N12<521295277 021

ubTÜBINGEN

D 21 472

Ökumenische Rundschau

Januar 2004 · 53. Jahrgang · Heft 1

Kirchliche Perspektiven im Osten Europas

mit Beiträgen von
Claus-Peter März, Katharina Gaede, Anguelina Sevova-Illert, Martin Illert

Beiträge zur „Abendmahlsdiskussion" (Martin Hailer, Silvia Hell)

„Charta Oecumenica" (Dorothea Sattler)

Verlag Otto Lembeck · Frankfurt am Main

INHALT Seite

Zu diesem Heft 1

Claus-Peter März, Gemeinsame Aufgaben der Kirchen in der säkularen Situation der neuen Bundesländer. Ein Arbeitsbericht des Ökumenisch-Theologischen Arbeitskreises 3

Katharina Gaede, Der Auftrag der Kirche und die kleiner werdende Gemeinde 17

Anguelina Sevova-Illert / Martin Illert, Die Bulgarische Orthodoxe Kirche nach der Wende 1989 25

Martin Hailer, Sinnstiftung durch Unterbrechung. Zur Theologie des Abendmahls . 33

Silvia Hell, Eucharistische Gemeinschaft zwischen römisch-katholischer Kirche und evangelisch-lutherischen Kirchen: Grenzen und Chancen. Thesen dazu aus römisch-katholischer Sicht 51

Dorothea Sattler, Charta Oecumenica. Gedanken zur Fortführung ihrer Rezeption nach der Unterzeichnung in Berlin 2003 67

DOKUMENTE UND BERICHTE

Stellungnahme des Rates der EKD zum Abschlussbericht der „Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK“ 82

„Die Kirche im virtuellen Dorf lassen. Informationstechnologien und die Kirchen in Nord und Süd.“ Bericht von der 15. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF) **(Sven Evers / Katrin Kusmierz)** 99

Vergessene Verbindungen **(Sigisbert Kraft)** 103

Gestern – heute – morgen / Von Personen / Zeitschriften und Dokumentationen / Neue Bücher 108

Dieser Ausgabe liegen das Jahres-Inhaltsverzeichnis 2004 und ein Prospekt des Verlags Otto Lembeck bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

buchreligion.de
Christliche Medien und mehr...

Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 2004 53. JAHRGANG

VERLAG OTTO LEMBECK, FRANKFURT AM MAIN

Themen des 53. Jahrgangs:

Kirchliche Perspektiven im Osten Europas (Heft 1, S. 1–136)
Globalisierung als ekklesiologische Herausforderung der Ökumene (Heft 2, S. 137–280)
Taufe (Heft 3, 281–424)
Weltmissionskonferenz Athen 2005 (Heft 4, 425–568)

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
Aram I., (Kekishian)	Globalisierung und Katholizität. Bericht auf der Zentralausschusssitzung des ÖRK 2002	218
Berlis, Angela	Heute leben aus der Taufe. Theologische Reflexionen in praktischer Perspektive	282
Bloomquist, Karen L.	COMMUNIO: Die Auseinandersetzung mit der wirtschaftlichen Globalisierung. Eine lutherische Sicht	190
Chaplin, Vsevolod	Globalisierung: die orthodoxe Sicht aus Moskau	207
Dube, Musa W.	Fülle des Lebens im Zeitalter von HIV/Aids und wirtschaftlicher Globalisierung. Eine Herausforderung an die Mission der Kirchen	459
Gaede, Katharina	Der Auftrag der Kirche und die kleiner werdende Gemeinde	17
Hailer, Martin	Sinnstiftung durch Unterbrechung. Zur Theologie des Abendmahls	33
Hell, Silvia	Eucharistische Gemeinschaft zwischen römisch-katholischer Kirche und evangelisch-lutherischen Kirchen: Grenzen und Chancen. Thesen dazu aus römisch-katholischer Sicht	51
März, Claus-Peter	Gemeinsame Aufgaben der Kirchen in der säkularen Situation der neuen Bundesländer. Ein Arbeitsbericht des Ökumenisch-Theologischen Arbeitskreises	3
Matthey, Jacques	Versöhnung als Gottes Mission – Kirche als versöhnende Gemeinschaft. Zum Verhältnis von Einheit und Mission, Zeugnis und Dialog	427

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

ZA 4521

Möller, Ulrich — Folgt im ökumenischen Prozess des Bekennens jetzt die Feststellung des *status confessionis*? Standortbestimmung vor der Generalversammlung des Reformierten Weltbundes 2004 in Accra 176

Raiser, Konrad — Gegenseitige Anerkennung der Taufe als Weg zu kirchlicher Gemeinschaft. Ein Überblick über die ökumenische Diskussion 298

Sattler, Dorothea — Charta Oecumenica. Gedanken zur Fortführung ihrer Rezeption nach der Unterzeichnung in Berlin 2003 67

Schreiter, Robert J. — Globalisierung, Postmoderne und die neue Katholizität 139

Sevova-Illert, Anguelina / *Illert*, Martin — Die Bulgarische Orthodoxe Kirche nach der Wende 1989 25

Smit, Dirkie J. — Theologische Ansätze für kirchliches Engagement in Fragen der Globalisierung. Reformierte Perspektiven aus dem Südlichen Afrika 160

Stuhlmann, Rainer — Aufbrüche aus einer tief unordentlichen Taufpraxis. Ansätze der Erneuerung in der Volkskirche 348

Sundermeier, Theo — Heil und Heilung. Die ökumenische Dimension des Heilungsauftrages der Kirche 477

Thönissen, Wolfgang — Taufanerkennung – Ein ökumenisches Projekt aus katholischer Sicht 337

Vassiliadis, Petros / *Passakos*, Dimitrios — Versöhnung als ein pneumatologisches Missionsparadigma. Oder was es bedeutet, sich zu einer Missionskonferenz in Athen zu treffen 444

Vletsis, Athanasios — Taufe: Ein Sakrament auf der Suche nach seiner Identität? Versuch einer orthodoxen Interpretation 318

Dokumente und Berichte

Stellungnahme des Rates der EKD zum Abschlussbericht der „Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK“ 82

„Die Kirche im virtuellen Dorf lassen. Informationstechnologien und die Kirchen in Nord und Süd.“ Bericht von der 15. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF) (*Sven Evers / Katrin Kusmierz*) 99

Vergessene Verbindungen (*Sigisbert Kraft*) 103

Migrationsgemeinden – rechtliche und theologische Herausforderungen für die evangelisch-lutherischen Landeskirchen (*Wolfgang Vogelmann*) 239

Eingeladen sind alle. Warum die Kirche nicht vom Mahl des Herrn ausschließen darf (*Beschluss der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 15. Januar 2004*) 248

Taufe und Ekklesiologie (*Vlassios Phidas*) 361

Römisch-katholische und freikirchliche Theologen auf dem Weg der Verständigung. Bericht vom Symposion zwischen Vertretern des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik und der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (*Roland Gebauer*) 371

Die Gespräche zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation und der Leuenberger Kirchengemeinschaft (*Uwe Swarat*) 376

„Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche." Ergebnisse des Dialoges zwischen EBF und GEKE 387

Slowakei: Katholisch-lutherische Übereinkunft zur Taufe (*Quelle: Evanjelický posol spod Tatier [=Evang. Bote vom Fuße der Tatra], Liptovský Mikuláš, 7. 10. 2001*) 398

Muss es in Accra einen Nord-Süd-Konflikt im Blick auf eine klare Stellungnahme zum Neoliberalismus geben? (*Ulrich Duchrow*) 400

Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene. Konsultationsprozess der ACK zur Verständigung über die gemeinsame Aufgabe der Mission und Evangelisation in Deutschland. Abschlussbericht (*Klaus Peter Voß*) 490

Bund für wirtschaftliche und ökologische Gerechtigkeit (*24. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes in Accra*) 497

Was wir den Menschen in Deutschland und Namibia schuldig sind (*Bertold Klappert*) 505

Dekade zur Überwindung von Gewalt

WATU WA AMANI – Volk des Friedens (*Historische Friedenskirchen in Afrika*) 514

Die vielen Gesichter der Gewalt. Bemerkungen zur Differenzierung des Gewaltbegriffes aus soziologischer Perspektive (*Alexander Leistner*) 516

Zur Diskussion

Zur Hermeneutik von Schrift und Bekenntnis. Eine Stellungnahme zu „Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis" (*Martin Hailer*) 530

Ökumenische Persönlichkeiten

Mitsuo Miyata – ein ökumenischer Botschafter zwischen Japan und Deutschland 538

Beyers Naudé (Nachruf). Eine Pilgerfahrt der Verwandlung von Leid in Hoffnung (*Wolfram Kistner*) 539

Neue Bücher

Verfasser	Titel	Seite
–	Abendmahlsgemeinschaft ist möglich. Thesen zur Eucharistischen Gastfreundschaft, hg. von Centre d'Études Oecumeniques (Strasbourg), Institut für Ökumenische Forschung (Tübingen), Konfessionskundliches Institut (Bensheim)	116
Bahmann, Manfred K.	Der Vorzug der Armen. Dreißig Jahre Befreiungstheologie	551
Baur, Jörg	Am Ende: Gottes Wort. Predigten 1995 – 2002	135
Bauschke, Martin	Trialog und Zivilgesellschaft. Band 1: Internationale Recherche von Institutionen zum trilateralen Dialog von Juden, Christen und Muslimen	119
Bauschke, Martin / *Stegmann*, Petra (Hg.)	Trialog und Zivilgesellschaft. Band 2: Dokumentation des Projektes Trialog und Zivilgesellschaft. Texte	119
Becker, Dieter (Hg.)	Mit dem Fremden leben. Festschrift für Theo Sundermeier	122
Bienert, Wolfgang A. (Hg.)	Einheit als Gabe und Verpflichtung. Eine Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) zu Johannes 17,21	114
Dahling-Sander, Christoph	Zur Freiheit befreit. Das theologische Verständnis von Freiheit und Befreiung nach Martin Luther, Huldrych Zwingli, James H. Cone und Gustavo Gutiérrez	553
Enquist, Per Olov	Lewis Reise	131
Gralla, Sabine (Hg.)	Oriens Christianus. Geschichte und Gegenwart des nahöstlichen Christentums	120
Häring, Hermann	Glaube ja – Kirche nein? Die Zukunft christlicher Konfessionen	419

Hilberath, Bernd Jochen / *Nitsche*, Bernhard (Hg.)	Ist Kirche planbar? Organisationsentwicklung und Theologie in Interaktion	555
Keshavjee, Safique	Unterwegs zu einer Sinfonie der Kirchen. Ein Aufruf zur Gemeinschaft	117
Krikorian, Mesrob K.	Die Armenische Kirche. Materialien zur armenischen Geschichte, Theologie und Kultur	547
Lämmermann, Godwin	Wenn die Triebe Trauer tragen. Von der sexuellen Freiheit eines Christenmenschen	415
Löwner, Gudrun	Religion und Entwicklung in Sri Lanka. Die Entwicklungsarbeit der protestantischen Kirchen in Sri Lanka im Vergleich mit der Sarvodaya-Bewegung und dem Aufbruch buddhistischer Mönche in die Entwicklungsarbeit	558
Lüddeckens, Dorothea	Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert	562
Lütz, Dietmar	Wir sind noch nicht am Ziel. Plädoyer für eine zukunftsoffene Freikirche	412
Meyer, Harding	Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie II. Der katholisch/lutherische Dialog	273
Neuner, Peter / *Wenz*, Gunther (Hg.)	Theologen des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung	125
Neuner, Peter / *Wenz*, Gunther (Hg.)	Theologen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung	127
Pöhler, Rolf J.	Continuity and Change in Christian Doctrine. A Study of the Problem of Doctrinal Development	413
Pöhler, Rolf J.	Continuity and Change in Adventist Theology. A case study in Doctrinal Development	413
–	*Protestantismus und Ästhetik*. Religionskulturelle Transformationen am Beginn des 20. Jahrhunderts	418
Reininger, Dorothea	Diakonat der Frau in der Einen Kirche: Diskussionen, Entscheidungen und pastoral-praktische Erfahrungen in der christlichen Ökumene und ihr Beitrag zur römisch-katholischen Diskussion	275
Rösener, Christiane	Vom Brot, das mehr wird durch Teilen. Feministische Theologien aus Nord und Süd im Dialog	277

Rosenberger, Michael — Was dem Leben dient. Schöpfungsethische Weichenstellungen im konziliaren Prozess der Jahre 1987 bis 1989 549

Sattler, Dorothea — Aufgebrochen. Theologische Beiträge 564

Schadel, Erwin — „Sehendes Herz" (cor oculatum) – zu einem Emblem des späteren Comenius. Prämodernes Seinsverständnis als Impuls für integral konzipierte Postmoderne 129

Sinner, Rudolf von — Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien. Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar 421

Sölle, Dorothee — Gottes starke Töchter. Große Frauen der Bibel 279

Vött, Matthias — Interreligiöse Dialogkompetenz. Ein Lernprogramm für den muslimisch-christlichen Dialog 561

Vorgrimler, Herbert — Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken 423

Zaugg-Ott, Kurt — Entwicklung oder Befreiung? Die Entwicklungsdiskussion im Ökumenischen Rat der Kirchen von 1968 bis 1991 556



Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,
mit der Wiedervereinigung Deutschlands sind auch auf die Kirchen neue Herausforderungen zugekommen, mit denen viele noch nicht recht umzugehen wissen. Die destruktive Wirkung, die die sozialistischen Regime in allen ehemaligen Ostblockländern für die Kirchen hatte, ist zwar bekannt, aber man war dann doch erstaunt, als man feststellen musste, dass die Folgen erst nach der Wende richtig zutage traten. Die neue Hinwendung zu den Kirchen blieb jedenfalls in dem erwarteten Maß aus oder ließ in einigen Ländern sehr schnell nach. Völlig unerwartet für die westlichen Kirchen waren die Entwicklungen auf dem Gebiet der Ökumene, die – jedenfalls scheinbar – vor den Umbrüchen wesentlich besser funktionierte. Die Lage der Kirchen ist in den verschiedenen Ländern Osteuropas sehr unterschiedlich, gemeinsam ist jedoch die Frage nach der Zukunft. Und diese beinhaltet die Frage nach der Mission, die sich hier auf eine ganz neue Weise stellt.
Drei Hauptartikel in diesem Heft geben schlaglichtartig einen Einblick in diese Gesamtproblematik. Der Ökumenisch-Theologische Arbeitskreis, ein Forum des ökumenisch-theologischen Austauschs in den neuen Bundesländern, hat sich in einem Studienprozess mit einer Analyse der Lage beschäftigt und nach „Ansatzpunkten für die Kirchen im Osten Deutschlands" gefragt. Diese Untersuchung wird von *Claus-Peter März* dargestellt. Ergänzend dazu fragt *Katharina Gaede* aus der Sicht der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg konkret nach der Mission in einer Situation, in der Volkskirche nur noch strukturell vorhanden ist und stellt einige grundlegende Überlegungen dazu an. Eine ganz andere Situation beschreiben *Martin und Anguelina Illert* in Bulgarien: die Kräfte der dortigen

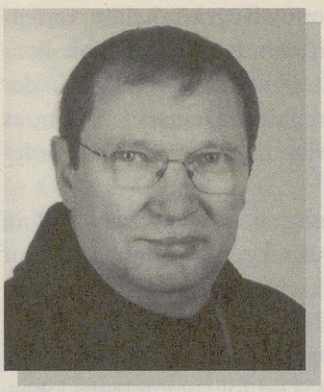
orthodoxen Mehrheitskirche werden durch innere Spaltung und den Kampf gegen Sekten geschwächt, so dass die Chancen der gegenwärtigen Situation kaum genutzt werden. Die beiden folgenden Artikel nehmen gewissermaßen ein „laufendes Thema" auf, das die Ökumene immer wieder beschäftigt: die Abendmahlsfrage. *Martin Hailer* bietet eine Deutung des Abendmahls, die eine neue Perspektive auf bedeutende Gemeinsamkeiten zwischen dem evangelischen und katholischen Abendmahlsverständnis aufzeigt, von der aus die noch bestehenden Unterschiede zu bearbeiten sind. *Silvia Hell* legt in sechs Thesen dar, wie aus römisch-katholischer Perspektive die Vision von einer Einheit in versöhnter Verschiedenheit in der Abendmahlsfrage umgesetzt werden könnte.

Ein wichtiges Ereignis in der Ökumene im vergangenen Jahr, die Unterzeichnung der Charta Oecumenica, wird von *Dorothea Sattler* noch einmal aufgenommen und auf ihre Rezeption und Weiterentwicklung nach dem Ökumenischen Kirchentag hin beleuchtet.

Ergänzt werden diese grundlegenden Untersuchungen wie immer durch Dokumente und Berichte. Wir dokumentieren diesmal die Stellungnahme des Rates der EKD zum Abschlussbericht der Sonderkommission für orthodoxe Mitarbeit im ÖRK sowie die letzte Tagung der „Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung". *Sigisbert Kraft* erinnert an eine Vereinbarung zur gegenseitigen eucharistischen Gastfreundschaft zwischen der Alt-katholischen Kirche in Deutschland und der EKD.

Damit wünsche ich Ihnen im Namen des gesamten Redaktionsteams eine gewinnbringende Lektüre.

Ihre
Dagmar Heller



Gemeinsame Aufgaben der Kirchen in der säkularen Situation der neuen Bundesländer

Ein Arbeitsbericht des Ökumenisch-Theologischen Arbeitskreises[1]

VON CLAUS-PETER MÄRZ *

Die Bevölkerung der DDR verstand sich im Jahre 1989 zum überwiegenden Teil – man spricht von über 60 Prozent! – als religions- bzw. konfessionslos. An dieser Orientierung änderte sich mit dem Beitritt der ostdeutschen Länder zum Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland kaum etwas. Es dauerte freilich geraume Zeit, bis dieser Tatbestand auch allgemein zur Kenntnis genommen wurde. Die Bedeutung, die Kirchen und Friedensgebeten im Prozess der friedlichen Revolution des Jahres 1989 zugewachsen war, ließ viele zunächst an ein schnelles Wiederaufleben vormaliger kirchlicher Prägekraft in der ostdeutschen Gesellschaft glauben. Im Westen herrschte zudem weithin die Vorstellung, der Osten werde sich – schließlich hatten sich die Menschen im Herbst 89 deutlich positioniert – schnell der westlichen Lebens- und Denkweise anschließen. Viele wurden erst durch die Tatsache, dass die Mehrheit der Jugendlichen im Osten auch nach 1989 an der Jugendweihe festhielt, darauf gestoßen, dass das Verhältnis zwischen Kirche und Gesellschaft im Osten Deutschlands auch weiterhin anderen Gesetzen folgen würde als in den westlichen Bundesländern. Inzwischen sind die Konturen deutlich: Die Mehrheit der ostdeutschen Gesellschaft versteht sich ganz selbstverständlich als konfessions- bzw. religionslos. Mehr noch: „Distanz zur Kirche" ist im Osten „zumeist kein bewusst vollzogener Akt, sondern Folge der fraglosen Beheimatung in der Umwelt. In diesem Sinne kann von einem Volksatheismus … gesprochen werden…"[2] Die Kirchen treffen damit im Osten Deutschlands auf eine Gesellschaft, die sich – freilich ohne dass dafür noch

* Claus-Peter März ist Professor für Exegese und Theologie des Neuen Testaments an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt und Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau.

ideologischer Druck bzw. staatlich eingefordertes Regelverhalten verantwortlich gemacht werden könnten – auch weiterhin mehrheitlich als konfessions- bzw. religionslos definiert. Dies stellt nicht nur ein Novum in der „religiös-kirchlichen Landschaft" der Bundesrepublik Deutschland dar, es bedeutet auch für die Kirchen im Osten eine durchaus neue Herausforderung.

Der „Ökumenisch-Theologische Arbeitskreis" hat sich nach 1989 in mehreren Anläufen und von unterschiedlichen Blickpunkten her gerade auf die ökumenischen Aspekte dieser Problematik eingelassen. Der hier vorgelegte Arbeitsbericht dokumentiert einen Reflexionsprozess der Jahre 1997–2001, der der Wahrnehmung von Zusammenhängen und der Sensibilisierung für mögliche neue Ansätze diente. Die hier vorgelegte Übersicht folgt dem Gang der Arbeit, die zunächst nach Erfahrungsräumen des Säkularen, dann nach der kirchlichen Wahrnehmung der Situation und schließlich nach der Bedeutung biblischer Vorgaben gefragt hat. Die im Folgenden in der Zusammenfassung wiedergegebenen Referate sind über das Internet vollständig abrufbar.[3]

1. Erfahrungsräume des Säkularen

Die Fragestellung legte nahe, bei der Wahrnehmung konkreter Erfahrungsräume anzusetzen, in denen kirchliche und säkulare Welt elementar aufeinandertreffen, sich in Kohärenz oder Konkurrenz aufeinander einlassen oder in scheinbar unüberbrückbarer Distanz und Fremdheit einander gegenüberstehen. Fünf solcher Spannungsfelder erwiesen sich für die Überlegungen als hilfreich: 1. Selbstverwirklichung – Rechtfertigung, 2. Feier – Fest, 3. Autonome Wirtschaft – Schöpfungsauftrag, 4. Konfessionalismus – Ökumenismus, 5. Entkirchlichte Gesellschaft – Kirchliche Verkündigung.

1.1 „Selbstverwirklichung – Rechtfertigung"[4]

Das Spannungsfeld „Selbstverwirklichung – Rechtfertigung" führt zumindest mit dem zweiten Element unmittelbar ins Zentrum des Bekenntnisses. Insofern aber der Begriff „Rechtfertigung" heute zu jenen dogmatischen Großsymbolen gehört, die für viele ihre Geltung verloren haben, und weithin durch die dringlich anstehende Selbstverwirklichung ersetzt zu sein scheint, führt das Thema zugleich ins Herz des säkularen

Prozesses. An die Stelle des sich dem Menschen zuwendenden Gottes tritt mehr und mehr das Individuum, das sich selbst entwirft und verwirklicht und aus sich selbst zu seiner Identität findet. Freilich besteht diese Identität immer nur darin, dass der Mensch mit sich selbst identisch ist – ein Umstand, den er selbst durchaus auch als Defizit empfindet. Dabei kommt in Ostdeutschland diesem Bemühen um Selbstverwirklichung auch deshalb besondere Bedeutung zu, weil es auf dem Hintergrund der Entwertung vormaliger Sicherungen geradezu als Voraussetzung des Einstiegs in die neuen gesellschaftlichen Verhältnisse erschien.

Die biblische Botschaft markiert die Selbstbezogenheit des Menschen als Selbstverfehlung und Sünde und verweist darauf, dass der Mensch seine Identität nur in der Relationalität zu Gott und den Menschen finden kann. Dies ist nach wie vor als die befreiende Botschaft des Evangeliums zu bekennen. Maßnehmend am Zeugnis der Bibel wäre es freilich nicht nur dogmatisch zu dekretieren, sondern auch narrativ zu verifizieren. Rechtfertigung muss als Geschichte erzählt werden: als Geschichte, in der dem Menschen jene neue Identität, die ihre Kraft gerade aus dem Geschenksein bezieht, konkret eröffnet wird. Erst mit einer solchen konkreten Rede von der für den Menschen aus dem Geschenk verwirklichenden Identität wäre die säkulare Situation ernst genommen und als Herausforderung der Theologie auch wirklich angenommen.

1.2 Fest und Feier[5]

Der Bereich „Fest und Feier", der schon von seinem Herkommen her eine hintergründige Affinität zum kultisch-religiösen Bereich hat, ist in der DDR nicht zufällig gegenreligiös bzw. religionslos besetzt worden. Die planmäßige, ideologisch gesteuerte Veränderung der Fest- und Feierkultur zielte letztlich darauf, jeglichen Transzendenzbezug des Festes zu eliminieren und – durchaus in preußischer Tradition – durch die Feier des bestehenden Systems zu ersetzen.

Bemerkenswert und für die Situation kennzeichnend ist die Entwicklung nach der „Wende": Die Rezeption der westdeutschen Feierkultur erfolgte nur bedingt, die Tendenz zur Privatisierung des Festes verstärkte sich. Signifikant ist das Faktum, dass weite Teile der Bevölkerung an der Jugendweihe festgehalten haben. Dies spiegelt zunächst einmal die weit unter 50 Prozent liegende Kirchenbindung der ostdeutschen Gesellschaft wider; darüber hinaus aber ist es auch ein beredter Ausdruck der kaum über den

Binnenraum der engeren Gemeinde hinaus ins Gewicht fallenden Bindekraft kirchlicher Riten und Feiern. Die kirchliche Feierkultur erscheint für die Mehrheit der Gesellschaft kaum als Alternative des weithin verkommenen Festes. Gottesdienst, der ja immer auch ein Lebensfest sein soll und darf, scheint weithin zu einer – nicht einmal immer sehr nachhaltigen – Belehrung mutiert und vermittelt offenbar nur in geringem Maße jene Transzendenzerfahrung, die auch im profanen Feiern vermisst wird.

1.3 Schöpfungsauftrag und autonome Wirtschaft[6]

Auch die Frage nach der Autonomie der Wirtschaft hat in Ostdeutschland ihre spezielle Prägung. Zwar hat die ostdeutsche Bevölkerung mit ihrem friedlichen Aufbegehren im Jahre 1989 auch ein Leben unter marktwirtschaftlichen Verhältnissen erstrebt; die Erfahrung des wirtschaftlichen Niedergangs im Osten aber und der Blick auf die, die durch die Maschen dieses wirtschaftlichen Systems fallen, hat jedoch bald Fragen und Ängste aufkommen lassen. Freie Wirtschaft erscheint in Ostdeutschland auch in der „gezähmten" Form der „sozialen Marktwirtschaft" vielen noch wie eine Schicksalsmacht, die mit verbundenen Augen nur ihren internen Gesetzen folgt und unverdient die einen emporhebt, andere aber fallen lässt.

Die Wirtschaft verlangt in der Tat eine von vielen beargwöhnte Autonomie ihrer Abläufe, ohne die sie als Markt nicht funktionieren kann. Dies bedeutet auf den ersten Blick, dass im Bereich der Wirtschaft die säkulare, von übergeordneten ethischen Regularien weithin freigesetzte Autonomie des Handelns besonders deutlich zu Tage tritt. Dies kann freilich nicht bedeuten, dass von Seiten der Kirchen dieser Bereich als „terra incognita" abgetan und als latent lebensfeindlich ausgegrenzt werden dürfte. Im Rahmen der Regeln des Wirtschaftens gibt es durchaus Gestaltungsspielräume, die wahrgenommen werden müssen. Gerade biblische Grundoptionen wie die Bewahrung der Schöpfung können und müssen hier – bei allem Respekt vor der „Autonomie der Sachbereiche" – durchaus als Optionen einer neuen Heuristik der Wirtschaft ins Spiel gebracht werden. Dabei wird es auch darauf ankommen, dass die Kirchen ihren Part in diesem nicht einfachen Dialog mit der Wirtschaft eingehend reflektieren und zunächst einmal die Ebenen, auf denen solcher Einspruch möglich ist und Erfolg versprechend eingebracht werden kann, klären.

1.4 „Ökumenismus – Konfessionalismus"[7]

Die Veränderung der politischen Landschaft in Ostdeutschland hat auch die Kirchen in ihrem Verhältnis zur Gesellschaft und in ihrer gegenseitigen Wahrnehmung verändert. Es fanden und finden sich dabei durchaus Signale, die nicht ohne Berechtigung als Anzeichen eines neu erwachenden Konfessionalismus gedeutet worden sind. Wahrzunehmen ist freilich auch, dass die sich keiner Konfession zuzählende Mehrheit der ostdeutschen Bevölkerung diesen Abgrenzungsversuchen eher ratlos gegenübersteht. Das Problem lässt sich von außen her präzisieren.

Ein Blick auf „Evangelisierungsprobleme in Osteuropa" führt in eine nach anderen Prinzipien strukturierte und bewertende kirchlich-religiöse Welt. Sie denkt Kirche anders als der multikonfessionelle Westen homogen nationalkirchlich und versteht die Kirche als institutionelles Rückgrat der nationalen Kultur. Das nationale Terrain wird als „kanonisches Territorium" der jeweiligen Kirche definiert, werbende Repräsentanz anders bestimmter christlicher Gruppierungen als ein unzulässiger Eingriff in die Zuständigkeit der jeweiligen Ortskirche gewertet.

Auch wenn die Situation in Ostdeutschland nicht mit der in Russland zu vergleichen ist, müsste das für die „Nachwendezeit" zu beobachtende Aufkommen eines zwar verhohlen ausgetragenen, aber dennoch allenthalben bis heute spürbaren Konfessionalismus neu bedacht werden. Zwar scheint es bis zur Stunde keinen „gepflegten Dissens", wohl aber eine wachsende Differenz zwischen den Kirchen zu geben. Hinter diesem Gefälle steht immer auch mangelnde Bereitschaft zu einem Pluralismus, der solche Differenzen aufnehmen, ertragen und im Idealfall sogar fruchtbar machen kann. Die Kirchen aber brauchen in einer säkularen Welt einen produktiven Umgang mit dem Pluralismus – anthropologisch, politisch und auch theologisch.

1.5 „Entkirchlichte Gesellschaft – Kirchliche Verkündigung"[8]

International zeigt sich ein landschaftlich differenziertes religiöses Profil: Es finden sich „revivals" vorchristlicher Religiosität (Lateinamerika, Asien, Afrika), religiöser Pluralismus mit hoher Akzeptanz der Religion (USA), kulturreligiöse Szenarien (Westdeutschland) und kulturelle Verdrängung der Religion (ehemaliger Ostblock).

In Deutschland finden sich im Osten und im Westen jeweils unterschiedliche Typologien, was sich besonders beim Selbstverständnis der

Konfessionslosen erheben lässt: Konfessionslose in Westdeutschland sind mehrheitlich „Trendsetter", sie sind jung, sozial interessiert und besitzen einen hohen Bildungsgrad. Konfessionslose im Osten sind keine „Trendsetter", sondern repräsentieren – vornehmlich bei den 1961–1974 Geborenen – die Mehrheitsmeinung. Dabei sind moralische Positionen in Ostdeutschland deutlicher ausgeprägt als in Westdeutschland. Man kann deshalb nicht einfach vom Werteverlust, sondern muss eher von einem Transzendenzverlust sprechen. Die jüngere Generation – die nach 1975 Geborenen – erweist sich bei Umfragen als weniger dezidiert a-religiös, sie zeigt durchaus eine größere Offenheit für religiöse Fragen, die freilich nicht zur Kirchenmitgliedschaft führt. Berührungen mit der Kirche entstehen über den Religionsunterricht, Weihnachtsgottesdienste, Teilnahme an Beerdigungen, Kirchenmusik, Kirchenbesichtigungen und über die Medien. Es besteht durchaus eine gewisse Offenheit für Transzendenz in der Kunst, der Ästhetik. Kirchen finden durchaus Gehör, wenn sie etwas Substanzielles zu sagen haben. Dies weist darauf hin, dass zwar jede Form von Vereinnahmung, nicht aber religiöse Rede als solche abgelehnt wird.

Die zunehmend gebrauchte Bezeichnung „Konfessionslose" ist in Abgrenzung zu den christlichen Konfessionen entworfen und will nicht die Gruppe der „Konfessionslosen" als dritte „Konfession" bezeichnen. Sie hat vielmehr pragmatischen Charakter und hängt nicht zuletzt mit der Möglichkeit des Kirchenaustritts und den Angaben zur Besteuerung (Kirchensteuer!) zusammen. Bei anderen Religionen gibt es keine kirchenförmigen Strukturen. Daher ist ein „Austritt" gar nicht möglich. Säkularisierungstendenzen gibt es aber dort ebenso (z. B. in der Türkei, im Judentum). Eine Konfession der Konfessionslosen hat es in Ostdeutschland allenfalls zu DDR-Zeiten gegeben, heute gibt es sie nicht mehr, jedenfalls nicht im Sinne eines vorgegebenen Kanons von Meinungen und Urteilen. Auch Phänomene wie die Jugendweihe haben keine wirkliche „konfessionelle" Funktion mehr.

Dies alles zeigt zumindest, dass aus der Gruppe der „Konfessionslosen" durchaus Erwartungen an die Kirche herangetragen werden, die nicht auf Kirchenmitgliedschaft, sondern auf Teilhabe an kulturellen Traditionen und auf Erschließung verschütteter religiöser Erfahrungen abzielt. Die Kirchen sind für diese Aufgaben bislang nur unzureichend „gerüstet".

2. Kirchliche Wahrnehmung

Die Arbeit des Arbeitskreises beschränkte sich zunächst einmal auf zwei fast zeitgleich erschienene kirchliche Dokumente, die sich von unterschiedlichen Standorten her mit dem Verhältnis von Kirche und Gesellschaft beschäftigten: Die päpstliche Enzyklika „Fides et Ratio" vom 14.9.1998 und die im Februar 1999 herausgegebene VEF/EKD-Studie zum Konsultationsprozess „Gestaltung und Kritik. Zum Verständnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert". Die Nachfrage führte dann aber auch zu den Verlautbarungen der ostdeutschen Kirchen, in denen konkreter die spezielle Situation in den neuen Bundesländern angesprochen wurde.

2.1 „Gestaltung und Kritik" und „Fides et ratio"

2.1.1 Die Studie „Gestaltung und Kritik",[9] die zwar auch auf die ostdeutsche Situation abhebt, generell aber die Probleme vornehmlich aus westdeutscher Perspektive wahrnimmt und beurteilt, sieht ein Bindeglied zwischen Kirche und säkularer Kultur im grenzüberschreitenden Phänomen der „Religion" bzw. der „Religiosität". Dabei ist das Verständnis von „Religion" im Sinne P. Tillichs sehr weit gefasst als das, „was uns unbedingt angeht". Erscheint dieses weite, fast unbegrenzt für Integrationen offene Verständnis von „Religion" auch zunächst einmal als geradezu ideale Klammer zwischen säkularer Welt und Kirche, so treten doch bei näherer Prüfung der Studie die bekannten Konsequenzen einer solchen Fixierung deutlich zu Tage: Die Annäherung von Bekenntnis und Kultur wird bezahlt mit einer Tendenz zur Rücknahme bzw. Einebnung des unterscheidend Christlichen. Es kann deshalb nicht verwundern, dass entscheidende theologische Begriffe wie Stellvertretung, Sühnetod, Sünde und Vergebung etc. keine bzw. nur eine sehr zurückgenommene Rolle spielen und von diesem alles umschließenden Religionskonzept stillschweigend überrollt zu werden scheinen. Unverkennbar ist zumindest eine Gewichtsverlagerung von der Absetzung der Kirche von der Welt hin zu einer Anknüpfung, die freilich nicht wirklich die Balance zwischen beiden Polen zu halten vermag.

Ohne Zweifel kommt dem Phänomen des Religiösen in seinem „Spüren" nach Transzendenz auch für die Kirchen eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zu, doch bedarf es, um die bei allzu glatten Übergängen auch widerständigen Konturen des Bekenntnisses noch erkennbar

zu halten, immer neu der Unterscheidung der Geister. Die Studie sucht zwar mit Recht dafür zu werben, dass die Kirchen auch in Zeiten, da die Prägekraft des Christentums sichtbar zurückgegangen ist, sich darum mühen müssen, kulturmächtig zu bleiben. Sie meint freilich wohl zu Unrecht, die Anknüpfungspunkte zu solchem Tun bereits durch eine begriffliche „Umwidmung" des Religionsbegriffes aufweisen zu können.

2.1.2 Auch die Enzyklika „Fides et Ratio"[10] geht von einem die gesamte Menschheit verbindenden Gemeinsamen aus, sieht dieses aber nicht in der „Religion", sondern in der Vernunft bzw. in dem wesenhaft mit dem Menschen verbundenen Streben nach Wahrheit. Erst durch die Wahrheitssuche, die in seinem Personsein gründet, wird der Mensch wirklich zum Menschen. Insofern aber diese Wahrheitssuche immer ein unabgeschlossenes, sich selbst transzendierendes Geschehen ist, ist sie immer auch hintergründig auf Gott hingeordnet, der Jesus Christus als letzte Antwort des Menschseins gesetzt hat. Dies lässt die Enzyklika von einer partiellen Entsprechung von Offenbarung und Vernunft ausgehen, was nicht nur Verbindungslinien und Anknüpfungspunkte der kirchlichen Verkündigung im säkularen Raum ausfindig zu machen sucht, sondern die Kirche durchaus auch als Empfangende sieht.

Ist damit in der Tat ein Begegnungsfeld markiert, so bleibt auch hier die Vorstellung vornehmlich im Generellen und Prinzipiellen. Wichtig wäre gerade aus ökumenischer Sicht, dass die Begegnung zwischen Theologie und Philosophie sich nicht auf ein metaphysisches Denken beschränkt, sondern sich auch nichtmetaphysischen Philosophien öffnet. Zudem wäre zu dem optimistischen Bild, das die Enzyklika zeichnet, kontrapunktisch die biblische Sehweise hinzuzudenken, die immer auch die Geschichten des Abfalls und der Verweigerung und die Unfähigkeit und Unwilligkeit des Menschen, die Wahrheit aufzunehmen, zur Sprache bringt.

2.1.3 Auch wenn die beiden Texte unterschiedliche Hintergründe haben und keineswegs konforme Intentionen verfolgen, so erscheint es doch bemerkenswert, dass fast zeitgleich zwei offizielle kirchliche Texte vorgelegt werden, die beide über Möglichkeiten eines Brückenschlages zwischen Kirche und säkularer Welt nachdenken. Auffällig ist auch, dass in beiden Dokumenten diese Brücke in einem grenzüberschreitenden, sich selbst transzendierenden Horizont gesehen wird, der dann freilich unterschiedlich bestimmt wird: in der Enzyklika wird philosophisch argumentierend auf die „ratio" verwiesen, in der VEF/EKD-Studie auf „Religion".

Auch hier war exemplarisches Vorgehen verlangt: Es konnten nicht alle Entwürfe und Ausarbeitungen von Gruppen, Kreisen und Netzwerken aufgenommen werden, die zumeist nur bestimmte Segmente des innerkirchlichen Spektrums ansprechen. Es musste auf Aussagen mit offiziellem und übergreifendem Charakter, die unterschiedliche Ansätze aufnehmen und bündeln, zurückgegriffen werden.

2.2.1 In der evangelischen Kirche ist die Situation im Osten Deutschlands mehrfach zum Thema spezieller Verlautbarungen gemacht worden.[11] Besonders hervorzuheben sind die Papiere „Minderheit mit Zukunft" (1995) und „Kirche mit Hoffnung" (1998). Das erste orientiert die Kirche auf einen Weg heraus aus der Abgeschlossenheit hin zur Mitte der Gesellschaft. Das zweite Papier – „Kirche mit Hoffnung" – knüpft an das erste an und sucht Perspektiven und Schwerpunkte für die künftige Arbeit aufzuweisen. Dabei geht es nicht zuletzt darum, innerkirchlich einem bloßen Selbsterhaltungs-Pragmatismus gegenzusteuern und Wege aus dem kirchlichen „Kommunikationsghetto" zu suchen. Die Vorstellung von der Kirche als einer „Beteiligungskirche" entwirft ein Leitbild für das Selbstverständnis der Kirche. Erwähnenswert sind außerdem die Berichte, die Bischof Demke in den Jahren nach der „Wende" auf der Synode der Kirchenprovinz Sachsen abgegeben hat.

Für die katholische Kirche[12] macht sich bei dieser Frage die Auflösung der Berliner Bischofskonferenz im Jahre 1990 insofern geltend, als seither keine gemeinsamen Verlautbarungen der ostdeutschen Bistümer mehr erschienen sind. Immerhin findet sich in dem Sammelband „Quo vadis Kirche?", Leipzig 1992, eine durchaus repräsentative Sammlung von Äußerungen ostdeutscher Bischöfe und anderer Sprecher des ostdeutschen Katholizismus. Beachtung verdient auch die Pastoralkonferenz in Schmochtitz im Jahre 1999, die unter dem Thema stand „Deutsche Einheit und katholische Kirche. Die Situation in den neuen Ländern als pastorale Herausforderung". Es ist bezeichnend, dass an dieser Konferenz nicht nur die ostdeutschen, sondern auch die westdeutschen Bischöfe teilnahmen. Besondere Beachtung findet darüber hinaus die Reflexion des Erfurter Bischofs Joachim Wanke, den viele geradezu als Sprecher und Vordenker der katholischen Kirche in Ostdeutschland empfinden.

2.2.2 Die einzelnen Texte akzentuieren zwar unterschiedliche Aspekte und argumentieren durchaus von unterschiedlichen Standpunkten her; sie stehen aber insofern doch nahe beieinander, als sie gleichermaßen von der

spezifischen gesellschaftlichen Situation und den aus ihr erwachsenden Herausforderungen bewegt sind. Durchgängig ist die Erfahrung der Kirche als Minderheit, der Abwesenheit der religiösen Dimension in den meisten Bereichen des gesellschaftlichen Lebens, die Distanz und Fremdheit ganzer Generationen gegenüber der Kirche und ihren Anliegen. Durchgängig ist auch die Ahnung, dass die Situation im Osten Deutschlands der Kirche nicht nur Akzentverschiebungen im „methodischen Bereich", sondern eine generelle Neuorientierung abverlangen wird, die – wenn sich die Kirche denn dieser Herausforderung stellt – zu tiefgreifenden Veränderungen im Leben, Glauben und Zeugnis der Gemeinden führen muss. In besonderer Weise ist an zentraler Stelle auf die Diakonie als seit jeher über das Bekenntnis hinausreichende Bewegung hingewiesen. Es wird freilich auch auf eine neue Form von Diakonie verwiesen, die dem Bewusstsein entspringt, dass Kirchen als Zeugnisgemeinschaften auch für eine entchristlichte Gesellschaft Verantwortung übernehmen müssen. Es wird nach Formen verlangt, in denen die Kirchen nicht kirchlich sozialisierte Menschen durch Zuspruch, Segen, Zeichen und Weggemeinschaft an der Hoffnung in einer ihnen gemäßen Weise teilhaben lässt. Verwiesen werden kann auf die Bedeutung kirchenmusikalischer Veranstaltungen, aber auch auf neuere Bemühungen wie die Erfurter Versuche mit einer Lebenswendefeier und Weihnachtsgottesdiensten für „jedermann", Trauergottesdiensten und Gedenkfeiern in säkularem Rahmen. Zumindest als Grundstimmung lässt sich in den Aussagen aufnehmen, dass es um eine Kirche geht, die bereit und in der Lage ist, sich hilfreich in die Gesellschaft einzubringen, Weggemeinschaften sucht, diakonisch tätig ist, aber all dies im hilfreichen Interesse an den Menschen und nicht aus verdeckten missionarischen Absichten betreibt. Wichtig ist dabei freilich auch, dass sich Kirche nicht um eines zweifelhaften Erfolges willen zum gesichtslosen diakonischen Dienstleister machen lässt. Auch wird Kirche ihr Leben aus dem Bekenntnis und das Zeugnis von dem, den sie als Leben feiert, nicht verbergen dürfen. Das Lebensangebot des Gotteshorizontes darf sie – wenn sie sich nicht selbst aufgeben will – niemandem verweigern.

3. Biblische Orientierungen

3.1 Die Bibel in Ostdeutschland[13]

3.1.1 Nicht nur Meinungsumfragen belegen es: Die Bibel ist in Ostdeutschland für die Mehrheit der Bevölkerung ein unbekanntes Buch. Die

zu DDR-Zeiten systematisch betriebene Verdrängung aller gesellschaftlichen Verweise auf die Bibel und die sich in vielen Familien schon über mehrere Generationen erstreckende Kirchendistanz haben nicht nur das Wissen um einzelne biblische Texte und Zusammenhänge ausgelöscht, sondern vielfach eine generelle Distanz zur Bibel als Lebensbuch aufgebaut. In den letzten zwölf Jahren hat sich ohne Zweifel manches entkrampft, die Situation aber nicht grundlegend verändert. Auch wenn das allgemeine Wissen um die Bibel als einer der entscheidenden Basistexte der europäischen Kultur und damit als ein in seiner Bedeutung über die Grenzen von Kirchenzugehörigkeit hinausreichendes Dokument wächst, so erscheint sie doch für viele nach wie vor ausschließlich als „Kultbuch" einer hierzulande im Niedergang befindlichen Großreligion.

Wichtig dürfte angesichts dieser Gegebenheiten zunächst einmal sein, dass die Kirchen die Bibel wieder mehr in das öffentliche Gespräch über Lebensfragen einbringen. Jenseits der Frage über Details der Auslegung ist die biblische Grundanschauung von der menschlichen Existenz ein Signal, das auch in der öffentlichen Diskussion wieder hörbar gemacht werden muss. Desgleichen sind jene Räume zu nutzen, in denen die Kirchen pädagogische und seelsorgliche Dienste leisten, um – ohne alle Versuche von Vereinnahmung – die „Sache" der Bibel als eine Sache des Menschen zu erläutern.

Dazu bedarf es theologischer Arbeit und Reflexion, die mit dem Wissen um die Schrift ebenso wie mit dem Wissen um die Nöte der Zeit die biblischen Texte zu interpretieren weiß.

3.2 Die Bibel als Orientierung

Es geht um das Gesamtzeugnis der Schrift, näherhin um die „Hinführung zu biblisch begründeten theologischen Urteilen".[14] Dabei sind jene Problemfelder aufzunehmen, die schon die Überlegungen unter 1. herausgearbeitet hatten: Die Frage nach dem Verhältnis von Evangelium und Welt, nach der Relevanz des Religiösen für den Einzelnen und nach neuen Formen religiöser Praxis und Verbindlichkeit, nach dem Menschenbild, das in unserer Gegenwartskultur, aber auch in entsprechenden kirchlichen Verlautbarungen vorausgesetzt wird, nach der Beziehung zwischen Gott und Geschichte im Zeitalter des Pluralismus nach dem Zusammenbruch aller Gesellschaftsutopien, nach dem Verhältnis von Biosphäre, Zivilisation und biblischem Schöpfungsglauben.

Dabei lassen sich bei einer sorgfältigen bibeltheologischen Nachfrage durchaus Grundlinien einer Weltsicht erheben, die ein echtes Gesprächsangebot auch für den sich nicht religiös definierenden Menschen darstellen:

Die Bibel redet von Gott, der den gottfeindlichen Mächten prinzipiell überlegen ist und der den Menschen die Mittel in die Hand gibt, sich von ihnen abzuwenden und ihn zu suchen. Dabei fordert er zwar Gehorsam und stellt den Ungehorsam unter das Gericht, doch ist seine Barmherzigkeit immer größer als sein Zorn. „Grunderzählungen", die von Gottes Befreiung erzählen und den Menschen Zugang zu diesem Geschehen gewähren sollen, vermitteln eine befreiende Botschaft: Gott hat überraschend neu und völlig unerwartet gehandelt. Diese Botschaft anzunehmen, bedeutet, sich auf einen radikalen Neubeginn einzulassen und das Leben auf eine völlig neue Zukunft auszurichten.

Die Bibel zeichnet ein hohes Bild des Menschen: Er ist auf Partnerschaft und Kommunikation angelegt, mit Freiheit begabt, zur Verantwortung gerufen und insofern auch schuldfähig, vergebungsbedürftig und auf Zukunft hin angelegt. Dabei erscheint auch die Geschichte als Dimension des Handelns Gottes, der sich an Israel bindet und exklusiv in der Geschichte Jesu Christi zu den Menschen spricht. Dies eröffnet für die Geschichte, die von vielen als beängstigend vieldeutig und bedrohlich empfunden wird, eine heilvolle Perspektive.

Die Bibel unterzieht die Welt einer Entmythologisierung und entkleidet sie aller göttlichen und dämonischen Macht. Sie ist Schöpfung Gottes und Lebenswelt des Menschen, die ihm immer auch den Schöpfer vor Augen stellt. Der Mensch hat Verantwortung für die Schöpfung. Nicht zufällig werden die Thora und das Sabbatgebot mit Blick auf die Schöpfung begründet. Sein Leben in dieser Welt ist unter den eschatologischen Vorbehalt gestellt und in eschatologischer Hoffnung auf eine die Welt übersteigende Vollendung hin geöffnet.

4. Abschluss

Die politische Entwicklung nach 1945 hat es mit sich gebracht, dass für die Mehrheit der Menschen im Osten Deutschlands die Kenntnis der christlichen Tradition verloren gegangen ist, weil zum Teil seit drei Generationen kein Kontakt zur kirchlichen Gemeinschaft mehr besteht und weil die massive Indoktrination des sozialistischen Staates jede Form von religiöser Vorstellung und Gottesglauben lächerlich gemacht hat. Daraus resultiert

für die Mehrheit der Bevölkerung eine Lebensform, die man am besten als ganz selbstverständlich empfundenen „Volksatheismus" beschreiben kann, der nicht mehr aggressiv gegen Religion vorgeht, sondern die eigene Weltsicht als das Normale versteht.

Die Studie des Ökumenisch-Theologischen Arbeitskreises wollte diese Situation aufnehmen und mögliche Handlungsräume der Kirchen erkunden. Um dabei der als selbstverständlich empfundenen Ausblendung der Religion methodisch gerecht zu werden, sucht sie nicht ein Gesamtbild zu entwerfen, sondern setzt bei Einzelaspekten an: Selbstverwirklichung und Rechtfertigung, Fest und Feier, Schöpfungsauftrag und autonome Wirtschaft, Ökumenismus und Konfessionalismus, entkirchlichte Gesellschaft und kirchliche Verkündigung. Die Arbeit an den genannten Themen hat gezeigt, dass sie als Indikatoren der religiös-kirchlichen Situation in Ostdeutschland gelten können.

Die Studie geht davon aus, dass der Gotteshorizont keinem Menschen vorenthalten werden darf und sucht in diesem Sinn die Orientierungsleistung des christlichen Glaubens zu reflektieren. Sie ist von der Überzeugung geleitet, dass der christliche Glaube Deutungen des Lebens bereithält, *die* auch in der säkularisierten Gesellschaft Ostdeutschlands Orientierung zu geben vermögen. Dies kann freilich nur geschehen, wenn die biblische Botschaft auch heute vergegenwärtigt wird. Dabei zeigt sich gerade in Ostdeutschland, dass dogmatisch fixierte Sprachmuster wenig tauglich sind. Es ist zu fragen, ob gängige Öffnungsversuche mit generellen Begriffen wie „Kultur", „Ratio", „Religion" etc. nicht schnell als Versuche systematischer Vereinnahmungen angesehen werden. Der offenen, stark in Bewegung befindlichen Situation in Ostdeutschland entspricht es, offene Texte zu entwerfen (Alltagstexte, Gebrauchstexte), in denen sich die Redenden auf sehr konkrete Lebenswelten einlassen.[15]

[1] Der „Ökumenisch-Theologische Arbeitskreis“ ist ein Forum des ökumenisch-theologischen Austausches in den neuen Bundesländern. Er ist 1966 in der DDR gegründet worden. Ihm gehören jeweils sieben evangelische und sieben katholische Theologen an, die in halbjährlichen Arbeitstagungen Fragen von ökumenischer Relevanz nachgehen. Vgl. etwa frühere Veröffentlichungen: *F. Hoffmann / U. Kühn* (Hg.), Die Confessio Augustana im ökumenischen Gespräch, Berlin 1980; *J. Rogge / G. Schille*, Frühkatholizismus im ökumenischen Gespräch, Berlin 1983; *U. Kühn / L. Ullrich*, Die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts im ökumenischen Gespräch, Leipzig 1992. Der im vorliegenden Arbeitsbericht dokumentierte Diskussionsprozess schließt an ein früheres Projekt über die Kirchen im Umbruch der ostdeutschen Gesellschaft an – vgl. die Dokumentation *G. Feige / U. Kühn*, Wege der Kirchen im Umbruch der Gesellschaft, Leipzig 1998.

[2] *E. Tiefensee*, Eine neue und bisher einmalige Herausforderung – Zur konfessionellen Situation im Osten Deutschlands, in: Hirschberg 53 (2000), 415.

[3] Alle Referate des Arbeitsprozesses sind abrufbar unter: www.oethak.uni-erfurt.de

[4] Referat Prof. Gunda Schneider, Leipzig.

[5] Referat Dr. Heiko Franke, Pullach, jetzt Kohren-Sahlis.

[6] Referat Prof. Michael Schramm, Erfurt, jetzt Stuttgart-Hohenheim.

[7] Referat Weihbischof Prof. Gerhard Feige, Magdeburg.

[8] Referat Prof. Wohlrab-Saar, Leipzig.

[9] Referat Prof. Gunda Schneider, Leipzig.

[10] Referat Prof. Michael Gabel, Erfurt.

[11] Referat Pfr. Michael Markert, Leipzig.

[12] Übersicht Prof. Lothar Ullrich, Erfurt.

[13] Thesenpapier Prof. Claus-Peter März, Erfurt.

[14] Referat Prof. Karl-Wilhelm Niebuhr, Jena.

[15] Der ÖThAK hat versucht, dieses Anliegen mit einigen „Sprechversuchen“, die auf der angegebenen Web-Seite den Referaten zugefügt sind, zu konkretisieren.



Der Auftrag der Kirche und die kleiner werdende Gemeinde

VON KATHARINA GAEDE *

Die gegenwärtige Situation

Die politischen Veränderungen in Ostdeutschland nach 1989 haben auch auf die Situation der Kirchen ein klares Licht geworfen. „Mitgliederschwund, Altersstruktur und ein durch das mangelnde Steueraufkommen notorisches Finanzdefizit bringen die ostdeutschen Kirchen in erhebliche Schwierigkeiten. Sie alle sind zu drastischen Sparmaßnahmen genötigt, die inzwischen ein noch vor zwei Jahren kaum vorstellbares Ausmaß erreicht haben", so analysierte 1997 der seinerzeitige Leiter der EKD-Außenstelle in Berlin, Helmut Zeddies, die Situation.[1] Und so sind erforderliche Sparmaßnahmen in der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg (EKiBB) seit 1997 mit großen Schmerzen durchgesetzt worden.

Inzwischen sind auch westdeutsche Kirchen in zunehmendem Maße von dieser Prognose nötiger Sparmaßnahmen betroffen.

Die kleiner werdenden Gemeinden sind gegenwärtig eher eine Folge des Mitgliederschwundes aufgrund der Altersstruktur: In der Bundesrepublik waren 1950 96 Prozent der Gesamtbevölkerung Mitglied der evangelischen oder katholischen Kirche. Der Anteil der Konfessionslosen ist hier im Laufe von 45 Jahren von 4 Prozent auf 12 Prozent gestiegen. Für die heutige Bundesrepublik hat die deutsche Vereinigung schlagartig einen Rückgang der Kirchenmitglieder von 84 Prozent auf 72 Prozent zur Folge gehabt; denn in Ostdeutschland gehören heute noch etwa 25 Prozent der

* Dr. Katharina Gaede ist Pastorin der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg und Referentin in der Abteilung für Theologische Aus-, Fort- und Weiterbildung im Konsistorium.

Bevölkerung der evangelischen Kirche an.[2] Beim Blick auf diese Zahlen ist zu bedenken: „Von der für Ostdeutschland charakteristischen Konfessions*freiheit* bzw. Konfessions*losigkeit* ist die ‚Entchristlichung als zunehmende Gleichgültigkeit und innere Verabschiedung' von der volkskirchlich geprägten westdeutschen Gesellschaft zu unterscheiden. Beide Phänomene sind je für sich und in sich vielfältig differenziert. Sie unterscheiden sich voneinander in ihrer jeweils spezifischen Geschichte und ihrem Profil, sind jedoch im Prozess des deutsch-deutschen Zusammenwachsens aufeinander zu beziehen und zusammen zu sehen."[3] In der EKiBB vermischten und vermischen sich nun in besonderer Weise beide Phänomene, weil sie hier unmittelbar aufeinandertreffen. In manchen Brandenburger oder Berliner Gebieten mit häufig fluktuierender Bevölkerung verändert sich noch einmal ziemlich rasch das jeweilige Bild.

Gangbare Wege

Es stellte sich also auch in der EKiBB die Frage: Wie ist mit der Konfessionslosigkeit und Ahnungslosigkeit in Sachen des christlichen Glaubens in der Gesellschaft umzugehen und mit der Tatsache, dass die Kirchenmitgliedschaft weiter zurückgeht?

Die Synode der EKiBB hat sich 1997 dem Thema Mission ausdrücklich gewidmet und gab Anregungen, wie der Missionsauftrag in den Gemeinden umgesetzt werden könnte. Und in der Folge sind auf verschiedenen Ebenen und mit unterschiedlichen Adressaten vielfältige Überlegungen angestellt, Papiere verfasst und Initiativen angeregt worden. Zunächst hatte sich die EKiBB bereits 1996 dem Projekt aus der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau „Evangelisch aus gutem Grund" angeschlossen, dies durch „Denkanstöße und Arbeitshilfen" für die hiesigen Bedingungen gestaltet, um zu bewirken, dass „in vielen Gemeinden und Einrichtungen… Menschen miteinander über ihre guten Gründe, evangelisch zu sein, ins Gespräch kommen".[4] Andere Titel von Handreichungen machen den programmatischen Charakter der Bemühungen deutlich: „Evangelische Kirche im ländlichen Brandenburg auf dem Weg zum Jahre 2010 – Beobachtungen und notwendige Schritte"[5], „Wachsen gegen den Trend – Auf dem Weg zu einer missionarischen Kirche"[6]. Letzteres ist dann von der Landessynode im November 2000 mit „Zwölf Leitsätze(n) zum kirchlichen Handeln in missionarischer Situation" aufgegriffen und beschlossen worden, um denen, die in der Kirche Verantwortung tragen, Anstöße zu geben.

Die beiden ersten Leitsätze heißen: „Mission als Gespräch" und „Die Auskunftsfähigkeit fördern". Sie werden jeweils begründet unter der Rubrik „Warum ist das nötig?" und mit Beispielen illustriert, „Wie könnte es aussehen?" Zum Abschluss der Synodalperiode hat der Beauftragte der Landeskirche für Mission, Pfarrer Hans-Georg Filker, über „Mission in Berlin und Brandenburg – Erfahrungen und Perspektiven" gesprochen und zwei Aspekte hervorgehoben: „a. Unser zentrales Mandat und unsere Kernkompetenz liegen in der Bezeugung des Evangeliums. Hier muss Kirche ihr Profil zeigen. Gegen Selbstsäkularisierung und Glaubensverzagtheit ist anzugehen. Die Wiederentdeckung der Spiritualität im persönlichen wie im gemeindlichen Bereich gehört genauso dazu wie die angemessene öffentliche Rede von Gott, die Rede vom Evangelium von Jesus Christus in der Öffentlichkeit.

b. Mission ist nicht zu reduzieren auf Veranstaltungsformen wie Evangelisationen, Bibelwochen etc., sondern geschieht im Vollzug kirchlicher und gemeindlicher Arbeit ‚im Normalen', wie es ‚Wachsen gegen den Trend' sagt, genauso wie durch besondere Aktivitäten. Nur Etikettenschwindel sollte nicht betrieben werden."[7]

Die neue Synodalperiode wurde im Januar 2003 wiederum mit einem Resümee begonnen. Der Propst der Landeskirche, Karl-Heinrich Lütcke, führte aus: „Die Arbeit am Thema ‚Mission' fiel in die gleiche Zeit, in der die Landeskirche ihren Haushaltsplan radikal herunterfahren musste. Das schränkte auch den Spielraum für neue Initiativen ein…" Dennoch war vor zwei Jahren beschlossen worden, einen „Fonds zur Erprobung missionarischer Initiativen und neuer Strukturen im Gemeindeaufbau" zu bilden. Dieser Fonds soll befristete Modellprojekte unterstützen, „die die Grenzen traditioneller Gemeindearbeit überschreiten". In diesem Jahr sind schließlich eine Pfarrerin und ein Pfarrer im Bereich „Missionarische Dienste" tätig geworden. „Die beiden", so Lütcke, „können hoffentlich dazu beitragen, dass wir nicht nur Programme verkündigen und Papier veröffentlichen, sondern erkennbar und wirksam Schritte zum Neuaufbruch tun, um die Menschen in Stadt und Land zu erreichen und zu gewinnen."[8]

Es berührt mich eigenartig, wenn knapp acht Monate später in Berlin – freilich in einer Gemeinde – das Ende eines Projektes beschlossen wird, das sich zur Aufgabe gestellt hatte, Menschen in der Großstadt „niederschwellig" zu erreichen. Die einst von Ernst Lange gegründete Spandauer Ladenkirche, die da sein wollte, wo Menschen ihren Alltag leben, muss eben diesen Laden aufgeben. Vielleicht hat sich diese Form von Gemeinde

„überlebt"? Aus Kostengründen war die Ladenkirche schon 1998 mit der Nikolai-Gemeinde zusammengeschlossen worden: „Nikolai hatte Geld und wollte in der Not helfen. Erst später merkten alle, dass der Fusion ein Vertrag fehlte. ‚Es gab damals keine Diskussion über die Inhalte…'"[9]

Was ist nötig?

Sicher sind Schuldbekenntnisse mit großem Pathos nicht angesagt. Aber dass wir heute in die Situation gekommen sind, auch Defizite in unserem eigenen Reden und Handeln zu entdecken (Selbstsäkularisierung und Glaubensverzagtheit zum Beispiel oder ungenügende Weitergabe von Inhalten) – mehr als uns vielleicht lieb ist, das höre ich aus verschiedenen Gesprächen heraus: Wir haben zu wenig von Jesus Christus geredet. Wir haben zu wenig von dem, was Jesus Christus verkündet hat, gelebt.

Wir wissen, dass unter den Bedingungen der DDR die Kirche und christlicher Glaube für viele nicht „attraktiv" war, weil – wenn denn ernst damit gemacht wurde – zu viele Einschränkungen des alltäglichen Lebens damit verbunden waren oder schienen! Das ist heute, behaupte ich, nicht anders, weil Verbundenheit mit Jesus Christus anderes bewirkt als das, was in der Gesellschaft gerade als anzustrebendes Ziel publik gemacht wird. Eickhoff nennt das „das unausweichliche Dilemma der Volkskirche, das sie auf sich nehmen und zu dem sie stehen muss: Volkskirche als *Kirche für das Volk* wird dem Volk etwas bringen, was dieses Volk gerade nicht will: die Botschaft von der Rechtfertigung des Gottlosen. Das seelenrettende Evangelium ist nie das gewesen, was dem natürlichen Menschen als Wert plausibel gemacht werden konnte. Es ist aber das einzig Beste, was die Kirche dem Volk zu geben hat. Sobald die Kirche dem Volk aus Anbiederungsgründen entsprechen will, kann sie es nur, wenn sie das Evangelium aufweicht und damit verleugnet oder dass sie ihre Botschaft so leise oder religiös so verklausuliert sagt, dass das Volk sie nicht mehr vernehmen kann. Da will die Kirche nicht mehr das Beste für das Volk, sondern heimlich das vermeintlich Beste für sich selbst, nämlich die Sympathie des Volkes. Das Salz aber wird dumm…"[10] Das Ziel der Sendung Jesu ist die Aufrichtung der Gottesherrschaft unter den Menschen. Und sie konkretisiert sich im Gehorsam des Glaubens. Der Auftrag, den wir haben, ist also eindeutig, nämlich Menschen um Christi willen zu solchem Glauben zu rufen. „Eine Volkskirche" aber, „die nicht darum ringt, dass Menschen zu Christus finden, hat aufgehört, Kirche zu sein. Sie ist ja niemals Kirche, weil sie es

geschichtlich geworden ist. Sie ist es immer nur in dem Maße, wie sie sich aus der Welt bzw. aus ihrem Volk von Gott herausrufen lässt, um dann ihrerseits die Menschen herauszurufen… Das aber vermag sie nur, wenn sie lebendige Gemeinde entwickelt."[11]

Wir dürfen uns also einerseits von den mit den vermeintlich oder tatsächlich kleiner werdenden Gemeinden nicht fixieren lassen, uns andererseits nicht mit ihnen abfinden. Letzteres nicht, weil sonst der Bestand der Kirche gefährdet wäre, nicht weil dann noch mehr Arbeitsplätze verloren gingen, sondern weil wir an Menschen und an der Welt schuldig werden! „Wenn die Kirchen die Zukunft nicht verfehlen wollen, werden sie sich neu auf ihren Auftrag besinnen müssen. Mission und Diakonie sind und bleiben die Grundfunktionen der Kirche; Zeugnis und Dienst… Die Kirche ist dazu da, dass Menschen glauben können. Sie hat die Gottesfrage in der Gesellschaft wach zu halten."[12]

Dabei haben wir uns immer wieder Rechenschaft zu geben, „worauf unser Dienst abzielt. Jede sog. missionarische Mühe, die darauf aus ist, den Verfall der Volkskirche zu verhindern, pervertiert den Sendungsauftrag. Der Sendungsauftrag ist nicht für die Kirche da, sondern die Kirche für den Sendungsauftrag. Es geht darum, Menschen zu retten".[13]

Der Auftrag der Kirche

Das Stichwort „Mission" ist in den letzten Jahren wieder häufiger im Gespräch, scheint aber immer noch zunächst Erläuterungen und Abgrenzungen zu erfordern. Das spiegelt sich in der Erklärung und in der Diskussion um die Erklärung des Initiativkreises „Kontextuelle Evangelisation" wider.[14] Bei dieser Debatte finde ich problematisch, dass ausschließlich Ausbildung von Theologinnen und Theologen thematisiert wird und dadurch der Blick von vornherein auf den Pfarrdienst zentriert ist. Freilich lohnt es immer, über nötige Veränderungen in der Pfarrausbildung nachzudenken, besonders auch wenn es um den Schwerpunkt des Predigtdienstes geht. Aber dieser Berufsstand ist nur ein Faktor im Ensemble von Gemeinde und kirchlichem Auftrag.

Aus eben genannten Gründen beziehe ich mich bei den folgenden Überlegungen auf das bereits zitierte „Gemeindeaufbaubuch" von Klaus Eickhoff, das ich für hilfreich halte, auch wenn in der EKiBB eher nur noch strukturell Volkskirche präsent ist. Der Autor war seinerzeit Leiter des Werkes für Evangelisation und Gemeindeaufbau der Evangelischen

Kirche A.B. in Österreich. Seine Veröffentlichung „wendet sich an volkskirchliche Gemeindeglieder, die in den vielen Möglichkeiten ihrer Kirche anvertrautes Gut erkennen, mit dem sie verantwortlich umgehen möchten. Es ist Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern gewidmet, Presbyterinnen und Presbytern, Pfarrerinnen und Pfarrern, die die Menschen in unserer Gesellschaft zu sehr lieben, um die Volkskirche so zu lassen, wie sie ist".[15] Eickhoff erinnert daran, dass das „Lehren" im Missionsbefehl Glauben voraussetzt und darum also die getauften Gläubigen gemeint sind, wenn es heißt „und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe" (Mt 28,20). So kommt alles auf die Glauben weckende Verkündigung an: „Biblische Lehre möchte nicht in erster Linie unser Wissen erweitern..., sie will unser Leben verändern. Weder das Gelehrte noch das Gelernte ist schon das Gelebte..."[16] Und: „Lehret sie halten! Dass unsere Predigten dieses oft nicht leisten, also ausgesprochen unpraktisch sind, kann nur damit zusammenhängen, dass wir das, was wir predigen, selber nicht praktizieren. Wenn wir nicht leben, was wir lehren, wird das, was wir lehren, auch nicht gelebt."[17]

Wir sollten also bei Mission nicht zuallererst an diejenigen außerhalb der Kirche denken. Darum entfaltet Eickhoff, wie missionierende Gemeinde Gestalt gewinnen kann: „Missionarische Gemeindeentwicklung unter dem Vorzeichen der Gnade kann nicht heißen: Zu den vielen Aktivitäten der Gemeinde wird nun noch eine neue hinzugefügt. Es geht vielmehr darum, die vorhandenen Aktivitäten im Lichte des Missionsbefehls zu bedenken, sie zu ordnen, wo erforderlich zu reduzieren oder überflüssig gewordene einzustellen. Wir fragen danach, wie sinnvoll die einzelnen Aktivitäten eigentlich sind, wenn wir missionarisch sein wollen..."[18] Ich halte es in diesem Zusammenhang für eine wichtige Ermutigung, dass in den „Beobachtungen und notwendige(n) Schritte(n)" der evangelischen Kirche im ländlichen Brandenburg auf dem Weg zum Jahr 2010 genannt sind: Kirchen offen zu halten und regelmäßig Andachten oder Lesegottesdienste zu feiern, gerade wenn es keinen Pfarrer oder Pfarrerin am Ort mehr gibt.

Es hängt selbstverständlich von den Gegebenheiten in der jeweiligen Gemeinde ab, welche Dienste durch wen wahrgenommen werden können: „Wir brauchen den Hirtendienst des Pfarrers und nicht seine Verwaltungstätigkeiten! Darüber hinaus braucht die Gemeinde eine Gruppe von kompetenten Persönlichkeiten, die mit dem Pfarrer zusammen pastorale Aufgaben wahrnehmen können. Diese Leute dürfen (auch) nicht durch Verwaltungsaufgaben an ihren pastoralen Diensten gehindert werden. Pasto-

rale Dienste haben in erster Linie die geistliche und aufgabenbezogene Betreuung aller Mitarbeiter der Gemeinde im Auge. Wenn unsere Mitarbeiter gute Zurüstung und Zuwendung erfahren, werden sie ihrerseits gesegnete Dienste in der Gemeinde tun. Die Gemeinde wird darüber hinaus neue Mitarbeiter gewinnen. Es entstehen pastorale Strukturen. Der Pfarrer kann sich nicht zerreißen; er kann sich jedoch vervielfältigen…"[19]

Das Wesentliche, was Gemeinde Jesu Christi ausmacht, ist, dass sie zum Lobe Gottes da ist. Darum liegt ihr Sinn nicht in ihr selbst, sondern außerhalb von ihr. Darauf zielt das Anliegen von Eickhoff, dass Gemeinde sich darauf besinnt und ihr Tun darauf ausrichtet. Und das ist selbstverständlich auch der Auftrag der ganzen Kirche, der sich aber in der einzelnen Gemeinde nur realisieren kann. Ihre Ausstrahlung und ihre Lebendigkeit wird eine Frucht sein, die aus dem Konzentrieren auf das Zentrum – Christus – erwächst.

ANMERKUNGEN

1 *Helmut Zeddies*, Konfessionslosigkeit im Osten Deutschlands. Merkmale und Deutungsversuche einer folgenreichen Entwicklung, in: Pastoraltheologie 91/2002, 150–167, zitiert dort *Detlef Pollack*, Soziologische Analyse der gegenwärtigen Transformationsprozesse in der Kirche. Zur Lage der evangelischen Kirchen Deutschlands nach der Wiedervereinigung, epd-Dokumentation Nr. 26/1998, und *Klaus Engelhardt/Hermann von Loewenich/Peter Steinacker* (Hg.), Fremde Heimat Kirche. Die dritte Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 1997, 11.

2 *Eckhart Schwerin*, Als Fremde mit Entfremdeten das Evangelium kommunizieren. Vortrag im Kuratorium des Evangelischen Studienwerkes e.V. Villigst am 9. Mai 2003, These 4 (Manuskript).

3 Evangelisch aus gutem Grund, Band 1: Denkanstöße, 6.

4 Berlin 2000.

5 Berlin 1998.

6 Verhandlungen der 11. Tagung der 11. Landessynode der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg vom 13. bis 16. November 2002, 491–499, zitiert 493.

7 Verhandlungen der 1. (konstitutierenden) Tagung der Zweiten Landessynode der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg vom 16. bis 18. Januar 2003, 23 ff.

8 *Gesine Wulf*, Das Ende einer Geschichte. Die von Ernst Lange gegründete „Ladenkirche" wird zum Jahresende geschlossen, in: Die Kirche. Berlin-Brandenburger Sonntagsblatt Nr. 38, vom 21. September 2003, 3.

9 *Klaus Eickhoff*, Gemeinde entwickeln für die Volkskirche der Zukunft. Anregungen zur Praxis, Göttingen 1992, 33; Hervorhebung im Original.

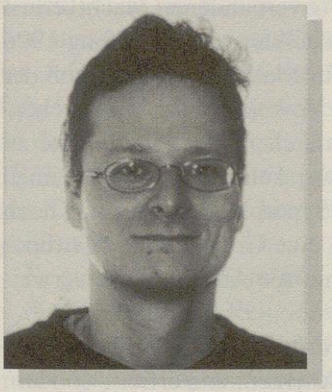
10 Ebd.

11 *Helmut Zeddies*, a. a. O., 5.

12 *Klaus Eickhoff*, a. a. O., 312 f.

[13] Auf die missionarischen Herausforderungen des kirchlichen Alltags vorbereiten… Ergebnisse eines Hearings in Hanstedt am 2./3. Februar 2001, in: Pastoraltheologie 4/2002.
[14] *Klaus Eickhoff*, a. a. O., 7.
[15] Ebd., 116.
[16] Ebd., 117.
[17] Ebd., 279.
[18] Ebd., 252 f.





Die Bulgarische Orthodoxe Kirche nach der Wende 1989

VON ANGUELINA SEVOVA-ILLERT
UND MARTIN ILLERT *

1. Die kirchenpolitische Entwicklung nach 1989

Wer die Entwicklung der Bulgarischen Orthodoxen Kirche während der vergangenen vierzehn Jahre analysiert, kommt zu dem erstaunlichen Fazit, dass der Einfluss der Politik auf die Kirche im Vergleich mit der Zeit vor 1989 kaum abgenommen hat, sondern allerhöchstens einer Umgestaltung unterworfen war. Gleichzeitig ist festzustellen, dass die Orthodoxe Kirche die mit der Wende von 1989 gegebenen Chance, ihre gesellschaftliche Randposition zu verlassen, nicht oder nur zu einem geringen Teil genutzt hat. Fragt man die Kirchenvertreter nach Gründen für diese problematische Entwicklung, so wird einhellig auf das Schisma hingewiesen, das die Kirche seit 1992 spaltet. Eine präzise Betrachtung des Tatbestandes zeigt jedoch deutlich, dass das Schisma nur ein Symptom und nicht die Ursache für das Dilemma der Bulgarischen Orthodoxen Kirche darstellt.

Als der Mönchspriester Hristofor Sabev auf einer Pressekonferenz am 13. April 1992 den seit 1972 amtierenden Patriarchen Maxim als Marionette der Kommunisten diffamierte und bald darauf eine Synodalversammlung initiierte, auf der die Absetzung Maxims verkündet wurde, geschah dies in Absprache und sogar mit der Unterstützung der damaligen Regierungspartei „Union der demokratischen Kräfte" (UDK) unter Premier Filip Dimitrov.[1] Der Streit um die Legitimität Patriarch Maxims besaß von

* Dr. Martin Illert ist Pfarrer der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Anguelina Sevova-Illert ist bulgarisch-orthodoxe Theologin.

Anbeginn an eine politische Dimension, da jede Religionsgemeinschaft ihrer bereits in dem Religionsgesetz von 1949 festgeschriebenen staatlichen Registrierungspflicht nur nach vorheriger Prüfung durch den Ausschuss für Religionsfragen am Ministerrat nachkommen kann, sodass der Registrierungsprozess über den Ausschuss für Religionsfragen von der jeweiligen Regierungspartei beeinflusst werden kann. Eine Doppelregistrierung der Bulgarischen Orthodoxen Kirche schien darüber hinaus auch deshalb nicht möglich, weil das Nutzungsrecht zahlreicher kirchlicher Immobilien an die dem Gesetz gemäße Registrierung der betreffenden Religionsgemeinschaft gekoppelt ist.[2] Aus diesem Grund bescherte die jeweilige parteipolitische Mehrheitslage des Landes der jeweils von der Regierungspartei favorisierten Gruppe die staatliche Registrierung, welche ihr nach den Wahlen und dem damit regelmäßig verbundenen Machtverlust der Regierungsparteien wieder entzogen wurde. Als sich die Anfang 1996 gewählte reformkommunistische Regierung für Maxim erklärte, erhob der Gegensynod den Metropoliten Pimen von Nevrokop zum Patriarchen. Auch das Eingreifen des Ökumenischen Patriarchen i.J. 1998 änderte an der Tatsache der Kirchenspaltung nichts: Zwar kehrte der reuige Pimen neben anderen bußfertigen Bischöfen in den Synod Maxims zurück, doch konnte das Schisma nicht beendet werden, da eine Gruppe unter Metropolit Inokentij dem „roten Patriarchen" weiterhin die Anerkennung verweigerte.[3]

Nach den Vorschriften des Kirchenrechts würde dem Umstand, dass sich der Synod Inokentijs keiner interorthodoxen Anerkennung erfreut, sondern im Gegenteil alle kanonischen orthodoxen Schwesterkirchen auf der Seite Maxims stehen, entscheidende Bedeutung zukommen. Die politische Unterstützung der Synode Inokentijs durch die „Union der demokratischen Kräfte" sicherte jedoch das Überleben der inzwischen stark geschrumpften, nach der Parteifarbe der UDK als „blaue Synode" bezeichneten Gruppe.

So nimmt es kaum Wunder, dass die Aufhebung des Schismas unter den orthodoxen Christen in Bulgarien in erster Linie als Aufgabe des Staates angesehen wurde, da dieser ja auch für die Entstehung der Spaltung verantwortlich gewesen sei. Doch erst durch den erdrutschartigen Sieg der „Bewegung Simeon II." bei den Parlamentswahlen 2000 kam Bewegung in die verfahrene Situation.[4] Ganz im Stil eines traditionellen orthodoxen Herrschers[5] sah der aus dem spanischen Exil heimgekehrte Sohn des 1943 verstorbenen Zaren Boris III. als neuer Premier die Aufhebung des Schis-

mas und die Schaffung eines neuen Religionsrechtes als eine seiner wichtigsten Aufgaben an. Nach längerer Vorbereitung verabschiedeten die Regierungsparteien daher am 20.12.2002 gegen den durch das Verlassen des Parlamentssaales bekundeten Protest der Oppositionsparteien das „Gesetz über die religiösen Bekenntnisse".[6]

2. Das Religionsgesetz

Neben den innenpolitischen Konflikten erschwerte das Fehlen einer bulgarischen Tradition zur Religionsgesetzgebung die Erstellung des neuen Gesetzes. Das alte Religionsgesetz von 1949 hatte das Ziel verfolgt, die Religionsgemeinschaften dem Staat dienstbar zu machen und verstieß in wesentlichen Punkten gegen die neue demokratische Ordnung Bulgariens.[7] Aus diesem Grund annullierte das Bulgarische Verfassungsgericht bereits im Jahr 1992 wesentliche Bestimmungen dieses Gesetzes.[8] Immerhin konnte sich der Gesetzgeber bei der Übernahme der religiösen Grundrechte an der Bulgarischen Verfassung von 1991[9] und der von Bulgarien im Jahr 1993 unterzeichneten Europäischen Menschenrechtskonvention orientieren. Diesen Vorgaben entsprechend trifft das neue Religionsgesetz die folgenden Regelungen:

- Es garantiert die Glaubens- und Gewissensfreiheit aller Bürger und stellt die Trennung der Religionsgemeinschaften vom Staat fest.
- Darüber hinaus verpflichtet sich der Staat zur Förderung von Toleranz und gegenseitiger Wertschätzung zwischen den unterschiedlichen religiösen Gruppen und ebenso zwischen Gläubigen und Nicht-Gläubigen.
- Schließlich wird durch das neue Religionsgesetz garantiert, dass die Religionsgemeinschaften als „juristische Personen" karitative Aufgaben und Bildungsaufgaben übernehmen dürfen.
- Außerdem gewährt das Gesetz den Geistlichen das Zeugnisverweigerungsrecht für Aussagen, die unter das Beichtgeheimnis fallen.

Diese Bestimmungen werden von allen Religionsgemeinschaften begrüßt. Von bulgarischen und ausländischen Beobachtern kritisiert werden jedoch die übrigen Bestimmungen des Gesetzes sowie deren fragwürdige Implementierung. Hier sind vor allem die folgenden drei Punkte zu nennen:

- Die Praxis der weiterhin gesetzlich vorgeschriebenen Registrierung der Glaubensgemeinschaften beim städtischen Gericht Sofia nach vorheriger Konsultation mit dem „Direktorium am Ministerium für Religions-

fragen“ droht, die verfassungsmäßig vorgeschriebene Gewaltenteilung aufzuheben.
- In dem Gesetz wird die Maxim-Synode zur einzig legitimen Vertreterin der Bulgarischen Orthodoxen Kirche deklariert. Der Gesetzgeber verbietet die Doppelregistrierung gleichnamiger religiöser Gruppen und droht harte Strafbestimmungen für Verstöße gegen diese Regelung an.
- Für besonders großen Ärger der Gesetzesgegner sorgte außerdem die Feststellung eines Ehrenvorranges der Bulgarischen Orthodoxen Kirche durch das Gesetz.

Wenn wir nach den Gründen für die Einführung derartiger Bestimmungen fragen, so sind mehrere Faktoren zu berücksichtigen. Unseres Erachtens sind drei Leitmotive zu nennen, die bereits in der Religionsgesetzgebung von 1949 begegnen:[10]
- Der Gesetzgeber geht davon aus, dass die Orthodoxie in Bulgarien Volksreligion ist und, wie es im Gesetz heißt, nicht nur eine „historische Bedeutung“, sondern auch eine „gegenwärtige Bedeutung“[11] für den Bulgarischen Staat besitzt. Da die Kirche jedoch von geringen Ausnahmen abgesehen weder karitativ noch intellektuell hervortritt, muss die Frage erlaubt sein, worin die vom Gesetzgeber hervorgehobene gegenwärtige Bedeutung der Orthodoxie für den bulgarischen Staat eigentlich besteht. Tatsächlich hat bereits seit kommunistischer Zeit eine sehr weitgehende Entfremdung der Bevölkerung von der Orthodoxen Kirche eingesetzt, die sich auch jetzt weiter fortsetzt.
- Der Gesetzgeber betrachtet die Frage der Neuregistrierung religiöser Gruppierungen als Minderheitenfrage und somit als politisches Problem. Wie im Osmanischen Reich die Minderheiten eigene religiöse Gruppen bildeten und wie im neunzehnten und beginnenden zwanzigsten Jahrhundert die Behandlung der religiösen Minderheiten nie von der Beziehung Bulgariens zu seinen Nachbarländern zu trennen war, so wünscht der heutige Bulgarische Staat, über die Regelung der Religionsfragen auf die ethnischen Gruppen Einfluss zu nehmen.
- Außerdem sieht der Gesetzgeber die katholischen und evangelischen Gruppen weiterhin als Religionsgemeinschaften an, die unter dem Einfluss ausländischer Mächte stehen und deren Wirken somit, wenn schon nicht staatlicher Kontrolle, so doch mindestens staatlicher Genehmigung bedarf.

Mehrere bulgarische und ausländische Beobachter kommen daher zum dem Fazit, dass der Staat die in seiner eigenen Verfassung propagierten

Ideale einer offenen Gesellschaft selbst noch nicht verinnerlicht hat und zugespitzt formuliert davon auszugehen scheint, jeder „anständige" Bulgare sei orthodox.[12]

An dieser Stelle ist ebenso zu fragen, ob neben den drei eben genannten ideologischen Vorgaben auch spezifisch theologische Vorstellungen der Orthodoxen Kirche in das Gesetz Eingang gefunden haben. Immerhin zählt mit dem Neutestamentler Dr. Ivan Zhelev-Dimitrov ein profilierter orthodoxer Theologe zu den Autoren des Gesetzes. Auf eine theologische Redaktion des Gesetzestextes scheint bereits beim ersten die Titulierung der Orthodoxen Kirche als „die sich selbst verwaltende Bulgarische Orthodoxe Kirche, die unter dem Namen Patriarchat der rechtmäßige Nachfolger des Bulgarischen Exarchats und ein Glied der Einen, Heiligen, Ökumenischen und Apostolischen Kirche ist; die vom Heiligen Synod geleitet wird und welcher der Bulgarische Patriarch vorsteht, der zugleich Metropolit von Sofia ist"[13] hinzudeuten. Sie entstammt fraglos der Feder eines kirchenrechtlich bewanderten Autors.

Über diesen eher stilistischen Einfluss hinaus deutet die Hervorhebung der Bedeutung der Orthodoxie für den bulgarischen Staat der Vergangenheit und der Gegenwart darauf hin, dass dem Geist dieses Gesetzes die orthodoxe Idealvorstellung vom „symphonischen" Verhältnis zwischen Staat und Kirche zugrunde liegt. Dies scheinen auch die auffällig staatstragenden Äußerungen der kirchenleitenden Stellen während der vergangenen Zeit zu belegen.[14] In diesem Zusammenhang ist auch der Einfluss des innerkirchlichen Nationalismus kaum zu übersehen. Tatsächlich dürfte der bis heute wirkungsmächtige innerkirchliche Nationalismus die Gleichsetzung der anderen Religionsgemeinschaften mit ethnischen Randgruppen oder den Vertretern fremder Mächte noch gefördert haben.[15]

Unmittelbar nach dem Inkrafttreten des Gesetzes legten fünfzig Abgeordnete der UDK eine Verfassungsbeschwerde gegen Art. 10 des Gesetzes, der den Ehrenvorrang der Bulgarischen Orthodoxen Kirche feststellt, ein.[16] Die Klage war schlecht begründet, da sich die Gegner hier auf einen Gesetzespassus bezogen, der eine wörtliche Entsprechung in der Verfassung von 1993 besitzt. Folglich wurde die Klage am 15. Juli vom Bulgarischen Verfassungsgericht abgewiesen. Gegen die Einschätzung, der Streit um das neue Religionsgesetz sei nun beendet, spricht allerdings die Tatsache, dass sich nun auch der Europäische Rat, motiviert durch eine Studie der Rechtsprofessoren R. Lawson (Leiden) und M. Evans (Bristol) kritisch mit der Auswirkung des Gesetzes auf den Status von Minderheiten auseinander-

gesetzt hat und dass die UDF jetzt auf der Basis der Empfehlungen des Europäischen Rates Änderungsvorschläge im Parlament einbringen will.[17]

Trotz dieser noch nicht eindeutig geklärten Lage scheint sich die Regierung nach dem Beschluss des Verfassungsgerichtes um eine Implementierung des Gesetzes zu bemühen, welche auch den Einsatz von Polizeikräften gegen die von den Schismatikern genutzten Gebäude, d.h. insgesamt 20 Kirchen, sechs Klöster und zahlreiche Immobilien in zentraler hauptstädtischer Lage, nicht mehr ausschließt. Die Situation wird ferner durch den Umstand verkompliziert, dass der Bürgermeister von Sofia, der ein Anhänger der „Blauen Synode" ist, seine Genehmigung für einen Polizeieinsatz gegen die Immobilien der „Blauen" verweigert.

3. Ausblick

Mit einer Feier in der Theologischen Fakultät Sofia und einem Gottesdienst in der Kirche Sveta Nedelja am 11. Mai 2003 beging die Bulgarische Orthodoxe Kirche unter Patriarch Maxim das 50-jährige Jubiläum der Errichtung des Patriarchats.[18] In auffälliger Weise nutzte man die Veranstaltung dazu, die Einheit zwischen Orthodoxer Kirche und bulgarischem Staat zu betonen. So wurden neben Dekan Dr. Ivan Zhelev, der nicht nur auf dem Gebiet von Forschung und Lehre, sondern auch durch seine Mitautorenschaft am Religionsgesetz hervorgetreten war, Staatspräsident Parvanov, Ministerpräsident Simeon von Sachsen-Coburg-Gotha und der Vorsitzende der Nationalversammlung, Ognjan Georgiev, vom Heiligen Synod für ihre „Verdienste um die Einheit der Orthodoxie" mit dem Orden „Zar Boris" ausgezeichnet. Diese Politiker hatten sich in unterschiedlicher Weise für das umstrittene Religionsgesetz stark gemacht und die Vertreter der Maxim-Synode ließen keine Gelegenheit verstreichen, das durch das Religionsgesetz verbesserte Verhältnis zwischen Staat und Kirche als eine dem orthodoxen Ideal der „Symphonia" entsprechende Beziehung zu preisen.

Freilich ist die Schwäche des kirchlichen Partners in dieser „symphonischen" Beziehung nicht zu übersehen. Weder der von den zahlreichen Absolventen und Absolventinnen der nach der Wende dem Universitätsbetrieb wieder eingegliederten theologischen Fakultäten lang ersehnte staatliche Religionsunterricht, noch irgendwelche anderen rechtlichen Privilegien, abgesehen von der „ex lege Registrierung" des Synods Patriarch Maxim, werden durch das Religionsgesetz garantiert. Da das Gesetz

selbst nach Meinung seiner Verteidiger auch keine Beendigung des Schismas bringen wird,[19] bleibt zu fragen, ob die Vorteile des Gesetzes für die Maximsynode den durch die Verstimmung der anderen religiösen Gruppen entstandenen Ärger aufwiegen. Durch ihren auf Druck der Altkalendarier und gegen die Empfehlung der panorthodoxen Konferenz von Thessaloniki im Jahr 1998 erfolgten Austritt aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen ist die Bulgarische Orthodoxe Kirche ökumenisch isoliert.[20] Auch innergesellschaftlich tritt die Kirche nur selten durch diakonische Aktivitäten oder Bildungsprojekte hervor, um die mit dem gesellschaftlichen Wandel von 1989 gegebenen Chancen zu nutzen.[21] Vielmehr überlässt sie derartige Aktivitäten den sich rasch ausbreitenden evangelikalen Bewegungen amerikanischen Typs.[22] Das Religionsgesetz wird an dieser Entwicklung nach Einschätzung der meisten Beobachter wenig ändern. Zu Veränderungen wird es erst kommen, wenn die Bulgarische Orthodoxe Kirche bereit ist, sich auf die Gegebenheiten einer offenen Gesellschaft einzulassen.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. *S.T. Raykin*, Schism in the Bulgarian Orthodox Church, in: Religion in Eastern Europe 13, 19–25.

[2] Vgl. *A. Velitchkov*, in: Tsârkoven Vestnik 1, 2003, 3.

[3] Vgl. *H.-D. Döpmann*, Aus der Bulgarischen Orthodoxen Kirche, in: Kirche im Osten 42–43, 1999–2000, 163–191.

[4] Vgl. *M. Illert*, Bulgarische „Sinfonija", in: Deutsches Pfarrerblatt 103, 3, 2003, 136.

[5] Vgl. z.B. Standart, 19.01.2002, S. 1, zum angekündigten Besuch des Ostergottesdienstes 2002 durch den „Zaren".

[6] Vgl. *Dârzhaven*, Vestnik 120, 2002, 25–29.

[7] V. Kalkandzhieva, Bâlgarskata zârkva i „narodnata demokratsija" 1944–1953, 348.

[8] Vgl. ebd., Anm. 1.

[9] Vgl. den Auszug bei: *I. Koltschev*, Etika i pravo, Sofia 2001, 90.

[10] Zum Status der Orthodoxie und zum Status der anderen Religionsgemeinschaften sowie zur Praxis der Registrierung nach dem Religionsgesetz von 1949 vgl. *Kalkazhieva*, Anm. 6, 271–302. Die Haltung der Kommunisten gegenüber der Orthodoxie war nicht ausschließlich negativ, sondern durchaus ambivalent, wie Kalkadzhieva überzeugend darstellt.

[11] Vgl. Anm. 6, 26–27.

[12] Vgl. Radio Free Europe, Newsline, Vol. 7, Nr. 109, Part II, 11.06.2003.

[13] Vgl. oben, Anm. 5, 26–27.

[14] Zum theologischen Hintergrund der „Sinfonija"-Vorstellung vgl. oben Anm. 4; noch 1997 ließ der Heilige Synod verlauten, der Staat sei nicht befugt, in das „heilige Recht der Kirche auf Selbstbestimmung" einzugreifen, vgl. oben Anm. 4.

[15] Ein besonders bizarres Beispiel für das Fortwirken des Nationalismus in der Bulgarischen Orthodoxie ist die Heiligsprechung des Nationalhelden Vasil Levski als Hierodiakon Ignatij durch die „Blaue Synode" im Jahr 1999.

[16] Art. 10 lautet: „Das traditionelle Bekenntnis in der Republik Bulgarien ist die Orthodoxie. Ihr kommt eine historische Rolle für den Bulgarischen Staat und eine gegenwärtige Bedeutung für sein staatliches Leben zu. Sie wird verkörpert und vertreten durch die sich selbst verwaltende Bulgarische Orthodoxe Kirche, die unter dem Namen „Patriarchat" der rechtmäßige Nachfolger des Bulgarischen Exarchats und ein Glied der Einen, Heiligen, Ökumenischen und Apostolischen Kirche ist. Ihr steht der Bulgarische Patriarch vor, der zugleich Metropolit von Sofia ist."

[17] Vgl. Forum 18 News Service, 21.07.2003 (Felix Courtey).

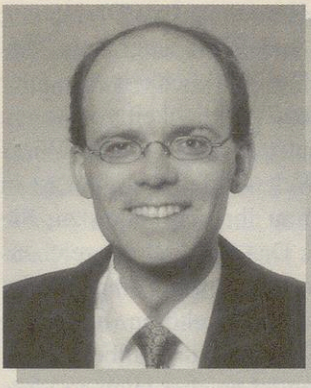
[18] Zum historischen Hintergrund der Erhebung des Bulgarischen Exarchen zum Patriarchen vgl. *Kalkandzhieva,* Anm. 6, 302–325.

[19] Vgl. *P. Sivov*, Lov na religionsni svobodi v mâtna voda, in: Mirna 14, 2001, 33.

[20] Vgl. *P. Sivov*, Novina s komentar, in: Mirna 7, 1998, 59f.

[21] Eine Ausnahme bildet in dieser Beziehung die im Bereich von Bildung und Diakonie tätige Laieninitiative der Stiftung „Pokrov Bogoroditschen".

[22] Zu diesen vgl. *Ch. Kulitschev*, Vestiteli na istina, Sofia 1993.



Sinnstiftung durch Unterbrechung

Zur Theologie des Abendmahls

VON MARTIN HAILER *

In jüngerer Zeit ist das Abendmahl besonders unter zwei Hinsichten theologisch ins Gerede gekommen; oder besser: im Gerede geblieben. Denn wie kaum ein anderes theologisches Thema ist es permanenter Gesprächsgegenstand kirchlichen und außerkirchlichen Nachdenkens; und das bekanntlich aus gutem Grunde. Die beiden Hinsichten gegenwärtiger Diskussionskultur sind die ökumenische Frage zum einen und zum anderen die Fundamentaltheologie des Abendmahls, das Nachdenken über seine Repräsentationslogik und die für es angemessenen Zeichenbegriffe. Auf letztere möchte ich hier nur am Rande eingehen,[1] erstere, die ökumenische Frage, ist mein Ziel. Mein Ziel, aber mit Bedacht nicht mein Thema. Denn es hat sich zwar gezeigt, dass die ökumenischen Spezialdiskurse zu den kontroverstheologischen Streitpunkten jeweils nennenswerte Fortschritte erbrachten. Gleichwohl blieb regelmäßig aus, was man von der Klärung der Spezialfragen erhoffte: In der Abendmahlsfrage ist beklagenswert wenig Annäherung zu verzeichnen, wenn man einmal die kirchenoffiziellen Gespräche in den Blick nimmt. Daraus schließe ich: Es ist für ökumenische Belange nicht hilfreich, wieder bei den klassischen Streitfragen zu beginnen, also beim Laienkelch, bei der Realpräsenz oder beim Opfercharakter der Messe.[2] Es ist wohl aussichtsreicher, ein zentrales theologisches Thema des Abendmahls jenseits dieser Specialissima anzuvisieren und im Nachgang zu fragen, ob man durch dessen Bearbeitung ökumenisch weiterkommt. In diesem Sinne ziele ich auf ökumenischen Bestimmtheitsgewinn, ohne ihn ausdrücklich zum Thema zu machen.

---

* Martin Hailer ist Privatdozent für systematische Theologie an der Universität Bayreuth. Forschungsgebiete: Gotteslehre, Ökumene, Fundamentaltheologie.

In den folgenden Überlegungen will ich das Herrenmahl als Darbietung einer Unterbrechung verstehen. Werden Brot und Wein unter dem Verheißungswort geteilt, dann wird mitgesetzt: Die Wirklichkeit vor aller Augen ist mitnichten alles, was der Fall ist. Diese Wirklichkeit vor Augen und ihre Sinnstiftungen werden vielmehr zutiefst fraglich. Gottes Wirklichkeit durchbricht die Üblichkeiten unserer Welt. Gottes Wahrheit ist in unserer Welt nicht einfach auffindbar, sie kommt ihr von außen zu. Sie unterbricht und durchbricht unsere Stetigkeiten. Das Mahl ist die zeichenhafte Teilhabe an dieser Wirklichkeit Gottes. Das Mahl macht sinnenfällig, dass die Gläubigen dieser kommenden Welt Gottes zugehören. In diesem Sinne ist es ihr reales Zeichen. Zeichen der Teilhabe am Einbruch von Gottes Wahrheit in unsere Wirklichkeit. Zeichen ist es aber auch so, dass es als Angeld zu verstehen ist: Die Christenheit steht in der Spannung der Äonen, nicht bereits im – dann notwendig sagenhaften – Drüben.[3] Unterbrechung ist nicht Verabschiedung, nicht das Sich-davonmachen. Die Heimat der Mahlgemeinde ist Gottes kommendes Reich, ihr Ort aber die Wirklichkeit vor unseren Augen.

Diesem Gedanken gehe ich in mehreren Schritten nach. Zunächst folgen einige Beobachtungen zur innerevangelischen Debatte um einen weiten oder engen Sakramentsbegriff. Das ist wichtig, um den Charakter des Abendmahls als semantischer Störung des Gewohnten genauer bestimmen zu können. Zweitens erinnere ich an einige wesentliche Bestimmungen des Abendmahls aus der Tradition der Reformation, die mich bewegen, einem engen Begriff des Sakraments zuzustimmen. Das scheint mir für unsere Fälle anhand zweier Leitmotive oder Themaregeln machbar zu sein, die im dritten Abschnitt als Sinnstiftung durch Unterbrechung gedeutet werden. Von diesem Deutungsversuch aus geht der Blick zuletzt auf neuere katholische Beiträge zum Thema. Damit möchte ich die Frage, ob sich auf diesem Wege eine Annäherung erzielen ließe, in den Blick bekommen.

1. Weiter oder enger Sakramentsbegriff?

Die evangelische Tradition hat den Begriff des Sakraments gewöhnlich kritisch beurteilt. Diese Skepsis ging aus von der Ablehnung der Siebenzahl der Sakramente in den ersten Jahren der Reformation. Seitdem herrschte die Meinung vor, dass es einen allgemeinen Begriff des Sakraments nicht geben könne und dass das, was so zu heißen verdient, seine Benennung aus den nachweislich vom irdischen Jesus gestifteten Zeichen erhalten müsse,

die dann als die Sakramente des Erhöhten gefeiert werden. Formeln wie die von Augustinus übernommene „accedat verbum ad elementum et fit sacramentum" sind dieser grundlegenden Bestimmung jederzeit untergeordnet.[4] Und sie sind den Lehrentscheidungen der hohen Christologie unterworfen, wie der Abendmahlsstreit 1529 genauso deutlich macht wie die Konkordienformel: Die Heilszeichen sind Unterpfand der Anwesenheit Jesu Christi und damit des auferweckten und erhöhten Gekreuzigten. Von der Präsenz des Erhöhten im Abendmahl aus wird gedacht, was überhaupt als Sakrament soll gelten können. Diese vergleichsweise starke Zurückhaltung ist protestantisches Signum über lange Zeiten gewesen. Auch Schleiermacher hat es ja abgelehnt, einen Sakramentsbegriff per Abstraktion aus Taufe und Abendmahl zu gewinnen.[5] Von den formalen Kriterien wie der Schriftgemäßheit abgesehen dürfte hier vor allem die Sorge vor Bestimmtheitsverlusten eine Rolle gespielt haben: Wer einen allgemeinen Sakramentsbegriff meint angeben zu können, der abstrahiert notwendig von den konkreten Vollzügen in Taufe und Mahl oder macht diese zu einem Exemplum unter mehreren. Das freilich brächte das Reden von Gottes Gegenwart unter die Bestimmung allgemeiner Begriffe, statt sie strikt vom ens concretissimum Jesu Christi her zu verstehen.

Es gibt also diese evangelische Zurückhaltung gegenüber dem allgemeinen Sakramentsbegriff. Umso überraschender, dass sie in der Theologie des 20. Jahrhunderts teilweise aufgegeben wurde – und das durchaus lagerübergreifend. Als Beispiele erinnere ich an die entsprechenden Ausführungen von Wolfhart Pannenberg und Jürgen Moltmann. Distinkt verschieden und wiederholt kritisch aufeinander bezogen teilen sie doch die Auffassung, dass es einen allgemeinen Begriff des Sakraments bzw. der sakramentalen Wirklichkeit gibt. Wolfhart Pannenberg geht von der klassischen Rede vom Mysterium Jesu Christi als dem Zentralsakrament des Christentums aus. Diejenigen Sachverhalte und Handlungsvollzüge dürfen als sakramental gelten, die sich begründet auf das Heilsmysterium Jesu Christi beziehen lassen. So lassen sich Sachverhalte denken, die ihrer Natur nach als *Zeichen* auf das Heilsmysterium bezogen werden können. Es ist dabei durchaus nicht nur an explizite Handlungen gedacht. Vielmehr unterscheidet Pannenberg zwischen *sakramentalen Sachverhalten* und *sakramentalen Handlungen*. Sakramentale Sachverhalte sind auf das Heilsmysterium Christi hingeordnet. Sakramentale Handlungen dagegen sind in Gottes Handeln in Jesus Christus begründet und als zeichenhafte Konstitution und Erhaltung der neuen Existenz eingesetzt.[6] Mit dieser

Unterscheidung von Sachverhalt und expliziter Handlung erneuert Pannenberg die Lehre von den Sakramenten der Kirche und den Sakramenten des Herrn, wie sie z.B. in der altkatholischen Kirche und in der hussitischen Kirche in Geltung ist. Er bestreitet damit die reformatorische Bedingung eines expliziten mandatum nicht völlig, relativiert sie aber gegenüber einem theologischen Argument. Die Universalität des Versöhnungsgeschehens[7] fordert, dass die Manifestationsformen dieses Geschehens möglichst weit gedacht werden müssen. Versöhnung schließt den gesamten Lauf der Geschichte ein, und so kann die Manifestation des Heilsmysteriums nicht auf die Person des Erhöhten und auch nicht auf die Kirche begrenzt gedacht werden. Der universalen Tendenz des Versöhnungsgeschehens entspricht ein weiter Bereich von Manifestationen. Was immer als hingeordnet und/oder zugehörig zum Heilsmysterium erwiesen werden kann, bekommt den Charakter eines sakramentalen Zeichens zugesprochen. Pannenberg führt das besonders am sakramentalen Charakter der Ehe aus: Sie sei Hinweiszeichen auf Gottes Treue zu seinem Volk.[8]

Bei allen Unterschieden in den theologischen Geschichtskonzeptionen findet sich ein nahezu identisches Argument in der Sakramententheologie von Jürgen Moltmann.[9] Er schreibt in seinem Buch zur Lehre von der Kirche: „Der in Christus offenbare Reichtum Gottes ist überschwenglich und geht aus sich heraus. Der Sprachgebrauch des Wortes ‚Mysterium' geht darum über die Christologie hinaus in die Pneumatologie, die Ekklesiologie und die weltgeschichtliche Eschatologie."[10] Es geht um „die messianisch offene Geschichte", also darum, dass die Wirklichkeit der Kirche nicht nur in den Sakramenten, sondern auch „im Horizont der weltgeschichtlichen Eschatologie" zu verstehen ist.[11] Weil der Geschichte Jesu Christi eine Dynamik innewohnt, gilt es, die Zeichen dieser Dynamik nicht durch einen vorgängig engen Sakramentsbegriff zu verstellen. Moltmann nennt Verkündigung, Sakramente und Charismen als die „‚Zeichen und Wunder' der Geschichte des Geistes".[12] In diesem Sinne gilt ihm die Sendung des Heiligen Geistes als das eigentliche Sakrament des Reiches. Es manifestiert sich vielfältig – von der Feier der Sakramente bis hin zum „messianischen Lebensstil" derer, die sich der Kirche zugehörig fühlen.[13]

Gemeinsam ist Moltmann und Pannenberg der Einsatz bei der Universalität von Gottes Heilshandeln. Im engen Sakramentsbegriff sehen sie eine Verkürzung und damit ein mutwilliges Stummwerden auf weiten Feldern, auf denen die Gegenwart Gottes auszusagen wäre. Beide wollen Bereiche des Lebens der Kirche und allgemeiner Daseinserfahrungen namhaft

machen, in denen von einem Manifestwerden des Heilsmysteriums Gottes gesprochen werden kann. Unterhalb der Ebene dieser Prämisse beginnen freilich die Differenzen: Wolfhart Pannenbergs Begriff des sakramentalen Zeichens hat vor allem eine feststellende, konstatierende Funktion: Die Zeichen, die er aufsucht, haben die Funktion, die Wirklichkeit des Heilsgeschehens aufzuweisen. Der Weg ihrer Analogie wird beschritten, um der Faktizität des Heilsereignisses innewerden zu können. Ihre Aufgabe ist, die Gegenwart des Heilsmysteriums zugänglich sein zu lassen.[14] Hier frage ich allerdings zweierlei. Zum einen erscheint mir zweifelhaft, ob die konstatierende, vergewissernde Funktion eine zureichende Bestimmung des Sakraments ist. Von Taufe und Abendmahl her gedacht müsste zumindest auch von einer performativen, Wirklichkeit setzenden und die Gläubigen herausrufenden Funktion geredet werden können. Werden beide, sakramentales Zeichen und sakramentales Handeln, auf die Vergewisserung zurückgenommen, dann ist das eine Verkürzung. Soll aber doch ein Unterschied zwischen sakramentalem Zeichen und sakramentaler Handlung angegeben werden, wie Pannenberg dies andeutet, so ist nicht recht klar, worin genau er eigentlich besteht. Der weite Sakramentsbegriff in diesem Sinn zieht also einige Schwierigkeiten nach sich.

Moltmanns Begriffsbestimmung teilt die eine Schwierigkeit nicht. Beständig und konsistent ist bei ihm von der performativen Kraft des Sakramentalen die Rede. Die Wirklichkeit, derer wir in den sakramentalen Zeichen innewerden ist so, dass sie über die Funktion des Konstatierens weit hinausreicht. In Moltmanns pneumatologisch bestimmtem Vorgehen ist diese Wirklichkeit Angeld, Vorausblick, Versprechen auf Zukunft hin. Dieses Versprechen auf Zukunft hin führt eo ipso dazu, sich in der Gegenwart eigentümlich unbehaust zu finden: die „Wahrnehmung der Nichtidentität der Welt" gehört zur Identität des Glaubenden.[15] Die Taufe ist „Hoffnung in Aktion", das Abendmahl dient unter anderem dazu, die Zeichen der Zeit in prophetischer Vollmacht deuten zu können. Das Mahl enthüllt der Welt, was diese werden soll.[16] Das Sakramentale bestimmt und befähigt dazu, die eigene Gegenwart qualifiziert wahrzunehmen, zu deuten und in ihr zu handeln. Das Sakrament als Angeld auf Hoffnung hin führt eine kritisch-prophetische Haltung zur eigenen Gegenwart herauf. In diesem Sinne kann man mit Jürgen Moltmann das Sakrament als *Sinnstiftung durch Unterbrechung* lesen. Die Wiedergewinnung dieser Funktion des Sakraments ist einem Ansatz zu danken, der den weiten Sakramentsbegriff zunächst als kreative Denkerlaubnis versteht.

Freilich meine ich, dass der weite Sakramentsbegriff auch in der Moltmannschen Lesart in Probleme führt. Der Begriff wird so weit, dass die Kriteriologie verschwimmt. Das zeigt sich bereits in der Wortwahl: Das Sakramentale ist nach Moltmann „Zeichen und Wunder",[17] es ermöglicht „Wahrnehmung",[18] es wird praktiziert,[19] es vergegenwärtigt,[20] es vermittelt Geist und Kraft, es stiftet Bund und Gemeinschaft.[21] Diese Reihe von Bestimmungen ist nur eine Auswahl. Sie macht deutlich: Moltmann ist daran gelegen, eine möglichst große Vielfalt von Bezeugungen der neuen Wirklichkeit aufzufinden. Alles was diesen Vorscheincharakter hat, darf für ihn in die Nähe des Sakraments gerückt werden. Vorschein des Neuen und sakramentale Wirklichkeit kommen zur Deckung. Das freilich wirft auch ein Problem auf: Hinter der Fülle prophetischer und eschatologischer Assoziationen und Illusionen verschwindet die spezifische Wirklichkeit des Sakraments. Ein Bestimmtheitsgewinn ist nicht mehr in Sicht. Das unterscheidend Sakramentale kann nicht mehr benannt werden. So sehr dem Ansatz also die Wiedergewinnung der Sinnstiftung durch Unterbrechung zu danken ist, so sehr weist diese Konsequenz doch darauf, bei einem engen Sakramentsbegriff anzusetzen.

2. Gründe für einen engen Sakramentsbegriff

Die reformatorischen Lehrentscheidungen legen Wert auf die *Wortbestimmtheit* des Sakraments. Erst durch das Spende- oder Deutwort wird der Gegenstand zum sakramentalen Zeichen. Erst durch das Spende- oder Deutwort wird, wie man genauer sagen muss, der ganze Vorgang zur sakramentalen Feier. „Accedat verbum ad elementum et fit sacramentum",[22] die augustinisch-reformatorische Formel sollte nicht als Formalismus verstanden werden, so als ginge es um die Zusammenfügung himmlischer und irdischer Materie. Ihr Sinn ist zunächst e negativo: Die Dinge der Welt sind aus sich heraus nicht gleichnisfähig auf Gott hin.[23] Wohl sind die Weltdinge Gottes gute Schöpfung, aber sie haben keinen direkten Hinweischarakter auf ihren Schöpfer. Was im Sakrament zeichenhaft geschieht, ist die Wendung des Weltdings zu seiner schöpfungsgemäßen Bestimmung, zu demjenigen Verweischarakter, den es in Gottes erfüllter Welt haben kann und haben soll. Das aber geschieht eben *nur* im Sakrament. Soll also etwas zum sakramentalen Zeichen für Gottes Wirklichkeit werden können, bedarf es der ausdrücklichen Qualifikation durch sein Wort. Diese Wortbestimmtheit

ist es, die im weiten Sakramentsbegriff tendenziell verloren zu gehen droht, wie wir eben sahen.

Also ist das Abendmahl zunächst eine äußerst kühne Verkürzung. Nichts sonst in der Welt, so lautet diese Verkürzung, ist zeichenfähig als reale Vorwegnahme auf Gottes kommende Welt. Wo auch immer sonst von Ahnungen, von Hinweisen, Ankündigungen gesprochen werden kann: Unterpfand der Anwesenheit Gottes ist allein die Feier des Mahls. Gründlicher kann die Entgötterung der Welt kaum ausfallen. Gründlicher kann dem Bedürfnis nach Zeichen, nach Kontinuitäten und nach Anwesenheit „des Göttlichen" nicht widersprochen werden. Das ist in der Tat eine Unterbrechung gewöhnlicher Sinnstiftungen. Soll vom Abendmahl als Sinnstiftung die Rede sein, dann kann sie anscheinend nur im Modus dieser Unterbrechung stattfinden.

Dabei allein soll es freilich nicht bleiben. Das allein wäre nur eine rigide gedankliche Operation. Es würde gängige Gültigkeit außer Kraft gesetzt und gängiger Sinnhaftigkeit der Sinn abgesprochen. Dergleichen kann man als Auslegung bestimmter Theorieentscheidungen der frühen Frankfurter Schule verständlich machen, so als ginge es lediglich darum zu zeigen, dass im falschen Leben kein wahres möglich sei. Das mag seine Zeit und seinen Ort haben, als zureichende Beschreibung des Mahlgeschehens geht es freilich nicht hin. Die Wortbestimmtheit allein kann nicht alle Begründungslasten tragen. Sehen wir auf die inhaltliche Seite, so ergibt sich, so meine ich, folgendes: Das Mahl, dem hier singuläre Bezeichnungsfähigkeiten zugetraut werden, ist wesentlich *eschatologisches* Mahl. Es ist Vorblick, Vorgriff, Vorwegereignung von Gottes endzeitlichem Willen. Es ist die Anwesenheit des Erhöhten in, mit und unter den Elementen so, wie er seine Anwesenheit in der Vollgestalt seines Reiches zugesagt hat. Diesen Aspekt des Abendmahls hat in der Theologie des 20. Jahrhunderts besonders Otto Weber betont. Weber stellt zunächst fest, dass die Semantik des Abendmahls herkömmlich vor allem an der Metaphorik des Raums orientiert war. Was wie und unter welchen Bedingungen als anwesend gedacht werden kann, das war die dominierende Frage. Es wurde zu ihrem Zweck versucht, die Identität des erhöhten Jesus Christus möglichst genau zu bestimmen. Dann ging es um die Frage, wie Himmlisches und Irdisches, Göttliches und Menschliches sich zueinander verhalte. Und schließlich wollte man feststellen, wie die Anwesenheit des Erhöhten in, mit und unter der Mahlfeier sollte gedacht werden können. Weber hütet sich, dies abzulehnen, aber er wendet ein: „Jede räumliche Interpretation des Mahlge-

schehens stellt eine Einseitigkeit dar. Denn *primär* ist das Problem der *Zeit* gestellt."[24] Die Gegenwart Jesu Christi wird nur dann richtig gedacht, wenn mitgedacht ist, dass derjenige gegenwärtig ist, der seine Künftigkeit zusagt. Das Prädikat „der Erhöhte" ist keine Aussage, die als statische oder ruhende Zuschreibung möglich wäre. Vielmehr bezeichnet sie den Kommenden. Die Gegenwart Jesu Christi ist also nicht so vorzustellen, als teile sich ein in sich ruhendes Göttliches mit, als gebe die ewige Gegenwart Gottes durch das Mahl teil an sich selbst. In diesem Sinne ist die Rede von der materia coelestis nur zu leicht missverstehbar und ist sie gewiss oft genug auch missverstanden worden. Das freilich läuft höchste Gefahr eines falschen platonisierenden Gottesbildes, als sei es die relativ zu jeder Zeit gleiche Ewigkeit Gottes, die sich durch eine Abschattung ihrer selbst kenntlich macht.[25] Gegen solche Vorstellungen ist zu halten: Die Identität Jesu Christi kann nicht ohne zeitliche Metaphorik ausgesagt werden. Etwa so: Die Gemeinde feiert im Abendmahl die ein- für allemal ergangene Befreiungstat, also ein Ereignis der Vergangenheit. Sie feiert dies als Angeld auf die Zukunft Jesu Christi. Und sie feiert es so, dass diese Zukunft zeichenhaft unter Brot und Wein bereits jetzt Wirklichkeit ist. In diesem Sinne versammelt die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl die Zeiten auf sich.[26]

Aber: Wenn auch die zeitliche Metaphorik unabdingbar zur Rede von der Präsenz Christi im Abendmahl dazugehört, so kann man auf die räumliche nicht verzichten: Es wird an einem faktischen Ort gefeiert, und das ist nicht äußerlich. Es wird mit Dingen, mit Brot und Wein gefeiert,[27] und auch dies ist wesentlich und darf nicht zum äußeren Gewand eines inwendigen Geistereignisses erklärt werden. Zeitliche und räumliche Metaphorik korrigieren und interpretieren einander wechselseitig: Die eschatologische Dynamik in dem ganzen Geschehen verbietet es, von der Anwesenheit statischer, zeitloser Ewigkeit zu reden. Auf der anderen Seite verhindert die Rede von Raum und Ding eine falsche Spiritualisierung und das Überspringen der Gegenwärtigkeit: Ohne den räumlich konkreten Vollzug könnte von der Präsenz Christi nicht gesprochen werden, liefe man zumindest Gefahr, sie als lediglich nach vorne weisendes Versprechen einer Zukunft misszuverstehen. Unter unseren Bedingungen ist Präsenz immer auch räumliche Präsenz.[28]

Der enge Sakramentsbegriffs weist also zum einen darauf hin, dass nur sehr distinkten Zusammenhängen Erschließungscharakter hin auf Gottes Wirklichkeit zugesprochen wird, und zum anderen, dass das Mahl wesent-

lich endzeitliches Mahl ist, Vorwegereignis und Versprechen der endgültigen Wiederkunft Jesu Christi. Signifikatorisch sparsam also und eschatologisch ausgerichtet zu sein – dies sind die beiden Themaregeln, die ich der hier kurz in den Blick genommenen theologischen Tradition entnehme.

3. Zwei Themaregeln für die Rede vom Abendmahl

Die Bezeichnung „Themaregel" ist bewusst gewählt. Mit der Feststellung, dass es so sei – signifikatorisch sparsam und eschatologisch ausgerichtet –, soll es sein Bewenden nicht haben. Die Bezeichnung „Themaregel" besagt hier soviel: Was immer noch vom Abendmahl auszusagen ist, ist zu orientieren an diesen beiden Grundbestimmungen. Was immer sonst zu sagen ist, folgt nicht im Sinne einer Deduktion daraus, es ist aber damit gegenzulesen, zu vermitteln und zu überprüfen. In diesem Sinne gehe ich von den Themaregeln hinüber zur Ausgangsfrage, also zu der, inwiefern das Abendmahl Sinn als Unterbrechung setzt.

Sinnstiftung durch Unterbrechung ist zunächst Sinnstiftung durch *Kritik*. Für Ort und Dauer des Abendmahls gelten „andere Gesetze". Ort und Dauer des Abendmahls verwenden vertraute Dinge und bestehen aus vertrauten Handlungen. Ihre Zusammenstellung aber und das interpretierende Wortgeschehen durchbrechen die eingespielten Vertrautheiten. Es wird gegessen und getrunken, aber nicht zur Sättigung. Es wird ein Ort aufgesucht, aber – zumeist – einer, der sich von den gewöhnlichen Orten des Lebens distinkt unterscheidet. Menschen kommen zur Tischgemeinschaft zusammen, aber es ist eine andere Gruppe als die, mit denen man gewöhnlich seine Mahlzeiten einnimmt. Schließlich wird diese Mahlzeit, die keine ist, zu herausgehobener Zeit gehalten: Nicht zu dem Zeitpunkt, an dem das Hungergefühl nach Kalorienzufuhr verlangt. Eine besondere Zeit, ein Fest, je nach Sprachgebrauch gar eine heilige Zeit. Ein Mahl, das keines ist an einem ungewöhnlichen Ort, eine andere Tischgemeinschaft und eine eigentümlich funktionslose oder distinkt umfunktionierte Zeit: In der Tat findet im Abendmahl eine deutliche Unterbrechung statt. Der Zeichengebrauch seines Tat- und Handlungszusammenhangs ist zunächst ein Ent-Gebrauch. Vertrautes wird seinem vertrauten Zusammenhang entrissen, gewohnte Bezüge außerhalb der Gewohnheit gestellt. In dieser Ent-Gewöhnung liegt die erste signifikatorische „Tat" des Mahls. Sie gilt es deshalb auch festzuhalten, bevor zeichentheoretische Erwägungen ergrün-

den wollen, auf was hin die Zeichen oder das Symbol des Abendmahls denn nun verweise. Den Anfang macht die Durchbrechung.

Das ließe sich nun Zug um Zug interpretieren, also entlang jedes eingespielten Verwendungs- und Symbolisierungszusammenhangs, den das Abendmahl durch seine Zeichenhandlung unterbricht. Der außerordentliche Gemeinschaftscharakter des Abendmahls etwa wirft einen kritischen Blick auf sonstige Gemeinschaftsformen: Sie sind Gemeinschaft aus Herkommen, aus Gewöhnung oder Neigung. Ist das Abendmahl im eminenten Sinne Gemeinschaft, so durchbricht es diese, hält ihnen den Spiegel vor und zeigt ihnen die jeweilige Begrenztheit auf. Nicht anders mit der eigentümlichen Symbolisierung des Essens und Trinkens: Sie widerspricht der Vorstellung von Essen als purer Kalorienzufuhr und Wiederherstellung der Leistungsfähigkeit. Ob nun Gemeinschaft oder Nahrungsaufnahme, in beiden Fällen wird Selbstverständliches unselbstverständlich, wird dem, was einigermaßen fraglos gilt und funktioniert, ein Fragezeichen gesetzt. Diese Liste lässt sich fortsetzen.

In allen diesen Fällen zeigt sich das, was ich vorhin „signifikatorische Sparsamkeit" genannt habe: Nur diejenigen signifikatorischen Zusammenhänge, die vom Verheißungswort benannt werden, dürfen als Vor-Zeichen oder Vor-Geschmack auf Gottes endgültige Wirklichkeit gelten. Was Tischgemeinschaft in Wirklichkeit ist und sein soll, lässt sich erst vom Mahl her sagen. Wozu Nahrungsmittel wirklich dienen, zeigt sich erst, wenn sie im Rahmen der eschatologischen Heilsgemeinschaft und als Unterpfand der Gegenwart Jesu Christi genossen werden. Die Welt wird nur sehr sparsam durchsichtig auf Gottes Wirklichkeit hin – dort aber, wo es geschieht, geschieht es in eminenter Weise.

Soviel zu der einen Themaregel. Nennen wir sie die der *signifikatorischen Sparsamkeit.* Die zweite Themaregel war die der *eschatologischen Ausrichtung:* Was im Abendmahl be-zeichnet wird, ist Christi Gegenwart als Angeld auf seine Zukunft hin. Das Mahl soll als eschatologisches verstanden werden: Alles, was von ihm gesagt wird, sagt die Gegenwart Jesu Christi als Vorschein und Vorgriff auf seine Zukunft aus. Im Mahl ist derjenige gegenwärtig, der seine Künftigkeit zusagt. Auch darin geschieht Sinnstiftung durch Unterbrechung, freilich in noch einmal anderer Weise, als sie eben im Blick war. Ging es soeben um die Legitimität von Bezeichnungen, so jetzt um die Frage der *Zugehörigkeit.*

Der eschatologischen Themaregel geht es um die Gegenwart des Kommenden. Derjenige ist gegenwärtig, der einst alles in allem sein wird. Der,

wie Otto Weber schreibt, „*schon* Gegenwärtige" ist im Abendmahl am Werk.[29] Das sagt eine Zugehörigkeitsbeziehung aus. Seine Gegenwart ist es, die die Feier des Mahles letztlich zum Heiligen Abendmahl qualifiziert. Diejenigen, die teilnehmen, werden zur Gemeinschaft vor seinem Angesicht und zu seiner Gemeinde vor der Welt. Diese Zugehörigkeit lässt sie abrücken von den eingespielten Zugehörigkeiten, in denen sie sich sonst vorfinden. So findet Sinnbestimmung durch Unterbrechung statt. Nicht nur die Dinge und ihre Signifikationsleistungen sind nicht alles, was der Fall ist – auch die Abendmahlsgemeinde selbst ist mehr und anderes als das, was sie zu sein meint. Vor anderen und wahrscheinlich auch vor sich ist sie zugehörig zum Auferstandenen.

Um dies auszusagen, hat die reformatorische Anthropologie die Rede vom relationalen Personsein entwickelt: Sie kritisiert ein an der Substanzontologie entwickeltes Subjektverständnis und versteht die Person als relationale Größe. Die Person hat ihr Zentrum nicht bei sich selbst, sondern exzentrisch in Jesus Christus. Nicht anders verhält es sich in der Abendmahlsfrage. Gunther Wenz hat das in pointierter Weise formuliert: „Kirche ist, was sie ist, nämlich konkrete Gestalt der Geistesgegenwart, wenn sie gleichsam außer sich ist, selbstvergessen bei der Sache, richtiger gesagt: beim Herrn, welchem sie im Glauben zutraut, seine göttliche Wahrheit mittels des Wirkens des Geistes selbst bewähren zu können."[30]

Außer sich, nämlich bei der Sache, beim Herrn zu sein – das ist die Grundfigur der Partizipation, die das Abendmahl mit sich bringt. Dass auch sie Sinnstiftung durch Unterbrechung setzt, leuchtet ein. Diese Unterbrechung ist genauer zu bestimmen als *Herrschaftskritik.* Unterbrochen werden die gewöhnlichen Formen der Zugehörigkeit und damit die gewöhnlichen Formen auch dessen, was Geltung und Gehorsam verlangt. Wenn einer weiß, dass er selbstvergessen und exzentrisch sein Sein am Anderen als dem Anderen Gottes hat, dann wird er eine kritische Distanz auf die gewöhnlichen Zugehörigkeiten und Abhängigkeiten entwickeln. Im Abendmahl wird deutlich, wohin wirklich die Kirche und ihre Glieder gehören. Das setzt entdeckerische Potenziale frei: Es lehrt Abhängigkeiten zu sehen, in denen sich zu befinden so selbstverständlich ist, dass sie bereits außer Blick gerieten. Es wird möglich, das zu sehen, was einen bestimmt, woran man aber schon so sehr gewöhnt ist, dass es mit vorgeblicher Selbstverständlichkeit regiert. Herrschaftsformen, die unmittelbar regieren etwa, werden dieser Unmittelbarkeit mit einem Mal entkleidet. Verstrickungen in Gewohnheit, das auf den ersten Blick so zwingende und

auf den zweiten so lächerliche Diktat der Mode, die kollektiven Gestimmtheiten einer Gruppe oder einer ganzen Gesellschaft werden als abgeleitete Gewohnheiten sichtbar, vom Zwang zur Unmittelbarkeit entkleidet. Wer sich als gegründet in der eschatologischen Präsenz Jesu Christi erkennt, sieht sich solchen Figuren der Unmittelbarkeit gegenüber in ein höchst mittelbares Verhältnis gesetzt: Sie sind coram Deo nicht, was sie zu sein oftmals lautstark beanspruchen. Dessen in der Feier des Abendmahls innezuwerden, ist die Funktion der zweiten Themaregel.

Im Sinne dieser „Abstandsgewinnung" hat das Sakrament *entmythologisierende* Wirkung. Die leitenden Erzählungen und Bilder, die in einem Gemeinwesen und/oder in einer Kultur in Geltung sind, werden durch es ihrer unmittelbaren Geltung beraubt. Ihr Anspruch, als Erzählungen und Bilder Autorität beanspruchen zu dürfen, wird durch eine Haltung der Distanz in Frage gestellt. In diesem Sinne kann die Feier des Sakraments als Entmythologisierung gelesen werden. Freilich handelt es sich dann weniger um eine im Bultmannschen Sinne, der bestrebt ist, den zeitlosen existenziellen Wahrheitskern aus der Schale mythischer Einkleidung zu befreien, als um die Kritik von Mythen im Sinne der Dialektik der Aufklärung von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: Mythischer Bilderzwang wird als Unfreiheit erlebt und durch die – die Doppeldeutigkeit ist hier nicht zu vermeiden – Freiheit des Logos aufgebrochen. Auch wenn man die Parallele nicht zu weit treiben sollte, so lässt sich doch sagen: Es ist Sorge dafür zu tragen, dass diese Aufklärung nicht ihrerseits in Zwang und Barbarei umschlägt, sich also des einmal erreichten Klärungsgewinns nicht in schlechter Doktrinalität zu sicher zu sein meint. Dann nämlich wäre der dialektische Umschlag von Befreiung in neue unerkannte Herrschaft schon vollzogen, vor dem Horkheimer und Adorno in ihrem epochalen Buch warnten.[31]

Nur noch eine Einschränkung an diesem Punkt: Das Innewerden des Vorletzten der gängigen Herrschafts- und Bestimmungsstrukturen in der Feier des Sakraments ist eines. Es ist scharf zu unterscheiden von einer enthusiastischen Vorstellung, dass es sie schlechthin nicht mehr gäbe. So ist etwa in der joachimitischen Tradition gedacht worden. Demgegenüber institutionalisiert das Sakrament den eschatologischen Vorbehalt des *noch nicht*. Das Abendmahl ist eine Zeichenhandlung und in diesem wohlerwogenen Sinn *nur* eine Zeichenhandlung: Anwesenheit Christi wohl, aber als Angeld, Vollzug der eschatologischen Mahlgemeinschaft wohl, aber auf das Ausstehen ihrer vollen Realisierung hin. Der Vollzug des Abendmahls

widerstreitet aus sich heraus einer enthusiastischen Fehldeutung, als sei über es hinaus nichts mehr zu sagen und zu hoffen. Das Versprechen dabei freilich ist: Die Welt vor Augen ist mitnichten alles, was der Fall ist. Die in ihr geforderten Loyalitäten sind bestenfalls vorläufig.

4. Ökumenische Perspektiven

Das Abendmahl als Sinnstiftung durch Unterbrechung, weil es bestimmte Zeichen privilegiert und anderen die Rückschlussfähigkeit auf Gottes Wirklichkeit versagt; das Abendmahl als Unterbrechung, weil es die Zugehörigkeit der Kommunikanten zu Gottes künftiger Welt inszeniert. Einmal gesetzt, man kann das so sagen, bahnt das einen Weg ökumenischer Verständigung? Bahnt das einen Weg, der die klassischen Streitthemen sozusagen beherzt auslässt? – Gewiss, ich kann hier nur einige Andeutungen geben und gewiss möchte ich die hier vorgelegten Erwägungen nicht zu einer neuen Programmatik hochstilisieren. Jedoch, wo Parallelen und Konvergenzen gefunden werden können, ist es die Mühe wert, sie aufzusuchen und zumindest ins Gespräch zu bringen.

Die nachkonziliare römisch-katholische Theologie bietet interessante Anknüpfungspunkte zum Gespräch. Der Grund dafür liegt in einigen Aspekten der sog. *Transsignifikationslehre.* Unter diesem Stichwort sind diverse Versuche versammelt, die scholastisch-neuscholastische Lehre vom Sakrament als Gnadenmittel aufzubrechen. Es soll neu verstanden werden, was sich im Sakrament ereignet. Ihre Anfänge nahm die Transsignifikationslehre in der Mysterientheologie Odo Casels. Franz Jehan Leenhardt und Piet Schoonenberg haben an ihr gearbeitet, Karl Rahner legt sie seiner Theorie von der Symbolizität alles Seienden zugrunde, auch ist sie in neueren Handbüchern und Kompendien nahezu communis opinio geworden. Nur, wie ich mit einem Stoßseufzer festhalte, in offiziellen Noten des Vatikans spielt sie keine Rolle.[32] Das Anliegen der Transsignifikationslehre nun ist folgendes: Das Proprium des Sakraments ist nicht, dass eine auf unerklärliche Weise gewandelte Wesenheit dem Kommunikanten als Heilsgabe gereicht werde. Vielmehr dies: In der eucharistischen Feier findet *Bedeutungswandel* statt: Die Gaben hören nicht auf, Brot und Wein zu sein, aber unter dem Verheißungswort – dessen Betonung zu den bedeutenden Neuerungen in der konziliaren Sakramententheologie gehören – wandelt sich ihre Bedeutung so tiefgreifend, dass diese an die erste Stelle rückt. Wer unter der Feier die chemische Substanz der Ele-

mente als das Wesentliche benennen würde, verfehlt es geradezu – das Proprium der Bedeutung ist es, das sich gewandelt hat. Franz-Josef Nocke illustriert das mit einem Beispiel: Ein Verlobungsring hat einen gewissen materiellen Wert. Wird er jedoch der Braut oder dem Bräutigam geschenkt, so irrt, wer seinen Wert dann noch in Euro ausdrückt: Er ist zum Symbol der Liebe und Treue geworden, ja zum Symbol dafür, dass die künftigen Ehepartner sich einander schenken. Nicht anders, so Nocke, geschieht es in der Eucharistie mit den Elementen.[33] Was Substanz ist, soll weniger im Sinn eines Substrates gedacht werden. Vielmehr: Ein etwas begegnet uns immer schon in Beziehungen. Und dieses Bezogensein ist sein Wesen. Die Transsignifikationslehre bedient sich einer relationalen Ontologie. Vorbehaltlich aller Details: Das ist für den relational-ontologischen Einspruch der Reformation sehr interessant.

Und mehr noch als diese Parallele: Was hier als Transsignifikation beschrieben wird, hat offenkundig einige Parallelen zur Rede von der privilegierten Bezeichnung und zu der von der Zugehörigkeit aus der evangelischen Tradition. Die katholischerseits gesuchte Abwendung von der Metaphorik der Heilsgabe ist zugleich eine Hinwendung zu Metaphoriken, die das Hineinnehmen der Kommunikanten in das Heilsgeschehen beschreiben. Das Verständnis der Mahlsgabe wird entobjektiviert, das Verständnis des Mahlgeschehens im Gegenzug dazu zielt auf den Gedanken einer symbolischen Partizipation an der Wirklichkeit des Auferstandenen. Dies ist die Hauptrichtung des nachkonziliaren Gedankens, und ihrer internen Logik gilt es nachzuspüren – nicht nur den evangelischerseits wahrscheinlich problematischen Implikationen im Symbolbegriff. Folgt man in diesem Sinne der hier zutagetretenden Logik, dann ergeben sich weitere überraschende Parallelen: Die Transsignifikation, so Nocke, erstreckt sich nicht nur auf die Elemente Brot und Wein – sie erfasst andere Elemente des Mahls nicht minder: Die Zusammenkunft der Kommunikanten wird ins Mahl des Herrn verwandelt, die Elemente „verkörpern" die Gegenwart des Herrn", die Versammelten selbst werden von Zeitgenossen zu Kindern Gottes.[34] Auch in dieser katholischen Lesart also scheint zu gelten: Das Abendmahl setzt die gewöhnlichen signifikatorischen Bezüge außer Kraft und beschreibt die Feiernden symbolisch ein in die Wirklichkeit des Auferstandenen.

Es ist nur konsequent, wenn dieser Gedanke auf das Motiv der Sinnstiftung durch Unterbrechung hinausläuft. So kann man in Hansjürgen Verweyens neuer Studie zur Sakramententheologie lesen: Das Wesen der

sakramentalen Feier liegt im symbolischen Einbezug in Gottes Heilsgeschichte. Dies setzt eine kritische Distanz zu den Herrschaftsverhältnissen der Jetztzeit aus sich heraus: „Israel", so schreibt er, „soll vor Jahwe, genauer: vor dem Angesicht Jahwes feiern. (...) Dämonen haben kein Antlitz, allenfalls ein ‚Janusgesicht'. Jahwe hat ein herrliches und schönes Angesicht."[35] Die dadurch erwirkte Distanz ermöglicht eine befreite Selbst- und Fremdwahrnehmung, wie sie unter der unmittelbaren Herrschaft der Üblichkeiten niemals glücken kann. Das Sakramentale, so Verweyen, hat da seinen Ort, „wo die Erfahrung, erlöst und befreit zu sein, den Menschen aus seinem alltäglichen Tun, Treiben und Getriebenwerden plötzlich in ein ‚Dasein der zweiten Potenz' herausreißt".[36] Sakramente sind „die Weise wie sich (...) in gemeinsamer Feier von Heilserfahrung öffentlich manifestiert, dass die ‚neue Schöpfung in Christus' (vgl. 2 Kor 5,17) auch heute noch durch das alltägliche Zeugnis der ihm Nachfolgenden zur Gegenwart werden kann."[37]

In der Tat: Das Motiv der Fremdheit und der Sinnstiftung durch Unterbrechung ist stark in diesem Ansatz der Sakramententheologie – und das ist nicht aus Zufall so oder wegen einer gerade modischen Rede vom hermeneutischen Gewinn der Fremdheit. Vielmehr handelt es sich, wie gesehen, um eine logische Konsequenz aus dem Ansatz bei der Transsignifikation. Solche motivischen Parallelen und Nachbarschaften zwischen evangelischer und katholischer Sakramententheologie gilt es festzuhalten. Dies gerade deshalb, weil die leitenden Unterschiede früh genug zutage treten: Im Für und Wider einer repräsentativen Ekklesiologie, im Für und Wider um das Amtsverständnis, um die Siebenzahl der Sakramente und einen engen oder weiten Sakramentsbegriff.[38]

Gleichwohl: Die klassischen Kontroverspunkte stehen in einem anderen Licht da, wenn sie nicht die einzigen Themen sind. Und so ist es. Die These von der Sinnstiftung durch Unterbrechung zeigt bedeutende Gemeinsamkeiten zwischen der evangelischen Abendmahlslehre und einem katholischen Eucharistieverständnis auf. Von dieser Gemeinsamkeit aus sind die Unterschiede zu betrachten, nicht umgekehrt. Es ist die fröhliche und gewisse Aufgabe der Dogmatik, das zu versuchen: sich auf Gemeinsamkeiten zu verlassen, um noch bestehende Unterschiede anzugehen. Dem Charakter des Heiligen Abendmahles als sich selbst setzender Wirklichkeit und als Weggeleit zur Einheit ist das gewiss angemessen. Eine Theologie, die ihren Namen verdient, hat von dieser Wirklichkeit Gottes herzukommen und dorthin auch wieder zu zielen.

[1] Die Diskussion wird geführt bzw. es wird über sie berichtet u.a. bei *Notger Slenczka,* Realpräsenz und Ontologie. Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre, Göttingen 1993; *ders.*, Art. Zeichen 2, EKL 4, 1360–1363; *Martin Vetter,* Zeichen deuten auf Gott. Der zeichentheoretische Beitrag von Charles S. Peirce zur Theologie der Sakramente, Marburg 1999; *ders.,* Verständigung über Zeichen. Charles S. Peirce und die Praktische Theologie, EvTh 62 (2002), 446–463.

[2] Diese drei Themen nennt *Johannes Rehm* als die Gefängnisse des Sakraments in ökumenischer Perspektive: Das Abendmahl. Römisch-katholische und Evangelisch-Lutherische Kirche im Dialog, Gütersloh 1993, und konstatiert, dass „eine weitgehende Konvergenz, ja in vielen Fragen ein weitgehender Konsens" vorliege (295). Die großen Linien der konfessionellen Lehrentwicklungen zeichnen *Miguel Garijo-Guembe, Jan Rohls* und *Gunther Wenz* nach: Mahl des Herrn. Ökumenische Studien, Frankfurt/M. 1988. Die Entwicklung in der verfassten Ökumene beschreibt *Gerhard K. Schäfer,* Eucharistie im ökumenischen Kontext. Zur Diskussion um das Herrenmahl in Glauben und Kirchenverfassung von Lausanne 1927 bis Lima 1982, Göttingen 1988. Der Ökumenische Arbeitskreis legte seine diesbezüglichen Ergebnisse vor in: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? 3. Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt, hg. von *W. Pannenberg*, Göttingen 1990. Aus Anlass des Ökumenischen Kirchentages 2003 in Berlin erschienen verschiedene Beiträge, vgl. Eucharistische Gastfreundschaft. Ein Plädoyer evangelischer und katholischer Theologen, hg. von *Johannes Brosseder* und *Hans-Georg Link,* Neukirchen 2003; Abendmahlsgemeinschaft ist möglich. Thesen zur Eucharistischen Gastfreundschaft, hg. vom Centre d'Études Œcuméniques (Strasbourg), dem Institut für Ökumenische Forschung (Tübingen) und dem Konfessionskundlichen Institut (Bensheim), Frankfurt/M. 2003.

[3] „ ... irgendein sagenhaftes Drüben, etwas, das wir nicht kennen", *Franz Kafka,* Von den Gleichnissen, in: Beschreibung eines Kampfes. Novellen, Skizzen und Aphorismen aus dem Nachlass, hg. von *Max Brod,* Frankfurt/M. 1986, 72.

[4] So z.B. *Martin Luther* in BSLK 449f (Schmalkaldische Artikel) und 694 (Großer Katechismus).

[5] *Friedrich D.E. Schleiermacher* schreibt, man könne „den Wunsch hegen, dass diese Benennung lieber nicht möchte in die kirchliche Sprache aufgenommen worden sein, mithin auch den, dass man ihn daraus wieder möge hinwegschaffen können". Der christliche Glaube 2, hg. von *Martin Redeker,* Berlin 1960, 364.

[6] *Wolfhart Pannenberg*, Systematische Theologie III, Göttingen 1993, 382ff, hier 399.

[7] Ebd., 403.

[8] Pannenberg geht sogar so weit, noch einmal intern zwischen dem Versöhnungsgeschehen und dem Ereignis Jesu Christi zu unterscheiden: In Jesus Christus kommt das Versöhnungsgeschehen zum Ausdruck. (Ebd.) Sakramentale Zeichen, sakramentale Handlungen und selbst das Christusereignis sind dem funktional zugeordnet. Inwiefern dies eine Depotenzierung der Christologie anzeigt, muss zumindest gefragt und mit den entsprechenden Passagen der Christologie und Trinitätslehre gegengelesen werden. Dieser Zusammenhang jedenfalls erinnert an Karl Rahners Rede vom Logos als Realsymbol des Vaters und davon, dass die Kirche genau diese Symbolfunktion fortsetze. (*Karl Rahner*, Zur Theologie des Symbols, in *ders.*, Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln u.a. ^{5}1967, 275–311, hier 292. Darin ist ihm u.a. *Leonardo Boff* in seiner Kleinen Sakramentenlehre (Düsseldorf 1976) gefolgt. Boff argumentiert, dass jedes Sein nie nur Sein, sondern auch Symbol ist und versteht das Sakramentale konsequent als eine Tiefenschicht des Daseins überhaupt.)

[9] Zu den Differenzen u.a. *Jürgen Moltmann,* Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München [12]1985, 67–74; *ders.,* Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München [2]1989, 239–241.

[10] *J. Moltmann,* Kirche 229.

[11] Ebd., 230.

[12] Ebd., 231.

[13] Ebd., 224 bzw. 302ff.

[14] *W. Pannenberg,* Systematische Theologie III, 390.

[15] *J. Moltmann,* Kirche 238.

[16] Zitat ebd. 261 (i.O.herv.), ferner 270–282.

[17] Ebd., 231.

[18] Ebd., 238.

[19] Ebd., 261.

[20] Ebd., 269.

[21] Ebd., 278.

[22] BSLK 694.

[23] So mit Recht *Gunther Wenz,* Einführung in die evangelische Sakramentenlehre, Darmstadt 1988, 38.

[24] *Otto Weber,* Grundlagen der Dogmatik II, Neukirchen 1962, 708.

[25] Diesen Begriff der Präsenz des philosophischen Gottes hat in eindrücklicher Weise der Religionsphilosoph *Georg Picht* ausgearbeitet: Die Epiphanie der Ewigen Gegenwart. Wahrheit, Sein und Erscheinung bei Parmenides, in *ders.*: Warheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien, Stuttgart 1969, 36–86.

[26] So auch *Friedrich Mildenberger,* Biblische Theologie I, Stuttgart 1991, 210: „Da werden vielmehr die Zeiten versammelt: Der Tod des Herrn und sein künftiges Kommen bestimmen die Gegenwart derer, die von diesem Brot essen und aus diesem Kelch trinken."

[27] Zurecht so *O. Weber,* Dogmatik II, 711.

[28] Dass räumliche Präsenz medial vermittelt sein kann und muss, soll dabei nur angedeutet werden. Mit diesem Phänomen arbeitet der Germanist *Jochen Hörisch* in seinen Publikationen zum Abendmahl, in denen er dessen Repräsentationsleistung abgelöst sieht durch die der universalen Medien Geld und Neue Medien, vgl. Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahles, Frankfurt/M. 1992; Kopf oder Zahl. Die Poesie des Geldes, ebd. 1998; Ende der Vorstellung. Die Poesie der Medien, ebd. 1999.

[29] *O. Weber,* Dogmatik II, 709.

[30] *G. Wenz,* Einführung, 257.

[31] *Max Horkheimer, Theodor W. Adorno,* Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt/M. 1988.

[32] *Odo Casel,* Das christliche Kultmysterium, Regensburg [2]1935; *Karl Rahner,* Zur Theologie des Symbols, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, 275–311; *Franz J. Leenhardt,* Ceci est mon corps, Neuchâtel 1955. Vgl. *Georg Hintzen,* Die neuere Diskussion über die eucharistische Wandlung. Darstellung, kritische Würdigung, Weiterführung, DiTh IV, Bern u.a. 1976; *Bernd J. Hilberath,* „Substanzwandlung", – „Bedeutungswandel" – „Umstiftung", Cath(M) 39 (1985), 133–150; *Thomas Freyer,* „Transsubstantiation" versus „Transfinalisation"?, Cath(M) 49 (1995), 174–195; und die ausgezeichnete Darstellung von *Ulrich Kühn*, TRE 1, 163–182. Aus neueren Arbeiten vgl. *Theodor Schneider,* Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie, Mainz 1979, 163-165; *Herbert Vorgrimler,* Sakramententheologie, Düsseldorf 1987, 215–218; *Franz-Josef Nocke,* Sakramententheologie. Ein Handbuch, Düsseldorf 1997, 70–76; *Hansjürgen*

Verweyen, Warum Sakramente?, Regensburg 2001, 91–95; *Eva-Marie Faber,* Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt 2002, 112–117.
Die Transsignifikationslehre wurde 1965 in der Enzyklika Mysterium fidei Papst Pauls VI. sehr kritisch beurteilt. In der Enzyklika Ecclesia de Eucharistia, die Papst Johannes Paul II. am 17.4.2003 veröffentlichte, wird sie mit keinem Wort erwähnt. In Abschnitt 15 zitiert die Enzyklika dazu lediglich das Eucharistiedekret des Tridentinums: „Diese Wandlung wurde von der heiligen katholischen Kirche treffend und im eigentlichen Sinne Wesensverwandlung genannt." Es bleibt dem Leser überlassen, hier ein Nein gegenüber allen neueren Entwicklungen oder eine großzügig inkludierende Sprachfigur zu sehen. Mit *Otto Hermann Pesch* meine ich: „Wir müssen anstrengend realistisch bleiben, um unnötige Enttäuschungen zu vermeiden. Aber Argumente werden ja nicht unwahr, wenn sich nicht sofort alle davon überzeugen können. Die Theologie kann sich, wenn gefragt, nicht der Pflicht zur Argumentation entledigen." (Gemeinschaft beim Herrenmahl. Probleme – Fragen – Chancen, in: Von der „Gemeinsamen Erklärung" zum „Gemeinsamen Herrenmahl"? Perspektiven der Ökumene im 21. Jahrhundert, hg. von *E. Pulsfort* und *R. Hanusch*, Regensburg 2002, 155–175, hier 157.) Bedauerlich, wenn sie, wie es hier den Anschein hat, nicht gefragt wird.
Notger Slenczka hat die Transsignifikationslehre anhand einiger ihrer Protagonisten analysiert und auf dem Hintergrund philosophischer Theorien Husserlscher Provenienz als philosophisch und theologisch untauglich abgelehnt, vgl. Realpräsenz und Ontologie. Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre, Göttingen 1993, bes. Teile I B.C und *ders.*, Zur ökumenischen Bedeutung der sogenannten Transsignifikationslehre. Eine Antwort an Georg Hintzen, Cath 48, (1994), 62–76 (Bezug auf *Georg Hintzen,* Personale und sakramentale Gegenwart des Herrn in der Eucharistie. Zu Notger Slenczkas Buch „Realpräsenz und Ontologie", Cath 47 [1993], 210–237). Bei der Auseinandersetzung mit dieser Position ist zu beachten, dass die scharfe Kritik an der Transsignifikationslehre gleichsam nur die Außenseite eines Erwägungsganges zur „Begründung des substantialen Denkens" (Slenczka, Realpräsenz 582) in der Theologie darstellt. Ob das Herrenmahl das geeignete Studienobjekt für diese fundamentaltheologische Frage ist und ob sie in der von Slenczka favorisierten Weise angegangen werden sollte, muss hier unerörtert bleiben.

[33] *F.-J. Nocke,* Sakramentenlehre, 177f.

[34] Ebd., 176.

[35] *H. Verweyen*, Warum Sakramente, 61.

[36] Ebd., 91f.

[37] Ebd., 94.

[38] Die erwähnte Enzyklika Ecclesia de Eucharistia (s.o. Anm. 33) schärft die Unterscheidungslehre ein, indem sie allein das Opferverständnis der Eucharistie als gültiges erklärt und von ihm her eucharistietheologische, amtstheologische und mariologische Bedenken gegen Mahlgemeinschaft mit nichtkatholischen Kirchen erhebt, vgl. bes. Nr. 28. 43f. 53f.



Eucharistische Gemeinschaft zwischen römisch-katholischer Kirche und evangelisch-lutherischen Kirchen: Grenzen und Chancen

II Thesen dazu aus römisch-katholischer Sicht

VON SILVIA HELL *

1. These: Das Streben nach Einheit, wie sie in der Eucharistie zum Ausdruck kommt, ist biblisch begründet

Das Ziel aller ökumenischen Bemühungen muss Einheit in eucharistischer Gemeinschaft sein. Die Sehnsucht danach ist heute so groß wie noch nie zuvor. In der Charta Oecumenica (22. April 2001) verpflichten sich die Kirchen, „auf die sichtbare Einheit der Kirche Jesu Christi in dem einen Glauben hinzuwirken“[1]. Gemäß der Charta findet diese ihren Ausdruck „in der gegenseitig anerkannten Taufe und in der eucharistischen Gemeinschaft“ sowie „im gemeinsamen Zeugnis und Dienst“.[2]

Das Ziel aller ökumenischen Bemühungen ist klar benannt: gegenseitige Anerkennung der Taufe, eucharistische Gemeinschaft, gemeinsames Zeugnis und gemeinsamer Dienst. Das Faktum der Kirchentrennung widerspricht dem Willen Christi und stellt „ein Ärgernis für die Welt und einen Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums“ (Vat. II, UR 1) dar. Positiv formuliert: Bemühungen um die Wiederherstellung der Einheit sind biblisch begründet. Die Charta Oecumenica zitiert eine Stelle aus dem Johannesevangelium, die als „Magna Charta“ der Ökumene bezeichnet werden kann: „Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir, sollen auch sie eins sein, damit die Welt glaube, dass du mich gesandt hast“ (Joh 17,21).[3] Weiter zitiert die Charta Oecumenica eine Stelle aus dem Epheserbrief und stellt diese an den Anfang des ersten Abschnitts: „Bemüht euch, die Einheit des Geistes zu bewahren durch den

* Silvia Hell ist Professorin für Ökumene und Dogmatische Sakramententheologie am Institut für Historische Theologie der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck.

Frieden, der euch zusammenhält. *Ein* Leib und *ein* Geist, wie euch durch eure Berufung auch eine gemeinsame Hoffnung gegeben ist; *ein* Herr, *ein* Glaube, *eine* Taufe, *ein* Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist" (Eph 4,3–6).[4]

Es geht letztlich um eine Einheit, die in einer eucharistischen Gemeinschaft sichtbar zum Ausdruck kommt. Die römisch-katholische Kirche warnt vor Aktionen auf Ökumenischen Kirchentagen, die zwar subjektiv gut gemeint sein können, objektiv aber mehr Schaden anrichten, als dass sie der Sache dienen. Weder Interkommunion noch eucharistische Gastfreundschaft kann das Ziel der Einheit sein, sondern letztlich nur volle eucharistische Gemeinschaft.[5] „Interkommunion" und „eucharistische Gastfreundschaft" tragen nur zur Verschleierung des zugrundeliegenden Problems bei. Denn in beiden Fällen wird eine Communio vorgetäuscht, die sich auf die momentane Situation einer Eucharistiefeier beschränkt, ohne dass echte Communio vorliegt. Es wird durch Interkommunion und eucharistische Gastfreundschaft zwar der Eindruck erweckt, als ob man endlich vereint wäre, geht man aber nach der gemeinsamen Feier wieder auseinander, so bleibt das Faktum der Kirchentrennung weiterhin bestehen.

Auch der Versuch, alternative eucharistische Mähler abzuhalten, führt in eine Sackgasse. Die Praxis eines sog. „Feierabendmahls" wurde vor allem im Zusammenhang mit dem Frankfurter Evangelischen Kirchentag heftig diskutiert. Nicht nur von römisch-katholischer, sondern auch von evangelischer Seite erfolgte massiv Kritik. In der 2003 veröffentlichten Schrift der EKD „Das Abendmahl"[6] distanziert sich die Evangelische Kirche in Deutschland, bestehend aus lutherischen, unierten und reformierten Kirchen, deutlich von einer solchen Praxis: Es gebe, so wird in dieser Schrift betont, unverzichtbare Elemente der Liturgie.[7] Es müsse „vermieden werden, so über das Abendmahl zu reden und es so zu feiern, dass dadurch der einheitliche Kernbereich des allen gemeinsamen Verständnisses dieses Sakraments beschädigt wird"[8]. Es ist nicht im Sinne der Ökumene, die Einsetzungsworte nach Belieben abzuändern[9] und die Grenze zwischen Agape und Abendmahl aufzuheben. Das stifte, so lautet es in dem von Bischof Franz Kamphaus angeforderten Gutachten der beiden Jesuiten, Werner Löser und Erhard Kunz, „mehr Verwirrung als Versöhnung"[10].

2. These: Die wechselseitige Anerkennung der Taufe stellt eine wichtige Grundlage für eine eucharistische Gemeinschaft dar, besagt allein aber noch nicht volle Gemeinschaft

Die römisch-katholische Kirche hat in verschiedenen Verlautbarungen die Taufe anderskonfessioneller Christen anerkannt.[11] Die Frage ist, was daraus zu folgen hat. Durch die Taufe wird der Glaubende „in das Christusmysterium"[12] eingepflanzt. Er wird in den Leib Christi hinein getauft. Paulus schreibt im 1. Korintherbrief: „Durch den einen Geist wurden wir in der Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen [wörtlich: auf einen Leib hin getauft], Juden und Griechen, Sklaven und Freie; und alle wurden wir mit dem einen Geist getränkt [bekamen wir einen Geist zu trinken]" (1 Kor 12,13). Dies geschieht allerdings, so betont die römisch-katholische Kirche, im Prozess der fortschreitenden Eingliederung (Initiation), die in der Feier der Eucharistie zum Höhepunkt gelangt. Taufe und Eucharistie hängen zusammen: In der Eucharistie feiern die Getauften, dass sie, die sie in den Leib Christi eingepflanzt worden sind, noch tiefer von der personalen Gegenwart Jesu Christi durchdrungen werden und dass sie dadurch am Prozess der Leibwerdung teilhaben (Ekklesiogenese). Es wird Ereignis, was sie selber sind: Leib Christi. Augustinus bringt diesen Gedanken sehr deutlich zum Ausdruck, indem er den Begriff „Leib Christi" in einem zweifachen Sinn verwendet – für den Leib der Getauften und für den Leib der Eucharistie: „Wenn ... ihr der Leib Christi seid ..., dann ist euer Mysterium [das Mysterium, das ihr seid] auf dem Tisch des Herrn niedergelegt. Ihr empfangt euer Mysterium."[13] „Die Eucharistie", so heißt es im Ökumenischen Direktorium, „ist für die Getauften eine geistliche Nahrung, die sie befähigt, die Sünde zu überwinden, vom Leben Christi selbst zu leben, immer tiefer in seinen Leib eingegliedert zu werden und immer intensiver an der ganzen Heilsökonomie des Geheimnisses Christi teilzuhaben".[14] Wer die Taufe anerkennt, erkennt damit auch die Zielrichtung der Taufe an, nämlich die Eucharistie. Wer nur bei der Anerkennung der Taufe stehen bleibt und sich nicht um Eucharistiegemeinschaft bemüht, nimmt letztlich die Dynamik der Taufe nicht ernst.

3. These: Eucharistiegemeinschaft ist nur bei voller Kirchengemeinschaft möglich

Die Anerkennung der Taufe ist nach römisch-katholischer Auffassung zwar wichtig, führt aber allein noch nicht zu einer eucharistischen Gemein-

schaft. „Durch den Leib Christi in der heiligen Eucharistiefeier gestärkt, stellen sie [die Gläubigen] ... die Einheit des Volkes Gottes, die durch dieses hocherhabene Sakrament sinnvoll bezeichnet und wunderbar bewirkt wird, auf anschauliche Weise dar" (LG 11). Es drückt sich in diesem Zitat des Zweiten Vatikanischen Konzils eine Spannung aus: Auf der einen Seite wird durch die Eucharistiefeier die Einheit des Volkes Gottes „wunderbar bewirkt" (= Einheit im Vollzug), auf der anderen Seite wird in der Eucharistiefeier die Einheit „sinnvoll bezeichnet" und „auf anschauliche Weise dargestellt" (= vollzogene Einheit). Auch im Ökumenischen Direktorium von 1993 ist diese Spannung zu finden: Die Sakramente, besonders die Eucharistie, gehören zum einen zu den „Quellen der Einheit der christlichen Gemeinde und des geistlichen Lebens", zum anderen sind sie „die Mittel", „sie [die Einheit] aufzubauen".[15] Eucharistische Gemeinschaft und kirchliche Gemeinschaft gehören untrennbar zusammen. Die Schlussfolgerung, die die römisch-katholische Kirche im Ökumenischen Direktorium zieht, lautet: „Folglich ist die eucharistische Gemeinschaft untrennbar an die volle kirchliche Gemeinschaft und deren sichtbaren Ausdruck gebunden."[16]

Eucharistische Gemeinschaft setzt nach römisch-katholischer Auffassung Kirchengemeinschaft voraus – nicht irgendeine Kirchengemeinschaft etwa im Sinne eines lockeren Zusammenschlusses (z.B. in Form einer korporativen Vereinigung oder einer Konkordie)[17], sondern „volle kirchliche Gemeinschaft". Die im ökumenischen Dialog zu klärende Frage lautet: Was ist „volle kirchliche Gemeinschaft"? Was muss gegeben sein, um von einer solchen reden zu können? Welche Einheit ist gemeint?

Das Ziel der vollen kirchlichen Gemeinschaft oder anders formuliert: der vollen Einheit meint keine Einheitskirche. Einheit dürfe nicht, so betont Kardinal Kasper, „mit Einförmigkeit (Uniformität)"[18] verwechselt werden. Es gehe um „eine Einheit in der Vielfalt" bzw. um „eine Vielfalt in der Einheit",[19] um eine versöhnte Verschiedenheit[20]. Drei Kriterien werden von der römisch-katholischen Kirche angeführt, die vorliegen müssen, um von voller Kirchengemeinschaft reden zu können: Einheit im Glaubensbekenntnis, in den Sakramenten und gemäß dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der kirchlichen Leitung und Gemeinschaft (vgl. LG 14). Diesen drei Kriterien müssen wir uns nun genauer zuwenden.

Erstens: Einheit im Glaubensbekenntnis

Eucharistische Gemeinschaft setzt Gemeinschaft im Glauben voraus. Das Nicäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis[21] schafft eine Einheit im Bekenntnis zu den zentralen biblischen Grundwahrheiten: Bekenntnis zu dem dreieinen Gott, zum Schöpfer, Erlöser und Vollender der Welt. Es ist sinnvoll, wenn bei interkonfessionellen ökumenischen Andachten dieses Glaubensbekenntnis gewählt wird. Denn durch dieses Glaubensbekenntnis sind die Kirchen in zentralen biblischen Grundwahrheiten miteinander verbunden. Das gilt auch für die orthodoxen Kirchen.[22]

Zweitens: Einheit in den Sakramenten

Eucharistische Gemeinschaft setzt Gemeinschaft in den Sakramenten voraus. Man greift heute in der römisch-katholischen Theologie wieder bewusst auf die Unterscheidung zwischen „sacramenta maiora" (Taufe/Firmung, Eucharistie) und „sacramenta minora" (Buße, Krankensalbung, Ehe und Ordo) zurück. Mit dieser Unterscheidung werden heute so manche kontroverse Auseinandersetzungen entschärft. Die römisch-katholische Kirche ist sich bewusst, dass die Ehe z.B. in einem anderen Sinn „Sakrament" ist als die Eucharistie. Dass die Sakramente des Neuen Bundes untereinander nicht alle gleich sind, hat auch das Tridentinische Konzil klar formuliert (DH 1603). Zu beachten ist, dass gerade in zentralen Fragen der Eucharistie der ökumenische Dialog heute weit gediehen ist. Unterschiedliche Vorstellungen bezüglich Gegenwart Jesu Christi, Opfer und Verehrung der eucharistischen Gestalten über die Mahlfeier hinaus schließen einander nicht aus, auch wenn sie ihre konfessionelle Prägung beibehalten und es hier in Theologie und Spiritualität Unterschiede gibt. In der Behandlung der genannten Themen war besonders der Rückgriff auf die Heilige Schrift und die Patristik sehr hilfreich. Nicht ein bestimmtes, wenn auch damals für ein noch so geeignet gehaltenes Modell von Gegenwart Jesu Christi ist dogmatisch verbindlich festgelegt worden,[23] sondern die reale, personale Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie, die sich in der Gestalt von Brot und Wein sichtbar ausdrückt. Die Messe ist nicht Opfer im Sinne einer Wiederholung des Kreuzesopfers Jesu Christi, sondern sie ist Opfer, indem die feiernden Menschen in all ihren Vollzügen (Anamnese, Epiklese, Doxologie, usw.) in ein Geschehen einbezogen werden, das den Sohn im Heiligen Geist mit dem Vater verbindet. Die feiernde Gemeinde wird dadurch befähigt, das damals vollzogene und in der Gegenwart sich ereignende Heilsgeschehen auf Gott, den ursprünglichen Geber

aller Gaben, zurückzubeziehen (Opfer im Sinne von „logiké thysia"). Bei der Verehrung der eucharistischen Gestalten über die Mahlfeier hinaus geht es nicht um eine Ontologisierung der Gegenwart Jesu Christi, sondern um die Erkenntnis, dass seine personale, reale Gegenwart auch dann nicht aufhört, wenn die Eucharistiefeier zu Ende ist.[24] Unterschiedliche Praktiken bezüglich des Kommunionempfangs (Stichwort: Kommunion unter beiderlei Gestalten) gibt es auch in den eigenen Reihen.[25] Konsens- und Konvergenzdokumente[26] zeigen, dass es zwar nach wie vor Unterschiede gibt, diese aber nicht mehr kirchentrennend sein müssen.[27] In den genannten Themen ist es zu einer weitreichenden Annäherung zwischen der römisch-katholischen und der evangelisch-lutherischen Kirche gekommen.

Drittens: Einheit des kirchlichen Lebens

Eucharistische Gemeinschaft setzt eine Gemeinschaft voraus, die ganz allgemein mit Einheit „des kirchlichen Lebens"[28] umschrieben wird. Wie schwierig es ist, das dritte Kriterium näher zu bestimmen, zeigt sich schon allein daran, dass es hier verschiedene Definitionen gibt. Das Zweite Vatikanische Konzil (LG 14) redet von einer „Einheit in der kirchlichen Leitung und Gemeinschaft", das Ökumenische Direktorium von 1993 ganz allgemein von einer „Einheit des kirchlichen Lebens". Kardinal Walter Kasper gibt das dritte Kriterium mit „Einheit in den kirchlichen Ämtern"[29] wieder.

Die verschiedenen Definitionen stellen nicht nur eine begriffliche, sondern auch eine inhaltliche Schwierigkeit dar. Im gegenwärtigen, ökumenischen Dialog mit Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die aus der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangen sind, geht es vor allem darum, zu klären, wie mit Unterschieden im Kirchen- und Amtsverständnis umzugehen ist. Eine eucharistische Gemeinschaft ist für die römisch-katholische Kirche nicht denkbar, wenn sich herausstellen sollte, dass hier Auffassungen vertreten werden, die einander ausschließen. Es gibt für sie unaufgebbare Wesensmerkmale von Kirche, die im Folgenden genauer genannt werden sollen.

Die römisch-katholische Kirche kann eine andere Kirche nur dann als Schwesterkirche[30] anerkennen, insofern sie in ihr verwirklicht sieht, was Kirche Jesu Christi ausmacht. Dazu gehört die Apostolizität, die hier als ein wesentliches Wesensmerkmal von Kirche anzuführen ist. Unter „Apostolizität" ist die Ursprungstreue einer Kirche zu verstehen, die dann gegeben ist, wenn diese ihr Sein und Wirken auf den Stifterwillen Jesu Christi

zurückführen kann. Durch die Ursprungstreue trägt sie zur Einheit, Heiligkeit und Katholizität der Kirche Jesu Christi bei.

Da die Apostolizität genauso wenig wie Kirche Jesu Christi ein platonischer Überbegriff ist, sondern sich jeweils konkret verwirklicht, braucht es Strukturen. Strukturen sind ein weiteres, wenn auch nachgeordnetes Wesensmerkmal von Kirche. Im ökumenischen Dialog ist zu klären, ob die jeweils vorhandenen Strukturen der Apostolizität der Kirche dienen oder diese eher verdunkeln. Dem Amt kommt in diesem Sinn eine subsidiäre Funktion zu. Das Zweite Vatikanische Konzil redet von „Dienstamt" (ministerium – LG 28). Das Amt ist verantwortlich für die Verkündigung, die mehr einschließt als bloßen Predigtdienst, nämlich Leitung, Vorsitz bei sakramentalen Feiern sowie Diakonie. Der Amtsträger hat „in persona" für die Apostolizität der Kirche einzustehen. Da ein bloß historisches Verständnis einer lückenlosen Amtsübergabe zunehmend als falsch erkannt wird,[31] ergeben sich hier für den ökumenischen Dialog neue Perspektiven, die Wege eröffnen könnten für eine wechselseitige Anerkennung der Ämter. Zu klären ist, wie die verschiedenen Ämter (Priester- und Bischofsamt) zueinander stehen. Was meint das Zweite Vatikanische Konzil, wenn es sagt, dass die Fülle des Weihesakraments durch die Bischofsweihe übertragen wird (LG 21, 26)? Was meint die evangelische Theologie, wenn sie sagt, dass dem Priester bereits in der Priesterweihe, „wenngleich in rechtlich gebundener Form"[32], die Fülle des Amtes übertragen wird? Die Tatsache, dass es verschiedene Ämter gibt, darf weder auf eine bloß soziologische Gegebenheit reduziert noch ungeschichtlich begründet werden.[33] Weiter zu klären ist, wie das petrinische Dienstamt auszusehen hat[34] und ob es hier – trotz heftiger kontroverser Auseinandersetzungen – nicht gemeinsame Anliegen gibt, die mehr verbinden, als es auf den ersten Blick scheint: nämlich die Sorge um die Einheit der Kirche, die die römisch-katholische Kirche durch einen höchsten Amtsträger (Papst) gewährleistet sieht, der kraft seiner Apostolischen Autorität im Sinne der ganzen Kirche für sie sprechen kann (ex cathedra-Entscheidungen; „ex sese, non ex consensu"), und die evangelischen und orthodoxen Kirchen durch ein konziliar-synodales Verfahren. Auf evangelischer und katholischer Seite wird man sich zu fragen haben, wodurch die Authentizität der Verkündigung gewährleistet ist. Damit ist die Frage nach dem Lehramt gestellt.[35] Wie müssen Strukturen aussehen, damit die biblische Heilsbotschaft beim Menschen unverkürzt ankommen kann?

Erst wenn ein Grundkonsens bezüglich aller drei genannten Kriterien gegeben ist, ist es möglich, von Einheit zu reden. Einheit muss sich in einer Glaubens-, Sakraments- und Dienstgemeinschaft verwirklichen.[36] Erst dann ist nach römisch-katholischer Auffassung Eucharistiegemeinschaft möglich.

4. These: Die römisch-katholische Kirche weiß sich der pastoralen Sorge verpflichtet und kennt Ausnahmeregelungen, die selber aber noch nicht das letzte Wort haben können

Solche Ausnahmeregelungen finden sich in c. 844 / CIC 1983. Genannt werden soll hier nur diejenige, die die evangelisch-lutherischen Kirchen betrifft. In c. 844 § 4 heißt es: „Wenn Todesgefahr besteht oder wenn nach dem Urteil des Diözesanbischofs bzw. der Bischofskonferenz eine andere schwere Notlage dazu drängt, spenden katholische Spender diese Sakramente erlaubt auch den übrigen nicht in der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehenden Christen, die einen Spender der eigenen Gemeinschaft nicht aufsuchen können und von sich aus darum bitten, sofern sie bezüglich dieser Sakramente den katholischen Glauben bekunden und in rechter Weise disponiert sind."

Todesgefahr ist ein relativ eindeutiges Kriterium. Schwieriger ist es schon, zu definieren, was mit der Bezeichnung „eine andere schwere Notlage" gemeint ist.[37] Da diese nicht mehr wie früher durch einen Klammerhinweis auf Verfolgung (persecutio) und Gefängnis (carcer) beschränkt,[38] sondern offen gelassen wird, besteht die Möglichkeit einer Interpretation, die der pastoralen Sorge um den Menschen besser gerecht wird. „Eine andere schwere Notlage" kann nicht bloß auf eine physische Notlage eingeschränkt werden, sondern muss auch die „spirituelle Not" im Auge haben.[39] Die Pastoralen Richtlinien, die Kardinal Schönborn dem Schreiben der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz entnommen hat, sind Ausdruck einer pastoralen Sorge.[40] Zum einen wird der Grundsatz, dass „eucharistische Gemeinschaft untrennbar an die volle kirchliche Gemeinschaft und deren sichtbaren Ausdruck gebunden ist"[41], wiederholt, zum anderen wird auf eine bereits existierende, wenn auch nicht vollkommene Gemeinschaft hingewiesen: „Gleichzeitig lehrt die katholische Kirche ..., dass durch die Taufe die Mitglieder anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften in einer wirklichen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen und dass die

Taufe ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen begründet, die durch sie wiedergeboren sind, und ihrem ganzen Wesen nach hinzielt auf die Erlangung der Fülle des Lebens in Christus. Die Eucharistie ist für die Getauften eine geistliche Nahrung ... (Ökumenisches Direktorium 1993, Nr. 129)".[42] Daraus folgt, dass die „Sorge um die Gnade" (UR 8) „die Zulassung nichtkatholischer Christen zur Kommunion in besonderen Ausnahmefällen" rechtfertigt.[43]

Zu klären bleibt, was genau alles unter „schwere Notlage" fällt und weiter, was es bedeutet, den Spender der eigenen Kirche nicht aufsuchen zu können, den katholischen Glauben zu bekunden und in rechter Weise disponiert zu sein. Stimmt die Annahme, dass es nicht nur um eine physische Unmöglichkeit geht, einen Spender der eigenen Kirche aufsuchen zu können, müssen weitere Gesichtspunkte beachtet werden. Den katholischen Glauben bekunden kann nicht einfach heißen, die Dogmen der römisch-katholischen Kirche zu übernehmen. Die rechte Disposition hat damit zu tun, dass das, was in der römisch-katholischen Kirche für den Glauben wesentlich erachtet wird, nicht einfach als evangeliumswidrig abgetan wird.

Die Pastorale Orientierungshilfe zitiert, wie wir vorhin gesehen haben, Aussagen aus dem Zweiten Vatikanischen Konzil und dem Ökumenischen Direktorium. Im Besonderen hat sie dabei konfessionsverschiedene Ehen im Blick. Auf diese Ehen soll in der nächsten These eingegangen werden.

5. These: Konfessionsverschiedene Ehen, die gültig geschlossen werden, gelten in der römisch-katholischen Kirche als Sakrament. Damit ergibt sich der Gedanke einer zumindest partiellen kirchlichen Gemeinschaft, die nach partieller Eucharistiegemeinschaft drängt

Gültig geschlossene Ehen zweier Getaufter gelten in der römisch-katholischen Kirche als Sakrament. Sakramente wiederum werden als Wesensvollzüge der Kirche verstanden – als Vollzüge, in denen sich verwirklicht, was Kirche ist. Im Zweiten Vatikanischen Konzil heißt es von der christlichen Ehe ganz allgemein: „Die christlichen Gatten bezeichnen das Geheimnis der Einheit und der fruchtbaren Liebe zwischen Christus und der Kirche und bekommen daran Anteil (vgl. Eph 5,32)" (LG 11). In diesem Zusammenhang ist sogar von „einer Art Hauskirche" (LG 11) die Rede.

Gilt nun das, was von der gültig geschlossenen Ehe zweier Getaufter ausgesagt wird, auch für die konfessionsverschiedene Ehe? Kann auch sie als „eine Art Hauskirche" bezeichnet werden? Wenn ja, worin besteht ihr kirchlicher Charakter? Wenn sie als Sakrament verstanden wird, dann kommt auch ihr eine ekklesiale Bedeutung zu. Zu fragen ist: Ist bereits im Kleinen eine Gemeinschaft (Ehe / Familie) gegeben, die zwar noch nicht volle Gemeinschaft (communio plena) besagt, aber bereits etwas realisiert, was im Großen noch aussteht?

In der schon genannten Pastoralen Orientierungshilfe kommen konfessionsverschiedene Ehen vor allem unter der Rücksicht der „Notlage" in den Blick.[44] Es heißt dort ausdrücklich, dass sich konfessionsverschiedene Ehen „in bestimmten Situationen in schwerer (geistlicher) Notlage" befinden können: „Die Trennung am Tisch des Herrn kann ... zu einer ernsthaften Gefährdung des Gnaden- und Glaubenslebens eines oder beider Ehepartner führen, die Einheit der ehelichen Glaubens- und Lebensgemeinschaft gefährden, eine Vergleichgültigung gegenüber dem Sakrament und eine Entfremdung vom sonntäglichen Gottesdienst sowie vom Leben mit der Kirche fördern."[45] Die Pastorale Orientierungshilfe kennt also „pastorale Notsituationen". Sind solche gegeben, können konfessionsverschiedene Ehepaare (und auch die Kinder aus einer solchen Ehe?) „unter bestimmten Voraussetzungen zum Kommunionempfang in der katholischen Kirche zugelassen werden"[46].

Dass diese Ausnahmeregelungen theologisch begründet werden, ist wichtig. Denn dadurch ergibt sich eine Perspektive, die mehr in den Blick nimmt als nur den „Notfall". Drei theologische Begründungen werden in der Pastoralen Orientierungshilfe gegeben.

Erstens: „Zwischen Getauften bedeutet der gültige Ehevertrag nach katholischer Auffassung die Spendung des Ehesakramentes, das ein Zeichen des Bundes Christi mit seiner Kirche ist."[47]

Zweitens: „Über die Taufe hinaus partizipiert der nichtkatholische Christ durch dieses Sakrament an der sakramentalen Wirklichkeit der Kirche."[48]

Drittens verdiene ferner „auch die von Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika ‚Familiaris Consortio' entfaltete Lehre Beachtung, nach der die christliche Familie als kirchliche Wirklichkeit anzusehen ist und an der Sendung der Kirche teilnimmt"[49]. Ausdrücklich wird hinzugefügt, dass dies „auch für den nichtkatholischen Elternteil"[50] gelte.

Die Pastorale Orientierungshilfe schärft dann trotz dieser theologischen Begründung ein, dass es auch bei konfessionsverschiedenen Ehen nur um

Ausnahmefälle gehe, nicht um eine generelle Regelung der Zulassung zur Kommunion. Von römisch-katholischer Seite wird noch genauer zu klären sein, ob man damit der dogmatischen Bedeutung konfessionsverschiedener Ehen und Familien wirklich gerecht wird und inwieweit bei solchen Ehen und Familien nicht zumindest eine partielle kirchliche Gemeinschaft angenommen werden muss, die geradezu nach partieller Eucharistiegemeinschaft drängt.[51]

6. These: Der Weg, der zur Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre geführt hat, ist unbedingt fortzusetzen

Die Zeit wäre reif für eine Gemeinsame Erklärung des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen und des Lutherischen Weltbundes zur Eucharistie- bzw. Abendmahlslehre, auf die dann nach weiteren Klärungen eine Gemeinsame Erklärung zum Kirchen- und Amtsverständnis folgen könnte.

So manch kontroverstheologische Verhärtung ist bereits aufgesprengt worden. Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen und der Lutherische Weltbund haben mit der Aussage, dass es in der Frage der Rechtfertigungslehre einen „Konsens"[52] gibt und dass die beidseitigen Verurteilungen den jeweiligen Gesprächspartner nicht mehr treffen,[53] das Tor für ein weiterführendes Gespräch in der Thematik „Eucharistie", „Kirche" und „Amt" weit aufgemacht. Wir stehen zur Zeit mitten in einem Prozess, bei dem es darum geht, bisherige Ergebnisse des ökumenischen Dialogs zu rezipieren und auf der Basis der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre weiter zu entwickeln. Das Bekenntnis zu einem gemeinsamen Konsens in Fragen der Rechtfertigungslehre und die Aufhebung der in dieser Frage verhängten Lehrverurteilungen könnten dazu beitragen, dass vielleicht irgendwann einmal eine Gemeinsame Erklärung herauskommt, in der gesagt wird, dass ein unterschiedliches Eucharistieverständnis nicht unbedingt Kirchentrennung besagt. Erst dann wird man sehen, welche Konsequenzen sich daraus für ein unterschiedliches Kirchen- und Amtsverständnis ergeben.[54]

Fazit: Eine bloß subjektive Lösung in der Abendmahlsfrage hilft nicht weiter. Wir gehören als Christen Kirchen an, die jeweils eine Geschichte mitbringen und eine sichtbare Kirchenstruktur mit einer bestimmten konfessionellen Prägung aufweisen. Die Geschichte aufzuarbeiten und danach zu fragen, wie die Struktur der Kirche auszusehen hat, damit die biblische Heilsbotschaft am besten zum Ausdruck kommen kann, das ist der blei-

bende Auftrag an uns Christen. Weder aussteigen noch sich mit kurzsichtigen Lösungen begnügen, sondern das eigentliche Ziel, nämlich eucharistische Gemeinschaft, nicht aus den Augen zu verlieren, das ist das Gebot der Stunde. Die Vision, die dem zugrunde liegt, ist die Vision von einer Einheit in versöhnter Verschiedenheit, oder um es mit anderen Worten zu sagen: die Vision von einer Einheit, in der unterschiedliche Theologien, Kirchenstrukturen und Spiritualitäten einander wechselseitig dazu verhelfen, den Menschen von heute die biblische Heilsbotschaft glaubwürdig zu verkünden. Eine solche Vision setzt Demut voraus und führt zu einer wechselseitigen „correctio et consolatio" im Geist Jesu Christi. Jede der bestehenden Kirchen steht unter einem eschatologischen Vorbehalt. Als wanderndes Volk Gottes sind alle Kirchen unterwegs zu dem letzten Ziel, das Gott ist. Keine der Kirchen kann für sich beanspruchen, total identisch mit der Kirche Jesu Christi zu sein.[55] Die konkrete, sichtbare Verwirklichung von Kirche hinkt immer dem nach, was Kirche Jesu Christi eigentlich ist: „das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk" (LG 4) – vom *Vater* gewollt, vom *Sohn* verwirklicht und durch den *Heiligen Geist* hervorgerufen.[56] Die Kirche Jesu Christi ist letztlich die Sammlung der Menschen in der Communio des dreieinen Gottes. Trennung ist gegen den göttlichen Willen und darf niemals dazu führen, dass wir uns damit abfinden.

ANMERKUNGEN

1 Charta Oecumenica. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa. Straßburg 2001, I.1 – der Text ist im Internet abrufbar unter <http://www.kirchen.at>.
2 Ebd.
3 Ebd., Vorwort.
4 Ebd., I.
5 Vgl. *Nikos A. Nissiotis*, Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht. Stuttgart 1968, 244. Als Vertreter einer orthodoxen Kirche gibt Nissiotis sehr deutlich wieder, was er von „Interkommunion" und „eucharistischer Gastfreundschaft" hält – eine Sicht, die auch für die römisch-katholische Kirche nicht unwichtig ist.
6 Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche. Vorgelegt vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Gütersloh 2003.
7 Vgl. ebd., 49.
8 Ebd., 45.

[9] Statt „Das ist mein Leib / Das ist mein Blut" wurde für ein Feierabendmahl auf dem Frankfurter Evangelischen Kirchentag die Formulierung „Mein Leben für Euch" vorgeschlagen.

[10] Im Internet zu finden unter: <http://www.kath.de/bistum/limburg/texte/feierabendmahl2.htm>.

[11] Wiener Diözesanblatt Juni 1969. Ähnliche Verlautbarungen finden sich auch in Deutschland: s. z.B. die am 25. Mai 1977 verlautbarten Vereinbarungen von der Konferenz der Kirchenleitungen in Hessen zur Taufe und die am 26. März 1996 getroffene Vereinbarung zwischen der Evangelischen Kirche im Rheinland und dem Erzbistum Köln sowie den Bistümern Aachen, Essen, Münster und Trier (Presseamt des Erzbistums Köln Nr. 311) – Kirchenrechtliche Regelung Nr. 1.

[12] *Martin Hasitschka,* Zusammenhang zwischen Taufe und Eucharistie. Neutestamentliche Perspektiven. In: Taufe und Eucharistiegemeinschaft. Ökumenische Perspektiven und Probleme. Hg. v. S. Hell und L. Lies. Innsbruck 2002, 9–18, hier 18. Vgl. auch *Silvia Hell,* Wechselseitige Anerkennung der Taufe und die Frage der Zulassung zur Kommunion. In: ebd., 63–86, hier 72.

[13] *Hell,* Wechselseitige Anerkennung der Taufe, 72.

[14] *Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen,* Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 110). Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn o.J., Nr. 129 (= Ökumenisches Direktorium).

[15] Ebd., Nr. 129.

[16] Ebd.

[17] Vgl. *Gemeinsame Römisch-Katholische / Evangelisch-Lutherische Kommission,* Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch-lutherischer Kirchengemeinschaft. Paderborn / Frankfurt am Main 1985, bes. Nr. 16f u. Nr. 23–26. Weiter *Silvia Hell,* Auf der Suche nach sichtbarer Einheit. In: ZKTh 125/1 (2003), 18–46, bes. 19–24.

[18] *Walter Kardinal Kasper,* Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Ökumenische Perspektiven der Zukunft. In: Von der „Gemeinsamen Erklärung" zum „Gemeinsamen Herrenmahl"? Perspektiven der Ökumene im 21. Jahrhundert. Hg. v. *E. Pulsdorf / R. Hanusch.* Regensburg 2002, 217–238, hier 228.

[19] Ebd.

[20] „Einheit durch ‚differenzierte Zusammengehörigkeit'" – siehe dazu *Hell,* Auf der Suche nach sichtbarer Einheit, 24–32.

[21] Siehe dazu: Gemeinsam den einen Glauben bekennen. Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird. Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Frankfurt am Main / Paderborn 1991.

[22] Erinnert sei in diesem Zusammenhang an den Streit um das „filioque" – ein Einschub, der sich in der westlichen Tradition erst in späterer Zeit (nach Abfassung des Nicäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses z.B. in der Synode von Braga, 561, und im Konzil von Toledo, 589) einbürgerte und den die Orthodoxen als einen späteren, nicht gerechtfertigten Zusatz betrachten. Das „filioque" stellt für sie einen Stein des Anstoßes dar. Das Nicäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis enthält diesen Zusatz nicht. Siehe dazu Mesrob *K. Krikorian,* Die Armenische Kirche. Materialien zur armenischen Geschichte, Theologie und Kultur. Frankfurt am Main 2002, 159–171. Erzbischof Krikorian beschreibt die Problematik des „filioque" aus orientalisch-orthodoxer Sicht (die armenisch-apostolische Kirche gehört zu den altorientalischen, vorchalcedonensischen Kirchen), gibt damit aber das typisch orthodoxe Denken wieder.

[23] Das Konzil von Trient sagt ausdrücklich, dass die Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi von der katholischen Kirche „zutreffend (convenienter) und im eigentlichen Sinn (proprie) Wesensverwandlung (*transsubstantiatio*) genannt worden ist" (NR 572 / DH 1642). Die Formulierung „zutreffend" und „im eigentlichen Sinn" lässt den Modellcharakter der Transsubstantiationslehre erkennen.

[24] Siehe dazu *Lothar Lies,* Sich auf Christus einlassen...in Messe und Anbetung. Würzburg 1990, bes. 45–77.

[25] Es stellt sich auch für die römisch-katholische Kirche die Frage: Wie ist mit Verschiedenheit innerhalb der eigenen Kirche umzugehen? Oder anders formuliert: Welche Einheit genügt innerhalb der eigenen Kirche, damit Eucharistiegemeinschaft gegeben ist?

[26] Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Sonderdruck aus „Dokumente wachsender Übereinstimmung"). Mit einem Vorwort von W.H. Lazareth u. N. Nissiotis. Paderborn / Frankfurt am Main 1982; *Gemeinsame Römisch-Katholische / Evangelisch-Lutherische Kommission,* Das Herrenmahl. Paderborn / Frankfurt a. Main [9]1981.

[27] Siehe dazu folgende Studie: Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute (Dialog der Kirchen Bd. 4). Hg. v. *K. Lehmann u. W. Pannenberg.* Freiburg i. Breisgau / Göttingen 1986, 89–124.

[28] Ökumenisches Direktorium Nr. 129.

[29] *Kasper,* Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, 228.

[30] Im Zweiten Vatikanischen Konzil und in der Ökumene-Enzyklika „Ut unum sint" von Papst Johannes Paul II. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 121. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn o. J., Nr. 55–58) wird der Begriff „Schwesterkirchen" für die Ostkirchen ausdrücklich verwendet. Siehe dazu die „Note" der Glaubenskongregation vom 30. Juni an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen zum Gebrauch des Begriffes „Schwesterkirchen". In: KathPress-Sonderpublikation 5 (2000), 21–23. Erzbischof Mesrob K. Krikorian von der Armenisch-Apostolischen Kirche (Die armenische Kirche 112, Anm. 169) sieht allerdings in der Erklärung „Dominus Iesus" (Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung „Dominus Iesus". Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche [Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148]. Bonn 2000, bes. Nr. 16f) den Begriff der „Schwesterkirchen" relativiert.

[31] Siehe dazu *Peter Neuner,* Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen. Darmstadt 1997, 232.

[32] „Communio Sanctorum" – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen. Kommentar zu dem neuesten Dokument der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands – erarbeitet vom Zentrum für ökumenische Forschung der Universität München. In: Una Sancta 57/1 (2002), 61–83, hier 73.

[33] Eine Reduktion auf eine bloß soziologische Gegebenheit würde ein Mitwirken des Heiligen Geistes in der Geschichte ausschließen, eine ungeschichtliche Begründung würde Entwicklung ausblenden. Das Zweite Vatikanische Konzil hat, gerade um letzteres auszuschließen, ganz bewusst die Formulierung „seit alters" gewählt: „So wird das aus göttlicher Einsetzung kommende kirchliche Dienstamt in verschiedenen Ordnungen ausgeübt von jenen, die schon seit alters [ab antiquo] Bischöfe, Priester, Diakone heißen" (LG 28). An die Stelle einer im Tridentinum noch vertretenen, historisierenden Sicht („von Anfang an" habe es Diakone, Priester und Bischöfe gegeben) ist eine heilsgeschichtliche getreten.

[34] Siehe dazu: Papstamt. Hoffnung, Chance, Ärgernis. Ökumenische Diskussion in einer globalisierten Welt. Hg. v. *S. Hell / L. Lies* SJ, Innsbruck 2000. Die Veröffentlichung ist

aus einem interkonfessionellen, internationalen und interdisziplinären Symposium zweier Katholisch-Theologischer Fakultäten, nämlich Innsbruck und Graz, hervorgegangen. Gerungen wird darin um eine ökumenisch verantwortbare Gestalt des petrinischen Dienstes. Dazu aufgefordert hat Papst Johannes Paul II. in der Ökumene-Enzyklika „Ut unum sint" Nr. 95.

[35] Siehe dazu *Gemeinsame Römisch-Katholische/ Evangelisch-Lutherische Kommission* (Hg.), Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre. Paderborn / Frankfurt am Main 1994, bes. 103-118.

[36] Siehe dazu: *Gemeinsame Römisch-Katholische / Evangelisch-Lutherische Kommission,* Wege zur Gemeinschaft. Alle unter einem Christus. Paderborn / Frankfurt am Main [2]1981.

[37] Siehe dazu die Petition der Ökumenischen Forschungsprojektgruppe an der Katholisch-Theologischen Fakultät Innsbruck: Die Frage der Zulassung nichtkatholischer Christen zur Kommunion in der römisch-katholischen Kirche. Antrag an die Österreichische Bischofskonferenz. In: Ökumenische Rundschau 47/4 (1998), 534-542.

[38] Im Ökumenischen Direktorium von 1967 wird der Ausdruck „schwere Not" (urgens necessitas) durch in Klammer gesetzte Hinweise auf Verfolgung (persecutio) und Gefängnis (carcer) verdeutlicht: Ökumenisches Direktorium. Erster Teil. Einf. von Bischof J. Willebrands. Erl. von E. Stakemeier (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts Nr. 8). Paderborn 1967, Nr. 55.

[39] Nach Auffassung der Instruktion des Sekretariates für die Einheit der Christen vom 1. Juni 1972 über die Zulassung nichtkatholischer Christen zur Kommunion in der katholischen Kirche sind unter „aliis casibus huiusmodi urgentis necessitatis" nicht nur Unterdrückung (oppressio) und Gefahr (periculum) zu verstehen. Als dringender Notfall (casus urgentis necessitatis) gilt prinzipiell eine schwere spirituelle Notlage (gravis necessitas spiritualis). Als Beispiel (exemplum) hiefür wird die Diaspora angeführt. Siehe dazu: Secretariatus ad Christianorum unitatem fovendam, Instructio: De peculiaribus casibus admittendi alios christianos ad communionem eucharisticam in ecclesia catholica. In: AAS 64 (1972), 518-525, bes. 524f.

[40] Zur Frage der eucharistischen Gastfreundschaft bei konfessionsverschiedenen Ehen und Familien. Eine pastorale Orientierungshilfe für den Bereich der Erzdiözese Wien. Hg. v. Diözesankommission für ökumenische Fragen der Erzdiözese Wien mit Zustimmung von Dr. Christoph Schönborn, Erzbischof von Wien. Wien 1997. Text als Folder und in Una Sancta 1 (1997) 86-88 (= Pastorale Orientierungshilfe).

[41] Ebd., Nr. 1.

[42] Ebd.

[43] Ebd.

[44] Diese Sicht ist wichtig, kann allein aber nicht genügen. Mit Recht weisen konfessionsverschiedene Ehepaare darauf hin, dass sie ihre Ehe nicht bloß unter der Rücksicht einer „Notlage" betrachtet wissen wollen. Eine theologisch-dogmatische Reflexion auf das Wesen einer solchen Ehe ist dringend erforderlich.

[45] Pastorale Orientierungshilfe Nr. 2.

[46] Ebd.

[47] Ebd., Nr. 3.

[48] Ebd.

[49] Ebd.

[50] Ebd.

[51] Siehe dazu *Silvia Hell*, Konfessionsverschiedene Ehe. Vom Problemfall zum verbindenden Modell. Freiburg i. Breisgau 1998, bes. 375-385.

[52] Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre 1997. In: Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft? Erfahrungen und Lehren im Blick auf die gegenwärtige öku-

menische Situation (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 19). Bonn 1998, 35–58, hier Nr. 40. Zu dieser Erklärung und zu den umstrittenen Fragen siehe *Silvia Hell,* Einig im Verständnis der Rechtfertigung. Auf der Suche nach einem tragfähigen Konsens. In: Die Glaubwürdigkeit christlicher Kirchen. Auf dem Weg ins 3. Jahrtausend. Hg. v. *S. Hell.* Mit Geleitworten von Kardinal Dr. Christoph Schönborn und Bischof Dr. Alois Kothgasser. Innsbruck / Wien 2000, 85–113.

[53] Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre Nr. 41.

[54] Silvia Hell und Lothar Lies werden demnächst (2003/4) eine Studie herausgeben zum Thema „Amt und Eucharistiegemeinschaft. Ökumenische Perspektiven und Probleme". In diesem Band werden Beiträge der Ökumenischen Forschungsprojektgruppe an der Katholisch-Theologischen Fakultät Innsbruck veröffentlicht.

[55] Die Kirche Jesu Christi subsistiert in der römisch-katholischen Kirche, ist aber mit ihr nicht total identisch. Das Zweite Vatikanische Konzil (LG 8) verwendet den Ausdruck „subsistit" und nicht „est".

[56] Vgl. Die Kirche: lokal und universal. Ein von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der Römisch-Katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen in Auftrag gegebenes und entgegengenommenes Studiendokument 1990. In: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Band 2: 1982–1990. Hg. v. H. Meyer u.a., Paderborn / Frankfurt am Main 1992, 732–750.



CHARTA OECUMENICA

Gedanken zur Fortführung ihrer Rezeption nach der Unterzeichnung in Berlin 2003

VON DOROTHEA SATTLER *

I. Erinnerungen

Ich beginne mit einer Erinnerung an den 30. Mai 2003, an den Tag der Unterzeichnung der Charta Oecumenica im Rahmen des Ökumenischen Kirchentags in Berlin, und einer Erinnerung an die Feier der Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre zwischen dem Lutherischen Weltbund und der römisch-katholischen Kirche am 31. Oktober 1999 in Augsburg.

Diese beiden Geschehnisse sind in vielerlei Hinsicht unterschiedlich: Dort (in Augsburg) die Unterzeichnung eines jahrzehntelang vorbereiteten, eines bis zum Schluss – und auch noch danach – heftig umstrittenen Ergebnisses eines bilateralen Dialogs auf Weltebene zu einer grundlegenden theologischen Thematik; da (in Berlin) die Mitzeichnung eines multilateralen Dokumentes, das auf europäischer Ebene in einem erstaunlich kurzen Zeitraum eine Textgestalt fand, dem am 22. April 2001 in Straßburg die Repräsentanten der KEK und des CCEE mit ihren Unterschriften zugestimmt hatten, obwohl die Charta Oecumenica nahezu alle Themenbereiche der christlichen und der interreligiösen Ökumene anspricht. War es nur deshalb möglich, die Charta Oecumenica zu unterzeichnen und mitzuzeichnen, weil sie ökumenische Selbstverständlichkeiten anmahnt und an keiner Stelle ins Detail geht und Konsequenzen zieht? Wir alle kennen diese kritischen Reflexionen auf die Charta Oecumenica insbesondere an der so genannten „Basis". Allmählich, so scheint mir, schlägt die Stim-

* Dorothea Sattler ist Professorin am Ökumenischen Institut der Katholischen-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

mung in Deutschland um. Das Berliner Ereignis wirkt nach. Die Gemeinden und die ökumenischen Kreise und Initiativen berufen sich auf die Charta Oecumenica bei ihren Bemühungen um eine Intensivierung der ökumenischen Kooperation in vielfältigen Bereichen.

Was hat mich verleitet, bei all den skizzierten Unterschieden einen Vergleich zwischen Augsburg und Berlin zu wagen? Primär die Wahrnehmung zweier Gemeinsamkeiten: (1) Unterschriften, Zeugnisse, persönliches Einstehen für die Ökumene – dies braucht es offenkundig in der Gegenwart nach all den Dialogen, die wir insbesondere im 20. Jahrhundert miteinander geführt haben. Die ökumenische Bewegung ist auf der Suche nach festen Verbindlichkeiten, nach offiziellen, einklagbaren Selbstverpflichtungen. Es ist dabei eine offene Frage, ob die Angst, ansonsten bereits erreichte Annäherungen preiszugeben, regiert, oder die Zuversicht, nun gemeinsam einen Standort erreicht zu haben, an dem erstmals in einzelnen Bereichen feste Vereinbarungen getroffen werden können, überwiegt. (2) Eine weitere Gemeinsamkeit: In Augsburg und in Berlin haben die bei der Unterzeichnung anwesenden Menschen applaudiert, lange und nachhaltig geklatscht. Jede Unterschrift wurde bejubelt – ausdauernd jeder mit Dank ermutigt. Es war ein emotional anrührendes Geschehen dort und da. Was zeigt sich darin? Viele über lange Jahre oder gar Jahrzehnte in der ökumenischen Bewegung engagierte Menschen waren in Augsburg und Berlin versammelt. In Zeiten, in denen seit längerem vor allem von der Krise der Ökumene gesprochen wird, sind die erlebten Ereignisse Hoffnungszeichen, Ermutigungen, Entlastung und Herausforderung. Es gibt kein Zurück mehr hinter die getroffenen Vereinbarungen, so wenig spektakulär sie auch in ihrem Wortlaut erscheinen mögen. Christinnen und Christen vor Ort in den Gemeinden erhoffen sich Fortschritte auf dem mühsamen Weg der Ökumene. Nicht nur die Unterschriften, auch ihre vielfältigen und eindrücklichen Wirkungsgeschichten verpflichten die Kirchen in Europa. Über kaum eine Veranstaltung des offiziellen Programms des Ökumenischen Kirchentags ist in den Medien so viel berichtet worden wie über die Unterzeichnung der Charta.

Wir stehen nun vor der Herausforderung, der Unterzeichnung in Deutschland Taten folgen zu lassen, Initiativen zu ergreifen, Projekte zu gestalten. Wir nehmen damit ein Anliegen des Schlussprotokolls von KEK und CCEE anlässlich der Vereinbarung zur Unterzeichnung der Charta Oecumenica auf, diese gesammelten Selbstverpflichtungen nämlich als einen Basistext zu verstehen, der auf europäischer Ebene nicht beständig revi-

diert wird, vielmehr in örtlichen und nationalen Kontexten von den jeweilig zuständigen Institutionen offiziell angenommen, an die vor Ort bestehende Situation der Ökumene angepasst und konkret umgesetzt werden sollte. Ilona Riedel-Spangenberger, die bekannte römisch-katholische deutsche Theologin, die an der Redaktion des Textes der Charta in führender Position beteiligt war, hält fest: „Hinter jeder dieser Selbstverpflichtungen steht ein von den Kirchen zu entwickelndes umfangreiches Programm von Initiativen und Bemühungen. Insofern muss die Konkretisierung von den Kirchen am jeweiligen Ort vorgenommen werden."[2]

Ich habe meine Rede im Fortgang in drei Abschnitte untergliedert: Ich verweise zunächst kurz auf bestehende Grenzen bei dem Versuch einer Konkretisierung der Charta Oecumenica in Deutschland (Teil II.); ich skizziere dann aus meiner gewiss auch konfessionell geprägten Sicht Möglichkeiten zur Konkretisierung der Charta in Deutschland in einzelnen ausgewählten thematischen Bereichen (Teil III.); ich schließe mit Vorüberlegungen zu den zu suchenden Wegen im Hinblick auf eine Realisierung von Projekten, auf wir uns gegebenenfalls verständigen könnten (Teil IV.). Ich verzichte somit auf die nochmalige Nachzeichnung der Entstehungsgeschichte und des inhaltlichen Gehaltes der Charta.[3] Ich gehe auch nicht näherhin auf die Frage ein, welche Chancen die Charta Oecumenica im Rahmen der Einigungsbestrebungen der Staaten in Europa birgt[4]; ich zeichne auch nicht im Detail einzelne konfessionelle Standorte nach[5], sondern ich konzentriere mich auf unsere deutsche ökumenische Situation. Da diese auch nach dem Ökumenischen Kirchentag in Berlin 2003 höchst sensibel und vielgestaltig ist, kann mein Beitrag an dieser Stelle nicht mehr sein als eine Gedankensammlung.

II. Grenzen

Welche grundlegenden, noch nicht auf Einzelthemen bezogenen Grenzen sind zum gegenwärtigen Zeitpunkt zu beachten, wenn die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) sich nun daran macht, Konkretisierungen der unterzeichneten Selbstverpflichtungen zu entwerfen? Nur drei Grenzen möchte ich benennen – viele weitere wären wohl hinzuzufügen.

(1) Zum einen besteht meines Erachtens eine Grenze der Möglichkeiten infolge der möglicherweise noch nicht hinreichend gemeinsam erörterten Frage, welche Bedenken in den Entscheidungsprozessen vor der Zustim-

mung zur Unterzeichnung der Charta in den einzelnen Mitgliedskirchen zur Sprache kamen. Anders formuliert: Haben wir es uns in genügendem Maße erlaubt, unsere Widerständigkeit in einzelnen Themenbereichen einander offen zu zeigen, sie uns im Dialog nochmals zuzumuten? Die Charta Oecumenica hatte nicht das Ziel, in den bleibend kontroversen ökumenischen Fragen nach der Schrifthermeneutik, der Feier der Sakramente (vor allem Taufe und Abendmahl), dem Kirchenverständnis und der Ämterlehre oder einzelnen Themen der Sozial- und Individualethik eine umfassende Verständigung zu erreichen. Gemeinsame Handlungsperspektiven wurden vorgezeichnet. In der Rezeption der Charta in den europäischen konfessionellen Gemeinschaften kehren die offenen theologischen Fragen jedoch zurück und grenzen die Motivation ein, sich bald schon auf Konkretisierungen einzulassen.

(2) Zum zweiten: eine weitere Grenze – sie hängt mit dem zuvor Gesagten zusammen – ist ihre Kehrseite: Nahezu alle ökumenisch relevanten Themen werden in der Charta Oecumenica angesprochen. Unspezifisch, allgemein, selbstverständlich wirken manche Aussagen – rückschrittlich möglicherweise sogar, nicht einmal den bereits erreichten Stand in der Ökumene vor Ort spiegelnd. Viele, die versuchten, die Charta in Bildungseinrichtungen zu präsentieren, hatten vorab mit dem verbreiteten Empfinden von Enttäuschung zu kämpfen. Mehr ist in der Charta nicht vereinbart? – so hieß es oft. Mit klarem Blick insbesondere für die weiterhin kontroversen ekklesiologischen Fragen und in Achtung der großen Differenzen in der Präsenz der christlichen Konfessionen in Europa verbleibt die Charta mit guten Gründen im Vorfeld der offenen Auseinandersetzungen und trägt an vielen Stellen den Charakter von Kompromissformulierungen mit hoher Bereitschaft zur Rücksichtnahme aufeinander. Wir leben in Zeiten, in denen wir nicht mehr gewiss sein können, ob wir in institutionalisierten Formen der Ökumene beieinander versammelt bleiben.

(3) Zum dritten: Einer Rezeption der Charta in Deutschland ist meines Erachtens dadurch eine Grenze gesetzt, dass einzelne der in ihr angesprochenen Themen nur im gesamteuropäischen Kontext bedeutsam erscheinen – etwa: „Europa mitgestalten" und „Völker und Kulturen versöhnen". Mir scheint, dass insbesondere in den zahlenmäßig größeren Konfessionsgemeinschaften in Deutschland das europäische Interesse im Blick auf das kirchliche Leben noch wenig ausgebildet ist. Ich spreche an dieser Stelle nur für die römisch-katholische Kirche in Deutschland: Wenn ich mich nicht täusche, dann sind trotz all der vielen Bemühungen in den Ortsge-

meinden weithin weder der konziliare Prozess, noch die Versammlung in Graz 1997, noch die Charta Oecumenica bekannt oder es wäre gar vertraut, welche Beschlüsse da und dort gefasst wurden. Das hohe diakonische, gesellschaftspolitische und missionarische Engagement der Charta Oecumenica ist kein Spiegelbild der Realitäten in vielen Ortskirchen – soweit ich sie überschaue.

Was folgt aus meiner Sicht aus diesem recht ernüchternden Blick auf die Grenzen der Rezeption der Charta Oecumenica in der deutschen ökumenischen Situation? Bei jeder Grenzbetrachtung ist ein Blick in das bisher unbegangene Land erlaubt. Drei Gedanken schließe ich daher an die skizzierten Grenzen an:

(1) Die Grenze noch offener Kontroversen: Wir sollten uns Zeit nehmen und Räume eröffnen, um in aller Offenheit in unserem Kreis über die offenen theologischen Fragen zu sprechen. Vereinbarungen über ein gemeinsames Handeln werden uns allein nicht näher zueinander führen. Wir brauchen das Gespräch über die Tauftheologien, über das Verständnis der zu suchenden Einheit der Kirche, über Fragen der Lebensgestaltung und der Lebensformen, über die Schrifthermeneutik sowie das ökumenische Gebet oder die ökumenischen Liturgien. Wenn wir dies in der ACK tun, dann folgen wir den beiden Selbstverpflichtungen im 6. Abschnitt der Charta. Dort heißt es: „Wir verpflichten uns, den Dialog zwischen unseren Kirchen auf den verschiedenen kirchlichen Ebenen gewissenhaft und intensiv fortzusetzen und zu prüfen, was zu den Dialogergebnissen kirchenamtlich verbindlich erklärt werden kann und soll"; und: „Wir verpflichten uns, bei Kontroversen, besonders wenn bei Fragen des Glaubens und der Ethik eine Spaltung droht, das Gespräch zu suchen und diese Fragen gemeinsam im Licht des Evangeliums zu erörtern". Ich meine, wir brauchen mehr Platz auf der Tagesordnung für das theologische Gespräch unter uns. Dabei wird im Sinne der Charta darauf zu achten sein, „die Rechte von Minderheiten zu verteidigen und zu helfen, Missverständnisse und Vorurteile zwischen Mehrheits- und Minderheitskirchen in unseren Ländern abzubauen". Selbst unter uns wissen wir noch so wenig voneinander.

(2) Die Grenze der Weite und Kompromissgestalt vieler Aussagen in der Charta: Ich meine, wir sollten uns vor diesem Hintergrund überlegen, welche ökumenischen Initiativen auch öffentlichkeits- und medienwirksam einen Neubeginn signalisieren, einen Unterschied machen zu den bisher bereits miteinander gestalteten ökumenischen Beziehungen. Um die Charta im Gespräch der Menschen zu halten, braucht es meines Erachtens

eindeutig mit ihr verbundene konkrete Folgevereinbarungen, konkretisierte Selbstverpflichtungen – wenige möglicherweise nur, die nachhaltig mit ihr in Verbindung zu bringen sind.

(3) Die Grenze der Konzentration auf Geschehnisse im eigenen (nationalen) Kontext: Nach meiner Wahrnehmung liegt eine Chance darin, in Deutschland jene Selbstverpflichtungen der Charta Oecumenica besonders herauszugreifen, bei denen die Möglichkeit besteht, an Interessen in den Ortsgemeinden anzuknüpfen – also Fragen der ökumenischen Bildung, der liturgischen Feiern und des sozial-diakonischen Handelns. Das Thema Europa wird derzeit in vielen Kreisen besprochen. Es wird nach meiner Wahrnehmung nur schwerlich gelingen, solche Christinnen und Christen in Deutschland zu europapolitischem Engagement zu bewegen, die es aufgrund anderer Bezüge (etwa aufgrund ihrer Erwerbstätigkeit oder ihres gesellschaftspolitischen Engagements) nicht schon ohnehin sind. Eine hohe Motivation meine ich in der jüngeren Generation zu erkennen, sich mit Fragen des interreligiösen Dialogs und einer sozialethisch-ökologisch orientierten Schöpfungslehre zu befassen – dann aber halten wir uns gedanklich nicht mehr in den Grenzen von Europa auf.

III. Möglichkeiten

Offenkundig braucht es lange Gespräche, große Sensibilität und Geduld, ein waches Bedenken der Folgen und in all dem Zutrauen zu den Gaben des Geistes Gottes bei dem Bemühen, Möglichkeiten zu einer Konkretisierung der Selbstverpflichtungen in der Charta Oecumenica zu erschließen. Manch einer und manch eine hat im Vorfeld des Ökumenischen Kirchentags an dieser Aufgabe gearbeitet. In mehreren Gremien habe ich Ideen vorgetragen und dabei immer wieder gespürt: So wird es nicht gehen; Du kannst nicht als eine einzelne Person in Deiner konfessionellen Prägung Vorschläge unterbreiten, die ohne einen langen Konsultationsprozess am Tag der Unterzeichnung in Berlin einvernehmlich bejaht werden könnten. Gewiss, die bisher gesammelten Vorschläge sind nicht einfach hinfällig – schon gar nicht jene, die Elisabeth Raiser im Rahmen der Unterzeichnungsfeier genannt hat: Weitere Gründungen von örtlichen ACKs, Verstärkung der verbindlichen Zusammenarbeit in den Gremien vor Ort; der Pfingstmontag als Tag ökumenischer Begegnung; gemeinsames diakonisches Engagement in der Begegnung mit Obdachlosen, Flüchtlingen, Asylbewerberinnen und Asylbewerbern; Intensivierung der ökumenisch-theolo-

gischen Forschung insbesondere in Fragen des Kirchen- und Amtsverständnisses; ökumenische Gemeindepartnerschaften in den Kirchenkreisen; nachhaltige Bemühungen um die Feier des Taufgedächtnisses; das Wachhalten der Themen Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. All dies – und wie sollte es auch anders sein – bewegt sich in den in Deutschland bereits an vielen Orten geübten Formen gelebter Ökumene. Vielleicht ist ja auch dies der Sinn der Charta Oecumenica: Wechselseitig lernen von den bereits ergriffenen Möglichkeiten der Ökumene, einen Prozess der Kommunikation über ökumenische Initiativen befördern, uns bestärken auf den Wegen, auf denen wir bereits seit längerem miteinander gehen.

Ich habe im Anhang jene Vorschläge zur Konkretisierung der Charta zur Kenntnis gebracht, die ich im Februar 2003 im Rahmen der Vorbereitungen auf die Feier der Unterzeichnung ins Gespräch gebracht habe. Vielleicht wirkt ja ein Gedanke nach. Ich gehe nun nicht auf diese damaligen Vorschläge ein, sondern möchte hier Vorschläge zu drei thematischen Bereichen formulieren, in denen aus meiner Sicht von Seiten der ACK Initiativen ergriffen werden könnten, die sich unmittelbar mit der Unterzeichnung der Charta in Verbindung bringen ließen. Ich wähle diese Vorschläge bewusst bezogen auf die drei Dimensionen des kirchlichen Lebens aus: (1) Hinsichtlich der Leiturgia die Feier des Pascha-Geheimnisses, (2) hinsichtlich der Martyria die ökumenisch-theologische Bildung und (3) hinsichtlich der Diakonia die Schöpfungsethik. Ich deute die darin jeweils von mir gesehenen Möglichkeiten nur an – das Gespräch darüber soll dann im Vordergrund stehen.

Zu (1): Ganz zu Beginn verpflichten sich die Unterzeichner der Charta Oecumenica, sich „beharrlich um ein gemeinsames Verständnis der Heilsbotschaft Christi im Evangelium zu bemühen" sowie „in der Kraft des Heiligen Geistes auf die sichtbare Einheit der Kirche Jesu Christi in dem einen Glauben hinzuwirken, die ihren Ausdruck in der gegenseitig anerkannten Taufe und in der eucharistischen Gemeinschaft findet sowie im gemeinsamen Zeugnis und Dienst". Wir alle wissen um die hohen Hürden zwischen uns, wenn es um die Frage der Anerkenntnis der Taufe oder um die Frage der eucharistischen Gemeinschaft geht – zumindest die zweite wird aus Sicht einzelner kirchlicher Traditionen nicht allein aufgrund von Initiativen in Deutschland zu entscheiden sein. Aussichtsreicher sind die Bemühungen um die Anerkenntnis der Taufe – vor allem zwischen Kirchen, die die Säuglingstaufe praktizieren oder zumindest tolerieren. Taufgedächtnis-

gottesdienste fördern, um die Einsicht in das Erfordernis des personalen Glaubens im Blick auf die Wirksamkeit der Feier der Taufe im Leben zu bestärken – ich meine, dies sei ein guter Weg, auch wenn wir gerade im Umfeld des Ökumenischen Kirchentags auch die Grenzen der Verständigung diesbezüglich erfahren haben. Ich möchte vor diesen Hintergründen den Vorschlag machen, dass wir uns verstärkt um eine gemeinsame Besinnung auf die österliche Mitte unseres Glaubens bemühen, konkret: Riten, Gebräuche, Gebete, Liturgien, Zeichenhandlungen kennen lernen, die christliche Glaubensgemeinschaften in den österlichen Tagen leben; Initiativen fördern, gerade in der Passions- und Fastenzeit sowie in den Kar- und Ostertagen ökumenische Begegnungen zu gestalten; das Taufgedächtnis in der Feier der Osternacht in besonderer Weise hervorheben; im Bildungsbereich Fragen der Erlösungslehre in ökumenischer Gemeinschaft bedenken; den Dienst der Versöhnung und der Sündenvergebung als gemeinsames ökumenisches Anliegen ausgestalten; aufmerksam machen darauf, wie groß die Suche der Menschen ist, in der Erwartung des Sterbens den Trost des Evangeliums von der Auferstehung der Toten zugesprochen zu bekommen; ökumenische Initiativen fördern, die sich dieser Herausforderung stellen (z.B. Trauerräume für früh verwaiste Eltern, Hospizarbeit, Gespräche mit Beerdigungsinstituten). Ich meine, wir brauchen einen neuen Aufbruch zu einer paschatischen Ökumene, die den Menschen in ihren existentiellen Nöten mit Gottes Verheißung unverlierbaren Lebens – in Sünde und Tod – begegnet.

Zu (2): In Abschnitt 3. mit dem Titel „Aufeinander zugehen" verpflichten sich die Unterzeichner der Charta „ökumenische Offenheit und Zusammenarbeit in der christlichen Erziehung, in der theologischen Aus- und Fortbildung sowie auch in der Forschung zu fördern". Meiner Wahrnehmung nach haben die ACK-Mitgliedskirchen bisher noch wenig Konsequenzen aus den Überlegungen des DÖSTA zum Thema „Perspektiven ökumenischer Bildung"[6] gezogen; dies könnte sich im Rahmen der Konkretisierung der soeben verlesenen Selbstverpflichtung ändern. Ich möchte im Sinne der Vermittlung von weiteren Möglichkeiten zur ökumenischen Annäherung auf der Basis der Charta an einzelne Voten des DÖSTA erinnern. Ich trage nur die zusammengefassten Anliegen der DÖSTA-Studie vor, nehme jedoch die sich bietende Gelegenheit wahr, in einer Anmerkung[7] den Wortlaut der damals formulierten Voten im Schlussabschnitt des Gesamttextes zu präsentieren. Stark gebündelt sind dies die Voten des DÖSTA: Ökumenische Bildung ist angesichts der gegenwärtigen kirch-

lichen Berufsfelder unverzichtbar; bei einer Reform der Studienordnungen ist auf eine größere Relevanz ökumenischer Themen zu achten; ökumenische Kooperationen zwischen den Ausbildungsstätten könnten intensiviert werden; gemeinsame ökumenische Lehrveranstaltungen befördern nachhaltig die Motivation, nach dem gemeinsamen Grund des Glaubens zu fragen und von dort aus das christliche Leben zu gestalten. Aus meiner Sicht ist die theologische Lehre ein Dienst der Verkündigung des Evangeliums. Die Charta legt uns nahe, uns um die jüngeren Generationen und ihre christliche Identität zu sorgen. In Schulen und an Universitäten geschieht tagtäglich die Begegnung mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen.

Zu (3): Ich formuliere eine letzte, eine dritte Anregung – im Bereich der Diakonie wären gewiss sehr viele Initiativen möglich. Ich möchte an die Selbstverpflichtungen in Abschnitt 9. „Die Schöpfung bewahren" erinnern. Darin verpflichten wir uns, „einen Lebensstil weiter zu entwickeln, bei dem wir gegen die Herrschaft von ökonomischen Zwängen und Konsumzwängen auf verantwortbare und nachhaltige Lebensqualität Wert legen"; und wir verpflichten uns, „die kirchlichen Umweltorganisationen und ökumenischen Netzwerke bei ihrer Verantwortung für die Bewahrung der Schöpfung zu unterstützen". Meines Erachtens könnte der in der orthodoxen Tradition inzwischen vertraute „Tag der Schöpfung" zu einem gesamtchristlichen Ereignis in Deutschland werden.[8] Das Ökumenische Patriarchat hat bereits 1989 die Initiative ergriffen, einen „Tag der Schöpfung" in der Christenheit zu begehen. 1992 hat die Orthodoxe Kirche eine gemeinsame Erklärung unterzeichnet, die den 1. September eines jeden Jahres zu einem Tag des dankenden Lobpreises für die Schöpfung und einem Tag der Mahnung, sie zu bewahren, bestimmt. Diese Anregung ist in der Folgezeit vom Rat der Europäischen Bischofskonferenzen anerkennend aufgegriffen worden. Möglicherweise könnte in Deutschland ein Zeitpunkt bald nach dem Ende der Sommerferien besonders geeignet sein, sich in ökumenischer Verbundenheit dem Geschenk der Schöpfung lobpreisend zu öffnen und dabei auch ihre Gefährdungen in bestimmten Regionen zu beklagen. Gegebenenfalls könnte dies auch bedeuten, Liturgieentwürfe für den „Tag der Schöpfung" von Seiten der ACK bereitzustellen, in denen im Wechsel in besonderer Weise einzelne Situationen in Europa hintergründig zur Sprache kommen.

IV. Realisierung

Wie steht es um die Chance der Realisierung der aufgezeigten oder eben auch anderer, weiterer Möglichkeiten zur Konkretisierung der Selbstverpflichtungen in der Charta Oecumenica in Deutschland? Ich möchte in diesem Zusammenhang zwei Vorschläge bezogen auf die formale Ebene machen:

(1) Ich schlage vor, eine Arbeitsgruppe zu berufen, die ein Positionspapier der ACK zur Charta Oecumenica entwirft, aus dem zum einen hervorgeht, wie die Arbeit in der ACK bisher bereits den Anliegen auf europäischer Ebene entspricht, welche Initiativen auf vielfältigen Ebenen bereits ergriffen wurden und fortwirken. Dieses Positionspapier könnte zum anderen konkrete Hinweise enthalten, welche neuen ökumenischen Impulse durch die Rezeption der Charta in Deutschland möglich sind. Das Positionspapier könnte mit Grundinformationen zur ökumenischen Situation in Deutschland beginnen und (nach Übersetzungen in die europäischen Sprachen) einen Beitrag auf dem Weg zu einer größeren Vertrautheit mit den konfessionellen Gegebenheiten in Deutschland leisten.

Meines Erachtens lassen sich viele der früheren und der gegenwärtigen ökumenischen Initiativen in der ACK ohne Mühe den Anliegen der Charta zuordnen: Das Projekt „Lade Deine Nachbarn ein" oder die erneut auf der heutigen Tagesordnung stehenden Überlegungen zum Thema „Weißt Du, wer ich bin?" tragen zum interreligiösen Dialog bei und sind Ausdruck gelebter missionarischer Ökumene. Die beiden Dekaden in Solidarität mit den Frauen und zur Überwindung der Gewalt (in Aufnahme weltweiter ökumenischer Anliegen) sind ein Beitrag zum Themenbereich „Völker und Kulturen versöhnen". Reiche Erfahrungen bestehen im Bereich ökumenischer Liturgien in den Mitgliedskirchen der ACK. Gerade im Blick auf die Ortsgemeinden erscheint es mir wichtig, die Charta Oecumenica im Kontext der bereits in Deutschland gelebten Ökumene zu verorten und nicht den Eindruck zu erwecken, auf der konzeptionellen Ebene erreiche sie einen bisher nicht erreichten Stand der ökumenischen Bemühungen. Wichtig wäre daher, in einem möglichen Positionspapier die getane Arbeit der Charta zuzuordnen und zugleich Perspektiven zu entwickeln.

(2) Ich schlage vor, möglichst bald einzelne wenige, identifizierbare Arbeitskreise einzurichten, die sich mit inzwischen vorgeschlagenen Konkretisierungen der Charta befassen. Mein heutiger Versuch diesbezüglich steht in einer Reihe entsprechender Bemühungen, die es zu sichten, zu gewichten und zu bewerten gilt. Wollen wir den unterzeichneten Selbst-

verpflichtungen Handlungen folgen lassen? Und wenn ja, welche? Ich meine, die Charta gehörte von nun an beständig auf unsere Tagesordnung. Durch eine entsprechende Öffentlichkeitsarbeit der ACK könnte die Charta stärker in das Bewusstsein der Ortsgemeinden eingehen. Es gibt viel zu tun.

Ich habe – ganz entgegen meiner Gewohnheiten – meine Rede nicht mit einem Gedicht begonnen. Ich beschließe sie so. Es gibt ein Gedicht von Erich Fried[9] zum Thema „Gründlichkeit". Es geht so:

Ein genaues
Verzeichnis anlegen
was alles
zu tun ist
und es sorgfältig prüfen
so dass keine Zeit mehr bleibt
es zu tun

Die Charta Oecumenica ist ein Verzeichnis von dem, was alles zu tun ist. Zu hoffen wäre, dass es Menschen gibt in allen Kirchen Europas, die sich ihre Zeit nehmen lassen und die ausgesprochenen Selbstverpflichtungen mit Leben füllen, sie aufnehmen und konkretisieren – in der Tat.

ANMERKUNGEN

[1] Vortrag bei der Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland in Fulda am 23.10.2003. Der Stil der Rede ist in dieser gedruckten Fassung weithin bewahrt.

[2] *Ilona Riedel-Spangenberger,* Verpflichtung zur Versöhnung in Europa. Die Charta Oecumenica als Impuls für die ökumenische Praxis, in: KNA-Ökumenische Information 13/2001 (27.3.2001), 7.

[3] Vgl. dazu vor allem: *Viorel Ionita / Sarah Numico* (Hg.), Charta Oecumenica. A Text, a Process and a Dream of the Churches in Europe (Genf 2003); *Reinhard Frieling,* Charta Oecumenica. Eine Einführung in ihre Intentionen und die Hintergründe ihrer Entstehung, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 52 (2001), 54–56; *Gerhard Voss,* Kommentierende Anmerkungen zur Charta Oecumenica der Kirchen in Europa, in: Una Sancta 56 (2001), 186–207.

[4] Vgl. dazu *Fritz Erich Anhelm,* Eine „Charta Oecumenica" der Kirchen Europas, in: Ökumenische Rundschau 48 (1999), 462–470; *Friedrich Otto Scharbau,* Eine Charta Oecumenica für Europa. Die Konferenz Europäischer Kirchen und die katholischen Bischöfe auf gemeinsamem Wege, in: Die Zeichen der Zeit. Lutherische Monatshefte 3 (2000), 18-20; *Wolfgang W. Müller,* Die Charta Oecumenica als Chance für die Christen und Christinnen in Europa?, in: Catholica 57 (2003), 1–12; *Peter Lodberg,* Die Charta Oecumenica als Problem der Rechtstheologie und der Kirchenverfassung. Eine dänische Perspektive, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 47 (2002), 197–203.

[5] Vgl. *Grigorios Larentzakis,* Europa ein menschliches Gesicht geben. Einige persönliche Gedanken zur „Charta Oecumenica" aus der Sicht eines orthodoxen Theologen, in: Ökumenische Rundschau 52 (2003), 58–68; *Werner Klän,* Zur „Charta Oecumenica", in: Lutherische Theologie und Kirche 25 (2001), 202–207; *Brunero Gherardini,* La „Charta Oecumenica" o del „consenso differenziato", in: Divinitas 45 (2002), 325–335.

[6] Vgl. Perspektiven ökumenischer Bildung. Analyse – Orientierung – Votum, in: Ökumenische Rundschau 50 (2001), 536–542.

[7] Ökumenische Bildung und Kompetenz im Umgang mit Christen jeweils anderer Konfessionen und Kulturen ist heute unabdingbar eine Grundvoraussetzung sowohl für die Ausübung des Pfarramts und anderer pastoraler Dienste als auch für den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen. Daher ist eine stärkere Berücksichtigung ökumenischer Fragen in den Studien- und Prüfungsordnungen anzustreben. Dies kann realistischerweise nur zu einem Zeitpunkt erreicht werden, an dem ohnehin umfassendere Reformen anstehen. Daher müssen längerfristige Überlegungen mit dieser Intention angestellt werden. Es gilt, im Kreis der Fachkollegen auf die hohe berufsqualifizierende Relevanz der ökumenischen Bildung aufmerksam zu machen. Angesichts der staatlichen Vorgaben, die Studienzeiten nicht zu verlängern, ist es angeraten, die ökumenischen Fragen zumindest als verpflichtenden Teilbereich eines bestehenden Prüfungsfaches in den Ordnungen vorzusehen. Eine entsprechende Bewusstseinsbildung im Kollegenkreis ist eine entscheidende Voraussetzung für die Durchsetzbarkeit dieses Anliegens.
Für die ökumenische Ausbildung von Religionslehrer/inne/n fehlt den Universitäten häufig eine entsprechende finanzielle Ausstattung, die es ermöglichte, die etwa in der niedersächsischen Verfassung vorgesehenen und auch an anderen Lernorten erforderlichen interkonfessionellen Veranstaltungen auf der Basis von Lehraufträgen zu gewährleisten. Bei grundlegenden Überlegungen zum Haushalt sind insbesondere kleinere Ausbildungsstätten auf ökumenische Kooperation angewiesen, die in den zuständigen universitären Gremien wirksam wird.
Es sollten Anstrengungen unternommen werden, das Lehrangebot zu ökumenischen Fragen von den persönlichen Interessen der Lehrenden unabhängiger zu gestalten. Das Lehr-

angebot sollte an vielen Orten um Veranstaltungen bereichert werden, in denen die ökumenische Frage in ihrer Geschichte und ihrer gegenwärtigen Ausprägung unmittelbarer Gegenstand des gemeinsamen Lernens ist. Die interkonfessionelle Begegnung von Lehrenden und Lernenden unter Berücksichtigung der kognitiven, emotionalen und pragmatischen Lernziele ist von hohem Wert. Die Stärkung der Verbindung zwischen dem Glaubensleben und dem Glaubenswissen ist ein überkonfessionelles Anliegen, dem im Bereich der Ökumene leicht entsprochen werden kann. Gemeinsame Veranstaltungen an konfessionell gebundenen Ausbildungsorten, zu besonderen Zeiten (z.B. in der Gebetswoche für die Einheit der Christen) oder zu besonderen Anlässen können die Motivation zur ökumenischen Bildung fördern.

Im Zuge der hochschulpolitisch diskutierten Strukturveränderungen sollten Lehrende der Theologie aufmerksam prüfen, ob ökumenische Inhalte in Forschung und Lehre sich durch Kooperationen zwischen benachbarten universitären Ausbildungsstätten verstärken ließen. Ein qualifiziertes und differenziertes Lehrangebot könnte auf diese Weise einer größeren Gruppe von Studierenden zugänglich werden, die im Blick auf ihre Bereitschaft zur Mobilität in der Regel in anderen Studiengängen stärker gefordert sind als in der Theologie.

Hilfreich wäre – wie es an machen Studienorten bereits üblich ist – zusammen mit dem Vorlesungsverzeichnis den Studierenden eine Zusammenstellung von Lehrangeboten zu übergeben, durch die sie ihre ökumenische Bildung fördern können. Dabei sollte vermerkt sein, welche Angebote interkonfessionell als Studienleistung angerechnet werden können.

[8] Vgl. in diesem Sinne auch *Willi Lambert,* Ein „Fest der Schöpfung" feiern, in: Geist und Leben 72 (1999), 321–322.

[9] *Erich Fried,* Gründlichkeit, in: *ders.,* Um Klarheit. Gedichte gegen das Vergessen (Berlin 1985), 24.

ANHANG

Vorschläge für mögliche Konkretisierungen der Charta Oecumenica in Deutschland *

1. Wir möchten unsere Bemühungen verstärken, zu einem gemeinsamen Verständnis der einen Taufe zu finden. Wir möchten das Ziel nicht aus dem Sinn verlieren, einmal die Feiern der Taufe wechselseitig anerkennen zu können.
2. Wir möchten Studien fördern, in denen die Gründe für eine Konversion in Deutschland untersucht werden. Wir möchten sensibilisieren für direkte und indirekte Formen der Abwertung anderer christlicher Überzeugungen und Lebensformen als der eigenen.
3. Wir möchten darauf hinwirken, dass die ökumenische Bildung in allen Bereichen große Beachtung findet. Wir möchten uns dafür einsetzen, dass insbesondere in der Zeit der Ausbildung der hauptberuflich in den Schulen und in der Gemeindepastoral tätigen Menschen solide Kenntnisse der ökumenischen Gespräche erworben werden können.
4. Wir möchten uns dafür einsetzen, dass die christlichen Glaubensgemeinschaften in Deutschland miteinander immer wieder für überschaubare Zeiträume ein gemeinsames diakonisches Projekt planen und durchführen sowie in der Öffentlichkeit präsentieren.
5. Wir möchten miteinander nach einem Tag im Kirchenjahr Ausschau halten, an dem in Deutschland die bereits bestehende ökumenische Verbundenheit liturgisch gefeiert und zugleich um Formen weitergehender Gemeinschaft gerungen wird.
6. Wir möchten in unseren jeweiligen Zuständigkeitsbereichen prüfen, ob die in nationalen und internationalen Gremien erreichten Ergebnisse der ökumenischen Gespräche genügend Beachtung finden.
7. Wir möchten noch besser lernen, in Dialogen auf politischer Ebene in ethischen und gesellschaftlichen Fragen mit einer christlichen Stimme zu sprechen.
8. Wir möchten eine Kommission einrichten, die die unterschiedlichen Erfahrungen mit der Tätigkeit von Frauen und Männern in leitenden Diensten der Kirchen sammelt und in ein offenes Gespräch einbringt.

---

* Entwurf von Dorothea Sattler im Kontext der Vorbereitung der Unterzeichnungsfeier während des Ökumenischen Kirchentages in Berlin 2003.

9. Wir möchten in Deutschland gemeinsam einen Tag der Schöpfung feiern, bei dem die unterschiedlichen konfessionellen Traditionen einander bereichernd verbunden werden.
10. Wir möchten uns auf die Gespräche mit Juden, Muslimen und weiteren Religionsgemeinschaften durch eine vertiefte Besinnung auf christliche Grundüberzeugungen vorbereiten. Wir achten gemeinsam die Gewissensentscheidung der Menschen in religiösen Fragen.
11. Wir möchten uns darum bemühen, in unseren konfessionellen Gemeinschaften das geistliche Leben anderer Christen, die in demselben Lebensraum wohnen, öffentlich werden zu lassen. Das Pastoralteam könnte mit Bild und Anschrift vorgestellt werden. Einladungen zu Veranstaltungen könnten im eigenen Aushang zugänglich gemacht werden.
12. Wir möchten an den Freuden und Nöten der anderen Christen teilhaben: Wir nennen die Namen der Neugetauften und der Verstorbenen und beten für sie; wir unterstützen die anderen christlichen Gemeinden etwa bei personellen Engpässen oder in Zeiten von Baumaßnahmen.
13. Wir möchten bei allen gemeindlichen oder verbandlichen Initiativen die Frage bedenken, ob unsere Anliegen auch von anderen christlichen Gemeinschaften in unserer Nähe aufgenommen werden und eine Zusammenarbeit bereichernd und entlastend wirken könnte.
14. Wir möchten Kindern und Jugendlichen im Rahmen der Katechesen zur Vorbereitung der Erstkommunion, Firmung und Konfirmation ökumenische Begegnungen ermöglichen.
15. Wir möchten nach Wegen suchen, die vorösterliche Zeit des Kirchenjahres zu einer gemeinsamen Besinnung auf den christlichen Geist der Umkehr und Erneuerung werden zu lassen. Die uns verbindende österliche Existenz soll auch in Gesprächen über Schulderfahrungen und Todesnöte als Quelle der gemeinsamen christlichen Hoffnung zum Ausdruck kommen.

Stellungnahme des Rates der EKD zum Abschlussbericht der „Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK“

(1) Der Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) hat Anfang September 2002 den Abschlussbericht seiner „Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK“ entgegengenommen, diskutiert und ohne größere Änderungen bei nur 5 Enthaltungen angenommen. Die Mitgliedskirchen des ÖRK sind aufgerufen, bis zur nächsten Vollversammlung des ÖRK im Jahr 2005 besonders zu den mit Satzungsänderungen verbundenen Vorschlägen Stellung zu nehmen. Der jetzt vorliegende Bericht der Sonderkommission ist getragen von dem Wunsch, die Mitarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen für alle Beteiligten weiterhin zu ermöglichen, zu stärken und zu intensivieren. Dieser Wunsch ist in der EKD deutlich mit Zustimmung aufgenommen worden. Der Abschlussbericht hat aber in einzelnen Teilen auch Verwunderung und Sorge hervorgerufen.

(2) Der Rat der EKD hat deshalb auf seiner Sitzung am 11./12. Oktober 2002 die Kammer für Theologie um ein beratendes Votum zu den im Abschlussbericht und in dessen vier Anhängen ausgearbeiteten theologischen Aussagen und praktischen Veränderungsvorschlägen gebeten. Bei der Erarbeitung der vorliegenden Stellungnahme war die Ökumene-Kommission der EKD einbezogen. In einem einleitenden Abschnitt (I.) wird in der vorliegenden Stellungnahme nach den Gründen und der Motivlage für die angestrebten Änderungen in der Arbeit des ÖRK gefragt. Im Folgenden werden dann entsprechend der Gliederung des Abschlussberichtes im zentralen Kapitel B die dort vorgeschlagenen Lösungsansätze begutachtet[1]: Dies betrifft grundsätzliche Fragen der Ekklesiologie (II.), des Gottesdienstverständnisses (III.), der sozialethischen Dimension der Arbeit des ÖRK (IV.) und der Organisation bzw. der Entscheidungsfindungsprozesse im ÖRK (V.). Am Schluss der Stellungnahme finden sich Empfehlungen zum Umgang mit dem Abschlussbericht und zur Weiterarbeit (VI.).

I. Einleitung

1. Aktuelle Herausforderungen

(3) Die Sonderkommission wurde 1998 auf der Vollversammlung in Harare beschlossen und erhielt ein Mandat für drei Jahre, um Vorschläge zu Veränderungen im ÖRK zu erarbeiten, die es den orthodoxen Kirchen erleichtern sollte, im ÖRK Mitglied zu bleiben und weiterhin aktiv mitzuwirken.

(4) Dabei waren drei Motive bestimmend:

1. Das *Verhältnis von Mehrheiten und Minderheiten* bei Entscheidungsfindungsprozessen im ÖRK ist problematisch. Die orthodoxen Kirchen repräsentieren

eine große Anzahl von Christen, die aber im Vergleich zu den evangelischen Christen sich in nur wenigen Kirchen organisieren. Zugleich hat sich in den letzten Jahren die Zahl der protestantischen Mitgliedskirchen ständig vergrößert. Dadurch fühlen sich die orthodoxen Kirchen im ÖRK in die Position einer Minderheit gedrängt.

2. Das *Verhältnis zwischen theologischen, spirituellen und ethischen Fragestellungen* bedarf einer klärenden Beschreibung und in der Arbeit des ÖRK einer neuen Gewichtung. Zum einen haben die beschriebenen Mehrheitsverhältnisse auch Konsequenzen für das Festlegen von im ÖRK zu bearbeitenden Themen. Zum anderen gibt es Unterschiede zwischen den östlichen und den westlichen theologischen Traditionen im Blick auf diese Verhältnisbestimmung. Dabei stellt sich nicht nur für die Orthodoxen die Frage, welche *Themenbereiche* für den ÖRK relevant und welche irrelevant bzw. inakzeptabel sind.
3. Innerhalb der Orthodoxie im Blick auf die ökumenische Gottesdienstpraxis wie auch zwischen den orthodoxen und den westlichen Kirchen gibt es eine Auseinandersetzung um das rechte Verständnis des *Gottesdienstes* und seinen *ekklesialen Charakter.* Davon sind Fragen des Verhältnisses von Ekklesiologie und Liturgie wie auch Aspekte des Kirchenrechtes betroffen. Die gemeinsame Suche nach dem Weg zur Einheit der Kirche (eine Taufe, ein Glaube, das gemeinsame Gebet) ist ebenfalls von diesen Differenzen berührt.

(5) Die im Abschlussbericht vorgeschlagenen Veränderungen in der Arbeitsweise des ÖRK sollen bei der Lösung der genannten Probleme helfen und so für alle beteiligten Kirchen die Mitarbeit im ÖRK weiter ermöglichen und vertiefen.

2. Geschichtliche Hintergründe als Verstehenshorizont für die aktuelle Problemlage

(6) Dass die orthodoxen Kirchen ihre Mitarbeit im ÖRK mit Forderungen zur Veränderung der Arbeitsweise des ÖRK verbinden, ist nicht neu. So wurde einerseits ein mangelnder Einfluss der orthodoxen Kirchen auf die Entwicklung des ÖRK beklagt. Andererseits war es auch dem Einfluss orthodoxer Kirchen geschuldet, dass bei bestimmten Themen (z.B. Einmarsch der Sowjetunion in Afghanistan, Menschenrechtsverletzungen in Rumänien) klare Stellungnahmen seitens des ÖRK verhindert worden sind. Die seit geraumer Zeit zu beobachtende Intensität und Zuspitzung der Veränderungswünsche der orthodoxen Kirchen ist vor allem auf die Umbrüche der politischen Situation in Ost- und Ostmitteleuropa zurückzuführen.

(7) So war es in der Zeit der sozialistischen Regime nur einer kleinen Gruppe von Kirchenvertretern aus diesen Ländern möglich, in der ökumenischen Bewegung mitzuarbeiten. Zudem hat die fehlende Öffentlichkeit in diesen Ländern eine kirchliche Rezeption der Ergebnisse solcher ökumenischen Gespräche fast unmöglich gemacht. Außerdem war die Teilnahme an ökumenischen Tagungen nur mit

der Genehmigung der jeweiligen sozialistischen Machthaber möglich. Daher wurde nach der Wende im Rückblick die Mitarbeit in der Ökumene häufig mit Systemkonformität gleichgesetzt oder zumindest in eine enge Beziehung zum kommunistischen Herrschaftssystem gebracht. Aus beiden Gründen hat die ökumenische Bewegung, obwohl in den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts von den orthodoxen Kirchen mitinitiiert, in diesen Kirchen und ihrem gesellschaftlichen Umfeld keine breite Basis gefunden. Hinzu kommen Enttäuschungen über fehlende Deutlichkeit in Äußerungen des ÖRK zur Situation in den ehemaligen sozialistischen Ländern.

(8) Weil die Weitergabe von Glaubensinhalten in der Zeit des Sozialismus mehr oder weniger abgebrochen war, fehlt bei vielen orthodoxen Christen, gerade auch bei neu Getauften, eine Kenntnis der eigenen Tradition wie auch ein lebensbezogener Umgang mit dieser Tradition. Dieses Problem wird durch den herrschenden Priestermangel und durch die als Konkurrenz empfundenen missionarischen Aktivitäten vor allem evangelikaler Gruppen noch verschärft.

(9) Dabei wird Ökumene oft mit der westlichen Tradition gleichgesetzt und diese primär als säkularisierte Kultur interpretiert. Eine Entkirchlichung oder gar radikale Entwurzelung wird als Konsequenz einer solchen offenen Entwicklung angesehen. Nicht nur die osteuropäischen Orthodoxen – noch verstärkt durch die eigenen Erfahrungen mit aufgezwungener Säkularisation und Traditionsabbruch –, sondern auch die anderen orthodoxen Kirchen sehen darin die Gefahr der Selbstsäkularisation der Kirche und wollen diese vermeiden.

(10) Dabei bilden die orthodoxen Kirchen keinen monolithischen Block. Es sind Unterschiede sowohl zwischen den einzelnen orthodoxen Kirchen als auch innerhalb der jeweiligen orthodoxen Kirche wahrzunehmen.[2]

3. Grundlegende theologische Differenzen

(11) Die Forderungen der orthodoxen Kirchen an eine weitere Mitarbeit im ÖRK sind dabei nicht einfach auf die neue Situation zurückzuführen; vielmehr werden sie durch diese verstärkt. Viele der Forderungen werden durch die orthodoxe Ekklesiologie ausgelöst und bestimmen seit Beginn der ökumenischen Bewegung die Zusammenarbeit zwischen den östlichen und den westlichen Kirchen. In diesen Zusammenhang gehört auch die Tradition der Sondervoten seitens der Orthodoxen im ÖRK. Gemeinsame eucharistische Gottesdienste sind bis heute nicht möglich, und mit der Praxis der bisherigen ökumenischen Wortgottesdienste hatten viele Orthodoxe schon immer Schwierigkeiten. Neu – und für die Kirchen der Reformation nicht akzeptabel – ist es allerdings, dass auf Drängen fundamentalistischer Gruppen und mit der kirchenrechtlichen (kanonischen) Begründung, nicht mit Häretikern beten zu dürfen, seit 1998 auch das ökumenische Feiern von Wortgottesdiensten auf eine grundsätzliche Weise infrage gestellt wird.

(12) Zu den notwendigsten, aber zugleich schwierigsten Aufgaben gehört deshalb die Klärung der ekklesiologischen Probleme. Aufgrund ihres Selbstverständ-

nisses hat die Orthodoxie bisher die Kirchen der Reformation – gemeint sind hier wie auch im Folgenden die lutherischen, reformierten und die aus ihnen hervorgegangenen unierten Kirchen sowie die ihnen verwandten vorreformatorischen Kirchen der Waldenser und der Böhmischen Brüder – nicht als Kirchen anerkannt. Darüber hinaus folgt nach orthodoxer Auffassung aus der Eigenständigkeit jeder Ortskirche das Territorialprinzip, wonach auf dem „kanonischen Territorium" der (orthodoxen) Kirchen keine andere Kirche tätig werden darf. Die Kirchen des Westens erkennen dieses Prinzip nicht an und wenden es daher auch nicht auf die Vertreter orthodoxer Kirchen in Westeuropa an. Auch diese unterschiedlichen Auffassungen haben Folgen für die jeweils herrschenden Vorstellungen von der Einheit der Kirche und erschweren den Dialog.

(13) Mit diesen Differenzen sind auch unterschiedliche Auffassungen vom kirchlichen Amt und dessen Funktion für die Einheit der Kirche und für das kirchliche Leben verbunden. Die differierenden Vorstellungen vom Gottesdienst, die auch mit dem Vorschlag des Abschlussberichtes noch nicht überwunden sind, haben hier ihre Ursache.

II. Ekklesiologie

1. Ekklesiologische Aussagen des Abschlussberichtes

(14) Die Sonderkommission misst dem Themenbereich der Ekklesiologie eine herausragende Bedeutung bei. Sie stellt ihn völlig zu Recht an den Anfang der behandelten Themenbereiche (Kapitel B des Abschlussberichts) und sieht hier den eigentlichen Schwerpunkt der Weiterarbeit. Der Beitritt zum Ökumenischen Rat der Kirchen setzt die Bereitschaft voraus, „sich gegenseitig Rechenschaft davon abzulegen, was Kirchesein bedeutet" (Abschlussbericht, 13). Wer die „Schranken" niederreißen will, die den Kirchen „den Weg zur gegenseitigen Anerkennung als Kirchen versperren" (Abschlussbericht, 11), steht in der Tat vor zentralen ekklesiologischen Aufgaben.

(15) Es fällt indessen auf, dass auf die „zum Thema Ekklesiologie bereits geleistete Arbeit" verwiesen wird (Abschlussbericht, 19), auf denen die zukünftigen Diskussionen aufbauen können. Aber der Ertrag dieser Arbeit spielt im Abschlussbericht keine erkennbare Rolle. Statt dessen dominiert in den maßgeblichen Paragrafen 14-18 die Benennung offener Fragen und Probleme. Es entsteht fast der Eindruck, als gebe es überhaupt keine gemeinsamen ekklesiologischen Auffassungen zwischen den orthodoxen Kirchen und den Kirchen der Reformation. Dabei lassen sich durchaus fundamentale Gemeinsamkeiten benennen:

- die Gründung der Kirche im Wort des dreieinigen Gottes, der als Fundament der Kirche und als Quelle ihres Wirkens anerkannt wird;
- damit verbunden die Abweisung eines nur sozial bestimmten oder soziologisch zu fassenden Verständnisses von Kirche,[3]
- die Ausrichtung der Kirche auf ihren Herrn und Erlöser Jesus Christus,

– das Bewusstsein für das geistgewirkte Zeugnis des Evangeliums und die durch Wort und Sakrament begründete Koinonia der christlichen Gemeinde.

Die faktische Existenz solcher Gemeinsamkeiten wird immerhin bei der Benennung der theologischen Kriterïen angedeutet, die bei der Aufnahme in die Gemeinschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen Beachtung finden sollen (vgl. Anhang C, I., a,1–5). So erkennt eine antragstellende Kirche „in den anderen Mitgliedskirchen des ÖRK Elemente der wahren Kirche, selbst wenn sie sie nicht als Kirchen in der wahren und vollen Bedeutung des Wortes ansieht" (ebd., 5).

(16) Offensichtlich wollte man sich durch den genaueren Aufweis solcher Elemente und Gemeinsamkeiten nicht vorschnell auf bestimmte ekklesiologische Positionen fixieren und deren Erörterung so offen wie möglich halten. Auch ist der Bezug auf die Toronto-Erklärung[4] unübersehbar, die sich gegen die Entwicklung des ÖRK zu einer „Über-Kirche" („super-church") wendet. Andererseits ist nicht zu übersehen, dass schon bei der Benennung der Fragestellungen ekklesiologische Vorentscheidungen im Spiel sind, über die gesprochen werden muss:

a) So wird der Beitritt zum ÖRK auch an die Bereitschaft geknüpft, „klar zum Ausdruck zu bringen, was mit ‚sichtbarer Einheit der Kirchen' gemeint ist" (Abschlussbericht, 13), wie denn überhaupt der Gedanke der sichtbaren Einheit der Kirchen als die eigentliche ökumenische Zielvorstellung betrachtet wird (vgl. Abschlussbericht, 7, 11, 13, 14, 18a, 41). Aber was wird unter der „klar zum Ausdruck zu bringenden sichtbaren Einheit der Kirchen" verstanden? Das bleibt offen. Es ist zu bedauern, dass ekklesiologische Näherbestimmungen und Differenzierungen dieser Zielvorstellung – z.B. Einheit in versöhnter Verschiedenheit oder Einheit in konziliarer Gemeinschaft – gar nicht erst genannt werden.

b) So wird mit größtem Nachdruck jeder Anschein eines ekklesialen Status des ÖRK und seiner Versammlungen zurückgewiesen (vgl. Abschlussbericht, 9). Der ÖRK ist – so heißt es – keine ekklesiale Einrichtung (vgl. Abschlussbericht, 43), keine „Über-Kirche" (vgl. Abschlussbericht, 42; Anhang A, 12). Das ist im Grundsatz völlig richtig. Gleichwohl handelt es sich um eine folgenreiche ekklesiologische Vorentscheidung, die dann die ganze Argumentation des Abschlussberichts beeinflusst. Dadurch wird die Frage, was die konkreten Versammlungen des ÖRK in ekklesiologischer Hinsicht bedeuten oder bedeuten können und ob in ihnen nicht doch ein produktives ekklesiales Element verborgen ist, von vornherein als nicht legitim abgewehrt.

c) So werden zwei „grundlegende Ausdrucksformen ekklesiologischen Selbstverständnisses" konstatiert, „nämlich das jener Kirchen (wie der orthodoxen), die sich mit der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche *identifizieren,* und das der anderen Kirchen, die sich als *Teil* der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche verstehen" (Abschlussbericht, 15). Über den Einfluss und die Auswirkungen dieser beiden „ekklesiologischen Positionen" war man sich im Klaren (ebd.). Aber die Diskussionswürdigkeit auch „der zwei grundlegenden ekklesiologischen Ausgangsüberzeugungen" (Abschlussbericht, 16) wird als solche nicht explizit sichtbar gemacht. Dabei wäre gerade die Reflexion der Wesensattri-

bute der Kirche von entscheidender Bedeutung für die Versöhnung der getrennten Kirchen.

(17) Im Blick auf die Positionierung der Wesensattribute drängt sich die Frage auf, ob das jeweilige ekklesiologische Selbstverständnis der orthodoxen und der reformatorischen Kirchen wirklich zutreffend erfasst worden ist. Die Auffassung der orthodoxen Kirchen wird verkürzt, wenn mit größter Selbstverständlichkeit gesagt wird, dass sich diese mit der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche *identifizieren.* Ist nicht auch den orthodoxen Kirchen ein Bewusstsein für die Differenz zwischen der mit den Wesensattributen ausgesagten Realität und den geschichtlichen Erscheinungsformen der Kirche eigen? Und im Blick auf die reformatorischen Kirchen gefragt: Ist die Rede von der *Teilhabe* an der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche genau genug? Auch von ihnen gilt, dass sie in spezifischer Weise die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche tatsächlich *sind.* Aus unserer Sicht entspricht es nicht dem ekklesialen Selbstverständnis vieler Mitgliedskirchen des ÖRK, dass die *Identifikation* bzw. die *Teilhabe* an der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche alternative ekklesiologische Positionen darstellen, die bestimmten Kirchen zuzuordnen sind.

2. Die notwendige Diskussion um die Wesensattribute der Kirche

(18) So erweisen sich gerade die ekklesiologischen Ausgangsüberzeugungen vom jeweiligen Verhältnis zu den Wesensattributen der Kirche als besonders erörterungsbedürftig. Zwar wird zu der Frage, „in welcher Beziehung die *eine* Kirche zu *den* Kirchen steht", eine „gewisse Bandbreite unterschiedlicher Einstellungen" eingeräumt (Abschlussbericht, 16). Und es wird gesagt, dass diese unterschiedlichen Sichtweisen dazu herausfordern, einander folgende Fragen zu stellen: „An die Orthodoxen: ‚Gibt es in der orthodoxen Ekklesiologie Raum für andere Kirchen? Wie könnten dieser Raum und seine Grenzen beschrieben werden?' An die Kirchen der Reformation: ‚Wie versteht, bewahrt und bringt Ihre Kirche ihre Zugehörigkeit zu der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche zum Ausdruck?'" (ebd.). Diese Fragen sind sehr wichtig, aber sie erfassen noch nicht die ganze Komplexität der mit den Wesensattributen erfassten ekklesialen Wirklichkeit. Die entscheidende Aufgabe muss nämlich darin bestehen, das Verhältnis von Identifikation und Teilhabe angemessen zu bestimmen. Deshalb wären die Fragen zu ergänzen: Ist auch Raum für die Auffassung, dass die Wesensattribute nicht exklusiv mit einer bestimmten historisch vorfindlichen, lokalen Kirche identifiziert werden können? Kann anerkannt werden, dass die reformatorischen Kirchen nicht nur in einem allgemeinen Sinn als der Kirche des Glaubensbekenntnisses zugehörig gelten, sondern dass in ihnen die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche in je spezifischer Weise Gestalt gewonnen *hat*?[5]

(19) Für die reformatorischen Kirchen ist die Unterscheidung zwischen Grund, Gestalt und Bestimmung der Kirche konstitutiv. Die Unterscheidung zwischen dem Handeln Gottes und dem Handeln der Menschen – sie berührt sich essenziell

mit dem orthodoxen Verständnis von Erlösung – rückt in den Rang des ekklesiologischen Leitprinzips. Demgemäß sagt die Ekklesiologiestudie der Leuenberger Kirchengemeinschaft: „Der *Grund* der Kirche ist das Handeln Gottes zur Erlösung der Menschen in Jesus Christus. Subjekt dieses Grundgeschehens ist Gott selbst, und folglich ist die Kirche Gegenstand des Glaubens. Weil Kirche Gemeinschaft der Glaubenden ist, gewinnt ihre *Gestalt* geschichtlich vielfältige Formen. Die eine geglaubte Kirche (Singular) ist in unterschiedlich geprägten Kirchen (Plural) verborgen gegenwärtig. Die *Bestimmung* der Kirche ist ihr Auftrag, der ganzen Menschheit das Evangelium vom Anbruch des Reiches Gottes in Wort und Tat zu bezeugen."[6] Von daher ist zwischen der geglaubten Kirche des *credo ecclesiam* und der geschichtlich erfahrbaren Kirche zu unterscheiden. Das Verhältnis zwischen geglaubter Kirche und sichtbarer Kirche soll aber ein zutiefst konstruktives sein: „Die sichtbare Kirche hat [...] den Auftrag, in ihrer Gestalt ihr ursprüngliches Wesen zu bezeugen."[7] Im Blick auf die Wesensattribute der Kirche heißt das: Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität der geglaubten Kirche sollen sich orientierend, erneuernd und gestaltend in der erfahrbaren Kirche Raum schaffen. Demgemäß sind die Wesensattribute der Kirche in Jesus Christus *Vorgabe,* im Blick auf das Handeln der Christen zugleich auch Zielstellung und *Aufgabe.* So ist den Kirchen die ihnen jeweils in Jesus Christus uneingeschränkt vorgegebene Einheit zugleich als Verpflichtung zur Überwindung der Trennungen und zur Herstellung der Gemeinschaft an Wort und Sakrament aufgegeben. Sie entsprechen ihrem Einssein in Christus, wenn sie nach solcher Gemeinschaft suchen. Und: Das vorgegebene Einssein in Christus ermöglicht aus reformatorischer Sicht die Anerkennung der noch getrennten Kirchen als *Kirchen.*

(20) Es entspricht der ökumenischen Offenheit für die Einsichten der anderen, dass man die eigenen ekklesiologischen Auffassungen nicht zum alleinigen Leitziel der Bemühungen um die Einheit werden lässt. Es kann nicht erwartet werden, dass die orthodoxen Kirchen die reformatorischen Auffassungen über die Wesensattribute einfach übernehmen. Umgekehrt können die ekklesiologischen Positionen der reformatorischen Kirchen nicht einfach an dem gemessen werden, was aus orthodoxer Perspektive als geboten und wünschenswert erscheint. Die gegenseitige Anerkennung als Kirchen ist nicht eo ipso von einem bestimmten Verständnis von sichtbarer Einheit abhängig. Demgemäß konnten die Teilnehmer einer evangelisch-orthodoxen Begegnung unlängst feststellen: „Trotz der unterschiedlichen Terminologie sind sich deshalb unsere Kirchen bei der Beschreibung ihres jeweiligen ekklesiologischen Selbstverständnisses insofern in der Sache einig, dass sie sich selbst jeweils als vollgültige Verwirklichung der einen Kirche Jesu Christi begreifen."[8] Von solchen im bilateralen Dialog erwachsenen Aussagen sind die ekklesiologischen Aussagen des Abschlussberichts deutlich entfernt.

(21) Das mag damit zusammenhängen, dass jede ekklesiale Qualifikation christlicher Organisations- und Lebensformen, die den ekklesiologischen Positionen der orthodoxen Kirchen widersprechen, penibel ausgeschlossen wird. Auch wenn man um der Gemeinschaft mit der orthodoxen Kirche willen dafür Verständnis hat, stellt

sich die Frage, ob nicht auf diese Weise auch Gegebenheiten von eindeutig ekklesiologischer Qualität verlustig gehen und ihrer Relevanz für das Kirchesein der Kirchen der Reformation bestritten werden. In diesem Zusammenhang ist auch die Frage nach der Gültigkeit der Taufe zu erörtern.

III. Gemeinsame Gottesdienste

(22) Die Sonderkommission stellt in ihrem Abschlussbericht die Wichtigkeit des gemeinsamen Gebets für das „Streben nach christlicher Einheit und Zusammenarbeit" (Abschlussbericht, 38) heraus und würdigt die jahrelange Erfahrung mit gemeinsamen Andachten im ÖRK. Sie macht dann auch auf Schwierigkeiten aufmerksam (Abschlussbericht, 40, 41), die wegen ekklesiologischer, theologischer und praktischer Unterschiede in den Andachten deutlicher spürbar sind als anderswo. Um „allen die gemeinsame Andacht unter Wahrung ihrer Identität" (Abschlussbericht, 41) zu erlauben, wurde ein Rahmen für gemeinsame Andachten im ÖRK (Anhang A) ausgearbeitet. Grundlage für diesen Rahmen ist der Vorschlag, in Zukunft „eine klare Unterscheidung zwischen ‚konfessioneller' und ‚interkonfessioneller' gemeinsamer Andacht zu treffen" (Abschlussbericht, 42). Damit „soll klargestellt werden, dass ‚interkonfessionelle gemeinsame Andachten' auf ÖRK-Versammlungen nicht Gottesdienste einer ekklesialen Einrichtung sind" (Abschlussbericht, 43). Zu diesem Themenkomplex sind fünf Punkte anzusprechen.

1. Die ekklesiale Qualität von gemeinsamen Andachten

(23) Mit dieser neuen Terminologie wird zum einen der Begriff „ökumenisch" ersetzt durch „interkonfessionell", da ersterer in den osteuropäischen Ländern – nicht nur bei Orthodoxen – eine negative Konnotation hat. Zum zweiten – und dies ist wesentlicher – ist damit die Aufnahme des oben genannten Anliegens der orthodoxen Seite, dass der ÖRK keine „Über-Kirche" sein soll, verbunden.

(24) Nach orthodoxer Auffassung kann ein „Gottesdienst" nur von einer Kirche veranstaltet werden. Trotz der Verständlichkeit dieses Anliegens bleibt die genauere Beschreibung der Sonderkommission dessen, was unter „gemeinsamer interkonfessioneller Andacht" zu verstehen sei, in ekklesiologischer Hinsicht unklar und unbefriedigend: So wird zwar die kardinale Rolle des Gebets herausgestellt: „Wenn wir uns zum Gebet versammeln, legen wir Zeugnis von unserem gemeinsamen Glauben und Vertrauen in Gott ab. Christus selbst ist unter uns, so wie er versprochen hat, unter den ‚zwei oder drei' zu sein, die in seinem Namen versammelt sind (Matthäus 18,20)" (Anhang A, 12). Aber die ekklesiale Reichweite des Gebets findet keine Beachtung.

(25) Auch unter der Voraussetzung, dass sich nach orthodoxer Auffassung die Kirche im eigentlichen Sinne in der Feier der Göttlichen Liturgie konstituiert, kann die ekklesiologische Relevanz des Gebets im Namen Jesu Christi nicht so proble-

matisiert werden, wie es im Abschlussbericht geschieht. Ein Gebet zweier oder dreier in seinem Namen, dazu noch unter der expliziten Verheißung seiner Selbstvergegenwärtigung, hat eindeutig eine *bestimmte ekklesiale Qualität,* weil es ein charakteristisches Moment des Grundgeschehens, das Kirche zur Kirche macht, zum Ausdruck bringt. Es ist trotz des Respekts vor den Beweggründen, von denen sich die Autoren des Abschlussberichts leiten ließen, in ekklesiologischer Hinsicht problematisch, wenn der „interkonfessionellen gemeinsamen Andacht" die ekklesiale Qualität undifferenziert abgesprochen wird (Anhang A, 15: „Sie hat keine ekklesiale Qualität ..."), weil diese nur den Kirchen und den von ihnen veranstalteten Gottesdiensten bzw. „konfessionellen gemeinsamen Andachten" als „ekklesiale Identität" (Abschlussbericht, 41; Anhang A, 15), nicht jedoch ihren „interkonfessionellen gemeinsamen Andachten" zusteht (vgl. Anhang A, 17). Immerhin scheint man sich der ekklesialen Dimension gemeinsamen Betens bewusst gewesen zu sein, wenn es bei der Beschreibung der interkonfessionellen Andacht dann doch heißt: „Es wäre hilfreich, die Reflexion über den ekklesialen Charakter der gemeinsamen Andacht weiter zu vertiefen" (Anhang A, 21). Man fragt sich: Haben die gemeinsamen Andachten zwar keine ekklesiale Qualität, wohl aber einen ekklesialen Charakter? Es bleibt die Frage, was diese Unterscheidung zwischen ekklesialer Qualität und ekklesialen Charakter überhaupt austrägt.

(26) Aus reformatorischer Sicht sind mit der rechten Evangeliumsverkündigung und der evangeliumsgemäßen Feier der Sakramente die beiden hinreichenden Grundmerkmale der Kirche erfasst (vgl. Confessio Augustana 7). Zugleich haben Predigtgottesdienst und Abendmahlsgottesdienst nach reformatorischem Verständnis den gleichen Rang. Die orthodoxe Auffassung, dass der Gottesdienst sich nur in der Feier der göttlichen Liturgie ereignet, auch ohne Beteiligung der Gemeinde, ist mit dem evangelischen Gottesdienstverständnis nicht vereinbar.

2. Unterschiede in Sprache und Grundverständnis

(27) An diesen Aussagen des Abschlussberichts bricht ein grundlegender Unterschied im Sprachgebrauch der beiden Traditionen auf, der sich bei näherem Hinsehen auch als ein Unterschied im Verständnis von Gottesdienst generell zeigt. Was im Abschlussbericht mit „Andacht" bezeichnet wird, ist im protestantischen (deutschsprachigen) Verständnis übergreifend mit dem Begriff „Gottesdienst" zu bezeichnen. Vor allem der Umgang mit Symbolen ist im protestantischen Bereich stärker von einem zeichenhaften Charakter von Symbolhandlungen geprägt, während in der orthodoxen Tradition Symbole gewissermaßen realpräsentisch verstanden werden. Aus diesem Grunde hat man mehr Schwierigkeiten mit neuen Formen und Symbolen. Hinzu kommt, dass für das orthodoxe Gottesdienstverständnis der liturgische Ablauf ein Ganzes ist, das nicht auseinander gerissen werden kann, während im protestantischen Raum größere Freiheit in der Gestaltung eines Gottesdienstes besteht. Es ist daher dringend notwendig, die Unterschiede und Gemein-

samkeiten im Gottesdienstverständnis genauer zu untersuchen und zu klären, wie damit im ökumenischen Miteinander umgegangen werden kann.

3. Konziliare Einheit und Vielfalt im Gottesdienst

(28) Die Überlegungen des Abschlussberichts zur „Gemeinsamen Andacht" scheinen von der Vorstellung einer „Einheitskirche" bestimmt zu sein, die sich in dem verkürzenden Dualismus von Uneinigkeit/Einheit (Abschlussbericht, 36) niederschlägt. Gegenseitige Bereicherung in der Vielfalt von Gottesdiensten wäre durch das geschichtlich fundierte, vielschichtige und facettenreiche *Leitbild der konziliaren Einheit von Kirchen* gewährleistet. Dies ist nicht nur von allgemeiner Bedeutung für eine Neuorientierung und Stärkung der ökumenischen Bewegung. Vielmehr findet sich gerade hier die klare Basis für das gemeinsame, spezifisch christliche Gebet, welche in dem Abschlussbericht noch nicht in der notwendigen Klarheit herausgearbeitet worden ist.

(29) Nach evangelischem Verständnis sind das Reden Gottes zur versammelten Gemeinde und die Antwort der Gemeinde in Bitte, Dank und Lob die beiden wesentlichen theologischen Dimensionen des Wortgottesdienstes. Sie ermöglichen es auch Kirchen, die sich gegenwärtig noch keine Kirchengemeinschaft erklärt haben, zu gemeinsamem gottesdienstlichen Handeln zu gelangen. Auch als getrennte Kirchen können sie gemeinsam feiern und werden von Gottes Wort gemeinsam angesprochen. Gerade als (noch) getrennte Kirchen haben sie Anlass, Gott gemeinsam die Ehre zu geben und Gott gemeinsam anzurufen.

4. Leitung von Andachten durch Frauen

(30) Der Bericht der Sonderkommission geht im Anhang A auch auf die Leitung von gemeinsamen Andachten durch Frauen ein. In einer konfessionellen Andacht wird die Praxis der jeweiligen Tradition, in der die Andacht gehalten wird, geübt. Bei interkonfessionellen Andachten „ist es durch die Verteilung der Leitungsaufgaben und die gleichberechtigte Beteiligung jedem Teilnehmenden – egal, ob Mann oder Frau, Geistlicher oder Laie – möglich, jede Aufgabe zu übernehmen" (Anhang A, 30). Das bedeutet, dass Frauen bei interkonfessionellen Andachten alle liturgischen Elemente, also auch den Segen, vollziehen können. Der Hinweis auf die nötige Sensibilität an dieser und an anderen Stellen ist zu bejahen, aber der Schlusssatz desselben Absatzes („Deshalb sollten diejenigen, die gemeinsame Andachten planen, es vermeiden, in der Frage der Frauenordination auf Konfrontationskurs zu gehen ...") darf nicht als Gegensatz zu der anfangs geäußerten grundsätzlichen Offenheit ausgelegt werden. Die Aufforderung, einen Konfrontationskurs zu vermeiden (vgl. Anhang A, 30), gilt dabei in beiden Richtungen. Keiner Kirche soll dabei eine theologische Position aufgezwungen werden, die sie nicht teilt.

5. Inklusive Sprache

(31) Mit Recht weist der Abschlussbericht der Sonderkommission darauf hin, dass der Begriff „inklusive Sprache" manchmal „ungezielt und unpräzise verwendet" wird (Anhang A, 33). Er unterscheidet zwischen „Begriffen, mit denen Gott bezeichnet wird", und „sprachlichen Formulierungen, die sich auf Menschen beziehen" (Anhang A, 34). Für die Anrufung Gottes sollte nach seinem Vorschlag bei ÖRK-Versammlungen nur auf „auf die offenbarten und biblischen Namen Gottes – Vater, Sohn und Heiliger Geist" (ebd.) zurückgegriffen werden. Die Verwendung von biblischen Metaphern – auch weiblichen Bildern – für die Beschreibung Gottes kann theologisch nicht zur Disposition gestellt werden. Das Anwenden der Vielfalt dieser biblischen Metaphern ist ein Gewinn für unser Reden von Gott. Der Vorschlag im Abschlussbericht (vgl. Anhang A, 35) entspricht der gängigen Praxis in den evangelischen Landeskirchen in Deutschland. Im Hinblick auf die Anrede von Menschen hat sich hier allerdings in den letzten Jahren die Praxis einer inklusiven Sprache herausgebildet, die nicht mehr aufgegeben werden kann.

IV. Soziale und ethische Anliegen

(32) Die Kommission hebt die massiven Herausforderungen hervor, mit denen die Menschen auf dieser Erde am Beginn des 21. Jahrhunderts konfrontiert sind (vgl. Abschlussbericht, 22, 31, 36), und erkennt den ÖRK ausdrücklich „als unerlässliches Forum für die gemeinsame Diskussion und Reflexion über moralisch-ethische Fragen" an, mit denen sich Kirche und Gesellschaft auseinander setzen müssen (Abschlussbericht, 23).

(33) Der Charakter des Rates als eines Ortes für Reflexion und Diskussion wird besonders betont. Angesichts der aktuellen Probleme und Konflikte sei zuerst jede einzelne Kirche selber dafür verantwortlich, dass sie „ihre eigene ethisch-moralische Lehre" herausbildet (ebd.). Der ÖRK biete allen Kirchen Gelegenheit, „miteinander ins Gespräch zu kommen und, wenn immer möglich, mit einer Stimme zu sprechen", er könne aber „weder für die Kirchen Stellung beziehen noch von ihnen verlangen, dass sie bestimmte Positionen vertreten" (Abschlussbericht, 27). Die Kritik der Orthodoxen „und andere[r]" (Abschlussbericht, 25) an bisherigen Verfahrensweisen zur Klärung sozialer und ethischer Anliegen und an entsprechenden Verlautbarungen und Empfehlungen des Rates wird explizit als einer der Gründe für die Einrichtung der Sonderkommission benannt (vgl. ebd.). Die nunmehr getroffenen Klarstellungen wollen dieser Kritik Rechnung tragen.

(34) Die Einwände der Orthodoxen „und andere[r]" – zu letzteren dürften sich auch ein Teil der evangelischen Christen in Deutschland rechnen – verdienen in der Tat Beachtung. Sie zielen darauf, die Gewichte zwischen theologischer Weiterarbeit und sozialethischer Reflexion angemessen zu verteilen und bestimmte Schieflagen zu vermeiden, die aus der mangelnden Beachtung der jeweiligen kirchlichen und gesellschaftlichen Kontexte erwachsen oder der Pluralität ethischer Urteilsbildung nicht hinreichend Rechnung tragen. Die unterschiedlich geregelten Verfahren

zur ethischen Konsensbildung konfessionsverschiedener Kirchen sind ebenfalls zu beachten. Der Abschlussbericht bietet hier hilfreiche Impulse für die künftige „Debatte über alle drängenden ethischen und sozialen Probleme" (Abschlussbericht, 35) und für die Funktion des Rates als „Instrument zur Behandlung sozialer und ethischer Fragen" (Abschlussbericht, 30).

(35) Deutlich wird das theologische und das geistliche Element der ethischen Urteilsbildung gestärkt, wenn diese an das kontinuierliche „Streben nach der Erkenntnis des göttlichen Willens" gebunden wird, „wie er in Schrift und Tradition, im liturgischen Leben und theologischer Reflexion zum Ausdruck kommt" (Abschlussbericht, 26). Für den Stil kirchlicher Verlautbarungen zu ethischen Problemen ist die Einsicht wichtig, dass die „prophetische Stimme ... nie von der seelsorgerlichen Aufgabe getrennt werden [kann], die Ermahnung, Erbauung und Tröstung einschließt (s. 1 Kor 14,3)" (Abschlussbericht, 29). Kirchen, die sich in besonderer Weise dem Evangelium der Rechtfertigung verpflichtet wissen, werden eine solche Aussage als förderliche Klärung begrüßen. Wenn sich Kirchen zu sozialen und ethischen Herausforderungen äußern, dann tun sie dies als Kirchen, nicht als Interessenvertretungen bestimmter Lobbys (vgl. auch Abschlussbericht, 33). Auf den heutigen Problem- und Krisenfeldern kann die ethische Reflexion nur gewinnen, wenn die Kirchen zu ihrer Kirchlichkeit stehen. Auch die weitere Entwicklung des ÖRK wird maßgeblich davon abhängen, dass die kirchlichen und mit ihr die theologischen und geistlichen Dimensionen des Ethischen das ihnen gebührende Gewicht erhalten. Auf diese Weise kann auch der innere Zusammenhang der ekklesiologischen Fragen mit sozialen und ethischen Anliegen tiefer erfasst werden.

V. Organisation und Entscheidungsstrukturen des ÖRK

(36) Die Vorschläge der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK haben Auswirkungen auf die organisatorische Arbeitsweise des ÖRK im Allgemeinen und auf die Weise, wie die Arbeit von den Mitgliedskirchen getragen wird. Diese Auswirkungen sind vor allem an drei Punkten festzumachen.

1. Das Konsensverfahren

(37) Von der Sonderkommission wird vorgeschlagen, in Zukunft Entscheidungen in den Leitungsgremien des ÖRK vorrangig durch ein Konsensverfahren zu treffen. Nur für bestimmte Haushalts- und Verwaltungsangelegenheiten wird der Abstimmungsweg befürwortet. Das vorgeschlagene neue Verfahren geht auf eine Methode zurück, die in der Uniting Church in Australia seit etlichen Jahren praktiziert wird. Konsens bedeutet dabei nicht einfach Einstimmigkeit, sondern ist in verschiedenen Situationen gegeben: a) bei Einstimmigkeit, b) bei Übereinstimmung der Mehrheit und Zustimmung der Minderheit, dass der Vorschlag die allgemeine Meinung der Versammlung wiedergibt, c) bei Anerkennung der Anwesen-

den, dass es verschiedene Meinungen gibt, die in den Text des Vorschlags aufgenommen werden, d) bei Übereinkunft, die Angelegenheit auf einen späteren Zeitpunkt zu verschieben, e) bei Übereinkunft, dass keine Entscheidung erreicht werden kann.

Ziel dieses Verfahrens ist es, die Mitarbeit aller Mitgliedskirchen zu stärken und Minderheitspositionen stärkere Beachtung zu verschaffen, Kooperation und Einvernehmen zu stärken und mehr Raum zu haben, um Gottes Willen zu erkennen (vgl. Abschlussbericht, 46).

Im Anhang B des Abschlussberichtes werden auch mögliche Schwierigkeiten dieses Verfahrens diskutiert. Dabei geht es um den Einwand, das Konsensverfahren mache Entscheidungen im ÖRK schwerfällig und langsam (vgl. Anhang B, 25), sowie um Bedenken, eine oder zwei Personen könnten vorwärts weisenden Entscheidungen im Wege stehen. Außerdem könne die „‚prophetische Stimme' des ÖRK" geschwächt werden und der/die Vorsitzende habe zu große Machtbefugnisse. Dabei wird zwar eingeräumt, dass das Konsensverfahren mehr Zeit in Anspruch nehmen kann und dass eventuell in derselben Zeit weniger Entscheidungen gefällt werden können. Gleichzeitig wird auf Erfahrungen mit dieser Methode hingewiesen, die zeigten, dass die Bereitschaft zur Zusammenarbeit größer ist und die Beteiligten eher bereit sind, Meinungsverschiedenheiten zu akzeptieren. Die Erfahrung zeigte auch, dass nur selten auf dem Recht bestanden wird, abweichende Meinungen einer kleinen Minderheit zu Protokoll zu geben, weil bei der Aussprache genug Gelegenheit bestand, die eigene Meinung vorzutragen. Die „prophetische Stimme des ÖRK" wird nach Meinung der Sonderkommission eher gestärkt, da Entscheidungen von einer größeren Mehrheit getragen werden (vgl. Anhang B, 30).

(38) Grundsätzlich ist das Konsensprinzip zu bejahen. In den meisten kirchlichen Gremien wird bei Entscheidungen möglichst Konsens gesucht und die Bemühung um Konsens prägt auch die Kirchenordnung der reformatorischen Kirchen. In jüngster Zeit ist dies innerhalb der EKD mehrfach unter dem Stichwort „magnus consensus" (vgl. Confessio Augustana 1) verhandelt worden. Gerade in einem so schwierigen und komplexen Gebilde, wie es der ÖRK und seine Gremien darstellen, ist es wichtig, mit Sensibilität und Flexibilität auf die unterschiedlichen Auffassungen und Anliegen einzugehen und diese aufzunehmen. Ein Konsensverfahren ist hier sehr hilfreich, weil es die Möglichkeit gibt, zu einer qualifizierten Entscheidung zu gelangen, bei der alle Beteiligten ihre Meinung zum Ausdruck bringen konnten und in einer fairen Weise gehört wurden. Ein solches Verfahren zeigt, dass Differenzen grundsätzlich theologisch und nicht auf dem Weg über Verfahrensfragen zu einer Klärung oder Lösung geführt werden müssen und können.

(39) Gleichzeitig muss aber darauf geachtet werden, dass das Konsensverfahren nicht dazu führt, dass schon die Behandlung bestimmter schwieriger Themen von vorneherein verhindert wird. Eine Schwierigkeit, die vor der Einführung des Konsensverfahrens sorgfältig durchdacht werden muss, ist die Rolle des/der Vorsitzenden eines Gremiums. Das Gelingen des Konsensverfahrens, wie es im Abschlussbericht der Sonderkommission beschrieben ist (vgl. Anhang B, 14–17), steht und

fällt mit der Fähigkeit und der Sensibilität des/der Vorsitzenden. In diesem Sinne sollten die Einzelheiten des Konsensverfahrens noch genauer überlegt und ausgearbeitet werden. Vor allem bedarf das Verfahren im Blick auf die „Kirchenfamilien" und „Gruppen von Kirchen" (Abschlussbericht, 48 b) einer genaueren Beschreibung. Sowohl die Problematik von Blockbildungen als auch die Frage, wie sich die Meinungsbildung innerhalb einer „Kirchenfamilie" oder „Gruppe von Kirchen" vollzieht, bedarf einer genaueren Bearbeitung, auch und gerade um der Differenziertheit innerhalb der „Kirchenfamilien" gerecht zu werden.

2. Ständiger Ausschuss für Konsens und Zusammenarbeit

(40) Die Sonderkommission befürwortet die Einsetzung eines Ständigen Ausschusses (Ständiger Ausschuss für Konsens und Zusammenarbeit), der die Anliegen der Sonderkommission weiter bearbeiten soll (vgl. Abschlussbericht, 50 c). Er soll beratende Funktion im Hinblick auf die Themen des ÖRK haben, sowie ekklesiologische Fragen bearbeiten. Er soll außerdem die ÖRK-Leitungsgremien beraten in Fragen, die die orthodoxe Mitarbeit im ÖRK betreffen.

(41) Solch ein Ausschuss kann die Dynamik zwischen Orthodoxen und Protestanten im ÖRK verbessern helfen. Allerdings darf er nicht zu einer Art Kontrollorgan werden, das über die Zulassung oder Nichtzulassung von Themen entscheidet.

3. Unterschiedliche Formen der Mitgliedschaft im ÖRK

(42) Der dritte Vorschlag betrifft die Mitgliedschaft im ÖRK. Abgesehen von geringfügigen Änderungen bei den theologischen und organisatorischen Kriterien für die Mitgliedschaft einer Kirche bedeutet der Vorschlag zweier unterschiedlicher Möglichkeiten der Beziehung zum ÖRK die bedeutendste Neuerung: Es soll die Möglichkeit geben, Mitgliedskirche in der Gemeinschaft des ÖRK oder assoziierte Kirche des ÖRK zu sein. Letztere haben Rederecht, sind aber nicht stimmberechtigt. Dadurch soll es Kirchen, die aus ihrem ekklesiologischen Selbstverständnis heraus keine Möglichkeit sehen, dem ÖRK beizutreten, ermöglicht werden, dennoch im ÖRK mitzuarbeiten.

(43) Auf diese Weise kann zwar der ÖRK gestärkt werden, weil ihm die Möglichkeit gegeben ist, die Stimme möglichst vieler Kirchen mit in seine Arbeit einzubeziehen. Gleichzeitig bestehen aber Vorbehalte im Hinblick darauf, wie verbindlich die Zusammenarbeit der Mitgliedskirchen sich dadurch gestalten wird. Vor allem dürfen diese zwei Formen der Mitarbeit im ÖRK nicht dazu führen, dass assoziierte Mitglieder Entscheidungen durch ihr Rederecht stark beeinflussen, sich aber der gemeinsamen Verantwortung dafür entziehen. Die Frage, auf welche Weise assoziierte Kirchen in Entscheidungsprozessen, in denen das Konsensverfahren angewendet wird, mitwirken können, ist noch zu klären. Auch assoziierte Kirchen sollten durch einen finanziellen Beitrag in die Pflicht genommen werden. Die finanzielle Beteiligung muss auch von den Mitgliedskirchen ernster genom-

men werden. Es sollten Mechanismen eingerichtet werden, durch die die verpflichtende Mitgliedschaft sich auch in finanziellen Leistungen zeigt.

VI. Empfehlungen

(44) Die folgenden Empfehlungen ergeben sich aus der kritischen Würdigung der im Abschlussbericht vorgelegten Vorschläge der künftigen Arbeitsweise des ÖRK. Zum einen benennen sie nochmals strittige Punkte des Abschlussberichtes, in denen aus evangelischer Perspektive Klärungsbedarf besteht. Zum anderen empfehlen sie Themen, an denen weitergearbeitet werden muss. Unsere Stellungnahme soll mit ihren Empfehlungen zur Stärkung und Qualifizierung des ÖRK beitragen, um „auch unter den veränderten Bedingungen auf dem Weg zu mehr ökumenischer Gemeinschaft voran(zu(kommen“[9].

(45) Voraussetzung für ein weiterführendes und verstärktes Miteinander im Ökumenischen Rat der Kirchen ist das wechselseitige Verstehen der unterschiedlichen Begrifflichkeiten und Traditionen der orthodoxen und der evangelischen Kirchen. Nur so können Missverständnisse ausgeräumt und entsprechende hermeneutische Hilfen für eine Verständigung über den gemeinsamen Weg im ÖRK gewonnen werden. Auch Fragen des Amtsverständnisses und der Funktion des Kirchenrechts bedürfen einer Bearbeitung, um zu für alle Seiten annehmbaren Vereinbarungen im ÖRK zu kommen.

(46) Im Blick auf die weitere Entwicklung des ÖRK ist zu prüfen, ob die angestrebten Änderungen geeignet sind, die Sachverhalte, die begründeten Anstoß erregten, aus dem Weg zu räumen. Dabei sollten auch die Auswirkungen dieser Vorschläge auf die ökumenische Arbeit über den ÖRK hinaus beobachtet und ausgewertet werden. Dieses gilt sowohl für die bilateralen ökumenischen Beziehungen als auch für multilaterale ökumenische Zusammenschlüsse (z.B. Konferenz Europäischer Kirchen, Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland). Umgekehrt sollte auch geprüft werden, welche Erfahrungen im Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen in diesen Zusammenschlüssen vorhanden sind, die vom ÖRK genutzt werden können.

(47) Dem Themenbereich der Ekklesiologie wird zu Recht eine herausragende Bedeutung beigemessen. Es dominiert im Abschlussbericht allerdings die Benennung offener Fragen. Obwohl sich durchaus fundamentale ekklesiologische Gemeinsamkeiten zwischen den orthodoxen Kirchen und den Kirchen der Reformation benennen ließen, wird der Eindruck erzeugt, es gebe sie nicht. Auch das jeweilige ekklesiologische Selbstverständnis der orthodoxen und der reformatorischen Kirchen ist nicht zutreffend erfasst worden. Hier liegt der eigentliche Schwerpunkt der Weiterarbeit.

(48) Die entscheidende Aufgabe für künftige ekklesiologische Dialoge muss darin bestehen, die Inanspruchnahme der Wesensattribute der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität durch die verschiedenen Kirchen genauer und differenzierter zu bestimmen.

(49) Den Streitfragen über das gemeinsame Gebet von Konfessionsverschiedenen muss auf dem Hintergrund der Unterschiede und der Gemeinsamkeiten im Gottesdienstverständnis ein eigener Dialog auf ökumenischer Ebene gewidmet werden.

(50) Die ekklesiale Qualität der gemeinsamen, sowohl konfessionellen als auch interkonfessionellen, Andachten muss genauer bestimmt werden. Auch der „interkonfessionellen gemeinsamen Andacht" kommt aus reformatorischer Sicht eine ekklesiale Qualität zu. Die Art der Partizipation aller an der „interkonfessionellen gemeinsamen Andacht" Beteiligten ist genauer zu bestimmen. Die im Abschlussbericht vorgeschlagenen Lösungen überzeugen nicht.

(51) Die im Abschlussbericht vorgeschlagene Terminologie bei der Bezeichnung dieser verschiedenen Gottesdienste ist zu überprüfen.

(52) Der ÖRK wird als unerlässliches Instrument für die gemeinsame Diskussion und Reflexion moralisch-ethischer Fragen betrachtet, er kann aber nicht für die Kirchen Stellung beziehen oder ihnen bestimmte ethische Positionen vorschreiben. Die Vorschläge zielen auf eine angemessene Verhältnisbestimmung zwischen theologischer Weiterarbeit und sozialethischer Reflexion. Darin verdienen sie uneingeschränkt Beachtung. Das theologische und das geistliche Moment ethischer Urteilsbildung soll gestärkt, der *Kirchlichkeit* kirchlicher Verlautbarungen erkennbar Rechnung getragen werden.

(53) Die Entscheidungsfindung im Konsensverfahren bedarf einer präzisieren Beschreibung, vor allem um die Gefahren einer Blockbildung und eines damit verbundenen Gruppenzwanges im ÖRK abzuwehren.

(54) Die Funktion des „Ständigen Ausschusses für Konsens und Zusammenarbeit" muss strikt auf Beratung beschränkt sein.

(55) Der Grad der Verbindlichkeit der assoziierten Kirchen im ÖRK, insbesondere damit verbunden die Mitwirkungsrechte und die Mitwirkungspflichten, muss exakter festgelegt werden.

Hannover, 11. Oktober 2003

ANMERKUNGEN

[1] Zitiert wird nach der deutschen Übersetzung; die genannten Zahlen entsprechen den Paragrafen des Abschlussberichts bzw. der Anhänge.

[2] Die Erfahrungen der evangelischen Kirche in den bisherigen bilateralen und multilateralen Dialogen zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland bzw. dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR und den verschiedenen orthodoxen Kirchen bestätigen dies. Exemplarisch vgl. hierzu: Bilaterale theologische Dialoge mit der Russisch-Orthodoxen Kirche, hg. von Klaus Schwarz im Auftrag des Kirchenamtes der EKD, Hermannsburg 1996 (Studienheft 22).

[3] Vgl. Kommuniqué der Konsultation der Leuenberger Kirchengemeinschaft und der Konferenz Europäischer Kirchen auf Kreta vom 1.12.2002.

[4] Die Kirche, die Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen. Die ekklesiologische Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Vom Zentralausschuss des ÖRK in Toronto im Jahr 1950 entgegengenommene Erklärung.

[5] Vgl. dazu das Kommuniqué der 10. Begegnung im bilateralen Theologischen Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland [Goslar 10, November 2002], Abschnitt III.

[6] Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit. Im Auftrag des Exekutivausschusses für die Leuenberger Kirchengemeinschaft, hg. von W. Hüffmeier, Frankfurt/M., 1995 (= Leuenberger Texte 1), 19.

[7] A.a.O., 25.

[8] Kommuniqué der 10. Begegnung im bilateralen Theologischen Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland, Abschnitt III.

[9] So im Beschluss der 7. Tagung der 9. Synode der EKD in Timmendorfer Strand am 7. November 2002.

„Die Kirche im virtuellen Dorf lassen. Informationstechnologien und die Kirchen in Nord und Süd“

(Bericht von der 15. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF) vom 7. bis 9. November 2003 in der Missionsakademie Hamburg

Die 15. Tagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung stand unter dem Thema „Die Kirche im virtuellen Dorf lassen. Informationstechnologien und die Kirchen in Nord und Süd“. Den ersten Vortrag zum inhaltlichen Schwerpunkt bestritt am Eröffnungsabend Prof. Cees Hamelink, Theologe und Kommunikationswissenschaftler u.a. an der Freien Universität Amsterdam. Ausgangspunkt seiner Überlegungen bildete die Frage, ob und inwiefern durch die moderne Informationstechnologie die grundlegenden Menschenrechte in Frage gestellt werden könnten. Gleichheit, Sicherheit und Freiheit – was geschieht damit, wenn immer mehr Wissen bei immer weniger Menschen konzentriert wird, wenn wenige Firmen bestimmen, was als Wissen zu gelten hat und mit Hilfe welcher Technologie dieses gesammelt und verarbeitet wird? Von einer Gleichheit der Menschen, so Hamelink, könne im globalen Kontext, schon deshalb keine Rede sein, weil die modernen Informationstechnologien mangels technischer und vor allem finanzieller Ressourcen breiten Teilen der Weltbevölkerung gar nicht zur Verfügung stehen. Je mehr das Wissen technisiert und ökonomisiert wird, umso größer wird die Schere zwischen Arm und Reich. Es braucht mindestens ein Telefon und einen Computer, um auf der globalen Datenautobahn surfen zu können, die sich damit bei genauerer Betrachtung als gar nicht mehr so global, sondern vielmehr als sehr elitär erweist. C. Hamelink vertrat die Ansicht, dass es theoretisch möglich wäre, diesen digitalen Graben zu schließen; es fehle jedoch am politischen Willen, die nötigen Schritte dazu zu unternehmen. Wie steht es des Weiteren mit dem Menschenrecht auf Sicherheit? Ist es wirklich zu verantworten, dass wir unser gesellschaftliches Leben immer mehr in die Hände letztlich unsicherer und unzuverlässiger (zumindest doch manches mal sehr eigenwilliger) Software und damit in die Hände der großen Marktbeherrscher legen? Der große Stromausfall in den USA ist nur ein Beispiel für unsere Technologieabhängigkeit, und vielleicht, so Hamelink nachdenklich, hätten zum sagenumwobenen Jahrtausendwechsel doch etwas mehr als kleine Pannen auftreten müssen, um uns aus blindem Vertrauen in unsere computerisierte Welt herauszureißen und zu einem reflektierteren und kritischeren Umgang mit den neuen Technologien zu bewegen. Schließlich könnten die Informationstechnologien mit immer subtileren Überwachungs- und Kontrollmechanismen auch zu einer Gefahr für die Freiheit der Menschen werden.

In der anschließenden und sehr lebhaften Diskussion der Ausführungen Hamelinks ging es über die genannten Probleme hinaus vor allem um die Frage, wie die christlichen Kirchen darauf reagieren können. Erfordert nicht die moderne Kommunikationstechnologie eine gänzliche Neufassung des Kommunikationsbegriffs? Auch ganz grundsätzliche Probleme der ekklesiologischen Verfasstheit der globalen, bzw.: „ökumenischen", Kirche Christi stehen dabei zur Diskussion. Ist bspw. eine „nur" virtuell existierende Kirche Kirche? Und: welchen Stellenwert haben Körperlichkeit und Gemeinschaft in der Kirche als dem Leib Christi? Ist es noch zeitgemäß, nur die von Angesicht zu Angesicht stattfindende Verkündigung als „wahre" Kommunikation zu betrachten und alle medialisierten Formen als defizient? Sind Handy- und Internetgottesdienste wirklich Gottesdienste oder nur mediale Spielerei? Und schließlich: sollen die Kirchen sich einfädeln auf der Datenautobahn, oder lieber auf dem Standstreifen oder vor der Auffahrt verharren? Wie schwer sich die Kirchen mit einer angemessenen Präsentation im Internet tun, zeigte Burghard Bock am Samstagvormittag in einem lehrreichen – und an mancher Stelle auch amüsanten Einblick in den Umgang mit den neuen Medien in der kirchlichen Praxis („Die Kirchen im virtuellen Dorf lassen – IT in kirchlicher Praxis"): Wer wusste zum Beispiel, dass es für die Ordination gar keines Theologiestudiums bedarf, sondern man sie sich jederzeit aus dem Internet zusprechen und ausdrucken kann? Fazit: Es gibt viel zu tun und es gibt noch mehr zu bedenken – kommunikationstheoretisch und letztlich vor allem theologisch, wenn die Kirchen nicht sich oder ihren Auftrag im World Wide Web verlieren wollen.

Mit zwei thematischen Einheiten am Freitagabend und Samstagmorgen setzte die diesjährige AÖF-Tagung im Vergleich zu den vorangehenden Treffen einen stärkeren Akzent auf die Arbeit an einem Schwerpunktthema. Dies soll auch für die nächste Tagung so beibehalten werden. Dennoch blieb und bleibt ein zentrales Anliegen der Tagung, Nachwuchsforschern und -forscherinnen im Bereich der Ökumene- und Missionswissenschaften sowie ökumenischen Stipendiaten und Stipendiatinnen eine Gelegenheit zu geben, ihre aktuellen Projekte vorzustellen und qualifizierte Rückmeldungen und Hilfestellungen dazu zu erhalten. Die offene und entspannte Atmosphäre, in der dies unter Kollegen und Kolleginnen geschehen kann, wurde von allen sehr geschätzt und als prägende Besonderheit der AÖF-Tagungen empfunden. Dass dieses Mal wieder einige Mitglieder an der Tagung teilnahmen, die ihre Promotionsforschungen bereits abgeschlossen haben und ihre Tätigkeit in verschiedenen ökumenischen Arbeitsfeldern aufgenommen haben, hat den Austausch zusätzlich bereichert. Mit diesen beiden Standbeinen „Schwerpunktthema" – „Forschungsaustausch" soll die AÖF-Tagung weiterhin der Auseinandersetzung mit aktuellen ökumenischen Themen, dem Forschungsaustausch und dem Ausbau ökumenischer Netzwerke dienen und dadurch nicht nur Doktoranden und Doktorandinnen, sondern weitere in diesen Themenbereichen Forschende und Tätige ansprechen.

Der Samstagnachmittag war sodann reserviert für die Vorstellung einzelner Forschungsprojekte aus dem Kreis der Teilnehmenden. Die vorgestellten Projekte las-

sen sich dabei in drei Bereiche gliedern. Einen Schwerpunkt bildeten traditionelle systematisch-theologische und fundamentaltheologische Fragestellungen. So stellte Irina Ose („Was macht den Menschen zur Person? Eine ökumenische und interkulturelle Untersuchung zu den theologischen Personenkonzepten von Bonhoeffer, Zizioulas und Mveng") die Frage, ob klassische anthropologische Konzepte nicht eine Neuorientierung erfahren können, wenn sie in Dialog treten mit anderen und zunächst fremden Konfessionen und Kulturen – könnte die Auseinandersetzung mit dem Anderen nicht eine Bereicherung auch für die eigene Tradition sein, die weiter führt als das „Schmoren im eigenen Saft"? Sven Evers („Traditionale Hermeneutik – der Traditionsbegriff A. MacIntyres als Grundlage ökumenischer Hermeneutik") schlug vor, die gegenwärtige Diskussion um eine ökumenische Hermeneutik mit Hilfe des Traditionsbegriffs des iro-amerikanischen Philosophen A. MacIntyre weiterzuführen und damit den Traditionsbegriff auch für die protestantische Theologie „schmackhaft" zu machen. Martin Eberle stellte mit „Webers Interpretationen der Ursachen und Bedingtheiten religiöser Ethik und ethisch bestimmten Handelns" einen Teil seines Promotionsprojektes vor und zeigte auf, wie nach Weber religiöse Vorstellungen und Ideen, (wie z.B. Gotteskonzeption, Gott-Mensch Beziehung, Heilsvorstellungen, Weltverhältnis, etc.) neben sozio-ökonomischen Gegebenheiten ethisches Handeln prägen.

Ein zweites Themenfeld bildete die Frage nach interkulturellem und interkonfessionellem Zusammenleben von Christinnen und Christen in Deutschland, das den Gegenstand der Arbeit von Sören Asmus bildet („Chancen interkultureller Theologie – Gemeinden fremder Sprache und Herkunft als theologische, ökumenische und missiologische Herausforderung"). Wie wirkt sich, so die Grundfrage, die Gegenwart fremdsprachiger Gemeinden in unserem Land auf das Selbstverständnis deutscher „mainline-churches" aus und welche Herausforderungen stellen sich für uns und unser Zusammenleben mit den fremdsprachigen Gemeinden?

Zwei Arbeiten beleuchteten schließlich Themen mit Fokus auf theologische Fragestellungen in außer-europäischen Kontexten: George Mark Fihavango („Jesus and leadership: Analysis of rank, status, power and authority as reflected in the synoptic Gospels from the perspective of ELCT in Tansania") befragt Texte aus den synoptischen Evangelien auf Leitungsmodelle und lässt diese in den Kontext der Lutherischen Kirche hinein sprechen. Der Vortrag setzte sich insbesondere mit Führungs- und Gruppenstrukturen bei Jesus und seinen Jüngern auseinander. Im Beitrag von Katrin Kusmierz („Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften: das Fallbeispiel Südafrika") ging es um die sich verändernde gesellschaftliche Rolle der Kirchen in Südafrika in der Post-Apartheid-Zeit. Sie fragte nach Visionen und theologischen Modellen südafrikanischer Theologen und Theologinnen für Theologie und Kirche in der jungen Demokratie.

Auch neben der wissenschaftlichen Arbeit bietet die AÖF-Tagung viel Gelegenheit zum Gespräch und Austausch untereinander: Mit dazu gehört auch der Gottesdienst am Sonntag, in dem Friederike Schönemann das Thema der Tagung

geschickt aufzunehmen wusste und das Internet als virtueller Raum mit einem anderen „virtuellen" Raum, nämlich dem Reich Gottes kontrastierte. Die Tagung hatte jedoch schon feierlich begonnen: Am Freitagabend wurde mit einem kleinen Empfang der aus der Arbeit der AÖF hervorgegangene „Leitfaden Ökumenische Missionstheologie" (erschienen 2003 im Gütersloher Verlag) vorgestellt und gewürdigt. Zwei Personen aus dem Kreis der Herausgeber und Herausgeberinnen waren anwesend, Christoph Dahling-Sander sowie Dietrich Werner (MitherausgeberInnen sind: Andrea Schultze und Henning Wrogemann), der einen kleinen Überblick über Konzept und Entstehung des Bandes gab. Wie sein Vorgänger „Leitfaden Ökumenische Theologie" (hg. von Christoph Dahling-Sander und Thomas Kratzert 1998 im Foedus Verlag) für die ökumenische Theologie, so bietet der „Leitfaden ökumenische Missionstheologie" einen breiten und dabei fundierten Überblick über Themen und Entwicklungen des Faches. Die Publikation ist damit ein wichtiges Grundlagenwerk zu einer konfessionsübergreifenden und interkulturellen Missionstheologie.

Den Schluss der Tagung bildeten eine Informationsbörse mit Neuigkeiten aus der Ökumene und die Wahlen für den neuen Vorbereitungsausschuss: Mit großem Dank aus der Vorbereitungsarbeit verabschiedet wurden Miriam Neubert und Martin Eberle. Zusammen mit Sören Asmus und Friederike Schönemann werden die neugewählten Steffi Schardien und Mathias Wassermann die Organisation der nächsten Tagung übernehmen.

Ein großer Dank geht ebenfalls an die Sponsoren, die die Tagung finanziell unterstützt und damit ermöglicht haben: die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD), die Missionsakademie Hamburg sowie die Aktion Bildung und Publizistik des Evangelischen Entwicklungsdienstes (EED).

Die nächste AÖF-Tagung wird vom 26.11. bis 28.11. 2004 in der Missionsakademie Hamburg stattfinden. Geplant ist das Thema Islam in Europa: „Missionierender Islam – Chance für den Dialog?" Dabei soll es u.a. um den Zusammenhang zwischen der Inkulturation des Islams und seiner missionarischen Tätigkeit gehen und nach den daraus erwachsenden Chancen und Spannungen im Dialog zwischen Christentum und Islam gefragt werden.

Interessierte finden Informationen zur nächsten Tagung unter redaktion@aoef.de oder www.aoef.de.

Sven Evers / Katrin Kusmierz

(Sven Evers [Pfarrvikar] ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik der Universität Oldenburg und Doktorand im Bereich Systematische Theologie).
(Katrin Kusmierz [lic.theol., VDM] ist Doktorandin im Bereich Missions- und Ökumenewissenschaft an der Universität Basel und persönliche Referentin des Kirchenratspräsidenten der Evangelisch-reformierten Kirche Basel-Stadt.)

Vergessene Verbindungen

Es könnte ein Traum sein: Ich stehe in einer Schlange vor dem Fahrscheinschalter und da ich an der Reihe bin, nenne ich mein Reiseziel. Die Frau am Schalter ist irritiert, schaut aber sicherheitshalber nochmals auf ihrem Bildschirm nach, ehe sie mir sagt: „Bis dorthin verkehren noch keine Züge. Es gibt noch keine Verbindung, keine Gleise, keine Oberleitung." Ich entgegne: „Ich war doch seinerzeit bei der Streckeneröffnung dabei und habe dann mehrfach den Zug dorthin genommen!"

Große Ratlosigkeit.

Kein Traum:

Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland hat soeben die Schrift „Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche" veröffentlicht.[1] Darin bleiben wichtige weitergebaute ökumenische Verbindungen außer Betracht, mit denen wir bereits gut gefahren sind.

Zur Erinnerung

1982 wurden die Lima-Dokumente über Taufe, Eucharistie und Amt veröffentlicht. Sie bezeugten weitgehende Übereinstimmung, „Konvergenz". Nicht wenige meinten damals, es müsse möglich sein, auf dieser Grundlage zwischen einzelnen Kirchen Grenzen zu öffnen, nicht zuletzt aus pastoralen Erwägungen. 1983 sprach der damalige Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof Professor Dr. Eduard Lohse, den Bischof des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland, Josef Brinkhues, darauf an, ob nicht EKD und Alt-Katholiken einen ersten Schritt wagen könnten. Immerhin stehe die Alt-Katholische Kirche schon seit 1931 mit den Anglikanern in voller Gemeinschaft und habe in Deutschland sowohl mit der Michaelsbruderschaft wie mit einer Arbeitsgruppe der evangelisch-lutherischen Landeskirche von Bayern weitreichende Gespräche geführt.

Bald danach wurde eine repräsentative bilaterale Gesprächsgruppe gegründet. Aus der EKD gehörten ihr der Ratsvorsitzende, Landesbischof Lohse, und die leitenden Bischöfe der VELKD und der Arnoldshainer Konferenz, die Bischöfe Karlheinz Stoll und Hans-Gernot Jung, an, ferner die Professoren Gottfried Seebaß und Jan Rohls, Präsident Hartmut Löwe und OKR Manfred Kießig. Auf alt-katholischer Seite waren Mitglieder Bischof Josef Brinkhues, sein späterer Nachfolger Sigisbert Kraft, Professor Christian Oeyen, die Dekane Konrad Liebler und Edgar Nickel und der jetzige Wiener Bischof Bernhard Heitz. Die in beiden Teilkommissionen erarbeiteten Vorschläge wurden ausgetauscht und in zwei mehrtägigen Vollsitzungen an ihnen weitergearbeitet.

Am 29. März 1985 konnte die „Vereinbarung über die gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie"[2] verabschiedet und an die Synoden der beteiligten Kirchen zur Beratung und Beschlussfassung weitergegeben werden.

Die Vereinbarung und ihre Annahme in den Kirchen

In diesem Dokument werden zuerst die gemeinsamen Glaubensgrundlagen bezeugt – darunter bereits die Übereinstimmung in der Rechtfertigungslehre: „Wir werden vor Gott als gerecht erachtet und gerecht gemacht allein aus Gnade durch den Glauben aufgrund des Heilswerks unseres Herrn Jesus Christus und nicht aufgrund unserer eigenen Werke und Verdienste."

Es wird übereinstimmend festgestellt, dass die beteiligten Kirchen „den aus der Sendung der Apostel hervorgehenden Dienst des besonderen Amtes bewahren, das der Herr seiner Kirche gegeben hat".

Dann heißt es:

„Sie feiern die Eucharistie, das von Jesus eingesetzte Mahl des neuen Bundes, in dem er seinen Leib und sein Blut unter den sichtbaren Zeichen von Brot und Wein der Gemeinde schenkt. In dieser Feier erfährt die Gemeinde Gottes Liebe in Jesus Christus, verkündet den Tod des Herrn und preist seine Auferstehung, bis er wiederkommt und sein Reich zur Vollendung bringt. Dies findet seinen Ausdruck im Eucharistiegebet, in dem der Einsetzungsbericht mit dem Dank an den Vater, dem Gedächtnis des Heilswerks Christi (Anamnese) und der Anrufung des Heiligen Geistes (Epiklese) verbunden ist.

Gemäß der Lehre der beteiligten Kirchen wird die Eucharistiefeier von Ordinierten geleitet. Gemeinschaft im Herrenmahl verpflichtet die Kirchen, darauf zu achten, dass die Praxis dieser Lehre entspricht.

Die beteiligten Kirchen halten einen angemessenen Umgang mit den nach der Feier übrigbleibenden Gaben für geboten.

Die bisher festgestellten grundlegenden Übereinstimmungen erlauben uns, die Glieder unserer Kirchen gegenseitig zur Teilnahme an der Eucharistie einzuladen. Durch diese Einladung wollen die beteiligten Kirchen dem Gebot Jesu Christi gehorsam sein, dass seine Kirche einig und eine sei. Indem sie ein Zeichen auf diese Einheit hin setzen und einen Schritt auf diese Einheit hin tun, bezeugen sie vor aller Welt den dreieinigen Gott als den einzigen Herrn."

Zweifelsfrei ein bedeutsamer Text! Er gewann dadurch an Gewicht, dass die Synoden aller beteiligten Kirchen sich eingehend damit befasst und seine Annahme beschlossen haben. Eine Landeskirche hat dabei zwischen Beratung und Beschlussfassung die bilaterale Kommission noch einmal konsultiert, um offengebliebene Fragen zu klären.

Alle Synoden der Landeskirchen und die des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland zu Pfingsten 1985 in Offenburg haben mit großen Mehrheiten zugestimmt und damit bekundet, dass sie in dieser Vereinbarung Lehre und Praxis ihrer Kirche finden.

1991 wurde dann eine gemeinsame Erklärung zwischen der EKD, dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR und der Kirche von England (Meissener Erklärung[3]) verabschiedet, die, wo von Eucharistie/Abendmahl die Rede ist, weitgehend der „Vereinbarung" folgt:

„Der Abendmahlsgottesdienst wird von einem ordinierten Geistlichen geleitet. Nur diese Person darf das eucharistische Gebet sprechen. In dem eucharistischen Gebet sind die Einsetzungsworte verbunden mit der Danksagung an den Vater, der Erinnerung an das Heilswerk Christi (Anamnese) und der Anrufung des Heiligen Geistes (Epiklese)." Der „angemessene Umgang mit den nach der Feier übrigbleibenden Gaben" wird präzisiert durch den Hinweis, „indem man sie verzehrt, ohne dabei ihren Gebrauch für das Krankenabendmahl auszuschließen". Es ist die Rede davon, „dass wir in solcher eucharistischer Gemeinschaft mit dem Einen Herrn Jesus Christus einander ... stärken und ermutigen" auf dem Weg zum Ziel „der Einheit der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche". Auch diese Erklärung wurde von der Generalsynode der Church of England und den zuständigen Organen in Deutschland angenommen.

Als selbstverständliche Voraussetzung galt dabei, dass das Mahl des Herrn in allen beteiligten Kirchen Regelgottesdienst, nicht seltene Ausnahme ist.

So weit ist die Strecke bereits gebaut – und es war in den ersten Jahren danach selbstverständlich, diese Verbindung aufzunehmen und zu nutzen.

An Fronleichnam 1992, während des Deutschen Katholikentags in Karlsruhe, feierten der alt-katholische Bischof, der Delegat des Erzbischofs von Canterbury, Bischof Ambrose Reeves, und Landesbischof Klaus Engelhardt mit einer großen ökumenischen Gemeinde die Lima-Liturgie und bezeugten so die erreichte Gemeinsamkeit ihrer Kirchen.

Steht diese Verbindung nicht mehr? Ist in Vergessenheit geraten, dass sie bestanden hat?

Zur „Orientierungshilfe"

In der genannten Schrift „Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche" werden Kontakte der EKD „mit der anglikanischen, der römisch-katholischen und den orthodoxen Kirchen" und die „Meissener Erklärung" erwähnt[4], doch mit keinem Wort die Alt-Katholiken und die mit ihnen getroffene Vereinbarung von 1985. Gilt im Unterschied zu damals die Alt-Katholische Kirche in Deutschland heute als quantité négligeable? Die Bedeutung, die den bilateralen Verhandlungen damals von der EKD zugemessen wurde, zeigte sich in der hochrangigen Auswahl ihrer Kommissionsmitglieder und der synodalen Beschlussfassung in allen beteiligten Kirchen.

Auch wohlbegründete inhaltliche Festlegungen sind wieder zurückgenommen – auch gegenüber der Erklärung von Meissen. So heißt es nunmehr im Blick auf die Ordination: „Vikarinnen und Vikare feiern unter Aufsicht und in der Verantwortung ihrer Ausbilder. Einige Landeskirchen haben darüber hinaus Ordnungen entwickelt, nach denen weitere erprobte und geschulte Gemeindeglieder mit der öffentlichen Wortverkündigung (Predigt) und der Leitung von Abendmahlsfeiern beauftragt werden können (Prädikantinnen/Prädikanten; Lektorinnen/Lektoren;

Ältestenpredigerinnen/Ältestenprediger). Sie haben damit gute Erfahrungen gemacht."[5]

Über die Feier wird unter Berufung auf das Augsburger Bekenntnis von 1530, Artikel 7, gesagt, dass „die Sakramente – und also auch das Abendmahl – in der Kirche ‚dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden sollen' bzw. ‚laut dem Evangelium gereicht werden'. Das impliziert zunächst, dass die entsprechenden Worte des Evangeliums, also die Einsetzungsworte, in unverfälschter Weise zitiert werden müssen. Paraphrasen und andere Erläuterungen dürfen nicht an ihre Stelle treten. ... Unverzichtbar sind die Einsetzungsworte, das Vaterunser, die Austeilung der Elemente in der versammelten Gemeinde und eine Danksagung an Gott (bzw. Christus)".[6]

Auch der seit Lima allen Kirchen gemeinsame Sprachgebrauch „Eucharistie" wird wieder eingeschränkt. Es heißt: „Das Wort ‚Eucharistie' bezeichnet nur einen, wenn auch sehr wichtigen Aspekt der Liturgie der Abendmahlsfeier: den Dank an Gott, den Schöpfer, und die dankbare Erinnerung an das heilschaffende Leben und Sterben Jesu Christi." Martin Luther habe den griechischen Begriff für Mahlzeit mit dem Wort Abendmahl übersetzt, „um auf diese Weise den Ursprung aller christlichen Abendmahlsfeiern im Abschiedsmahl Jesu ... deutlich zu machen. Da dieser Rückbezug unmittelbar zum Abendmahl gehört, ist die im evangelischen Bereich eingeführte Bezeichnung ‚Abendmahl' sachgemäß."[7]

Der Heidelberger evangelische Theologe Peter Brunner hatte bereits 1949 angemerkt, es sei „einfach eine Pflicht geschichtlicher Wahrhaftigkeit, festzustellen, dass es den lutherischen Kirchen des 16. Jahrhunderts nicht gegeben worden ist, die ‚Reformation' des Kanons so durchzuführen, dass die Verbindung mit dem Beten der ältesten Christenheit gewahrt worden wäre".[8]

Bis heute ist es besonders folgenschwer geblieben, dass die Worte ευλογησας (Mt 26,15; Mk 14,22) und ευχαριστησας – Er sprach den Lobpreis, sagte Dank – (Mt 26,21; Mk 14,23; Lk 22,19; 1 Kor 11,24) nicht mehr im ursprünglichen Sinn verstanden worden sind und das Eucharistiegebet, die lobpreisende Danksagung mit dem vergegenwärtigenden Gedächtnis der großen Taten Gottes, in Wegfall geraten ist. Auch die Epiklese, die Herabrufung des Heiligen Geistes auf die Gaben, ging verloren. Das schien durch die seit Lima getroffenen ökumenischen Vereinbarungen – nicht zuletzt durch die Vereinbarung EKD/AKD und Meissen – aufgeholt. Dort sind die gesicherten Erkenntnisse der Exegese und der Liturgiewissenschaft aufgenommen. Vor allem wurde wieder entdeckt, dass die frühe Kirche das ganze Eucharistiegebet als „konsekratorisch" angesehen hat. Daher ist das zwischenkirchliche Gespräch um Eucharistie und Amt nicht mehr in der bisherigen Engführung möglich. Die Positionen, die Feier des Herrenmahls sei nur dann „gültig", wenn der geweihte Priester die Wandlungsworte über Brot und Wein spreche (röm.-katholisch), und die Beschränkung auf Einsetzungsbericht und Vaterunser als allein unverzichtbare Stücke der Abendmahlsfeier (evangelisch) können in dieser Ausschließlichkeit nicht mehr vertreten werden.

Weshalb werden solche gemeinsam gewonnenen Erkenntnisse wieder zurückgenommen und dazu von einer „Danksagung an Christus" gesprochen, – und das erst nach der Austeilung – wo es doch gerade nach dem Einsetzungsbericht darum geht, dass sein Auftrag erfüllt und sein danksagender Lobpreis des Vaters aufgenommen werden soll?

In der Zusammenfassung am Schluss der Orientierungshilfe heißt es: „Wenn angesichts der schwierigen ökumenischen Situation im Blick auf das Abendmahl überhaupt Fortschritte erzielt werden sollen – und sie müssen allein schon im Blick auf die konfessionsverbindenden Familien erzielt werden – dann können solche Fortschritte wahrscheinlich nur erreicht werden, wenn die Wiederaneignung des Abendmahls in der evangelischen Kirche und die gemeinsame Diskussion über das Abendmahl zwischen allen Kirchen intensiv fortgesetzt werden."[9] Dem ist zuzustimmen. Aber warum bleiben dann bisherige intensive Gespräche und ihre weiterführenden Ergebnisse außer Betracht?

Die Orientierungshilfe schließt mit der Erwartung, dass „die lebensorientierende und stärkende Kraft der neuen Gemeinschaft deutlich" werde, „die Christus im Abendmahl leibhaftig schenkt und immer wieder neu bekräftigt"[10]. Da dürfen Verbindungen nicht in Vergessenheit geraten, die solche Erfahrungen bereits ermöglicht haben.

Sigisbert Kraft

(Dr. Sigisbert Kraft ist Bischof em. des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland.)

ANMERKUNGEN

1 Orientierungshilfe, Gütersloh 2003.
2 Ökumenische Rundschau 1985/3, 362–367.
3 epd-Dokumentation, 1995/23, 3–7.
4 Orientierungshilfe, 53.
5 ebd., 53.
6 ebd., 48.
7 Orientierungshilfe, 14.
8 *Peter Brunner*, Untersuchungen zur Kirchenagende I,1, Gütersloh 1949,70.
9 Orientierungshilfe, 60.
10 ebd., 60.

Eine gemeinsame Empfehlung zur ökumenischen Zusammenarbeit haben der Bamberger Erzbischof Ludwig Schick und der Diözesanrat der Katholiken im Erzbistum verabschiedet. Mit dem Dokument sollen die Gemeinden ermutigt werden, den „Weg der Ökumene" zu gehen und „alles zu tun, was wir gemeinsam tun können"; Ökumene sei Pflicht jedes Christen, heißt es in dem Dokument, Ziel sei „die sichtbare Einheit der Kirche in versöhnter Verschiedenheit".

Die Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) hat in einer Entschließung dazu aufgerufen, den Pfingstmontag als „Fest der Einheit im Glauben" zu begehen. Sie unterstütze damit die Bemühungen ihres Catholica-Beauftragten Landesbischof Johannes Friedrich zu einer Vereinbarung mit der römisch-katholischen Deutschen Bischofskonferenz und der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) zu kommen.

Zu ihrer konstituierenden Sitzung kam am 18. Oktober 2003 in Erfurt die *Vollkonferenz der Union Evangelischer Kirchen (UEK)* zusammen. Die UEK ist ein neuer Zusammenschluss von 14 unierten und reformierten Kirchen innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland. Sie entstand aus einer Zusammenführung der Evangelischen Kirche der Union (EKU) und der Arnoldshainer Konferenz. Mit nur 3 Enthaltungen wählte die Vollkonferenz den badischen Landesbischof Ulrich Fischer zum Vorsitzenden ihres Präsidiums. Die Grundordnung trat bereits am 1. Juli in Kraft.

Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und die Evangelische Kirche der Böhmischen Brüder in Tschechien haben ihre langjährige *Zusammenarbeit auf eine vertragliche Basis* gestellt. Während der Trierer EKD-Synode Anfang November unterzeichneten EKD-Ratsvorsitzender Manfred Kock und Synodalsenior Pavel Smetana eine entsprechende Vereinbarung. Beide Seiten verpflichten sich darin zu regelmäßiger gegenseitiger Information und zur wechselseitigen Hilfe für die deutschsprachigen Gemeinden in Tschechien und die tschechischsprachigen Gemeinden in Deutschland.

Die Leuenberger Kirchengemeinschaft hat sich in *„Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa"* (GEKE) umbenannt, die bisherige Selbstbezeichnung wird dem neuen Namen nachgestellt. Durch die Namensänderung soll der Auftrag, Gemeinschaft zu fördern und zu prägen, in den Mittelpunkt gestellt werden. Der Gemeinschaft gehören lutherische, reformierte und unierte Kirchen an sowie Methodisten, Waldenser und Böhmische Brüder. Vor 30 Jahren hatten die beteiligten Kirchen auf dem Leuenberg bei Basel die „Leuenberger Konkordie" verabschiedet und damit einen jahrhundertealten innerprotestantischen Streit um theologische Lehrfragen beendet. Die Mitgliedskirchen gewähren einander Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft.

Ein von den Mitgliedskirchen der EKD eingesetzter Ausschuss unter der Leitung des früheren EKD-Ratsvorsitzenden, Altbischof Engelhardt, hat *Vorschläge zur Strukturreform der EKD* vorgelegt, nach denen es für die Verwaltungsaufgaben der EKD nur noch

ein Kirchenamt geben würde, in dessen zwei Hauptabteilungen das bisherige Kirchenamt der VELKD und entsprechende Gremien der Union Evangelischer Kirchen integriert werden könnten. Als Gewinn der vorgeschlagenen Reformen erhofft sich der Ausschuss einen Abbau von Doppelstrukturen zur Erledigung von Gemeinschaftsaufgaben.

Die anglikanische Staatskirche von England und die Methodisten in Großbritannien wollen ihre *200-jährige Spaltung* endgültig überwinden. In Anwesenheit von Königin Elisabeth II. als Oberhaupt der anglikanischen Kirche unterzeichneten die geistlichen Führer beider Kirchen ein Dokument, das das Ziel einer Wiedervereinigung festschreibt. Der Unterzeichnung des Dokuments folgte ein gemeinsamer Dankgottesdienst in Westminster Abbey.

Die *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Baden-Württemberg* feierte im Oktober in Bad Herrenalb ihr 30-jähriges Bestehen. Thema war anlässlich des Jahres der Bibel die ökumenische Hermeneutik der Bibel unter dem Titel „Ein Schatz in zerbrechlichen Gefäßen".

Die Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) beschloss auf ihrer Sitzung am 22./23. Oktober 2003 in Fulda:

1. Die *Feier eines ökumenischen Abendgottesdienstes am Ostersonntag*, 11. April 2004, in der Evangelischen Matthäuskirche in München aus Anlass des gemeinsamen Osterdatums der westlichen und östlichen Christenheit. Eine Handreichung für die Gemeinden mit liturgischen Bausteinen und praktischen Anregungen zur Gestaltung von Gottesdiensten und Feiern wird im Januar 2004 erscheinen.
2. Die Durchführung einer *Konsultationstagung im Jahr 2005* zur Vorbereitung der 3. Europäischen Ökumenischen Versammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und des Rates der Katholischen Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE). Diese Tagung soll in Zusammenarbeit mit Basisgruppen abgehalten werden und der Zwischenbilanzierung der Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt in Deutschland dienen.
3. Die Einsetzung eines Arbeitsausschusses zur Begleitung der Rezeption der Charta Oecumenica in Deutschland.
4. Die Durchführung eines *Projekts unter dem Titel „Weißt Du, wer ich bin?"* in den Jahren 2004 bis 2007. Ziel des Projektes ist, Begegnungen und Gespräche zwischen Menschen unterschiedlicher Religion und Kultur anzuregen, insbesondere zwischen Christen, Juden und Muslimen in Deutschland. Das Projekt wird gemeinsam von der ACK, dem Zentralrat der Juden in Deutschland, dem Zentralrat der Muslime in Deutschland und der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion (DITIB) getragen.
5. Die Bildung eines Ausschusses zur Weiterarbeit am Thema *„Gemeinsames Zeugnis (Missionarische Ökumene) der Kirchen in Deutschland"*.

Auf ihrer Herbsttagung am 3. und 4. November feierte die ACK in Thüringen ihre Gründung vor 10 Jahren. Im Zentrum stand dabei ein ökumenischer Gottesdienst, der in der Kirche des Klosters St. Ursula in Erfurt gehalten wurde. Professor Eberhard Tiefensee hielt anschließend den Festvortrag unter dem Thema „Ökumene der dritten Art".

Vom 29. Dezember 2003 bis zum 2. Januar 2004 fand in Hamburg und der umliegenden Region das europäische Jugendtreffen der *europäischen Gemeinschaft von Taizé* statt, an dem über 60.000 Jugendliche teilnahmen. Das Motto lautete „Wege des Vertrauens".

Der *zentrale Gottesdienst zur Gebetswoche für die Einheit der Christen* wird am 24. Januar 2004, 17.00 Uhr, in der St. Hedwig Kathedrale in Berlin stattfinden. Er wird von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, dem Ökumenischen Rat Berlin-Brandenburg und dem Internationalen Konvent Christlicher Gemeinden in Berlin veranstaltet. Die Hilfsprojekte für das Jahr 2004 sind: ein Projekt zur Aidsprävention in Russland, ein Integrationsprojekt für Straßenkinder in Ägypten und ein Betreuungsprojekt für Flüchtlingskinder in Österreich.

Von Personen

Zum neuen Präses der Ev. Kirche von Westfalen wurde der bisherige Superintendent von Unna *Alfred Buß* gewählt. Er ist Nachfolger von *Manfred Sorg,* der Ende Februar 2004 in den Ruhestand geht.

Jann Schmidt wurde von der Gesamtsynode der Evangelisch-Reformierten Kirche zu ihrem Kirchenpräsidenten gewählt. Er wird Nachfolger von Landessuperintendent *Walter Herrenbrück,* der im April 2004 in den Ruhestand geht. Die Bezeichnung Kirchenpräsident ist neu in der Ev.-Ref. Kirche, zu der 191000 Mitglieder in 142 Kirchengemeinden zwischen Ostfriesland (Schwerpunkt) und Bayern gehören.

Martina Helmer-Pham Xuan wurde im Oktober in Hermannsburg als neue Direktorin des Evangelisch-lutherischen Missionswerks in Niedersachsen eingeführt. Sie trat die Nachfolge von *Ernst-August Lüdemann* an, der das Missionswerk 14 Jahre lang leitete.

Helmut Barié, Prälat von Mittelbaden, wurde neuer ACK-Vorsitzender in Baden-Württemberg. Er ist Nachfolger von *Armin Besserer,* Pastor der Evangelisch-methodistischen Kirche, der das Amt sechs Jahre lang innehatte.

Karl-Heinz Stengel, Regierungsdirektor aus Baden-Württemberg, wurde zum neuen (ehrenamtlichen) Präses des Christlichen Vereins Junger Menschen berufen, nachdem der frühere Präses *Hermann Sörgel* im April 2002 im Alter von 64 Jahren gestorben war. Mit rund 260000 Mitgliedern und regelmäßigen Teilnehmern ist der CVJM (Sitz in Kassel) der größte christliche Jugendverband Deutschlands.

Wolfgang Huber, Bischof von Berlin-Brandenburg, wurde auf der EKD-Synode in Trier Anfang November zum neuen Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland gewählt. Er ist Nachfolger von Präses *Manfred Kock,* der in den Ruhestand geht. Zum Stellvertreter des Ratsvorsitzenden bestimmten Synode und Kirchenkonferenz den Thüringer Landesbischof *Christoph Kähler.*

Gerhard Ludwig Müller, Bischof von Regensburg, wurde bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz zum Vorsitzenden der Ökumene-Kommission der deutschen

Bischofskonferenz gewählt. Er ist Nachfolger von Bischof *Paul-Werner Scheele,* der im Juli 2003 die Leitung der Diözese Würzburg aus Altersgründen niedergelegt hat.

Axel Noack, Bischof der Kirchenprovinz Sachsen, ist zum neuen Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste im Diakonischen Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) gewählt worden. Er tritt sein Amt Anfang des Jahres an.

Dirk Veldtrup wurde von der Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) zum Präsidenten gewählt. Zur ersten Vizepräsidentin ist *Heide Emse,* Dezernentin für Theologische Grundsatzfragen im Kirchenamt der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, gewählt worden, zur zweiten Vizepräsidentin, *Dorothea Kutter* aus der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens.

Eckhard Nagel, Leiter des Transplantationszentrum am Zentralklinikum Augsburg, ist zum neuen Präsidenten des Deutschen Evangelischen Kirchentages (DEKT) gewählt worden. Er übernahm das Amt von *Elisabeth Raiser,* die Präsidentin des ersten Ökumenischen Kirchentages in Berlin war.

Jacob Benatoff, Präsident des Rates der Jüdischen Gemeinden Europas, ist zum neuen Präsidenten des Europäischen Jüdischen Kongresses (EJC) gewählt worden. Neue Vizepräsidentin wurde *Charlotte Knobloch,* Präsidentin der Israelitischen Kultusgemeinde München.

Es vollendeten

das 60. Lebensjahr:

Jürgen Johannesdotter, Bischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Schaumburg-Lippe, am 6. Oktober;

das 75. Lebensjahr:

Walter Sommer, langjähriger Präses des CVJM-Gesamtverbandes Deutschland, am 23. November;

Kurt Oeser, langjähriger früherer Umweltbeauftragter der Evangelischen Kirche in Deutschland, am 22. September;

das 80. Lebensjahr:

Heinz Schütte, Ökumeniker aus Überzeugung, Professor em. für Systematische Theologie an der Universität Bonn sowie an der RWTH in Aachen, von 1975–1979 Berufung zum Einheitssekretariat, am 15. Oktober;

das 85. Lebensjahr:

Gerhard Beetz, früherer Generalsekretär des Evangelischen Bundes (1959 bis 1985), am 28. September;

Hermann Kupsch, langjähriger Präses und jetziger Ehrenvorsitzender des Christlichen Vereins Junger Menschen, am 24. September;

Ferdinand Schulte Berge, Dompropst em., langjähriger Ökumene-Referent des Bistums Essen, am 13. September.

Verstorben sind:

Aloys Klein, langjähriger Leiter des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik, Mitarbeiter im Sekretariat für die Einheit der Christen in Rom (internationale Gespräche des Einheitssekretariat mit dem Lutherischen Weltbund und dem Reformierten Weltbund 1979–1984), Sekretär der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, im Alter von 69 Jahren, am 22. Oktober;

Heinz Zahrnt, von 1950 bis 1975 theologischer Chefredakteur des Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatts, von

1971 bis 1973 Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchentags, dessen Präsidium er von 1960 bis 1999 angehörte, im Alter von 88 Jahren, am 1. November 2003;

Hans-Otto Hahn, von 1969 bis 1999 Direktor für Ökumenische Diakonie („Brot für die Welt") im Diakonischen Werk der EKD, Leiter der Katastrophenhilfe und der „Aktion Hoffnung für Osteuropa", zuletzt auch Vizepräsident des DW, im Alter von 67 Jahren, am 3. November 2003;

Hans Bolewski, von 1955 bis 1972 Direktor der Evangelischen Akademie Loccum, im Alter von 91 Jahren, am 17. November;

Christfried Berger, früherer Berliner Missionsdirektor und Geschäftsführer des Ökumenischen Rates Berlin-Brandenburg, im Alter von 65 Jahren, am 19. November.

Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen am 15. Dezember 2003)

I. Ökumenische Bewegung

Elisabeth Raiser, Wie weiter nach Berliner Kirchentag? Erfahrungen, Perspektiven und Vorschläge für die Zukunft der Ökumene, Publik Forum 21/03, 40–42;

Ökumene nach dem Kirchentag. Eine Einschätzung des Konfessionskundlichen Institutes in Bensheim, MD 5/03, 91–95;

Dorothea Sattler, Abendmahl und Eucharistie. Anregungen durch eine Umfrage im Kontext des Ökumenischen Kirchentags, StimdZ 10/03, 651–662;

Sabine Demel, Gemeinsam zum Tisch des Herrn? Ein theologisch-rechtliches Plädoyer zur Konkretisierung der „anderen schweren Notwendigkeit" des c. 844 § 4 CIC, ebd., 663–676;

Christoph Böttigheimer, Ungelöste Amtsfrage? Seit 30 Jahren ökumenische Gespräche: Bedeutung und Ergebnisse, KNA-ÖKI 45/03, 1-7;

Michael Plathow, Ökumenischer Lagebericht 2003 „Unterscheiden, nicht trennen, verbinden", epd-Dok 42a/03.

II. Osteuropa

Tim Mergelsberg, Europas vergessenes Land. In Belarus leuchten nur die Orthodoxen Kirchen, KNA-ÖKI 42/03, 8–9;

Tadeusz Pieronek, Die katholische Kirche im Transformationsprozess Polens, StimdZ 10/03, 677–688;

Themenheft Rumänien mit Beiträgen von *Heinz Gstrein,* Rumänien ist anders, 14–18; *Igor Nacu,* Kollaboration und Widerstand, 19–21; *Meinolf Arens/Daniel Bein,* Bedrängte katholische Minderheit, 22–23; *Jürgen Henkel,* Erneuerung der orthodoxen Spiritualität, 24–28; G2W 11/03.

III. Orthodoxie

Helmuth Philipp / Merawi Tebege, 20 Jahre Äthiopisch-Orthodoxe Kirche in Deutschland, Orthodoxie Aktuell 8/03, 2–6;

Theodor Nikolaou, Das Ehesakrament aus orthodoxer Sicht. Theologische und kirchenrechtliche Aspekte, OrthForum 1/03, 29–46;

Peter Plank, Die orthodoxe Trauung. Eine gottesdienstgeschichtliche Skizze, ebd., 47–65;

Anargyros Anapliotis, Institutionalisierte „Barmherzigkeit" und europäischer Einigungsprozess. Eine gemeinsame Aufgabe der christlichen Kirchen, ebd., 29–46;

G. Petraru, Le théologien, la théologie et l'Église dans l'Orthodoxie, Revue théologique de Louvain 3/03, 343–353.

IV. Strukturwandel

Jürgen Wandel, Heute stabil, morgen labil? Die Lage der Evangelischen Kirche in Deutschland ist zur Zeit besser als viele meinen, Zeitzeichen 11/03, 14;

Jürgen Wandel, Angst vor der Einheitskirche. Deutschlands Lutheraner ringen darum, wie eng ihr Verhältnis zur EKD werden soll, ebd., 15;

Texte aus der VELKD, Braucht die evangelische Kirche eine neue Struktur? Diskussionsbeiträge und Beschlüsse (Teil 2), VELKD 119/03;

Myriam Wijlens, The Ecumenical Vision in Need of Structure, One in Christ 4/2003, 26–46.

V. Interreligiöser Dialog

Hansjürgen Knoche, Abraham: Vater des Glaubens in drei Religionen. Zum Religionsgespräch zwischen Christen, Juden und Muslimen, KNA-ÖKI 41/03, 1–8;

Themenheft „Dialog mit Religionen" mit Beiträgen u.a. von *Wolfgang Thönissen,* Ökumene vor der Herausforderung der Religionen, 163–174; *Johannes Oeldemann,* Orthodoxe Theologen im interreligiösen Dialog mit dem Judentum und dem Islam, 193–206; *Hermann J. Pottmeyer;* Das Miteinander der Religionen und der interreligiöse Dialog – eine ökumenische Herausforderung? 232–236; Catholica 3/03;

Themenheft „Von anderen Religionen lernen" mit Beiträgen u.a. von *Stefan Schreiner,* Auf der Suche nach einem „Goldenen Zeitalter". Juden, Christen und Muslime im mittelalterlichen Spanien, 419–432; *Peter Ochs,* Dreifaltigkeit und Judentum, 433–441; *Tarif Khalidi,* Islam: Jesus und die Welt des Dialogs, 442–452; *Mustafa Abu Sway,* Glaube und Politik im Islam – unter welchem Paradigma? 453–461; *Sivanandam Panneerselvam,* Eine Hindu-Antwort auf die päpstliche Enzyklika Fides et Ratio, 462–473; *Paul van der Velde,* Vom Hören auf den westlichen Buddhismus, 474–486; Concilium 4/03.

VI. Weitere interessante Beiträge

Wolfgang Huber, In die Falle getappt. Anpasserei, allgemeines Reden von Religion und Provinzialismus schaden der Theologie, Zeitzeichen 11/03, 53–55;

Nikolaus Klein, Welche Tagesordnung für Europa? Zur Rezeption der Charta Oecumenica, Orientierung 20/03, 219–220;

Gesine von Kloeden, Von der Nachfolge ... Zweites Treffen der Dialogrunde „Erfahrung im christlichen Glauben und Leben" zwischen dem Reformierten Weltbund und Vertretern der Pfingstbewegung vom 5. bis 11. Juni 2003 in Puerto Rico zum Thema „Nachfolge", die-reformierten.upd@te 3/03, 11–15;

Karl Gabriel, Obsiegt das amerikanische Modell? Die religiösen Wurzeln der europäischen Sozialstaaten, Her-Korr 11/03, 550–554;

Christine Globig, Die Sünde, das Böse: neue Aspekte feministischer Forschung, EvTheol 5/03, 340–345;

Susanne Hennecke, Related by Freedom. The Impact of Third-World Theologians on the Thinking of Jürgen Moltmann, Exchange 4/03, 292–309;

Dorothea Erbele-Küster, Rereading the Bible: a Dialogue with Women Theologians from Latin America, Africa and Asia, Exchange 4/03, 310–321;

Henri Gooren, The Religious Market in Nicaragua: the Paradoxes of Catholicism and Protestantism, Exchange 4/03, 361–377;

Gunther Wenz, Zehnte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Winnipeg 2003, UnSa 3/03, 225–236;

Lenemarie Funk-Späth, Zwölfte Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen, Trondheim 2003, ebd., 237–241.

Neue Bücher

AUF DEM WEGE ZUR EINHEIT

Wolfgang A. Bienert (Hg.), Einheit als Gabe und Verpflichtung. Eine Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) zu Johannes 17,21. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main / Bonifatius Verlag, Paderborn 2002. 183 Seiten. Kt. EUR 14,50.

Die Studie besteht neben dem Vorwort des Vorsitzenden der Bundes-ACK (7f) und der Einleitung des Herausgebers (9–11) aus drei Teilen, die für ihr Verständnis maßgebend sind. Sie werden hier in der Reihenfolge ihrer Entstehung aufgeführt: (1) die „Skizze einer Studie zu Joh 17,21" entworfen von Bischof Dr. Joachim Wanke, der als damaliger Vorsitzender der ACK das Projekt anregte (13f); (2) neun im DÖSTA diskutierte Aufsätze, aus denen sich die „Studie" entwickelte (27–183) und (3) der „Studie des DÖSTA zu Joh 17,21". Sie wurde von einer Redaktionsgruppe entworfen und vom DÖSTA angenommen (15–26).

Für das methodische Vorgehen benennt die „Skizze" fünf Schritte. Im Mittelpunkt der Analysen soll der „johanneische Einheits- und Glaubensbegriff" stehen und von ihm her in grundsätzlichen systematischen Erwägungen „insbesondere nach der Beziehung von innergöttlicher Einheit (Vater-Sohn) und Einheit der Menschen bzw. der an Christus Glaubenden" gefragt werden. Darin wird die Absicht erkennbar, die festgefahrenen Dialoge zur Einheit der Kirche in Bewegung zu bringen, u.a. dadurch, ob in ihnen die Losung „damit alle eins seien" dem biblischen Zeugnis gemäß zum Zuge kommt oder ob sie nur als Beleg fremder Motive dient, z.B. für moralische oder soziale Einheitsappelle oder eine die „Einheit aller" verhindernde Uniformität.

So erinnert *Christian Oeyen* (altkath.) an die Verknüpfung von Dogmenbildung und Gottesdienst in der Alten Kirche und an die Spaltung zwischen Reichs- und orientalischen Kirche(n), als dieser Zusammenhang zugunsten der Reichseinheit instrumentalisiert wurde. Auch *Viorel Mehedintu* (orth.) setzt hier an, übersieht aber, dass er uns eine Einheit vorstellt, in der „alle" und „orthodox" identisch werden. Umgekehrt ringt *Erich Geldbach* (bapt.) in

seinem „Werkstattbericht zum Gebrauch von Joh 17,21 im 19. Jahrhundert" zu Recht um Platz für eine mehr emotionale, gruppen- und persönlichkeitsbezogene Frömmigkeit, als sie die europäischen Großkirchen in ihrem Bestreben darboten, die Aufklärung im Gefolge der Romantik durch betont konfessionelle Profile zu überwinden.

Aufgerufen durch Joh 17 untersucht *Georg Hintzen* (r.-k.), inwieweit das 2. Vatikanische Konzil eine Sicht von Einheit wieder geöffnet und weiterentwickelt hat, die im 19. Jahrhundert aus Gründen römischer Selbstbehauptung verdrängt wurde, insgesamt aber durchaus „katholisch" ist. Es gelingt ihm, die Abschottung der siebziger bis neunziger Jahre des 20. Jahrhunderts gegenüber jener ökumenischen Zielsetzung zu überwinden, die Einheit als „Gemeinschaft von Kirchen" versteht, „die eine Kirche sind und doch unterschiedliche Kirchen bleiben", also gegenüber der in der Leuenberger Kirchengemeinschaft und mit den Anglikanern verwirklichten Einheit. Strategisch gesehen könnte dieser Ansatz die Stagnation der Einheitsdialoge überwinden, weil er gefundene Einheit anderer Kirchen anerkennt, statt kritisch von den eigenen Einheitsvorstellungen her ein „Mehr" anzufordern.

Dauerhaft fruchtbar dürfte dies freilich erst werden, wenn der hermeneutische Vorschlag greift, den *Dorothea Sattler* (r.-k.) einbringt – überraschenderweise vom 4. Laterankonzil (1215) her: „*Die ekklesiologische Bedeutung dieser Erkenntnis* [zwischen einer ‚Ordnung der Gnade' und einer ‚Ordnung der Natur' zu unterscheiden und die Analogieregel anzuwenden, dass zwischen Schöpfer und Geschöpf keine Ähnlichkeit festzustellen ist, ohne dabei zugleich eine noch größere Unähnlichkeit festzustellen] *besteht in der Anerkenntnis der Differenz zwischen Gottes wesenhafter Einheit, die jeglichem kirchlichen Bemühen unerreichbar bleibt, und der von Gott gewährten Teilhabe an der in ihm vollendeten Einheit ... Gottes Tat der Erlösung erwirkt selbst denen rein aus Gnade unverlierbares Leben, die der Gemeinschaft mit Gott entfliehen möchten. Genau diese Gestalt der Güte hat die Kirche zu bezeugen*" (129).

In Entsprechung zu Hintzen legt *Helmut Edelmann* das lutherische Interesse am Konzept der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" dar und diskutiert, inwiefern dessen Anliegen auch im sog. Fries/Rahner-Plan „Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit" (1983) enthalten sind. Fruchtbar erscheint vor allem sein Hinweis auf die Deklaration von Meißen. Sie geht anstelle von unabdingbaren Erfordernissen von *Merkmalen der Einheit* aus und macht damit ebenso wie Dorothea Sattler sichtbare Koinonia als Gabe des Evangeliums glaubhaft.

Die Studie hätte gewonnen, wenn sie zwei Anfragen stärker berücksichtigt hätte, diejenige von *Michel Weyer* (ev.-meth.), dass einer Einheit ohne gemeinsame ausgeübte Sendung und Mission die Orientierung am Reich Gottes fehlt und sie deshalb die Selbstgenügsamkeit der Kirchen nicht aufbrechen kann; und diejenige von *Irmgard Kindt-Siegwalt* (luth.), „ob die ökumenische Bewegung die Kirche Jesu Christi auf die[se] Weise weiterbringen kann, wenn sie konfessionelle Gegensätze nicht in ihrem Seins- und Bleiberecht respektieren kann, sondern sie für Unglücksfälle der Geschichte halten muss, die vermeidbar gewesen wären und die nach-

träglich korrigiert werden können" (157), nicht nur formal aufgenommen hätte; solche Gegensätze dürften keinesfalls *kontradiktorisch* sein.

Zu Letzterer sei bemerkt: Leben unterhalb der Vollkommenheit des dreieinigen Gottes ist ohne Widersprüche nicht zu haben. Auch die Exegese zu Joh 21,22 zeigt (32), dass dem eben zur Leitung der Kirche berufenen Petrus zugemutet wird, die Gemeinschaft mit seinem Gegenpart Johannes durchzuhalten. Dies aufzugreifen hätte zu der Frage weiterführen können, *ob* „Sichtbarkeit" immer schon einheitliche Institutionen als Garantie einschließen muss und *wie* gerade ihr Vertrauen in das Evangelium unterschiedliche Kirchen befähigt, über ihre Gegensätze hinweg Gemeinschaft zu bewähren.

Doch nun zu der *Aufnahme, den diese Fülle der Aspekte in der Studie* selbst findet. Dazu bedauert der Rezensent zunächst, dass die Leitfunktion der „Skizze" und der auf das Wesentliche zugespitzten „exegetischen Anmerkungen" von *Christoph Kähler* in den Einzelbeiträgen nicht genügend berücksichtigt wurden. Auch eine dem Stand der Aussprache entsprechende Weiterführung der Einzelbeiträge durch ihre Autoren scheint es nicht in allen Fällen gegeben zu haben. Das erschwerte eine Arbeit der Redaktionsgruppe natürlich sehr.

So kam es als *Ergebnis* zu sechs Abschnitten, in deren erstem – wie gefordert – eine systematische Zusammenfassung „Einssein im Glauben – Impulse aus Johannes 17,21" versucht wird. In den Abschnitten II–VI tun sich erfreuliche Perspektiven auf, jedoch wird auf Kosten praktikabler Impulse zu breit nochmals der Sachstand aus den Einzelbeiträgen wiederholt. Der Blick der Leser/Leserinnen richtet sich so mehr auf die Abmängel anstatt auf den doch in erheblichen Teilen *positiven Ertrag der Einheitsdiskussion*. Wer die Impulse aufnehmen will, sieht sich vor eine Sisyphus-Arbeit gestellt, der er/sie dann eher in eine mehr oder weniger reflektierte Praxis hinein ausweicht.

Der Mut, sich den Problemen zu stellen, ist die *eine* Seite der Ökumene. Ihn fordert die Studie genügend heraus. Er bedarf aber, um nicht in Resignation zu enden, der Freude über und des zuversichtlichen Lebens in schon vom Evangelium gewirkter Gemeinschaft Dann können ihm auch defensive Vertröstungen nichts anhaben, zumal unsere eigene ökumenische Situation sich *durchaus vorteilhaft* von derjenigen unterscheidet, die im 2. und 3. Johannesbrief zwischen den Anhängern des Presbyters und jenen Kräften sichtbar wird, die (möglicherweise im Umkreis von Antiochien) zu einem monarchischen Episkopat tendieren.

Freuen wir uns also dankbar der Gabe und Verpflichtung der Einheit, die in dieser Studie verlässlich dargestellt sind, und hoffen wir auf eine möglichst bald notwendige Neuauflage – aus *verbessertem Sachstand*, versteht sich.

Hans Vorster

Centre d'Études Oecuméniques (Strasbourg), Institut für Ökumenische Forschung (Tübingen), Konfessionskundliches Institut (Bensheim), Abendmahlsgemeinschaft ist möglich. Thesen zur Eucharistischen Gastfreundschaft. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2003. 83 Seiten. Kt. EUR 6,50.

Kurz vor dem Ökumenischen Kirchentag 2003 in Berlin haben die drei

im Südwestverbund miteinander kooperierenden ökumenischen Forschungsinstitute aus Strasbourg (Centre d'Études Oecuméniques), Tübingen (Institut für Ökumenische Forschung) und Bensheim (Konfessionskundliches Institut) das kleine Bändchen „Abendmahlsgemeinschaft ist möglich. Thesen zur Eucharistischen Gastfreundschaft" veröffentlicht. Mit diesem wollen sie „der drängenden ökumenischen Diskussion in der Frage einer gemeinsamen eucharistischen Praxis einen neuen Anstoß ... geben" (9). Dazu werden sieben Thesen vorgestellt und vertreten (wobei die siebte These in vier Unterthesen ausgeführt wird), die jeweils mit einer Erläuterung, dem Stand der (ökumenischen) Diskussion und Perspektiven ergänzt werden. Den Rahmen bildet ein Plädoyer und die aus dem Dargestellten gezogenen Konsequenzen. Das Bändchen ist erfreulich gut zu lesen und lässt keinen Zweifel an der Position der drei Institute: „Wir halten es theologisch jetzt für möglich und pastoral für geboten, eucharistische Gastfreundschaft zu praktizieren und dadurch auf dem Weg zur vollen Kirchengemeinschaft konsequent und mutig voranzuschreiten" (74). Obwohl der Umschlag mit dem Bild einer Konzelebration geschmückt ist, plädieren die drei Institute nicht für diese und auch nicht für die Interkommunion, sondern „für eine *offene eucharistische Gastfreundschaft als Regelfall ökumenischer Praxis*" (16). Diese sei auf dem Hintergrund der ökumenischen Abendmahlsgespräche möglich, weil sie mehr (theologisch) Verbindendes als (kirchlich) Trennendes zutage gebracht haben (These 7.2). Auch wenn (noch) keine volle Kirchengemeinschaft besteht, lädt Jesus Christus alle Getauften zum Abendmahl ein (These 5), so dass durch gelebte Abendmahlsgemeinschaft vor Ort ein Zeugnis für das Christentum in einer säkularen Gesellschaft abgelegt (These 2) und dem geistlichen Bedürfnis – besonders konfessionsübergreifender Ehepartner – Rechnung getragen werden könnte (These 3).

Speziell These 4 birgt Sprengstoff. Die drei Institute stellen dort im Stand der Diskussion klar, dass sie die römisch-katholische Position der vollen Lehrgemeinschaft als notwendige Voraussetzung der Abendmahlsgemeinschaft nicht nachvollziehen können. An diesem Punkt werden erst weitere ökumenische Gespräche klären, inwiefern die Differenzierung zwischen (durch die Taufe begründeter) Verkündigungs- bzw. Glaubens- und zwischen Lehrgemeinschaft für die Feier der Eucharistie gegenseitige Gastfreundschaft ermöglichen kann und inwiefern dies mit den angestrebten Zielen des ökumenischen Gesprächs korrespondiert. Diesen Gesprächsbedarf klar vor Augen gestellt zu haben, ist Verdienst des kleinen Bändchens der drei ökumenischen Institute.

Florian Bruckmann

Safique Keshavjee, Unterwegs zu einer Sinfonie der Kirchen. Ein Aufruf zur Gemeinschaft. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2002. 109 Seiten. Kt. EUR 12,–.

Schon der programmatische Untertitel bringt die eigentliche Absicht des Autors zum Ausdruck: Es geht ihm in seinem Appell um eine Wiederentdeckung der Gemeinschaft. Anlass war der „arrogant wirkende Ton" (7) der Erklärung Dominus Iesus, die im August 2000 durch die Sprache des Kardinals Joseph Ratzinger die gesamte Öffentlichkeit schockiert hatte. Der re-

formierte Theologe Shafique Keshavjee hatte mit Begeisterung die ökumenischen Einheitsbemühungen der katholischen und der orthodoxen sowie der protestantischen Kirchen aus dem 20. Jahrhundert aufgenommen. Gleichzeitig litt er unter den bestehenden Spaltungen der verschiedenen „partikularen Kirchen" (21). Deshalb formuliert er sein theologisches Credo: „Die Kirche, die eine Braut Christi (Eph 5,23), drückt sich sichtbar und verschiedenartig in jeder partikularen Kirche aus" (24). Hier wird im Text deutlich, dass die Pluralität von Kirchen durchaus von Gott gewollt sind, diese aber immer auch Trägerinnen „einer besonderen Botschaft für die anderen" (25) sind: „In der Nachfolge des leidenden Christus, der uns alle als Personen ... in seinen Tod und seine Auferstehung miteinbezieht, sind wir aufgerufen, zusammenzuspielen und eine ‚Sinfonie' zu leben" (26). Für Gott ist nichts unmöglich. In diesen Formulierungen wird spürbar, dass seine prophetische Sicht einer Sinfonie der Kirchen durchaus bei vielen Christen auf fruchtbaren Boden fällt, denn diese warten mit großer Ungeduld auf eine Annäherung der Kirchen mit dem erklärten Ziel einer „Wiederversöhnung aller Christen an der Einheit der einen und einzigen Kirche Christi" (29).

Zu den Voraussetzungen für eine Sinfonie der Kirche gehört für ihn eine ekklesiologische Grundlegung. Keine Partikularkirche darf sich im Besitz der Vollkommenheit der ganzen Kirche verstehen. Aber auch umgekehrt gilt: Keine „empirische" Kirche darf sich nicht so weit von der „geglaubten" Universalkirche entfernen, dass sie sich mit der bestehenden Trennung zufrieden gibt (25).

Die Wiederversöhnung aller Christen in einer einzigen Kirche Christi ist für ihn nur mit Hilfe des trinitarischen Gottesbildes möglich (29f). Nur wer die Angst vor dem Verlust der eigenen Überlegenheit verliert, kann sich den anderen Kirchen öffnen (32f). Erst dieser innerkonfessionelle Dialog ermöglicht einen interkonfessionellen Dialog (33).

Der Verfasser fordert von den Kirchen einen Perspektivenwechsel: Die selbstgenügsame „schismatische" Position soll aufgegeben werden, damit an ihre Stelle eine neue selbstkritische „sinfonische" Perspektive eines Miteinanders entstehen kann.

In einem zweiten Teil skizziert der Verfasser Wege zur Versöhnung. Hierbei verliert er sich nicht in den noch ungelösten Detailfragen der ökumenischen Dialoge, sondern zeigt auf einer Metaebene den trinitarischen Weg zu einer sinfonischen Einheit der Kirchen auf, in der die Zukunft der Kirchen nicht mehr getrennt werden kann von der Zukunft der Menschheit. Diese erzielte Übereinstimmung über das Wesentliche schließt nicht aus, dass es auch weiterhin Differenzen in den nachgeordneten Fragen (wie z.B. Zölibat, Frauenordination) geben wird. Aufgrund seines trinitarischen Kirchenmodells fordert er eine „ökumenische Synode" auf Weltebene (57).

Im dritten Teil des Buches werden einzelne Reaktionen aus katholischer, orthodoxer und protestantischer Sicht abgedruckt. Hierin finden sich viel Sympathie für den aufrechten und ehrlichen Ansatz des Verfassers wieder. Sie führen sein Modell einer Sinfonie der Kirchen weiter und verankern sein Konzept in die Einheitsbestrebungen der Kirchen (z.B. communio-Ekklesio-

logie, feministische Theologie). Es verwundert nicht, dass hier drei ökumenische Experten zu Wort kommen, die an der ökumenischen Hochschule in Bossey dieses Konzept positiv aufgegriffen haben. Denn dort wird in der Dynamik der erlebbaren Gemeinschaft mit ihrer kulturellen Vielfalt sichtbar, wieweit diese Vision einer biblisch-begründeten Sinfonie der Kirchen tragfähig ist. Dieses kleine brillant geschriebene Büchlein sei deshalb allen zum Lesen empfohlen, die jenseits aller Erfahrungen von ökumenischer Stagnation dennoch die Hoffnung nicht aufgegeben haben, an einer Vision einer sinfonischen Gestalt des Reiches Gottes auf Erden mitzuwirken.

Ulrich Matthei

TRIALOG UND ZIVILGESELLSCHAFT

Martin Bauschke, Trialog und Zivilgesellschaft. Band 1: Internationale Recherche von Institutionen zum trilateralen Dialog von Juden, Christen und Muslimen. Maecenata Verlag, Berlin 2001. 203 Seiten. EUR 14,80.

Martin Bauschke / Petra Stegmann (Hg.), Trialog und Zivilgesellschaft. Band 2: Dokumentation des Projektes Trialog und Zivilgesellschaft. Texte. Maecenata Verlag, Berlin 2001. 209 Seiten. Kt. EUR 14,80.

„Trialog und Zivilgesellschaft" ist ein zweibändiges Projekt des jüdisch-christlich-muslimischen Dialoges, welches in mancherlei Hinsicht überrascht. Überraschend (da zum Teil relativ neu in der interreligiösen Begegnung) sind zunächst die Verantwortlichen: Initiiert und getragen wird das Projekt von der „Karl-Konrad-und-Ria-Groeben-Stiftung", die sich seit ihrer Gründung im Jahr 1999 „der Förderung internationaler Gesinnung, der Toleranz auf allen Gebieten der Kultur und dem Völkerverständigungsgedanken" (I, 92) verpflichtet weiß. Die konkrete Durchführung liegt beim „Maecenata Institut für Dritter-Sektor-Forschung", welches bislang vor allem durch Untersuchungen zum Stiftungswesen auf sich aufmerksam gemacht hat. Autor des ersten und Mitherausgeber des zweiten Bandes ist schließlich der Leiter des Berliner Büros der von Hans Küng geleiteten „Stiftung Weltethos", die durch den gemeinsamen Stifter eng mit der Groeben-Stiftung verbunden ist und somit eine Brücke zum etablierteren interreligiösen Dialog darstellt.

Überraschend ist zudem der Titel des Unternehmens: Die „Zivilgesellschaft" als Oberbegriff für alle Formen des bürgerschaftlichen Engagements (bzw. als „dritter Sektor" neben Staat und Wirtschaft) ist eine eher ungewohnte, wenn auch reizvolle Kategorie zur Erschließung interreligiöser Dialogvorhaben. Der erste Band versammelt die Ergebnisse einer Recherche über Institutionen des trilateralen Dialoges von Juden, Christen und Muslimen vor allem in Deutschland, aber auch in anderen europäischen Ländern, Nordamerika und dem Nahen Osten. Der zweite Band schließlich dokumentiert einige „Trialog"-Veranstaltungen, die von der Groeben-Stiftung selbst durchgeführt wurden.

Das Ziel der Recherche, eine weitreichende Zusammenstellung jüdisch-christlich-muslimischer Dialoginitiativen in ganz verschiedenen Ländern, ist ehrgeizig – selbst wenn man, wie der Autor, „keinen Anspruch auch nur auf annähernde Vollständigkeit erhebt, sondern lediglich einen einigermaßen repräsentativen Überblick über den

aktuellen Stand des weltweit geführten Trialogs" (I, 16) bieten möchte. An manchen Stellen jedoch scheint die Auswahl und Präsentation der Initiativen eher der jeweiligen Zugänglichkeit des Materials als prinzipiellen Überlegungen zur Repräsentativität geschuldet zu sein. Wo die Kernaussagen der (oftmals selben, wohlbekannten) Referenten an den unterschiedlichsten Orten zusammengefasst werden, da tritt zuweilen auch der Anspruch, ein besonderes Augenmerk auf den „Trialog des Handelns" (in Abgrenzung zum rein akademischen Trialog) legen zu wollen, ein wenig in den Hintergrund.

Religionen, so der Stifter des Projektes, sind letztlich nichts als „verschiedene Wege" zu dem „einen großen Gott" (II, 63). Dem entspricht die immer wieder zu Tage tretende hermeneutische Prämisse, dass bilaterale Dialoge lediglich Vorstufen zum „Trialog" seien, welcher wiederum auch nur eine „Zwischenphase" auf dem Weg zum „letztlich unausweichlichen, globalen multilateralen Dialog aller Religionen" (I, 21) darstelle. Folglich werden beispielsweise einzelne Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit darauf hin befragt, wie sehr sie sich „noch" auf den jüdisch-christlichen Dialog konzentrierten oder aber „schon" im Trialog engagiert seien. Ein solch formaler Ansatz vermag freilich die inhaltlichen Unterschiede nicht zu würdigen, welche zwischen den jeweiligen Formen der Begegnung bestehen. Ärgerlich wird es dort, wo der Eindruck ausgesprochen wird, „dass mitunter religiöse bzw. theologische Kompetenz und dialogische Kompetenz einander ausschließen" (I, 30) und folglich z.B. die Dialogfähigkeit der Kirchen unterschwellig in Frage gestellt wird.

Wer bei der Lektüre bis zu den letzten zwei Dritteln des zweiten Bandes vorgedrungen ist, wird schließlich reich belohnt. Hier kommen Beteiligte aus weltweit ganz unterschiedlichen Dialoginitiativen authentisch selbst zu Wort. Da stellt beispielsweise eine jüdische Referentin ein französisches Schulprojekt vor, welches auf die Integration eines jeden einzelnen Schülers in das multireligiöse Ganze einer Schulklasse abzielt. Ein Muslim aus der Schweiz entfaltet seine Vorstellung von Europa als „dar ash-shahada" (Haus des Zeugnisses) jenseits der antagonistischen Kategorien von „dar al-harb" und „dar al-Islam". Eine Christin aus Schweden stellt ein Kinderprojekt zur spielerischen Identifikation mit Personen aus den Heiligen Schriften von Christentum, Judentum und Islam vor. Da ist er schließlich: der immer wieder beschworene „Dialog des Handelns" innerhalb einer „Zivilgesellschaft". Und um der hier enthaltenen Anregungen willen lohnt sich die Lektüre des Werkes gewiss.

Uwe Gräbe

ORIENS CHRISTIANUS

Sabine Gralla (Hg.), Oriens Christianus. Geschichte und Gegenwart des nahöstlichen Christentums. LIT-Verlag, Münster 2003. 136 Seiten. Kt. EUR 17,90.

Es ist wohl immer die Sache des Engagements einzelner, wenn das Interesse einer größeren Öffentlichkeit für Geschichte und Gegenwart des – hierzulande oft übersehenen – orientalischen Christentums geweckt wird. Eine hervorragend besuchte Ringvorlesung an der Universität Erlangen stellte im Wintersemester 2001/02 unter Beweis,

dass ein solches Interesse durchaus vorhanden ist. Idee, Organisation und Durchführung lagen in der Hand von *Sabine Gralla*. Die Erlanger Semitistin wurde unlängst mit einer Dissertation über den arabischen Dialekt von Nabbek/Syrien promoviert. Man kann nur dankbar dafür sein, dass sich die Herausgeberin neben ihren sprachwissenschaftlichen Forschungen auch mit dem Christentum im Orient beschäftigt und die Beiträge der Ringvorlesung nun in dem hier anzuzeigenden Band veröffentlicht hat. Ermöglicht wurden Publikation und Veranstaltungsreihe vom Evangelischen Studienwerk Villigst.

Die Beiträge konzentrieren sich auf Syrien, Palästina, den Libanon und die Südosttürkei. Von *Peter Bruns* wird zunächst ein kenntnisreicher Überblick über die Geschichte des syrischen Christentums „von Mohammed bis zum Mongoleneinfall" geboten (1–14); die veränderten Lebensbedingungen der Christen nach der islamischen Eroberung werden gut erkennbar. Aus ganz anderer Perspektive wird das Thema Islam-Christentum unter Einbeziehung des Judentums von *Andreas Feldtkeller* behandelt („Juden, Christen und Muslime in Palästina", 57–73): Die islamische Verdrängung von Juden und Christen aus dem öffentlichen Raum, mithin ihr Status minderen Rechts, wird mit dem sozialgeschichtlichen Modell der „Inklusion des Bedrohlichen" zu erklären versucht, das der Berliner Missionswissenschaftler in seiner Habilitationsschrift „Die ‚Mutter der Kirchen' im ‚Haus des Islam'" (Erlangen 1998) ausführlicher vorgestellt hat. Trotz der politischen und gesellschaftlichen Veränderungen des 19. und 20. Jahrhunderts bleibe der Status von Juden und Christen als „Schutzbefohlener" (also als Bürger zweiter Klasse) aus muslimischer Sicht bis heute „der Bezugsrahmen für alle Vorstellungen über die Legitimität von Herrschaft" (72). Für die palästinischen Christen – Nichtmuslime und doch zugleich Teil der arabischen Nation – ergebe sich so die Situation einer politisch nur schwer zu meisternden „Zwickmühle" (73).

Wohin die schwierigen Lebensbedingungen der Christen im Orient führen können, demonstriert *Hans Hollerweger* am Beispiel des „Tur Abdin – ein gefährdetes christliches Erbe in der Südosttürkei" (86–92). Der Landstrich mit der Hauptstadt Mardin beherbergte schon in altkirchlicher Zeit zahlreiche Klöster und blieb bis in die Gegenwart hinein ein kulturelles und religiöses Zentrum der syrisch-orthodoxen Christen. Zerrieben zwischen Repressalien sowohl von staatlicher als auch von kurdischer Seite ist es in den letzten Jahrzehnten zu einer nahezu vollständigen Auswanderung der christlichen Bevölkerung gekommen. Hollerweger stellt diesen betrüblichen Exodus dar, nennt aber auch Initiativen zur Stärkung der verbliebenen christlichen Präsenz. Von christlichen Auswanderern handelt ebenfalls *Georges Tamers* Darstellung der Rum(= „Rhomäisch", Byzantinisch)-Orthodoxen Kirche im Libanon und in Deutschland; die Skizze steht unter dem Leitmotiv „Kirche der Übergänge" (93–110). Der Verfasser beschreibt seine Kirche als Gemeinschaft, die trotz ihrer Verwurzelung im arabischen Kulturraum „für die Vielfalt von Völkern und Kulturen offen ist" (103). Die deutsche Diaspora bemühe sich um ihre Integration in die hiesige Gesellschaft. Tamer kann dafür u.a. auf die Verwendung des Deutschen als Liturgiesprache verweisen.

Historisch fundiert bestimmt *Wolfgang Hage* die Situation der orientalischen Kirchen in Europa (111–122). Am Beispiel der Syrisch-Orthodoxen Kirche wird die problematische Zuordnung von Kirche und Volk, von konfessionellem und nationalem Bewusstsein veranschaulicht. Wohl zu Recht räumt Hage dem Modell einer vollständigen Identifikation („Kirche *als* Volk") unter den Existenzbedingungen in westlichen Gesellschaften wenig Zukunftschancen ein (122).

Der Gang durch den Oriens Christianus wird bereichert durch *Werner Arnolds* überaus instruktive Darstellung von „Sprache und Literatur der Christen des Vorderen Orients" (74–85). Von einem der führenden Gelehrten auf diesem Gebiet wird man hier in die Welt der noch heute gesprochenen christlich-aramäischen sowie der christlich-arabischen Dialekte eingeführt. Architektonische Zeugen christlich-orientalischer Vergangenheit (5./6. Jh.) werden unter kunst- und frömmigkeitsgeschichtlichen Aspekten von *Gunnar Brands* behandelt („Pilgerfahrt und Wallfahrtsstätten im spätantiken Orient", 15–41). *Karl Christian Felmy* verbindet Vergangenheit und Gegenwart, wenn er über „Liturgische Besonderheiten der nahöstlichen Kirchen" referiert (42–56). Der Beitrag klingt aus mit der wichtigen Feststellung, dass gerade in der Feier des Gottesdienstes die Wurzeln jener Glaubenskraft liegen, „die den Kirchen des Nahen Ostens mit dazu verholfen hat, in durch Jahrhunderte hindurch schwierigen Bedingungen zu überleben" (56).

Durch den Wechsel von Überblicksdarstellungen und Beiträgen zu eher speziellen Themen empfiehlt sich der Band einem breiten Leserkreis; zugleich hält er auch für den Experten manch neue Einsicht bereit.

Karl Pinggéra

THEOLOGEN

„Mit dem Fremden leben." Festschrift für Theo Sundermeier. Hg. v. Dieter Becker. Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, Erlangen 2000. 576 Seiten. Kt. EUR 49,–.

An „zivilen Antworten auf die Ursachen des Terrorismus" mangele es uns in den westlichen Ländern nach dem 11. September 2001, gibt Bundespräsident Johannes Rau in einem Fernsehinterview im März 2003 in seiner Analyse des Irakkonfliktes zu bedenken. Er benennt damit einen wunden Punkt interkulturellen Zusammenlebens, um den es der abwechslungsreich gestalteten zweibändigen Festschrift für Theo Sundermeier zu seinem 65. Geburtstag im Jahr 2000 mittelbar auch geht: Verständigung in Konfliktsituationen wird es nur geben, wenn Menschen verschiedener religiöser und ethnischer Herkunft es zuvor gelernt haben, in gegenseitiger Würdigung, aber auch offener Glaubensbezeugung und im mutigen Handeln angesichts gemeinsamer vitaler Interessen zu leben. Die selbstbewusste Bestimmung der eigenen Identität schließt das Ja zum Fremden nicht aus, sie bedingen einander. Das geht freilich mit einer Relativierung der eigenen religiösen Einsichten und Maximen gegenüber der Zuwendung Gottes an alle Menschen einher.

Diese Grundeinsichten bilden eine Art cantus firmus des bisherigen Wirkens Theo Sundermeiers. Man könnte es in drei Phasen einteilen, welche sich u.a. an den Titeln der nahezu zwanzig Bücher, die er neben zahlreichen Arti-

keln und kleineren Veröffentlichungen hervorgebracht hat, verifizieren lassen: (1) Die erste sieht den jungen Dozenten für Theologie in Südafrika. Licht in die kontroverse Diskussion um Mission hat er bereits durch seine Dissertation über Carl Hugo Hahn gebracht. Nun studiert er, wie die „jungen Kirchen" verwurzelt sind und wachsen. Ihn interessieren exegetische, systematisch-praktische und künstlerische Formen kontextueller afrikanischer Theologie samt ihrem traditionalen Hintergrund. Allerdings tritt in dieser Dozentenzeit neben Ethnologie und Theologie vor allem das Apartheid-Thema und die Suche nach theologischen und pastoralen Hilfen zu seiner Überwindung. (2) Eine zweite Wirkungsphase umfasst dann die Periode nach 1975, der Rückkehr nach Deutschland bis ca. Anfang der neunziger Jahre. Das Ziel ist klar: Die Rückspiegelung des in Afrika Erfahrenen in den deutschen akademischen und kirchlichen Kontext. Demzufolge bietet der Professor für Missions- und Religionswissenschaft der hiesigen Öffentlichkeit Themen aus der afrikanischen Theologie sowie spannend zu lesende Darstellungen über afrikanische Anthropologie und afrikanische Kleingesellschaften. (3) Bedingt durch seine Lehr- und Forschungstätigkeit, aber auch durch Mitarbeit in kirchlichen Gremien und Herausgeberkreisen, wächst ihm dann in der dritten und noch anhaltenden Phase vor allem das Verhältnis zwischen christlichen Kirchen und anderen Religionen in Deutschland als wichtiges Thema zu. Erfahrungen des Mitlebens in Afrika wie auch die Erfahrung des Rückkehrers, in der eigenen Heimat zum Fremden geworden zu sein, werden neu herausgefordert. Sie bewähren sich und helfen hermeneutische Elementartheorien zu formulieren, deren Tragweite noch nicht ausgelotet ist: Die Hermeneutik der Konvivenz, oben bereits kurz skizziert.

Den interreligiös bestimmten Themen in der gegenwärtigen Schaffensphase des Jubilars widmen sich die meisten der 45 Autoren der beiden Festschrift-Bände. Das ist verständlich, da die Nachbarschaft anderer Religionen in den westlichen Gesellschaften, denen die meisten Autoren entstammen, eine nie zuvor gekannte tägliche Begegnung mit Fremdem bietet, auf die Menschen nun vorbereitet werden wollen. Da lohnt die Frage nach neuen Formen von Spiritualität, die verschiedenen Religionen gemeinsam zugänglich sind. Löffler, Jepsen, Micksch, Becker und Friedli stellen u.a. diese Frage und warten mit unterschiedlichen Antworten auf. Leider aber tritt diesem Themenschwerpunkt gegenüber die Frage nach der ökumenischen, zwischenkirchlich zu bearbeitenden Fremdheit der verschiedenen Theologien etwas in den Hintergrund. Auch muss man in den zahlreichen Artikeln schon nach einer differenzierten theologischen Diskussion des Einzigartigkeit- und Relevanzanspruchs Christi für alle Menschen suchen, wird allerdings hier und da fündig (z.B. im Jongeneel-Beitrag). So könnten sich Leser fragen, wo inmitten der geschilderten Beispiele von Konvivenz Anregungen für eine verantwortlich und tolerant gestaltete Pro-Existenz des Christusleibes für die Welt gegeben werden.

Ungeachtet dieser aus der freien Themenwahl der angefragten Autoren bedingten „Einseitigkeit" bieten die Bände allerdings alles, was eine FS im Idealfall auszeichnet. Sie ist ein Werkstattgeschehen, in dem Autoren neue

Ideen unbeschwert von den Zwängen zu komplexen Denkmustern und oft mit biographischen Konnotationen zum Besten geben.

Da ich in einer Rezension nicht auf alle Beiträge gleichermaßen eingehen kann, behandele ich in Kürze aus jeder der fünf Sektionen der FS einen der hervorragenden Artikel. Diese fünf spiegeln in etwa die Bandbreite des Präsentierten wider:

Mit viel Sinn für die Aufgabe, aber auch einem Blick für die Schwierigkeiten christlich-muslimischer Begegnungen in Deutschland gestaltet Feldtkeller seinen Beitrag im ersten *interreligiös* bestimmten Teil. Dass nicht nur der Islam, sondern auch das Christentum, in ihrem eigentlichen Anspruch an die Menschen über das hinausgehen, was von ihnen im Rahmen eines Dialogideals in „multikulturellen" westlichen Gesellschaften meist erwartet wird (z.B. Minimalkonsens zwecks gemeinsamer Konfliktlösungen), gehört zu seinen Grundaussagen. Er sieht im Modell der „Inkulturation" religiöser Lebensformen in einem bisher fremden Kontext das im Vergleich zu dem der „multikulturellen Gesellschaft" bessere Modell religionssoziologischer Beschreibung, da letzteres dazu neige, religiöse Traditionen lediglich als kulturellen Annex zu betrachten. – Wie wichtig das Verstehen und die Würdigung traditionaler Religion in Afrika für das Christentum ist, verdeutlicht unter der Rubrik „*regionale* Perspektiven" auf beeindruckende Weise Sundermeiers akademischer Schüler, Bischof Kameeta aus Namibia, am Beispiel des Herero-Konzepts „okuru-uo" (= Altar). Nicht die ersatzlose Streichung der alten Vorstellungen kann einen tragfähigen Inkulturationsprozess fördern, sondern nur die dialogische Aufnahme traditionaler Formen in die christlich-theologische Sprache und Gemeinschaftskultur.

Unter „*künstlerischer* Perspektive" finden sich allesamt sehr kreative Beiträge von Schülern und Weggenossen, die Sundermeiers Querverbindung von Hermeneutik und Kunst gleichermaßen lieben. Hier fällt neben Löwners einfühlsamer Einführung in die gemalte Theologie von Mbatha, Raj und Darsane, deren Werke auf 14 Bildtafeln über die FS verteilt präsentiert werden, vor allem der Artikel von Wessels über die pastorale Beinahe-Karriere des Vincent van Gogh und das modifizierte Fortleben der Evangelistenexistenz in seiner Licht- und Farbenmetaphorik ins Auge. Er zeigt, wie ungewöhnlich in der Form, aber inhaltlich umso unvergesslicher die Auseinandersetzung mit den Themen des Glaubens sein kann.

Zu besonderen Diskussionen in der gegenwärtigen Fachwelt könnte das unter *hermeneutischer* Perspektive dargebotene Plädoyer Friedlis für eine konzeptionelle und curriculare Entkopplung von Missions- und Religionswissenschaften an den Universitäten führen. Dass es nicht zu einem Etikettenschwindel einer sich neutral gerierenden und doch missionstheologisch durchdrungenen Religionsbetrachtung kommen möge, ist sein Anliegen. Nur könnten selbst für diesen Grundsatz begeisterte Leser Friedlis Idealziel einer „Spiritualität ohne Religionen" die forschende Gefolgschaft in dem Moment verweigern, in dem ihnen aufgeht, dass es kaum eine spirituelle Position gibt, die nicht von einer oder der anderen traditionellen Religion beeinflusst wäre. Hier wäre einerseits zu fragen, was aus einer Spiritualität wird, wenn sie religionslos konstruiert wird.

Andererseits wäre mit Sundermeier daran zu erinnern, dass dem Zusammenhalt von Missions- und Religionswissenschaft vor allem der Wunsch, die Vielfalt der Inkulturationen des christlichen Glaubens zu verstehen, zugrunde liegt und keineswegs notwendigerweise ein Drang zur theologischen Vereinnahmung der Religionswissenschaft. Ob es nicht doch der beste Weg wäre, missionstheologische Religionswissenschaft und nicht theologisch motivierte Religionswissenschaft in interdisziplinärem Rahmen miteinander ins Gespräch zu bringen, anstatt beide weiter gegeneinander auszuspielen?

Unter der letzten Rubrik der FS „*Ökumenische* Perspektiven" veranlasst mich der Beitrag des nordamerikanischen Missionstheologen Bliese zu einer besonderen Hervorhebung: Für ihn ist Sundermeiers Theorie der Konvivenz mit dem religiös und kulturell Fremden das tragfähige hermeneutische Modell im Kontext der Globalisierung. Gerade weil Sundermeier die positiven Zielwerte von Globalisierung (u.a. Freiheit, wirtschaftliche Gerechtigkeit durch selbstverantwortete Entwicklung, Wachstum neuer religiöser Identitäten in der Überwindung inhumaner Traditionen) mit traditionellen und lokalen Reaktionen zur Wahrung religiöser Identität verbinden kann, hält Bliese ihn für vorbildlich, gerade auch für den nordamerikanischen Kontext. Blieses übergeordnetes Interesse liegt vor allem in der Befähigung der örtlichen mehrreligiösen Lebensgemeinschaften für den bewussten Dialog. Dabei sieht er als christlicher Theologe eine besondere Verantwortung in der Formulierung religionstheologischer Grundlinien für die „glokale" Kommunikation. Bei ihm ist erneut zu lernen, dass Mission immer ein „glokales", d.h. unter universal relevanten Werten stehendes, aber nur lokal verantwortbares und stattfindendes Ereignis war und sein kann. Ein Ereignis allerdings, durch welches Gott alle Beteiligten verändert.

Wilhelm Richebächer

Peter Neuner / Gunther Wenz (Hg.), Theologen des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002. 242 Seiten. Gb. EUR 29,90.

War das 2. christliche Jahrtausend kirchlich betrachtet eine Zeit der Kirchenspaltungen, so möge das 3. Jahrtausend eine Epoche der Einigung und der Einheit werden, dieser Wunsch wurde anlässlich der Millenniumsfeier immer wieder geäußert. Er spiegelt die selbst von Kirchenleitungen vielfach geäußerte Einsicht wider, dass das Zeitalter der Ökumene alternativlos und unumkehrbar angebrochen ist. Die Herausgeber des Sammelbandes zu „Theologen des 19. Jahrhunderts" sind sich dessen eingedenk, weshalb sie in ihrem Werk bewusst zwölf Theologen verschiedener Konfessionen zu Wort kommen lassen. Theologiegeschichte kann heute eben nicht mehr konfessionsspezifisch betrieben werden. Die gewählte ökumenische Perspektive ist also wohl begründet. Das trifft auch für die auf Einzelpersonen abgestellte Vorgehensweise zu, ist doch der „Charakter neuzeitlicher Theologie" weithin positionell, „durch personspezifische Perspektiven" bestimmt (Vorwort).

Die gewählte Methodik lässt unschwer erkennen: Hier wird weder eine systematische noch eine die konfessionellen Eigenheiten negierende Theologiegeschichte angestrebt und geboten. Statt dessen werden Grundinformatio-

nen biographischer wie theologisch-systematischer Art zu evangelischen und katholischen Theologen des 19. Jahrhunderts vermittelt, die in ihrer durchaus repräsentativen Auswahl erkennen lassen, wie die Theologie des vorletzten Jahrhunderts von verschienen großen Problembereichen beherrscht war – trotz allen positionellen und konfessionellen Divergenzen.

Zum ersten ist dies die Frage nach der Funktion und Rolle der Religion. Wurde sie in der Philosophie zugunsten der autonomen Moral (Immanuel Kant) oder aber der Metaphysik (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) funktionalisiert und damit herabgesetzt, so war es insbesondere Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1), der sie als anthropologische Konstante aufwies, indem er das Religiöse in den außerrationalen wie auch außermetaphysischen Bereich verlagerte: das Gefühl. So macht er „Religion und Theologie anschlussfähig für Subjektivität als epochales Paradigma der Neuzeit" (37). Aus gutem Grund wird darum mit ihm die Reihe der Einzeldarlegungen eröffnet. Von Schleiermachers Religionstheologie beeindruckt, doch der darin enthaltenen Gefahr des Subjektivismus vorbeugend, suchte Ferdinand Christian Baur (2) nach einer objektivistischen Beantwortung der Religionsfrage, wobei er explizit auf die Religionsphilosophie Hegels Bezug nahm.

Eine Betonung der Objektivität fand sich indes auch auf katholischer Seite, so u.a. bei Johann Adam Möhler (3) und Ignaz von Döllinger (4), allerdings in kontroverstheologischer Abgrenzung. Denn im Gegensatz zum protestantischen Subjektivismus betonten sie die katholische Objektivität und glaubten hierin die Grunddifferenz zwischen Protestantismus und Katholizismus ausmachen zu können. Begründete Möhler mit seinen liberalen, irenischen bzw. ökumenischen Gedanken die „Tübinger Schule" mit, so Döllinger die Altkatholische Kirche. Sein Protest an den Papstdogmen des I. Vatikanums gründete in der engen Verbindung von kirchlicher Apostolizität und episkopaler Sukzession.

Zum zweiten bedurfte im 19. Jahrhundert das Verhältnis zwischen dem allgemeinen Wesen der Religion einerseits und den institutionalisierten Konfessionskirchen einer näheren Bestimmung, womit das Kirchenthema aufgeworfen worden war. Richard Rothe (5) favorisierte im Blick auf die Moderne eine die konfessionelle Kirchlichkeit übersteigende allgemeinverbindliche Christlichkeit. Für ihn ging die Welt nicht wie bei Schleiermacher in der Kirche auf, vielmehr ist die absolute Theokratie das Ziel der „Weltwerdung" Gottes. Die führenden Vertreter der anglokatholischen Oxfordbewegung, Edward Bouverie Pusey (6) und John Henry Newman (7) betonten dagegen insbesondere die Sichtbarkeit der Kirche, u.a. die apostolische Sukzession des Bischofsamtes. Ist Puseys Demutstheologie zwischen Romanismus und Ultraprotestantimus angesiedelt, so ist der Entwicklungsgedanke für das theologische Denken Newmans zentral.

Innerhalb der Ekklesiologie stand ferner die Klärung der Beziehung zwischen Individualität und Sozialität des Glaubens an. Hier zeigten sich durchaus konfessionelle Eigenheiten, jedoch nicht so, dass die protestantische Haltung pauschalierend als individualitätsbetont und umgekehrt die katholische Position als die Sozialdisziplin akzentuierend beschrieben werden könnte. Subjektivität und Objektivität, die sub-

jektive Erfahrung der Gottesgemeinschaft und die objektive Idee des Christentums verbinden sich in der Position von Johann Christian Konrad von Hofmann (8), die jener des Katholiken Carlo Passaglias (9) nicht gänzlich unähnlich ist. Noch differenzierter fiel indes die Antwort von Matthias Joseph Scheeben (11) aus, der seine Theologie vom zentralen Begriff des Lebens aus konzipierte.

Nicht zuletzt stellte die Einheit der christlichen Wahrheit angesichts der Konfessionalisierungstendenz und den damit verbundenen Differenzen einen weiteren Problembereich dar. Wie sollte sie gewährleistet und zur Gewissheit gebracht werden? Systementwürfe wurden erarbeitet und stehen, weil teils schulbildend geworden, für den Übergang zum 20. Jahrhundert: Exemplarisch wird katholischerseits die seinerzeit heftig umstrittene Theologie Hermann Schells (12) und evangelischerseits das theologische Werk des Baurschülers Albrecht Ritschl (10) vorgestellt. Setzt sich Scheel vor allem im Rahmen der Gotteslehre mit den Herausforderungen der Moderne auseinander, so steht der Reich-Gottes-Gedanke im Zentrum der Theologie Ritschls.

Trotz der Darlegung theologischer Einzelpositionen durch zumal unterschiedliche Autoren gewinnt der Leser einen fundierten und problemorientierten Einblick in die Geschichte der Theologie des 19. Jahrhunderts, wobei die Auswahl der zwölf Einzelpositionen die denkerischen Strömungen jener Zeit durchaus evident werden lassen. Aufgrund der leicht eingängigen Grundinformationen empfiehlt sich der Sammelband für Studierende und theologisch Interessierte gleichermaßen.

Christoph Böttigheimer

Peter Neuner / Gunther Wenz (Hg.), Theologen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002. 239 Seiten. Gb. EUR 29,90.

Spätestens in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts konnte sich die ökumenische Bewegung in allen christlichen Kirchen etablieren. Heraufgeführt wurde dieser Paradigmenwechsel nicht zuletzt durch das Engagement zahlreicher Theologen, das bis zu den Irenikern des 17. Jahrhunderts zurückreicht. Vor diesem Hintergrund kommt es geradezu einer Verpflichtung gleich, eine theologiegeschichtliche Betrachtung des 20. Jahrhunderts ökumenisch abzufassen, worin sich die Grundkonzeption dieses Sammelwerkes einmal mehr bestätigt. Wiederum werden zwölf Theologen unterschiedlicher konfessioneller Herkunft biographisch wie bibliographisch erschlossen, mit dem Ziel, einführende Grundinformationen zu liefern und damit einen ersten Einblick in den „Spannungsreichtum theologischen Denkens im 20. Jahrhundert" (Vorwort) zu bieten.

So vielfältig, tiefreifend und rasant die Problemgeschichte des 20. Jahrhunderts verlief, so differenziert, facettenreich und bunt gestaltete sich auch die Theologie. Das verbindende Grundelement war das Bemühen um angemessene systematisch-theologische Antworten in der Erfassung der „Zeichen der Zeit". Die gefundenen Neuansätze und Methoden prägen die Theologie vielfach bis in unsere Tage.

Anfang des 20. Jahrhunderts entwickelte das moderne historische Denken auch innerhalb der Theologie seine Sprengkraft. Chronologisch wie systematisch treffend beginnt darum der zweite Sammelband mit Adolf von

Harnack (1), der mit einer rein historischen Methode das „Wesen des Christentums" (1900) allein auf die „Jesus-Predigt" bezog. Der bleibende, durch die katholisch-kirchliche Entwicklung verdeckte Gehalt des Christentums sollte herausgeschält werden – das blieb nicht ohne Widerspruch.

Für Ernst Troeltsch (2) hat die historische Betrachtung durchaus Geltung, zugleich aber setzte er sich in der Frage nach der geschichtlichen Kontinuität des Wesens des Christentums vor allem mit den methodischen Voraussetzungen auseinander. Was ist das „Prinzip" des Christentums? Die historische Abstraktion hat die weltweiten religiösen und kulturellen Entwicklungen zu berücksichtigen und allen bisherigen dogmatisch-supranaturalen Prinzipien und Axiomen eine Absage zu erteilen.

Der 1. Weltkrieg führte die moderne, liberale Theologie in die Krise und an ihr Ende. Bekämpft wurde sie von der dialektischen Theologie. Ihr Hauptvertreter war Karl Barth (6), der sich sträubte, den Menschen als Ausgangspunkt theologischen Denkens zu nehmen. „Gott ist im Himmel und du (bist) auf Erden" war sein Grundaxiom. Bald aber zerstritt sich der Freundeskreis um die neue Zeitschrift „Zwischen den Zeiten" über die ungelöste Frage nach dem innerweltlichen Ansatzpunkt für das Wort Gottes.

Auch Rudolf Bultmann (3) eliminierte die Historie auf seine Weise: In seinem Entmythologisierungsprogramm verwies er auf das hinter dem Mythos verborgene Kerygma. Von ihm muss sich der Mensch in seiner ganzen Existenz ansprechen lassen, um sich dann für die Eigentlichkeit, das Leben zu entscheiden. Über jede Geschichtsbindung hinweg drohte hier der Glaube zu einer rein subjektivistischen Angelegenheit zu werden. Im Gegensatz dazu bemühte sich Paul Tillich (5) bewusst, die Situation des Menschen mit der christlichen Botschaft in eine Wechselbeziehung zu bringen; die Korrelationsmethode kennzeichnet seine „antwortende" Theologie.

Die katholische Schultheologie blieb bis zum II. Vatikanum der neuscholastischen Methode verpflichtet. Nur einzelne Theologen bemühten sich um einen Ausgleich zwischen moderner Welt und christlicher Überlieferung. Exemplarisch für die „nouvelle théologie" werden Leben und Werk Yves Congars (9) vorgestellt. Seine historischen bzw. patristischen Studien wurden ekklesiologisch und ökumenisch wirksam. Auch die Neuansätze von Hans Urs von Balthasar (10) und Romano Guardini (4) kommen zur Sprache. Setzte Balthasar auf die Selbstevidenz der christlichen Botschaft, so bemühte sich Guardini bewusst um deren anthropologische Vermittlung. Glaubenserfahrungen und theologische Systematik verbanden sich zu einer ansprechenden Glaubenslehre.

Nicht minder prägend war das theologische Werk Karl Rahners (8), das sich durch einen transzendentalphilosophischen bzw. -theologischen Ansatz auszeichnet. Rahner betrieb Theologie als theologische Anthropologie: Weil sich Gott am und durch den Menschen mitteilte, ist der Mensch der „Ort", an dem sich die Wirklichkeit Gottes zeigt, ist er gewissermaßen das Wesen, das Gott offenbart und den Zugang zu ihm erschließt. Somit kommt dem Menschen eine besondere Rolle in den theologischen Aussagen zu.

Das II. Vatikanum war Auslöser verschiedener theologischer Strömungen; wichtig wurden die Stichworte Inkultu-

ration und Kontextualität. Die „kontextuelle Theologie" macht damit Ernst, dass das Erkennen der Wahrheit aufgrund kultureller Verstehensmöglichkeiten ein dynamisches und zugleich defizientes Geschehen ist. Ein sozioökonomischer und politischer Typ „kultureller Theologie" ist die Befreiungstheologie. Ihr geht es um den Erweis der befreienden Relevanz des christlichen Glaubens innerhalb verschiedener gesellschaftlicher Verhältnisse. Die Wirklichkeit des historischen Jesus wird mit der Wirklichkeit seiner Gegenwart in der Welt bewusst zusammen gesehen, wobei der Kreuzestheologie eine zentrale Rolle zukommt. Exemplifiziert wird dieser theologische Ansatz anhand des Werkes von Juan Luis Segundo (12), dem es noch nicht so sehr auf die befreiende Pastoral als auf die Befreiung der Theologie ankommt.

Die ökumenische Initiative des Patriarchats von Konstantinopel (1920) war zentral für die Ökumene. Die orthodoxe Tradition und Systematik auch für die westkirchliche Theologie zugänglich und für die ökumenische Bewegung fruchtbar gemacht zu haben, ist u.a. das Verdienst des rumänischen Theologen Dumitru Stăniloae (7) sowie des Religionsphilosophen Nikos Nissiotis (11).

Sicherlich ist die Auswahl der einzelnen Positionen, unter denen sich bewusst kein noch lebender Theologe findet, diskutabel, wie die Herausgeber selbst einräumen; auf weitere Theologen wird darum in der prägnanten und aufschlussreichen Einführung verwiesen. Gleichwohl kann sich die Hoffnung der Herausgeberschaft, einen exemplarischen Einblick in das theologische Ringen des letzten Jahrhunderts zu bieten, durchaus erfüllt sehen. Hier wird eine wichtige, leicht lesbare und dennoch inhaltsreiche Grundorientierung geboten, die eine solide Basis für weitere Eigenstudien darstellt.

Christoph Böttigheimer

Erwin Schadel, „Sehendes Herz" (cor oculatum) – zu einem Emblem des späteren Comenius. Prämodernes Seinsverständnis als Impuls für integral konzipierte Postmoderne. Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main 2003. 110 Seiten. Pb. EUR 19,90.

Bei all den unübersehbaren Bezugnahmen auf und Lobpreisungen des Comenius als *Pädagogen* – „le Galilée de l'éducation", so der bekannte französische Historiker Jules Michelet, „vielleicht der größte pädagogische Kopf", so Wilhelm Dilthey – sei doch „über seine *philosophischen* Theoreme ... sehr wenig bekannt", schreibt der Vorsitzende des Deutschen Comeniusgesellschaft und Kenner der Sekundärliteratur nicht nur in Tschechien und Deutschland, sondern international, *Werner Korthaase*. Er sagt das im Vorwort zu der oben genannten Publikation, die in konzentrierter Weise einen Zugang zu den philosophisch-theologischen Gesamtzusammenhängen seines Denkens und damit zu den Grundlagen auch seiner Pädagogik bis hin zur Begründung der Erwachsenenpädagogik durch ihn erlaubt.

Abgesehen sei hier von dem Neugier weckenden Eingangsessay *„Von der Notwendigkeit einer Aufklärung der Aufklärungsphilosophie"*, die freilich einen etwas pauschal geratenen Rundumschlag des Autors gegen die Philosophien des „Subjektivismus" (er zählt ihre Reihe von *Descartes* über *Kant* bis zu den Postmodernen wie *Welsch*) enthält, in deren Verdikt er auch die Theologien eines vermeintlichen „Fideis-

mus" (von *Luther* über *Schleiermacher* zu den Existenzialisten) einbezieht. Ansonsten legt die Studie jedoch eine eingehende und erhellende Interpretation eines *Emblems* vor, das Comenius der Herausgabe eines ihm denkverwandten spätmittelalterlichen Autors, *Raimunds von Sabunde*, voranstellt und in 24 Versen kommentiert, worin aber des Comenius eigenes Denken aufs Beste erkennbar ist: *„Oculus fidei"* („das Auge des Glaubens"). Ein Emblem, im barocken Zeitalter besonders beliebt, ist eine Versinnbildlichung geistiger Zusammenhänge, dargestellt in der Verbindung von Wort/Schrift und Bild/Symbol. Das Emblem zeigt seitlich zwei Weisen je defizitärer Erkenntnis im Bild der (allzu einfältigen) Taube (die glaubt, aber nicht erkennt) und des (sich diskursiv verlierenden) Nachtvogels Eule (die erkennt, aber nicht das Ganze erfassen kann), während mittig der Adler sitzt, der beides verbindet und mit seinem „sehenden Herzen" in das Herz Gottes („Jesus" als das ewige Sein im Sohne Gottes) hineinzublicken vermag. Da auch die „drei Bücher" abgebildet sind – das der Natur, schon bei Raimundus als Quelle der Gotteserkenntnis anerkannt – das der Hl. Schrift und das des Inneren Lichts der Vernunft, ist deutlich, dass es um die Fragen der Erkenntnis von Gott und der Welt insgesamt geht – also das comenianische Gesamtprojekt. Bislang war durch *Dmitrij Tschischewski*, den ukrainischen Wiederentdecker des Hauptwerks – *„Allgemeine Beratung zur Verbesseredung der menschljchen Angelegenheiten"* – die Deutung vorgegeben, es handele sich um den Bezug je eines Vogels auf je eines der drei Bücher (die Taube erkennt das Herz, die Eule die Natur, der Adler die Hl. Schrift). Nun legt Erwin Schadel eine Deutung nahe, die den defizienten Modi der Erkenntnis (die er den modernistischen Fehlentwicklungen parallelisiert: Subjektivismus in der Welterkenntnis, Fideismus in der Gotteserkenntnis) eine Erkenntnisweise entgegenstellt, die des Adlers, welche die drei Erkenntnisquellen integriert. Somit bleibt eine immense – s.M. bei den „Fideisten" wie den „Subjektivisten" verfehlte – Erkenntnisanstrengung, und somit die Aufgabe von Bildung und von lebenslangem Lernen in der Integration aller drei Dimensionen des Seins: des Einen, Wahren und Guten, was auch die Integration von Sein, Erkennen und Tun (Wollen) einschließt. Im Sonnensymbol als dem physischen Licht, das auf das ewige wie auf das innere Licht verweist und sich verströmt, schließen sie sich – wie auch auf dem Emblem – zusammen.

Schadel weist nämlich die Nähe dieses reformatorischen Denkers nicht nur zu Raimundus, sondern zu *Augustinus* und speziell zur mittelalterlichen Transzendentalienlehre nach, wie sie bei *Bonaventura* (in Fortführung der Pariser mystisch-theologischen Schule der *Viktoriner*) in seinem *„Itinerarium mentis in Deum"* dargelegt ist. Die ökumenische Gesprächsfähigkeit des comenianischen Denkens, die ihm schon von den konfessionalistischen Hardlinern seiner Zeit vorgeworfen wurde und die zu seiner Jahrhunderte langen Zurücksetzung als Philosoph und Theologe beitrug, wird so eindrucksvoll demonstriert.

Es geht aber nicht nur um philosophiegeschichtliche Reprisen oder Verwerfungen. Letztlich geht es – wie bei Augustin – um die philosophische Rezeption und Auseinandersetzung mit

der theologischen Vorgabe der christlich-*trinitarischen* Gotteserkenntnis. Darin liegt die Freiheit des Comenius gegenüber den Bedrängnissen und Verlockungen durch ein eindimensionales Denken; wie seit *Bacon* und *Descartes* verbreitet, begründet. Und wie Descartes, dem Philosophen, gegenüber in seinem vierstündigen Dialog mit ihm in Leiden, hat er dies behauptet in seiner langen und intensiven Auseinandersetzung mit der seit dem 16. Jahrhundert aufgekommenen *unitarischen* Richtung der Sozinianer, die jenem einlinigen Rationalismus theologisch vorarbeiteten. Derselbe Autor, *Erwin Schadel*, hat die bislang kaum beachtete Auseinandersetzung mit dem Sozinianismus, die er spätestens seit Ankunft in Amsterdam in den Jahren 1659–1662 zu führen genötigt war, ebenfalls analysiert. Die insgesamt dreizehn (!) Schriften, in deutscher Übersetzung durch *Otto Schönberger*, sind nun unter dem Titel *„Wiederholte Ansprache an Baron Wolzogen"* (einen sozinianischen Gesprächspartner) mit seinem Kommentar veröffentlicht. Hier wird vollends die Leidenschaft des *trinitarischen* Denkens des Comenius erkennbar, und wie folgenreich dessen sozinianische Bestreitung für die Philosophiegeschichte wurde. Auch für die Pädagogik! Und *wie aktuell – ökumenisch-theologisch wie anthropologisch-pädagogisch – Comenius ist.*

Manfred Richter

ERWECKUNGSBEWEGUNG

Per Olov Enquist, Lewis Reise. Carl Hanser Verlag, München 2003. 573 Seiten. Gb. EUR 24,90.

Für die zeitgenössische Literatur sind der Pietismus, die Erweckungsbewegung, gar die Pfingstler ein ungewöhnliches, ziemlich fremdes Thema. Per Olov Enquist, ein renommierter, gelegentlich in der Nähe des Nobelpreises gehandelter schwedischer Schriftsteller, hat sich nun in das dunkle Gelände gewagt. Entstanden ist dabei der Roman „Lewis Reise", in den Enquist seine Kindheits- und Jugenderfahrungen in einem herrnhutisch-pietistischen, später charismatisch-pfingstlerischen Milieu einfließen lässt ... insgesamt, um es vorweg zu sagen, ein wunderbar präzises, liebevolles, aber auch theologisch radikales Buch, das man kaum unverändert nach der genussvollen Lektüre beiseite legen wird.

„Lewis Reise" ist die Geschichte der schwedischen Pfingstbewegung; genauer: die Geschichte zweier Männer, die das Bild der Pfingstbewegung des 20. Jahrhunderts wie keine anderen geprägt haben. Ein Roman, der sehr dicht und genau dem Historischen folgt. Die beiden Helden sind Lewi Pethrus und Sven Lidman. Lewi, geboren 1884, stammt aus einer armen schwedischen Arbeiterfamilie, wird Schuhmacher, organisiert sich in der Gewerkschaft, deren Ideen er lebenslang verbunden bleibt. Nach einer Begegnung mit der amerikanischen Heiligungsbewegung des schwarzen Predigers William S. Seymour, der die Geistesgabe der Zungenrede als Voraussetzung für die so genannte „Geisttaufe" betrachtet, wird er als mittlerweile baptistischer Prediger 1913 zum Gründer der ersten Pfingstgemeinde. Sie umfasst an Lewis Lebensende 1974 über 500 Gemeinden allein in Schweden. Lewi Pethrus zieht darüber hinaus ein weltweites Missionsnetz auf, organisiert ein Sozialwerk, baut für die Ärmsten Wohnheime und richtet Essens-

ausgaben für Obdachlose ein. Er gründet 1945 die später renommierte schwedische Tageszeitung Dagen, 1955 einen eigenen Radiosender und schließlich 1964 die konservative schwedische Christlich-Demokratische Partei. Eine Bank entsteht und mehrere Druckereien.

Sven Lidman, der Gegenpol, ist zunächst ein berühmter schwedischer Schriftsteller, der in die oberste Gesellschaftsschicht Schwedens eingeheiratet hat, sich daraus löst und 1918 in einer existenziell-religiösen Krise weder in der protestantischen Staatskirche noch in der katholischen Kirche etwas Gutes für sich finden kann. 1921 tritt er der Pfingstbewegung bei, übernimmt sehr schnell deren Zeitung und wird zum zweiten wortgewaltigen und „geistgeführten" Mann der Bewegung. Sven Lidman ist radikal im Rückzug auf das eigene Gottesverhältnis, schonungslos im Ausloten der eigenen Seele. Wie zwei unbekannte Planeten nähern sich Lewi und Sven einander, die beiden vollmächtigen Charismatiker, umkreisen sich, werden ein Gespann, sind im Geist intime Brüder und ahnen doch beide, dass es zwischen den „Zwillingen Gottes" zu einer Zerreißprobe kommen muss, die das Gottesimperium fast zerstören wird.

All das ereignet sich in einem für Außenstehende äußerst sonderbaren, ekstatisch-wilden und bedrängenden Pietismus, den Enquist als „Radikalpietismus" bezeichnet. Die Pfingstbewegung, die in Skandinavien einen besonders schnellen Aufschwung um die Zeit des Ersten Weltkrieges erlebt, stützt sich dort auf die seit 200 Jahren noch vorhandene herrenhutisch-pietistische Tradition. Enquist kennt sich fabelhaft in diesem „modernen Herrenhutismus" aus. „Ich bin mit der Blutsmystik groß gezogen worden", schreibt der Schriftsteller über sich selbst, „mit Kirchenliedern über Jesu Wunden und mit eigentümlichen Bildern, wie die Kinder Jesu sich in Jesu Wunden glücklich verstecken ... Doch ich habe es überlebt und bin ein ziemlich normaler Mensch geworden, pflege ich mir einzureden".

Enquists rätselhaft zwiespältige Helden sind epochal und höchstpersönlich zugleich. Menschen, die alles in sich haben, was den modernen Menschen bis heute im tiefsten bestimmt und uns doch so unendlich fern zu sein scheinen: Religion als Zwang und Erlösung, Machthunger und Unterwerfung, Sexualität als Marter und Lust, Ekstase als das Beste, was in einer dunklen Welt Licht gibt. Wer Enquist liest, wird sich nicht mehr wundern, dass das charismatisch Fundamentale weltweit ein so erschreckendes oder auch nur unauffälliges Comeback feiert, selbst wenn es sich in Europa, wie Enquist meint feststellen zu können, „beinahe mit einer kleinen demütigen Verbeugung" verabschiedet, zumindest in die Unauffälligkeit zurückgezogen hat.

Am Anfang des Buches steht die individuelle, uneingeschränkte Hingabe Einzelner an ihren Erlöser, „jeder für sich vor Gott" und sonst nichts, am Ende „die Organisation des Irrationalen", ein Gottesimperium der Geistgetauften und Zungenredner, das Lewi mit großem Geschick und gefährlicher Zielstrebigkeit aufbaut: heute also die wohl größte christliche Glaubensbewegung des 20. Jahrhunderts, eine neue Religionsorganisation weltweit mit über 250 Millionen Mitgliedern, die besonders in Afrika und Lateinamerika noch immer stetig wächst.

Zur theologischen Dimension von Lewis Reise, an der sich die Rezen-

senten in ihrem vielfachen Lob für Enquists abgründige Genauigkeit gerne ein wenig vorbeidrücken, wäre viel zu sagen. Der schwedische Schriftsteller, der präzise recherchiert und raffiniert erzählt, muss lebenslang viel über Elementares nachgedacht haben, ohne freilich im Tiefsinn zu versinken. Da wird etwa „ein beunruhigender, theologisch nicht ganz lupenreiner Kern" im Pietismus und später in der Erweckung und in der Pfingstbewegung als durchgängiger Leitfaden ausgemacht. Wer ist eigentlich dieser immer wieder so herzlich Angerufene, „Jesus" genannt, der Erlöser, der Wohltäter? „Gibt es Gott über den Wohltäter Jesus Christus hinaus?", fragt sich Enquist und berührt damit einen Bereich, der theologisch schnell dogmatisch richtig zu beantworten ist. „Hatte der Radikalpietismus in aller Stille Gott und den Heiligen Geist abgeschafft?" Enquist zeigt es an Zinzendorfs Konzentration auf den einen Einzigen, „lieber Jesus, du bist alles". Keiner wagt sich in der Pfingstbewegung, so Enquist, eine der Personen in der Gottheit des Dogmas zu leugnen. „Aber in der Praxis war es Jesus Christus, bald nur Jesus, der das Objekt wurde", der einsame Wohltäter Jesus, der Heiland, über den nichts mehr hinaus ging, der Erlöser. Gott Vater ließ man still und leise von der Bühne abtreten und die Existenz des Heiligen Geistes wurde einfach in Jesus verlegt. „So wurde alles viel begreifbarer", einfacher und konzentrierter. „Man hatte einen neuen Gott gefunden."

Wer jemals in einer erweckten Gruppe zu leben versucht hat, weiß wovon der schwedische Schriftsteller spricht. Jesus als Gott, nicht nur Gottes Sohn, Sendbote, Menschensohn. „Er war Gott. Punkt." Wer das leugnete, wie beispielsweise aus der Sicht der Pfingstler die gesamte schwedische Staatskirche, befand sich „in sehr schlechter Gesellschaft", nämlich der des Satans, der Gott Vater auch nicht leugnete, aber eben Jesus den Einzigen und Wahren, der einfach, warm und barmherzig ist. Enquist nennt das die große „Reduktion", den Christozentrismus, in dem alles ineinander greift, der das Dunkle und Rächende nicht mehr sieht, das „leider eine erschreckende Affinität zur Wirklichkeit hatte", zu den Schüssen von Sarajewo etwa, den Millionenheeren des Ersten Weltkrieges, den Hungerkrawallen in den Stockholmer Straßen, die in die Gründungsphase der schwedischen Pfingstler fallen.

Man muss das alles sehr genau lesen, um noch einmal nachzuempfinden, woher der tiefsitzende Widerstand vieler Menschen gegen Religion am Ende des 20. Jahrhunderts mitgespeist wird: eine Religion elementarer Reduktion auf den Einen, der durch seine äußerlich so geringen Anhänger alles für sich beansprucht, Tod und Leben. Die auf totale Unterwerfung zielt und auf die schweren Fragen nach Gut und Böse, Sünde und Schuld, nach dem Sinn eines komplizierten Lebens ganz einfache Antworten gibt, an denen zu zweifeln wiederum bereits Sünde war. Eine Religion, die sich bis heute in Traktaten oder im traurig einsamen Zeugnisgeben in kalten Fußgängerzonen oder auch peinlich missionarischen Kleinanzeigen direkt auf „Jesus – Dein Heiland" reduziert, konnte und kann nicht lebenslang tragfähig sein, auch wenn sie Menschen gelegentlich zunächst tief berührte – um sie schließlich noch mehr zu enttäuschen. Die missionarische und

grenzüberschreitende Frage „Wie hältst Du es mit Jesus?" war und ist für viele Menschen bis heute die letzte Frage, die sie zum Thema Religion, Judentum und Christentum noch einmal zuließen, um sie dann für immer zu überhören. „Eine klebrige Frage", stellt Enquist fest, „die schwach nach Unbehagen duftet, auch nach 50 Jahren noch". „Ich glaube", erklärt uns der Ich-Erzähler in Lewis Reise, „das Klebrige trug dazu bei, dass ich nie ein richtig gutes Verhältnis zum Erlöser Jesus Christus bekam".

Nicht zuletzt hier drängt eine Vermutung noch einmal nach vorne, die in Zeiten volkskirchlicher Rücksichtnahmen des späten 20. Jahrhunderts gerne unausgesprochen blieb, die Frage nämlich, ob ein bestimmter, zunächst sehr erfolgreicher Typ pietistisch-erwecklicher Frömmigkeit zu den entscheidenden Faktoren der Entfremdung des modernen Menschen von den Wurzeln der jüdisch-christlichen Religion zu zählen sei. Manches spricht dafür. Enquist selbst ist an einer direkten Antwort weniger interessiert, er liefert nur das Material. Er zeichnet auf, er kennt sich aus, er weiß etwas von der Größe und Schönheit, der Seligkeit des Lebens im Geist zu berichten, aber auch von den sehr persönlichen Demütigungen, die religiöse Erweckungen hinterlassen können.

Vielleicht unbeabsichtigt erfahren wir von Enquist auch etwas über Aspekte des modernen Fundamentalismus, über seinen tieferen Sitz im Leben. Enquist weiß über den „Sündenkatalog des vollendeten, fundamentalistischen Menschen" zu berichten und er scheint ihn gut zu kennen: „Theater, Filmvorführungen, Leidenschaft, Lust, Sport am Sonntag, Homosexualität, Eitelkeit, Tanz ... Genauso war ich erzogen worden", erklärt uns der Erzähler von Lewis Reise. „Ich hatte es nur vergessen". Und wie Enquist ein großer Kenner des erwecklich-pietistischen Grundstroms der europäischen Geschichte ist, so hat er darunter auch gelitten, etwa wenn er darüber berichtet, wie die pubertierenden Jungen der frühen Pfingstgemeinden mit der frommen Verteuflung der in ihnen aufkommenden Sexualität allein gelassen wurden. Wie sie voller Selbstverachtung und Schuld an Werbebroschüren für Büstenhalter elementare sexuelle Bedürfnisse entwickelten und beruhigten.

Enquist scheint in Lewis Reise etwas zu gelingen, was vielen, deren Lebensgeschichte mit Erweckung und Pietismus irgendwie verknüpft war oder ist, nicht gelingt: Er klärt auf und durchschaut, was geschehen ist, aber er denunziert nicht. Er sei beim Schreiben dieses Buches zum ersten Mal in seinem Leben ein bisschen klüger geworden, was ihn selbst betreffe, berichtet er. Enquist sieht den Menschen. Er befreit sich radikal und bleibt doch „verknüpft". Die Verknüpfung – das ist es, was den Schriftsteller Enquist letztlich besonders interessiert. Die Verknüpfung von aufgeklärter Vernunft und ekstatischer Spiritualität. Von mystischer Intensität und sozialer Tat, von erotischer und metaphysischer Sehnsucht.

Lewis Reise macht wirklich Mut, sich mit der Geschichte des Pietismus bis hin zu den modernen charismatischen Bewegungen noch einmal genauer zu befassen. Mit der wohl unüberwindbaren Zwiespältigkeit ihres bis heute wirksamen gefährlichen fundamentalistischen Potentials; ihrer Fähigkeit, gute Fragen zu stellen und schrecklich einfache Antworten dage-

gen zu setzen; ihre Neigungen zum Verführen und ihrer schnell offenbar werdenden Klebrigkeit, die den Zugang vieler Menschen zu einer aufgeklärten und zugleich frommen Lebensperspektive so endgültig und schnell zunichte machen kann.

Wolf-Rüdiger Schmidt

PREDIGTEN

Jörg Baur, Am Ende: Gottes Wort. Predigten 1995–2002. Freimund Verlag, Neuendettelsau 2002. 180 Seiten. Kt. EUR 17,80.

„Eine wirklich treffliche Predigt kann ...alle anderen Hörerfahrungen während eines ganzen Jahres in den Schatten stellen." So Christoph Gestrich auf der Suche, an welchen Stellen in unserer modernen wissenschaftlich-technisch angeleiteten Zivilisation sich das Heilige zeige und erfassen lasse (Christentum und Stellvertretung, 74). Unter den 22 Predigten dieses Bandes, ist ein gutes Dutzend, denen der Rezensent auf Grund seiner Lektüre eine so weitgespannte Wirkung durchaus zutraut. Das wird bestätigt durch das Vorwort, in dem ein Göttinger Ordinarius der Medizin dem Prediger attestiert, seine Verkündigung „als Hilfe, sich aus dem Stacheldraht bewusster oder unbewusster Lebensbedrückungen, vor allem aber auch von geistigen Verkrustungen zu befreien" und „als unverdiente Wohltat" zu erfahren.

Woher rührt diese Wirkung? In kultivierter, lebensnaher Sprache predigt Baur, gut paulinisch, die Torheit des Kreuzes Christi als das befreiende Urteil Gottes von allem, was vor ihm keinen Bestand hat; wovon wir also, wenn es um das Ganze unseres Lebens geht, bereits erlöst sind und uns deshalb auch selbst davon lösen können. Lösen freilich nicht in eine Neukonstruktion des Menschen, in eine Utopie, sondern in die Humanität hinein, die der ewige Gott in dem Menschen Jesus angenommen hat. Was „am Ende" gilt, kann also dank seiner Erhebung zu Gott schon unsere Gegenwart prägen. Von daher gewinnt Baur einen breiten, offenen Zugang zu Kultur und Gesellschaft, der gleichweit entfernt ist von säkularem Optimismus wie von traditionsgesteuertem Pessimismus. Meltau und Nervosität, die sich auf Gottes Schöpfung legen, müssen weichen; das Heilige in ihr wird erfahrbar, das endgültige Heil erscheint befreiend als Horizont des Lebens.

Zusammengefasst: Die Gabe eines mitunter auch ökumene-kritischen Theologen an die eine Kirche, die wir bekennen.

Hans Vorster

Korrektur zu Heft 3/2003, S. 416.

Der Titel der Publikation heißt richtig:

Christian Wendebourg, Östliche Religionen und evangelischer Glaube. Band 3: Religionskundliche und religionstheologische Einführung, zu beziehen über die Gymnasialpädagogische Materialstelle, Marquardsenstraße 2, 91054 Erlangen, Telefon (0 91 31) 2 40 01.

Prof. Dr. Christoph Böttigheimer, Kath. Universität Eichstätt-Ingolstadt, P.-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt / Florian Bruckmann, Kath. Universität Eichstätt-Ingolstadt, P.-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt / Sven Evers, Institut für Evang. Theologie und Religionspädagogik, Universität Oldenburg, Postfach 2503, 26111 Oldenburg / Dr. Katharina Gaede, Konsistorium der Ev. Kirche in Berlin-Brandenburg, Georgenkirchstraße 69/70, 10249 Berlin / Pastor Dr. Uwe Gräbe, Stettiner Weg 2 a, 26188 Edewecht-Süddorf / Dr. Martin Hailer, Birkenweg 1, 93188 Dettenhofen / Prof. Dr. Silvia Hell, Institut für Historische Theologie, Leopold-Franzens-Universität Innsbruck, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck / Pfarrer Dr. Martin Illert und Anguelina Sevova-Illert, Jakobikirchhof 22, 20095 Hamburg / Bischof em. Dr. Sigisbert Kraft, Unterdorfstraße 18, 68753 Waghäusl-Kirrlach / Katrin Kusmierz, Birsingstraße 90, CH-4054 Basel / Prof. Dr. Claus-Peter März, Goethestraße 22, 99096 Erfurt / Pfarrer Ulrich Matthei, Frankenthaler Weg 33 a, 65931 Frankfurt am Main / Dr. Karl Pinggéra, Seminar für Ostkirchengeschichte, Am Plan 3, 35037 Marburg / Dr. Wilhelm Richebächer, Nordshäuser Straße 24, 34132 Kassel / Pfarrer Manfred Richter, Kunstdienst der Evangelischen Kirche, Im Berliner Dom am Lustgarten, 10178 Berlin / Prof. Dr. Dorothea Sattler, Ökumenisches Institut der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Hüfferstraße 27, 48149 Münster / Dr. Wolf-Rüdiger Schmidt, Zum Golzenberg 12, 65207 Wiesbaden / Pfarrer i.R. Dr. Hans Vorster, Am Kalkofen 13, 65835 Liederbach am Taunus.

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 90 06 17, 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) 59 70 98 8, Fax (069) 59 75 74 2. e-mail: Verlag@Lembeck.de

Postbank Frankfurt (BLZ 500 100 60) Kto.-Nr. 614 54-602, Frankfurter Sparkasse (BLZ 500 50 201) 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: 1.1.2004)

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



Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser!

Das Christentum verstand sich von Anfang an als eine Welt-Religion, als eine Religion, die sich an alle Menschen wendet und in diesem Sinn einen universalen Sendungsanspruch vertritt. Wie versteht und verhält sich dieses Christentum heute, in diesen Zeiten der Globalisierung?, fragt Johann Baptist Metz.

In diesem Heft werden theologische und ekklesiologische Zugänge und Ansatzpunkte der Kirchen zur Auseinandersetzung mit der Globalisierung dargestellt. Den Beiträgen in ihrer Unterschiedlichkeit ist allen eigen, dass sie aus ihrer je eigenen konfessionellen Tradition heraus der Globalisierung die „Globalität" Gottes entgegenstellen: aus der reformierten Tradition das *Bekenntnis* und den *Bundesgedanken (D. Smit)*, aus lutherischer Sicht den *communio*-Begriff *(K. Bloomquist)*, der römisch-katholische Theologe ebenso wie der armenisch-orthodoxe Katholikos sprechen von der Katholizität *(Aram I.)* bzw. der neuen Katholizität *(R. Schreiter)*. Die ekklesiologischen Dimensionen der Beiträge machen deutlich, dass die Globalisierung ins Zentrum des Bekenntnisses trifft und herausfordert, wie *U. Möller* beispielhaft für die reformierte Tradition darstellt.

Dieser Frage stellen sich die Kirchen: der Ökumenische Rat der Kirchen in Harare (Zimbabwe) 1998, der Lutherische Weltbund in Winnipeg (Kanada) 2003, der Reformierte Weltbund wird sich in diesem Sommer auf seiner Vollversammlung in Accra (Ghana) mit dem Thema Globalisierung befassen. In Soesterberg (Niederlande) 2002 gab es eine gemeinsame Konferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen, der Konferenz Europäischer Kirchen, des Lutherischen Weltbundes und des Reformierten Weltbundes, die in einer ganzen Reihe von regionalen Konsultationen in allen Kontinenten stand, und deren Ergebnisse in die Vollversammlung des ÖRK 2006 in Porto Alegre (Brasilien) einfließen werden.

Globalisierung ist ein mehrdeutiger Begriff, der unterschiedliche Phänomene beschreibt. Ulrich Beck unterscheidet darum:

Globalität: Leben in einer Weltgesellschaft, Notwendigkeit, die eigene Kultur neu zu rechtfertigen, keine geschlossenen Kulturräume. Wer Globalität erfahren will, braucht noch nicht einmal mehr zu reisen.
Globalismus: die Vorherrschaft des Weltmarktes, die Ideologie des Neoliberalismus, Verkürzung der Vieldimensionalität der Globalisierung auf eine, die wirtschaftliche Dimension. Parallel gibt es einen Globalismus der Gegner unterschiedlichster Richtungen.
Globalisierung meint die Prozesse, in deren Folge die Nationalstaaten und ihre Souveränität durch transnationale Akteure unterlaufen werden.

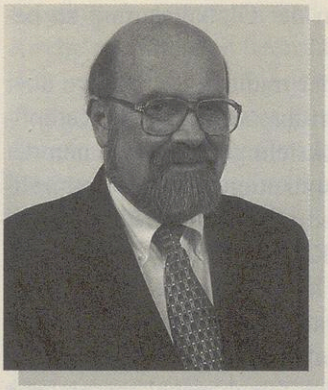
Nicht immer wird in den vorliegenden Aufsätzen der Begriff „Globalisierung" eindeutig verwendet, was mitunter zu schmerzlichen Verkürzungen führt, wie die generelle Kritik *V. Chaplins* an den humanistischen Idealen zeigt. Die schlichte Gegenüberstellung: hier rechte orthodoxe Theologie – dort atheistischer Humanismus mag zu kurz greifen, wenn man mit J.B. Metz feststellt, dass die moderne Globalisierung – gerade in der Anonymisierung und Missachtung des Menschen und der humanistischen Ideale – eine Form moderner Gottesleugnung sei. Der Beitrag von Aram I., ebenfalls aus der orthodoxen Tradition, hat deshalb auch einen ganz anderen Ansatz.

Friedhelm Hengsbach bemerkt (in Chrismon 03/04): „Übrigens hat der Begriff Globalisierung etwas Irreführendes. Wenn wir von Globalisierung reden, reden wir ja eigentlich gar nicht von der ganzen Welt, sondern wir reden von den reichen und mächtigen Ländern." In den Beiträgen aus Russland *(V. Chaplin)* und Südafrika *(D. Smit)* wird Globalisierung in diesem Sinne aus der Perspektive der Ausgeschlossenen dargestellt. *W. Vogelmann* greift im Dokumentationsteil mit der Frage der Migrationsgemeinden in Hamburg einen weiteren Aspekt der Globalisierung auf, mit dem sich die Kirchen in Deutschland zunehmend auseinandersetzen müssen.

In den Dokumentationsteil ist der ökumenisch herausfordernde Synodenbeschluss der Evangelischen Kirche im Rheinland zum Thema „Eingeladen sind alle. Warum die Kirche nicht vom Mahl des Herrn ausschließen darf?" aufgenommen worden, der das theologische Gespräch zur Eucharistie/ Abendmahl (auch in der Ökumenischen Rundschau) neu beleben kann.

Mit dieser Ausgabe scheidet Herr Dr. Gerhard Hoffmann aus der Schriftleitung aus. Ihm sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

Mit herzlichen Grüßen auch im Namen des Schriftleitungsteams
Ihre Barbara Rudolph



Globalisierung, Postmoderne und die neue Katholizität

VON ROBERT J. SCHREITER *

Einleitung

Viggo Mortensens Erfolg als Wissenschaftler und Mann der Kirche hat ihn weit über die Grenzen Dänemarks hinaus geführt. Insbesondere seine Jahre beim Lutherischen Weltbund haben ihn in alle Teile der Welt gebracht. Dieses breite Erfahrungsfeld spiegelt sich in der programmatischen Stellungnahme wider, die er für das neue Zentrum für Multireligiöse Studien an der Universität von Aarhus erarbeitet hat.[1] Darin entfaltet er die globale, multireligiöse und multiethnische Dimension der heutigen Welt. Er bezeichnet diese Aspekte zu Recht als diejenigen, mit denen man sich befassen muss, um die Religion in der heutigen dänischen Gesellschaft und darüber hinaus im weltweiten Kontext zu verstehen.

Diese programmatische Stellungnahme schließt mit den theologischen Herausforderungen, denen sich sowohl die Kirche als auch eine multireligiöse Gesellschaft stellen muss. Eine der theologischen Fragen für die Kirche ist demnach die, wie der erforderliche Dialog in der Kirche, in der Welt und vor allem zwischen religiösen Traditionen gestaltet werden soll. Ich möchte gerne eine Dimension dieser umfassenden Aufgabenbeschreibung genauer betrachten, indem ich den theologischen Begriff der „Katholizität" den Denkstrukturen der Globalisierung gegenüberstelle. Das kann natürlich keine umfassende Antwort auf die von Mortensen skizzierten Herausforderungen sein. Doch ich hoffe, dass es eine Perspektive eröffnet,

* Robert J. Schreiter ist Professor für das Zweite Vatikanum am Catholic Theological Union in Chicago (USA) und Professor für Theologie und Kulturwissenschaften an der Universität Nijmegen in den Niederlanden.

mit theologischen Kategorien dem Phänomen der Globalisierung zu begegnen.

Zunächst möchte ich kurz einige Aspekte der traditionellen Lehre über die „Katholizität" darstellen, und dann weiterführend die „neue Katholizität" entwickeln. Die neue Katholizität berücksichtigt das Phänomen der Globalisierung, insbesondere das der Kommunikation in einer multireligiösen, multiethnischen und globalen Welt. Katholizität ist ein allgemeines theologisches Kriterium, um die christliche Kirche in ihrer Ganzheit zu beschreiben, darüber hinaus aber auch in ihrer konkreten heutigen Erscheinungsweise. Wir greifen hiermit auf eine der traditionellen Beschreibungen der alten Kirche zurück. Der Begriff geht auf Ignatius von Antiochien[2] zurück und hat einen herausragenden Ort im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel gefunden, in dem wir die Kirche als die „eine, heilige, katholische und apostolische" Kirche bekennen. Die Katholizität wird hier als eine der traditionellen „notae ecclesiae" oder Merkmale der wahren Kirche verstanden. Gewiss hat es im Laufe der Kirchengeschichte verschiedene Auffassungen darüber gegeben, welche notae oder Merkmale – und wie viele – die Kirche Christi beschreiben. Die Zahl war unterschiedlich; sie ging von so wenigen wie zwei (z.B. bei Luther) bis hin zu hundert (in der römischen Schule des 18. Jahrhunderts). Die vier im Glaubensbekenntnis aufgeführten sind jedoch die am weitesten akzeptierten.

Im traditionellen Sinne verstanden, bezog sich Katholizität sowohl auf die Kirche in ihrer zeitlichen Wanderschaft in dieser Welt als auch auf ihre eschatologische Vollendung mit der Dreieinigkeit im Himmel. Mit zunehmender Verflechtung ihrer Theologie mit dem kanonischen Recht betonte die westliche Kirche im Mittelalter die Katholizität der Kirche in ihrer konkreten Form, in ihrer faktischen geographischen Ausdehnung in der gesamten bekannten Welt und in der Fülle des christlich bekennenden Glaubens *(regula fidei)*. Die Orthodoxie und die Reformation betonten die geistliche und eschatologische Dimension der Katholizität der Kirche, wenn auch der Ökumenische Rat der Kirchen und die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung versucht haben, beide Dimensionen zusammenzuhalten.[3] In dieser Darstellung werde ich die diesseitige Dimension der Katholizität betonen, da sie am engsten mit der Frage der Globalisierung verknüpft ist.

Zu bestimmten Zeiten der Kirchengeschichte ist die eine oder andere der vier „notae ecclesiae" – eine, heilig, katholisch und apostolisch – in den Vordergrund gerückt worden, und zwar jeweils das Merkmal, das am besten die Kirche als Ganze beschreibt. In der Zeit der christologischen

Auseinandersetzungen und des Großen Schismas wurde die Einheit der Kirche am stärksten bedroht. Um die Heiligkeit der Kirche ging es besonders im Donatistenstreit, wo die „Heiligkeit" der Diener der Kirche und der Status derer, die unter der Verfolgung von ihrem Glauben abgefallen waren, zur Diskussion standen. In der Reformation des 16. Jahrhunderts kann man die Anfrage an die „Apostolizität" der Kirche sehen, d. h. die Anfrage, ob die Lateinische Kirche der damaligen Zeit ihren Anspruch verloren hat, die Tradition der Apostel weiterzuführen.

Es scheint mir, dass die Katholizität in unserer Zeit, am Anfang des dritten Jahrtausends, einen zentralen Platz einnimmt bei den Versuchen zu definieren, was es bedeutet, Kirche Christi zu sein. Zum ersten Mal ist das Christentum nahezu überall präsent. Etwa 34 Prozent der Weltbevölkerung sind heute christlich. Was für das Christentum in seiner heutigen Ausdehnung am auffälligsten ist, ist seine große Vielfalt, seine „Inkarnation" in so vielen verschiedenen Kulturen der Welt. Wir sind tatsächlich im wahrsten Sinne des Wortes zum ersten Mal Teil einer Weltkirche. Die Frage ist allerdings, ob diese Weltkirche sich über die Hegemonie Europas und des Westens hinaus entwickelt hat. Es ist gerade der Blick auf die Katholizität der Kirche, der uns dazu veranlasst, genau zu prüfen, inwieweit die Gemeinschaft der Christen in allen Teilen der Welt wirklich volle Teilhabe hat an der Gesamtheit der Kirche bzw. wie weit noch eine koloniale Mentalität vorherrscht. In diesem Zusammenhang ist die Frage gestellt worden, ob die Fülle der Kirche wirklich in allen Ortsgemeinden gegenwärtig sei. Diese Frage wurde vor allem bei der Entstehung unabhängiger afrikanischer Kirchen gestellt. Einige dieser Kirchen sind inzwischen Mitglieder des Ökumenischen Rates der Kirchen geworden, was als eine positive Antwort auf diese Frage zu verstehen ist.

Um sicher zu stellen, dass echte Partizipation *(koinonia)* geschieht – nämlich die Fülle der Kirche in der Ortsgemeinschaft und Partizipation der Ortsgemeinden am Ganzen – möchte ich ein drittes Element zur traditionellen Definition der Katholizität hinzufügen, nämlich das der Kommunikation und des Austausches.

Der Charakter der weltweiten Kirche heute und die Herausforderungen, die die Inkulturation des Glaubens an uns stellt, waren die Gründe, warum ich in dem Buch gleichen Namens von einer „neuen Katholizität" gesprochen habe.[4] In dieser Darstellung möchte ich ausführlicher auf das „neu" eingehen, denn es ist eine neue Situation, in der wir neu auslegen müssen, was es heißt, von der Kirche in ihrer heutigen Ausdehnung als in ihrer

Gesamtheit zu sprechen, und es ist ebenso neu zu beschreiben, wie wir die theologischen Herausforderungen annehmen können, den überlieferten Glauben in seiner ganzen Fülle heute zu bekennen.

Das Neue, wie wir es heute erfahren, erwächst aus der Verbindung von zwei Phänomenen, nämlich der Globalisierung und der Postmoderne. Ich habe mich in dem oben erwähnten Buch schon ausführlich mit der Globalisierung befasst, doch seit dem Erscheinen des Buches (1995) haben die Erfahrungen mit der Globalisierung erheblich zugenommen und eine Fülle von Literatur ist seitdem erschienen.[5] Globalisierung war damals noch ein verhältnismäßig neuer Begriff, zumindest in der Theologie. Heute ist er in jedermanns Munde. Wir befinden uns jetzt im zweiten Jahrzehnt der Globalisierung, was uns einerseits einen Rückblick ermöglicht, andererseits eine Vorschau auf ihre Entwicklung in der Zukunft.

Postmoderne ist ein umfassender Begriff, aber ein zunehmend bedeutungsvoller, wenn wir unsere gegenwärtige Welt verstehen wollen. Ich werde ihn in einem etwas spezifischeren Sinne gebrauchen, nämlich in dem Sinne eines Versuches, mit den Grenzen der Moderne zurande zu kommen, so wie es weiter unten beschrieben wird. Der Grund, warum die Postmoderne hier von Bedeutung ist, ist ihre besondere Wechselwirkung mit der Globalisierung. Die Globalisierung ist ein Phänomen der Moderne; und unsere Erfahrungen der Grenzen (und Begrenzungen) der Globalisierung sind eng verbunden mit unserem Verständnis der Grenzen der Moderne. Gerade in den Grenzerfahrungen der Moderne fangen die Christen an, zentrale Fragen zu stellen, und bemühen sich, aus der Perspektive des Glaubens zu verstehen, was geschieht.

Mein Beitrag gliedert sich in zwei Teile: Der erste Teil wirft einen Blick auf den Kontext, in dem die Christen sich heute befinden: an der Schnittstelle des zweiten Jahrzehnts der Globalisierung und der Postmoderne. So werden nacheinander Globalisierung und Postmoderne dargestellt. Der zweite Teil wendet sich dann der neuen Katholizität zu und untersucht die Herausforderung einer echten Katholizität im Sinne von Ausdehnung, Fülle des Glaubens und Kommunikation. Abschließend folgt dann noch ein kurzes Wort über das mögliche theologische Gerüst, das uns helfen kann, sowohl die Theologie einer neuen Katholizität als auch die Spiritualität zu entwickeln, die wir brauchen, um in einer so verstandenen Welt zu leben.

Was ist eigentlich Globalisierung? Der Begriff hat technologische, ökonomische, politische und soziokulturelle Dimensionen. Ich möchte zunächst versuchen, diese Dimensionen kurz zu skizzieren, um mich dann dem Phänomen des „zweites Jahrzehnts" zuzuwenden, und zwar in fünf Punkten.

1. Fortschritte in den Kommunikationstechnologien machen Globalisierung möglich. „Kommunikation" wird hier sowohl im Sinne der Übermittlung von Informationen als auch des Transportes von Menschen und Gütern verstanden. So hat die Erfindung des Telegrafen und des Telefons im 19. Jahrhundert, aber auch die Einführung des Dampfschiffes, die jüngste frühe Periode der Globalisierung, ungefähr zwischen 1850 und 1914, eingeleitet. Die Entwicklung des Computers und des Internets seit den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts war die treibende Kraft hinter der gegenwärtigen Welle der Globalisierung.

2. Diejenigen, die Nutzen aus der Globalisierung ziehen, schätzen vor allem die Fähigkeit, via Kommunikationstechnologien Raum und Zeit zugleich zu komprimieren und auszudehnen. Die Kompression wird erfahren im Zusammenschmelzen der Zeit beim Prozess der Kommunikation und in der Möglichkeit, ungeheure Mengen von Informationen auf einem Computerchip zu speichern. Die Ausdehnung wird erfahren im engen Verbundensein aufgrund des unermesslichen Informationszugangs, den diejenigen haben, die die entsprechende Technologie besitzen. Inzwischen ist eine beachtliche Literatur, insbesondere in Indien und Lateinamerika, über die Kehrseite der Globalisierung entstanden, da die Menschen statt des Verbundenseins Ausgeschlossensein erfahren. Was diese beiden Aspekte – Verbundensein und Ausgeschlossensein – zusammen betrachtet, uns vermitteln, sind die tiefgreifenden Paradoxe, ja Widersprüche, die die Globalisierung kennzeichnen.

3. Diese Widersprüche sind nirgendwo deutlicher als in der ökonomischen Dimension der Globalisierung. „Verbundensein" im Sinne der Globalisierung bedeutet, dass in zunehmendem Maße nur noch eine einzige Wirtschaftsform existiert: ein vom Markt angetriebener Kapitalismus, der sich auf neoliberale Prinzipien gründet. Wenn es auch Variationen im Blick auf die Form dieses Kapitalismus gibt, so ist doch alles untereinander verbunden. Während Versprechungen gemacht werden, das Los der gesamten Menschheit zu verbessern, wird zugleich eine große Zahl von Menschen von den Vorteilen der Globalisierung ausgeschlossen. Sie sind nicht nur ausgeschlossen, sondern in vielen Fällen ist auch ihre eigene lokale Wirt-

schaft zusammengebrochen, und ihr wirtschaftliches Los hat sich verschlechtert. Ökonomen diskutieren heute darüber, ob es sich um vorübergehende Störungen des Gleichgewichts handelt (wie in Europa zur Zeit der industriellen Revolution im 18. und 19. Jahrhundert) oder ob es ein Indiz dafür ist, dass die Schere zwischen den wenigen Reichen und den vielen Armen immer weiter auseinander geht. Für die, die unter den Auswirkungen der Globalisierung leiden, sind dies akademische Debatten im schlimmsten Sinne des Wortes. Wenn der Lebensunterhalt, ja das Leben der Menschen bedroht ist, erscheint die Diskussion darüber, wie man das Tempo und die Auswirkungen der wirtschaftlichen Veränderungen bemessen soll, als bloße Haarspalterei. Es ist die ökonomische Dimension der Globalisierung, die in den letzten Jahren am meisten Aufmerksamkeit – und Protest – hervorgerufen hat.

4. Die Globalisierung ist eng verbunden mit Entwicklungen der Moderne. Demokratie, Betonung von Individualität, persönliche Freiheit und die Aufspaltung in voneinander getrennten Handlungsfeldern schaffen die Voraussetzungen, unter denen die Globalisierung gedeiht. Die Kommunikationsmöglichkeiten der Globalisierung scheinen die Prozesse der Modernisierung noch zu beschleunigen. Sie vermitteln auf der einen Seite durch die Medien die Botschaft der individuellen Wahlfreiheit und auf der anderen Seite eine gewisse Konformität von Bildern, Symbolen und Sitten. Das Tempo und die Kraft dieser Botschaften über Individualität auf der einen Seite und über die Anpassung an diese „schöne neue Welt" auf der anderen Seite sind zutiefst beunruhigend für viele Menschen in der Welt, deren Leben durch (religiöse) Traditionen geprägt worden ist und nicht durch den Markt oder die neueste Mode, die durch die Medien verbreitet werden. Der frontale Zusammenstoß zwischen Moderne und Tradition ist – wie wir sehen werden – eines der Kennzeichen des zweiten Jahrzehnts der Globalisierung.

5. All dies deutet auf eine entscheidende Neuverteilung der Macht. Viele Menschen erfahren dies als einen Verlust lokaler Autonomie, wenn namenlose und gesichtslose Agenten über ihr Schicksal entscheiden und ihre Kinder in einer Weise sozialisieren, die nicht ihrem Willen entspricht. Herrschaftsmuster, die an den Kolonialismus des 19. Jahrhunderts erinnern und sich doch eindeutig von ihm unterscheiden, gestalten die menschlichen Beziehungen um. Die Erfahrung, bewusst ausgeschlossen zu sein und zugleich mit Bildern von Reichtum und vom Menschen als Erzeuger und Verbraucher verhöhnt zu werden, nähren einen schwelenden und zuneh-

mend brennenden Zorn unter den Armen und Entrechteten. Wenn auch vorderhand die Dominanz der wenigen Reichen ins Auge springt, so darf man doch die Kraft derer, die unterdrückt werden, nicht übersehen. Eine der Möglichkeiten, die Ereignisse vom 11. September 2001 zu deuten, ist die, dass diese Kraft sich in großer Wut entladen hat.

Die Globalisierung strotzt vor Energie und vor Widersprüchen. Allein ihr Ausmaß verleiht ihr eine Aura der Unvermeidbarkeit; doch Historiker weisen darauf hin, dass eine frühere Periode der Globalisierung mit dem Zusammenbruch der großen europäischen Mächte im Ersten Weltkrieg zuende ging. Beim Eintritt in das zweite Jahrzehnt der jetzigen Globalisierung stellt sich die Frage, welches nach zehnjähriger Erfahrung ihre herausragenden Merkmale sind. Drei Dinge springen ins Auge:

Erstens: Die Geduld mit den Versprechungen der Globalisierung geht zuende. Die Proteste in Seattle, Prag und Genua deuten auf eine verbreitete Antipathie gegen die Globalisierung hin, eine Antipathie, die in Wut umschlagen kann. In der muslimischen Welt hat zum großen Teil die Moderne, deren sich die Globalisierung rühmt (zumindest die kulturelle Dimension der Moderne, wenn nicht auch ihre strukturelle, wissenschaftliche Seite[6]), zu einer grundlegenden Ablehnung der Globalisierung in ihren kulturellen und sozialen Dimensionen geführt. Selbst die eifrigsten Befürworter des Globalisierung wissen, dass diese Situation nicht andauern kann.

Zweitens: Es gibt, an den ersten Punkt anschließend, immer mehr Stimmen, die dazu aufrufen, eine humanere Form der Globalisierung zu entwickeln, die die lokale Autonomie wiederherstellen soll und nicht von den halsabschneiderischen Gesetzen eines ungezügelten Marktes leben muss. Welche sozialen und politischen Formen müssen konzipiert werden, um eine humanere Art des Miteinanderverbundenseins zu ermöglichen? Visionäres Denken hat nach der Ausbreitung der Globalisierung wenig Chancen gehabt. Neue Alternativen müssen entwickelt werden, die von sozialem Handeln begleitet sind. Mögen auch von vielen Seiten Zweifel daran bestehen, dass solche humaneren Formen der Globalisierung verwirklicht werden können, so ist es dennoch notwendig, dass diejenigen, die mit den schädlichen Auswirkungen der Globalisierung konfrontiert sind, auf eine wirkliche Alternative hinarbeiten.

Drittens: Noch ein weiterer Schritt muss getan werden, um die Ungleichheit in der Welt zu begreifen und mit ihr umzugehen. Solidarität entwickelt sich am stärksten in Situationen des Widerstandes. Was bedeutet der Umgang mit Ungleichheit beim Wiederaufbau von Gesellschaften,

oder was bedeutet es, wenn man keine friedliche Gesellschaft mehr voraussetzen kann? Das Nachdenken darüber, was es bedeutet, mit wirklicher Ungleichheit zu leben, fängt gerade erst an.[7]

So stehen wir am Anfang des zweiten Jahrzehnts der Globalisierung an einem gewissen Wendepunkt. Im ersten Jahrzehnt sind von Wissenschaftlern und Vertretern der Religionen große Anstrengungen unternommen worden, die Globalisierung zu begreifen und zu beschreiben. Jetzt ist die Zeit gekommen für eine kritischere Bewertung und die Entwicklung humaner Alternativen. Dieses neue Durchdenken wird sich unter anderem mit der Frage befassen müssen, wo die Globalisierung als ein weitgehend modernes Phänomen an seine Grenzen gestoßen ist, und zwar gerade als ein Produkt und Vehikel der Moderne.

Die Postmoderne als Kontext der neuen Katholizität

Der Begriff „Postmoderne" taucht zum ersten Mal in der Kunstkritik in den zwanziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts auf. In den Geistes- und Religionswissenschaften hat er seine Bedeutung vielfach aus dem 1979 veröffentlichten Bericht der Quebec-Regierung von Jean François Lyotard[8] bezogen. Hervorstechende Merkmale der Postmoderne, wie Lyotard sie beschreibt, sind die Fragmentierung der Lebenswelten und das Verschwinden übergreifender Erzählkultur. Ich benutze den mehrdeutigen Begriff „postmodern" hier im Sinne eines ganzen Spektrums von Reaktionen auf die Grenzen der Moderne. Dieses Verständnis bedeutet keine Ablehnung der Moderne, kann man doch postmoderne Antworten überhaupt nicht ohne die Moderne verstehen. Wenn diese sich auch auf die Moderne gründen, so erkennen sie doch deren Grenze und versuchen, einen Schritt weiter zu gehen. Ich möchte diesen Gedanken weiter entfalten, indem ich mich auf zwei Aspekte konzentriere. Zum einen möchte ich die Moderne als ein Phänomen betrachten, das zu dem geführt hat, was in Lateinamerika *tiempos mixtos* genannt wird; zum anderen geht es um eine Art grober Skizzierung der Postmoderne, insofern sie auf die Diskussion über die neue Katholizität bezogen ist.

Als Folge der durch die Globalisierung herbeigeführten Modernisierung und der postmodernen Antwort, die darauf erfolgt ist, leben viele Menschen in der Welt – insbesondere Stadtbewohner und vor allem die Armen unter ihnen – in einem „Zeitenmix". Das heißt, die Prämoderne, die Moderne und die Postmoderne werden gleichzeitig erfahren. Arme Stadt-

bewohner, die aus ländlichen Gebieten zugezogen sind, bringen ein starkes Traditionsbewusstsein und eine prämoderne Lebensweise mit. Um in einer großen Stadt zu überleben, muss man sich einigen Verhaltensweisen und Bräuchen der Moderne anpassen, wie z.B. der Trennung zwischen Wohn- und Arbeitsbereich. Besonders für Frauen kann das bedeuten, dass sie ihr eigenes Heim verlassen, in dem sie nach prämodernen Mustern leben, um als Hausangestellte in den Häusern des Mittelstandes oder in Hotels zu arbeiten, wo die Vermischung von Moderne und Postmoderne zur Routine geworden ist. Sie müssen ständig mit diesen unterschiedlichen Zeitbegriffen und den sich daraus ergebenden Weltanschauungen fertig werden. Was ich hiermit versuche, deutlich zu machen, ist die Tatsache, dass das Leben in einer postmodernen Welt nicht das Verschwinden prämoderner und moderner Formen bedeutet. Das muss man sich vor allem bewusst machen, wenn man religiöse Einstellungen und Bräuche betrachtet. Die Präfixe „prä" und „post" sind in der Tat irreführend, da sie eine evolutionäre oder lineare Entwicklung nahe legen, die von der Moderne angetrieben ist. Die Erfahrung eines „Zeitenmix" widerlegt die Vorstellung einer linearen Reihenfolge, sowohl als Denkstruktur als auch als Methode zur Versöhnung traditioneller und moderner Denkweisen.

Das Terrain der Postmoderne ist schon der Definition nach vielfältig und schwer abzugrenzen. Doch ich möchte eine einfache Skizzierung vorschlagen, die drei der wesentlichen Reaktionen auf den Zustand der Postmoderne, soweit sie Religion und Theologie betreffen, verdeutlicht.

Die erste Reaktion konzentriert sich auf die Grenzen der Moderne und plädiert für eine gewisse Neuaneignung der Prämoderne. In dieser Sicht hat die Moderne versagt, weil sie auf Voraussetzungen aufgebaut ist, die sich letztlich als gescheitert erwiesen haben. Extreme Beispiele dieser Neuaneignung der Prämoderne finden sich in den verschiedenen Formen des Fundamentalismus. Man kann den Fundamentalismus nicht ohne Bezug zur Moderne verstehen. Es handelt sich um eine eigenartige, antimoderne Auswahl von Glaubensüberzeugungen und -bräuchen, die für die Gläubigen zu Identitätsmerkmalen werden. Diese Auswahl enthält selten das, was man in ruhigeren Zeiten als die echten Grundpfeiler des Glaubens betrachten würde (christliche Fundamentalisten betonen selten die Trinität; muslimische Fundamentalisten beginnen nicht mit den fünf Säulen des Islams).[9] Eine etwas gemäßigtere Form der Neuaneignung der Prämoderne findet sich in der „radikalen Orthodoxie" von John Milbank und seinen Partnern und eine noch gemäßigtere in der postliberalen Theologie der

Neuen Yale Schule.[10] Unter den „radikalen Orthodoxen" erfolgt die genuine christliche Antwort auf die Welt von heute durch eine postmoderne Kritik an der Moderne und eine postmoderne Deutung des prämodernen Christentums. Für die postliberale Theologie muss der christliche Glaube – einem Stichwort von Ludwig Wittgenstein folgend – in kulturell-sprachlichen Gemeinschaften verankert sein, die die Welt durch die Brille ihrer eigenen Sprachspiele sehen und nach den Regeln dieser Sprachspiele leben.

Ein zweiter Typ postmoderner Antwort sieht die Grenzen der Moderne nicht in irgendwelchen inhärenten Unzulänglichkeiten des Projekts „Moderne", sondern führt sie vielmehr darauf zurück, dass dieses nicht abgeschlossen worden ist. Hier wird die emanzipatorische Dimension der Moderne betont, und zwar sowohl im Sinne der Emanzipation von prämoderner Unterdrückung als auch im Sinne einer vollen Teilhabe am Diskurs der Moderne. Unter den Philosophen war Jürgen Habermas der klarste Befürworter dieser Betrachtungsweise.[11] Theologen wie Helmut Peukert und Edmund Arens haben die theologischen Implikationen dieser Sicht entwickelt.[12] Wenn man in dieser Betrachtungsweise auch eine Ausweitung der Moderne sehen kann, so handelt es sich doch um eine Sicht der Moderne aus einer spezifisch postmodernen Perspektive.

Ein dritter Typ postmoderner Antwort schließt den Zustand der Postmoderne, wie Lyotard ihn beschrieben hat, unmittelbarer mit ein. Es gibt keine Erzählkultur mehr; die Einschränkung des Subjekts gehört zur Erfahrung der Postmoderne. Diese Einbeziehung der Postmoderne lässt wiederum eine ganze Reihe von Antworten zu, von der radikalen A/Theologie Mark C. Taylors und dem Werk Thomas Altizers bis hin zu maßvolleren Untersuchungen des Zustandes der Postmoderne.[13] Dieser Typ von Antwort sieht, wie stark die nordatlantischen Menschen in die Ungewissheiten der Postmoderne verwickelt sind, und versucht zu beschreiben, wie eine Glaubensantwort auf diesen Zustand aussehen könnte.

Das Zusammentreffen von Globalisierung und Postmoderne

Zu Beginn meiner Darlegungen habe ich die These aufgestellt, dass die neue Katholizität sich heute an der Verbindungsstelle zwischen Globalisierung (heute in ihrem zweiten Jahrzehnt) und Postmoderne befindet. Die Globalisierung ist im Wesentlichen ein Phänomen der Moderne. Teil ihres Vorhabens ist ja die Ausdehnung der Moderne auf alle Teile der Welt. Sie sucht autonome Subjekte, die bereit sind, sich selbst den Regeln der Markt-

wirtschaft zu unterwerfen, nicht nur im Bereich der Wirtschaft selbst, sondern auch im politischen und soziokulturellen Bereich. Als Werte hält sie bereit: Fortschritt (d.h. größere Autonomie und wirtschaftliche Prosperität), Einbeziehung in die Nutznießung der Globalisierung und Gleichberechtigung als produzierendes und konsumierendes Subjekt (Gleichberechtigung zumindest im Sinne von gleichberechtigtem Zugang oder Chancengleichheit).

Es ist der Globalisierung nicht gelungen, diese Versprechen in einer Weise zu halten, die den Erwartungen derer entspricht, die entweder freiwillig in diese Prozesse eingetreten oder gegen ihren Willen hineingezogen worden sind. Man kann mit Berufung auf die Statistik argumentieren – wie Wirtschaftler es tun –, dass sich das Los der Länder, die in diesen Prozess eingetreten sind, tatsächlich verbessert hat. China wäre das beste Beispiel dafür. Doch die Periode des Übergangs von einer prämodernen oder nichtkapitalistischen Wirtschaft zu einem neoliberalen Kapitalismus ist hart, und viele nehmen auf diesem Wege Schaden. Es ist der Zorn gegen diese Periode des Übergangs, der heute so deutlich laut wird.

Neben der Globalisierung haben auch noch andere Dinge dazu beigetragen, das Projekt „Moderne" in Frage zu stellen. An erster Stelle steht die Erfahrung des Krieges im zwanzigsten Jahrhundert, in dem der Völkermord eine allzu herausragende Rolle gespielt hat. Ist dieses Blutbad die Folge von Emanzipation und Aufklärung? Unsere unmittelbare Reaktion wäre „nein"; doch der Tribut an Toten ist unausweichlich. Postmoderne Antworten, in allen ihren Ausprägungen, sind Versuche, ein weniger optimistisches und maßvolleres Verständnis des Humanen zu suchen, für andere vernünftige Denkweisen zu plädieren und Raum zu schaffen für Unterschiede, die nicht unter dem modernen Paradigma der Globalisierung subsumiert werden können.

Diese Kritiken an der Globalisierung haben die Widersprüche des Systems „Globalisierung" verdeutlicht. Globalisierung ist im höchsten Grade konfliktgeladen, gründet sie sich doch auf den Wettbewerb. Ihre Machtverteilung verursacht zusätzliche Konflikte und Gewalt. Es hat viele Versuche gegeben, sie als eine potentielle politische Ordnung zu verstehen, angefangen bei Befürchtungen, dass die Nationalstaaten ganz und gar verschwinden werden bis hin zu Samuel Huntingtons neuem berühmten „Kampf der Kulturen". Sie ist selbst ein totalisierendes System; und man mag sich fragen, ob sie nicht den Weg anderer totalisierender Systeme des zwanzigsten Jahrhunderts geht, wie die leninistische und stalinistische

Variante des Marxismus. Darum wird die Postmoderne zu einer Plattform, von der aus man die Globalisierung analysieren und kritisieren kann. Diese Kritik kann aus jeder der drei Richtungen kommen, die in der Skizze der Globalisierung aufgeführt sind – Umkehr zur Prämoderne, Neuverpflichtung zur Moderne und Eintauchen in die Postmoderne.

Die neue Katholizität

Welchen Platz hat die neue Katholizität in diesem Zusammentreffen des zweiten Jahrzehnts der Globalisierung mit der Postmoderne? Wie soll man sich das Ganze vorstellen? Was diese neue Katholizität im Blick haben muss, möchte ich unter drei Stichwörtern untersuchen: die räumliche Ausdehnung, die Fülle des Glaubens und das Gebot der Kommunikation und des Austausches.

Wenn man über die neue Katholizität als Ausdehnung des christlichen Glaubens über diese ganze globalisierte und zunehmend postmoderne Welt nachdenkt, schälen sich vier Aspekte heraus:

Erstens: die theologische Basis für die Antwort auf diese Ausdehnung. Die neue Katholizität bringt eine besondere Aufmerksamkeit für die Kultur und die Frage des Unterschiedes mit sich. Theologisch basiert dies traditionellerweise auf einer Theologie der Schöpfung oder auf einer Theologie der Inkarnation. Was die Schöpfungstheologie betrifft, so wird die Schöpfung selbst als ein Lobpreis der Fülle der Schöpferkraft Gottes verstanden. Darum ist in dieser Sicht der Unterschied konstitutiv für die geschaffene Ordnung und nicht eine Abweichung oder Unzulänglichkeit von ihr. Den Unterschied als solchen abschaffen zu wollen, wäre darum falsch. Um eins klar zu stellen, ein solcher Ausgangspunkt gibt keine Antwort auf die Frage nach legitimen oder illegitimen Unterschieden, d.h. Unterschieden, die selbstzerstörerisch sind oder andere zerstören. Doch Gott, der Schöpfer, der sah, dass „es gut war", wird zur Grundlegung einer Theologie der Inkulturation.

Auch die Inkarnation hat als theologisches Deutungsmuster gedient für das Verständnis der Beziehung zwischen dem über die ganze Welt ausgedehnten Christentum und der Begegnung mit den Kulturen. Dass „das Wort Fleisch ward und unter uns wohnte" (Joh 1,14), berechtigt dazu, der Kultur eine herausragende Bedeutung zuzugestehen. Die Tatsache, dass Christus in einer bestimmten Kultur Menschengestalt annimmt, heiligt den Gedanken, dass das Evangelium in allen Kulturen gehört werden kann.

Man könnte in der Tat sagen, dass wir die vollen Auswirkungen der Inkarnation nicht werden erfassen können, bevor nicht die Botschaft Christi in allen Kulturen gehört und in diesen Kulturen Fleisch werden konnte.

Diesem gängigen Verständnis einer Theologie der Kultur, das sich auf die Schöpfung und die Inkarnation gründet, könnte man noch ein eschatologisches Verständnis des göttlichen Planes hinzufügen. In dieser Sicht werden der Konflikt und der Widerspruch, den wir heute in Ungleichheiten erfahren, einen göttlichen Ausgleich finden in der endgültigen Versöhnung Christi mit allen Dingen. Im Lichte der Schöpfung und der Inkarnation gesehen, wird eine solche Versöhnung nicht den Unterschied auslöschen, sondern es allen Stämmen und Zungen, allen Völkern und Nationen ermöglichen, ohne Gewalt einander zu begegnen. Nach dem Buch der Offenbarung wird diesem Zusammenkommen eine Zeit großer Trübsal vorausgehen, d.h. ein Verwandlungsprozess, den wir noch nicht verstehen können. Wichtig dabei ist, dass die Geschichte nicht in Gewalt und Tod enden wird. Es gibt einen Weg, um durch all dies hindurch zu kommen, durch die Gnade Gottes.

Zweitens: Zentral für die neue Katholizität ist die Verknüpfung von Globalem und Lokalem. Das ist ein Bereich, den es noch zu erforschen gilt. Das ist teilweise darauf zurückzuführen, dass das Globale sich für uns verändert hat und dass das Lokale in einer Weise für uns aktuell geworden ist, wie es vielleicht bisher noch nicht gewesen ist. In der Beziehung zwischen Globalem und Lokalem hat jedes von beiden eine positive und eine negative Dimension. Beim Globalen stellt sich die positive Dimension – in ihrer religiösen Form – im überregionalen Wesen des Christentums dar. Die Erfahrung der Überregionalität selbst ist eine Form von Transzendenz: es transzendiert das Unmittelbare und das Lokale, doch möglicherweise auch das Menschliche, das Interkulturelle selbst. Eine milde Form davon ist eine Art von theologischem Kosmopolitismus; eine tiefergehende ist die Erfahrung der Gemeinschaft, die aus dem Wissen erwächst, dass man Teil von etwas Größerem ist.

Doch die positive Dimension des Globalen reicht über diese unmittelbare Erfahrung des Überregionalen oder sogar des Transzendenten hinaus. Sie hat zu tun mit der Botschaft des Christentums selbst, dass Gott in endgültiger Weise in Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi gehandelt hat. Das Bewusstsein für die Bedeutung des Lokalen und des Anderen könnte uns stutzig machen gegenüber all zu schnellen Verallgemeinerungen über das Universale bzw. gegenüber der historischen Erfahrung in den missio-

narischen Bemühungen des 19. Jahrhunderts, die Universalität und irdische Herrschaft schlicht identifiziert haben. Doch trotz all dessen kann man die Bedeutung nicht leugnen, die die Jesusgeschichte für Christen in der ganzen Welt hat. Das Globale im Sinne der neuen Katholizität zu verstehen, erfordert ein neues Empfinden für die Bedeutung der Universalität für unsere heutige Welt.

Das Globale kann auch negativ sein. Das tritt am deutlichsten zutage in der Auslöschung des Lokalen und jeglicher Differenzierung. Zentralisierende Tendenzen, wie man sie derzeit in der katholischen Kirche erleben kann, ignorieren oder unterdrücken das Lokale, was oft zu starken lokalen Reaktionen führt. Das Globale als unterdrückende und beherrschende Dimension ist in der heutigen Welt leider allzu verbreitet. Es ist diese negative Dimension des Globalen, die die größte Aufmerksamkeit erregt. Und zu diesem Zeitpunkt der Geschichte muss man leider sagen: verdienterweise. Die Unterdrückungsmechanismen des Globalen – wie sie sich entweder in Form von wirtschaftlicher oder soziokultureller Globalisierung oder in kirchlichen Inkarnationen darstellen – müssen analysiert, abgebaut und demontiert werden.

Auch das Lokale hat positive und negative Dimensionen. Das Lokale an sich und in seiner Überschneidung mit dem Globalen, ist der Ort der individuellen und gemeinschaftlichen Identitätsbildung. Die meisten Menschen leben und bewegen sich und haben ihr Sein unmittelbar vor Ort, selbst wenn sie von globalen Faktoren beeinflusst sein mögen. Was es bedeutet, Christ zu sein und als ein Christ zu leben, vollzieht sich im Lokalen. Hier manifestiert sich das Konkrete. So wie Jesus von Nazareth ein spezifisches Leben in einem bestimmten kulturellen Umfeld gelebt hat, so leben auch die meisten Menschen nicht in irgendeiner suprakulturellen Wirklichkeit. Das Beste am Lokalen ist der Prozess der Menschwerdung, unsere Art und Weise, menschlich zu werden. Die Komplexität der Identitätsbildung reicht über das hinaus, was hier behandelt werden kann; so mag es genügen zu sagen, dass die Hinwendung zum Lokalen das beste Fenster zur Anthropologie ist. Wie schon erwähnt, kann das Globale in positiver Weise mit dem Lokalen zusammenwirken, indem es die Erkenntnisse, die das Lokale vom Menschlichen hat, bestätigt und so ausweitet, dass ein Zugang zum Translokalen und Transzendenten eröffnet wird.

Auch das Lokale hat seine negativen Aspekte, insbesondere, wenn es den menschlichen Geist begrenzt und einengt. Jeder, der in einer kleinen oder ländlichen Gesellschaft lebt, hat Gelegenheit, das zu erfahren. Was

heute von besonderem Interesse ist beim Zustandebringen der Wechselwirkung zwischen dem Globalen und dem Lokalen, ist die negative Auswirkung des Globalen auf die Identitätsbildung, wenn der Widerstand, den das Lokale leisten muss, den Prozess der Identitäts- und Gemeinschaftsbildung verzerrt. Bestimmte Formen der Nationalisierung gehen in diese Richtung – dahin, dass ethnische Identität und Nationalität materialisiert und ideologisiert werden. In solchen Fällen dient die lokale Identität zur Legitimierung von Gewalt gegenüber den Nächsten. Identitätsverzerrungen befreien nicht und geben auch dem Menschlichen keinen Raum, sich zu entfalten, sondern engen ein und führen zu Gewalt. In jüngster Vergangenheit hat die Notwendigkeit, Raum für den Unterschied zu schaffen, gelegentlich einer zu unkritischen, ja romantisierenden Sicht des Lokalen den Weg gebahnt. In dieser Zeit, wo ethnische Identitäten und Nationalitäten religiöse Legitimation suchen, ist es besonders wichtig, kritischer zu werden.

Die neue Katholizität als Ausdehnung hat eine *dritte Dimension*, in der die Wechselwirkung von Globalem und Lokalem noch in einer anderen Weise aufgenommen und die Frage aus einer allgemeineren Sicht neu gestellt wird: Wie vereint eine neue Katholizität Gleichheit, Unterschied und Pluralismus? Alle diese drei müssen in eins gesehen werden. Indem sie vor allem die Einheit im Glauben betont haben, neigten die Christen dazu, die Dimension der Gleichheit hervorzuheben (man denke an die Definition der Tradition von Vincentius von Lerinum: quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est). In den letzten vier Jahrzehnten hat man sich weitgehend darauf konzentriert, den Unterschied zu erforschen. Im Laufe der Zeit ist die Beschreibung des Unterschieds sozusagen differenzierter geworden. Ein gutes Beispiel dafür sind die feministischen Theologien, die eine fortlaufende Differenzierung erfahren haben – von den ersten Erklärungen über die Erfahrung aller Frauen bis zu den Erfahrungen von Frauen unterschiedlicher Klassen und ethnischer Zugehörigkeit. Vielleicht ist jetzt die Zeit gekommen, die Fragen von Gleichheit und Unterschied in eine engere Beziehung zueinander zu bringen, um ideologische Verzerrungen dieser oder jener Art zu vermeiden. Sie bilden gemeinsam die Basis für ein Verständnis des Pluralismus, der mehr ist als ein Schwelgen im Unterschied, der die plurale Natur der menschlichen Erfahrung ernst nimmt, doch die Totalisierung eines Standpunktes vermeidet. Das erhält besondere Bedeutung in multikulturellen Gesellschaften, wo man versucht, eine Möglichkeit echten gemeinsamen Lebens miteinander zu finden (z.B. die

lateinamerikanische Idee einer *convivencia*), was mehr ist als Konfliktvermeidung.

Viertens: Die Herausforderung, die eine neue Katholizität in ihrer Dimension der Ausdehnung an uns stellt, führt uns zurück zu einigen spezifisch theologischen Problemen, nämlich dem der Inkulturation oder Kontextualisierung und dem unseres Verständnisses von Gemeinschaft. Das zweite Jahrzehnt der Globalisierung erfordert vielleicht auch eine zweite Generation von Inkulturationskonzepten. Die Inkulturationskonzepte der ersten Generation konzentrierten sich darauf, Raum zu schaffen für die Kultur; die Begriffe der zweiten Generation verbinden damit die Sorge um eine Ideologisierung oder Totalisierung einer gegebenen Ethnie, wodurch das Feuer des Nationalismus oder der Intoleranz geschürt wird. Hier könnten vielleicht zwei Linien der Inkulturation – diejenige, die die Identität hervorhebt und diejenige, der es um Befreiung geht – miteinander und sich gegenseitig korrigierend aufgegriffen werden.

Gemeinschaft ist ein theologischer Begriff, der heute im Christentum in weiten Kreisen gebraucht wird, um zu beschreiben, wie die Christen in ihrer Unterschiedlichkeit leben. Aufbauend auf dem griechischen Begriff *koinonia*, erweckt der Begriff Gemeinschaft die Vorstellung eines Lebens in Frieden miteinander und ein Gefühl der vollen Teilhabe. Wie jeder Begriff dieser Reichweite hat er eine ganze Skala von Bedeutungen. Er ist – als „communio" – in einem kürzlich verfassten Dokument des Lutherischen Weltbundes über Globalisierung dringlich empfohlen worden und ist in Vatikanischen Kreisen zu einem beliebten Begriff für das Verständnis der Kirche geworden. Hier ist nicht der Ort, um seine verschiedenen Bedeutungen oder die Quellen dieser Bedeutungen zu diskutieren – sei es nun die Gemeinschaft der Personen innerhalb der Trinitität oder die Beziehung zwischen Gott und einem erwählten Volk. Gewiss würde eine der theologischen Aufgaben der neuen Katholizität darin bestehen, diesen wichtigen Begriff auszuführen und zu vertiefen, so dass die Reichtümer der biblischen und theologischen Tradition mit einbezogen werden, ebenso auch die Diskussion um Gleichheit, Unterschied und Pluralismus, die uns ein Verständnis der neuen Katholizität als Ausdehnung nahelegt.

Die neue Katholizität als Fülle des Glaubens

Die Katholizität der Kirche ist auch durch die *regula fidei*, die Fülle des Glaubens, beschrieben worden. Die Wurzel des Wortes Häresie ist „aus-

wählen", d.h. nur Teile des Glaubens, der uns von den Aposteln überliefert worden ist, anzunehmen. Was bringt die Fülle des Glaubens für die neue Katholizität mit sich? Drei Dinge legen sich hier vor allem nahe:

Erstens: Der christliche Glaube muss die vielen Gesichter berücksichtigen, die der Glaube heute in der Welt zeigt. Selbst für den mehr intellektuell oder theologisch begabten Christen ist die Tatsache, dass 20 bis 25 Prozent aller Christen heute pfingstlerisch oder charismatisch in ihrem Glauben sind, etwas, was nicht übersehen werden kann.[14] Auch sollte man nicht die zahllosen „Kulturchristen" in der Volksrepublik China übersehen, die eine positive Einstellung zum Christentum als einer spirituellen Tradition haben, sich aber aus verschiedenen Gründen dafür entschieden haben, sich nicht taufen zu lassen.[15] In römisch-katholischen Kreisen ist in den letzten drei Jahrzehnten zunehmend eine positive Einschätzung der vielfältigen Formen von Volksglauben *(religiosidad popular)* zu beobachten, in denen man früher unzulängliche Formen des Christentums sah, die einer besseren Evangelisierung bedürften. Eine der Aufgaben der neuen Katholizität ist ein tieferes Verständnis und eine positivere Einschätzung der verschiedenen Gesichter des Glaubens in der heutigen Welt. Man kann sich nicht auf das westliche Christentum, so wie es von theologischen Eliten praktiziert wird, beschränken. Hier befinden wir uns meines Erachtens noch im Stadium der „ersten Generation", wenn es darum geht, schätzen und verstehen zu lernen, warum Menschen sich für solche Formen des Christentums entscheiden. Hier muss noch viel getan werden, bevor wir uns auf eine eingehendere Kritik einlassen. Bisher waren wir nur allzu schnell bereit zu kritisieren, was wir kaum verstanden haben.

Zweitens: Mit den Gesichtern des Glaubens hängt auch das Phänomen der Säkularisierung zusammen. Das Nachdenken über die Säkularisierung hat in den letzten zehn Jahren eine ziemliche Kehrtwende gemacht. Im Unterschied zu früheren Prognosen, dass sie eine unerbittliche Folge der Modernisierung ist, Teil der Entzauberung der Welt, wird die Säkularisierung heute als eine mögliche, nicht aber unvermeidliche Konsequenz der Modernisierung gesehen. Die Säkularisierung ist deutlich sichtbar in Europa und ebenso (wenn auch in anderer Form) in Kanada, Australien und Neuseeland und in geringerem Maße auch in den Vereinigten Staaten. Die Säkularisierungsbewegung hat in jüngster Zeit ein Wiederaufleben der Religion in vielen Teilen der Welt hervorgerufen. Dieses Wiederaufleben war hier und da besonders mit Gewalt verbunden und kann darum nicht gut geheißen werden. Doch Forscher haben festgestellt, dass selbst im säkula-

ren Europa eine mangelnde Gradlinigkeit bei der Säkularisierung zu beobachten ist, dass religiöse Gefühle weiterhin unter der Oberfläche existieren.[16] Eine neue Katholizität frohlockt nicht einfach über eine Rückkehr zur Religion, sondern versucht, die verschiedenen Sichtweisen innerhalb der Säkularität zu begreifen und zu verstehen, was sie für die Interpretation des christlichen Glaubens in einer postmodernen Welt bedeuten.

Drittens: Der Begriff der Tradition hält wieder Einzug in der postmodernen Welt. Tradition als ein übergreifendes Konzept wurde in der europäischen Aufklärung viel kritisiert. In der postmodernen Situation kann man von einer gewissen „Retraditionalisierung" sprechen. Das ist ein Traditionsverständnis, das nicht zur Prämoderne zurückkehrt, sondern sich unter postmodernen Umständen entwickelt. Bei denjenigen, deren postmoderne Einstellung darin besteht, das Prämoderne zu bevorzugen, findet eine selektive Rückkehr zur Tradition statt. Diejenigen, die sich die Postmoderne gründlich zueigen machen, während sie zugleich den Tod aller Erzählkultur proklamieren, eignen sich die Tradition neu an, vielleicht im Sinne von Robert Redfords „kleinen Traditionen" oder aber als das Erbe kulturell-sprachlicher Gemeinschaften in George Lindbecks Sinne. Die letzteren Fälle zeigen, dass Erzählungen dieser oder jener Art bei Prozessen der Identitäts- und Gemeinschaftsbildung nicht völlig über Bord geworfen werden können. Wenn Erzählungen vielleicht auch nicht in größerem Umfang geteilt werden, so existieren sie doch nach wie vor.

Die neue Katholizität als Kommunikation und Austausch

Ich habe schon darauf hingewiesen, dass die neue Katholizität ihre besondere Aufmerksamkeit auf Kommunikation und Partizipation richten muss, wenn sie eine wahre Ausdehnung und Fülle des Glaubens gewährleisten will. Sie muss in gewisser Weise das Ganze umschließen und seine Teile untereinander verbinden. Ich möchte hier nicht auf den ganzen Bereich der interkulturellen Kommunikation und der Hermeneutik eingehen und auch nicht auf die Bedeutung des Kommunikationsbegriffes für die Fundamentaltheologie[17], sondern möchte mich vielmehr auf zwei Punkte beschränken.

Erstens: Eine Weltkirche kann ihre Gestalt nicht unkritisch von der wirtschaftlichen und soziokulturellen Globalisierung übernehmen, die heute stattfindet. Das mag auf den ersten Blick eine Binsenwahrheit sein. Doch dabei muss bedacht werden, wie oft die Kirche ihre Gestalt unkritisch von

soziokulturellen und politischen Formen ihrer Zeit übernommen hat. Man braucht sich nur die Konstantinische Kirche, die monarchischen und absolutistischen Formen des Papsttums und die Fälle von Identifizierung mit der herrschenden Macht in der modernen missionarischen Epoche ins Gedächtnis zu rufen. Wenn die Kirche darum bemüht ist, das Ganze zu verkörpern, muss sie herrschaftsfreie, inklusive und befreiende Wege finden, um den christlichen Glauben in seiner Gesamtheit zu umfassen.

Zweitens: Bei der Kommunikation in der neuen Katholizität geht es nicht nur darum, mit dem Unterschied umzugehen, sondern auch innerhalb des Unterschiedes Wege zu finden, um allgemeingültig zu sprechen. Das Lokale mag eine gewisse existentielle Priorität haben, doch es gibt auch Gründe, dem Ontologischen nachzuspüren, das dem Globalen eine gewisse Priorität verleiht. Das ist nicht zuletzt darum der Fall, weil bei der Suche nach einer kritischen Basis, von der aus man arbeiten kann, eine Art von Kriteriologie entwickelt werden muss. Das Kulturelle und das Lokale führen uns dazu, über das Interkulturelle und das Translokale nachzudenken – wieder etwas, das mehr als nur eine existentielle Reflexion erfordert. Und es gibt Krisen, die wir zwingend in Angriff nehmen müssen – Krisen von Krieg und Frieden, doch insbesondere Umweltkrisen –, und die verlangen, dass wir nicht nur in lokalen Maßstäben denken. Wie soll das getan werden?

In *The New Catholicity* habe ich die Meinung vertreten, dass die offenen Auslegungsmöglichkeiten von Erzählungen einen offenen Raum schaffen könnten für eine gewisse Art von Universalität. Erzählungen, die besonders prägend sind, sind mehrdeutiger Natur; sie schließen nicht nur viele Bedeutungen in sich, sondern auch die Fähigkeit, viele dieser Bedeutungen gleichzeitig zusammenzuhalten. Ein ähnliches Merkmal findet man auch in der Formulierung bestimmter christlicher Dogmen, wie der chalcedonensischen Formel von den zwei Naturen Christi, wo eine Grenze gezogen wird zu dem, was *nicht* gesagt werden *kann*, wenn auch das, was sagbar ist, nie vollständig und erschöpfend formuliert werden kann. Unter bestimmen Voraussetzungen stellen diese Formulierungen brauchbare Betrachtungsweisen dar, zumindest solange, bis Bedeutungen klar erkannt und Dinge geäußert worden sind. Es stellt sich die Frage, ob man hier angesichts der Vielfalt menschlichen Lebens über Allgemeinheiten hinauskommen kann.

Das zeigt sich am deutlichsten in den verschiedenen Versuchen, ein Weltethos zu formulieren. Die meisten Menschen sind sich sicher einig darin, dass ein solches Ethos wünschenswert ist, und sei es auch nur, damit

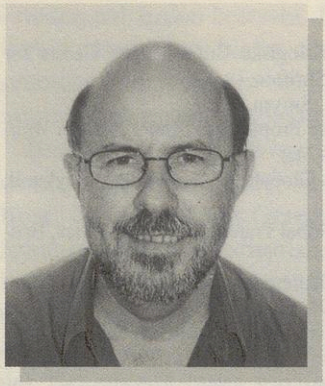
Frieden auf Erden herrscht. Doch in welchem Umfang es wirklich formuliert werden kann, bleibt eine umstrittene Frage.[18] Selbst in scheinbar so grundlegenden Dingen wie dem Gebot „Du sollst nicht töten" gibt es immer noch unterschiedliche Meinungen.

Bislang waren die Wege zur Universalität durch den Unterschied hindurch weitgehend in der Form der Verneinung – Widerstand gegen das Böse, der Kampf um Gerechtigkeit, der Einsatz für eine noch nicht klar formulierte Menschheitsvision. Wenn nun Gesellschaften sich einen moralischen Wiederaufbau vornehmen, der Gewaltanwendung überwinden soll, und Institutionen geschaffen werden, die in Zukunft Gewalt verhindern sollen, können wir dann beginnen, uns dem Positiven zuzuwenden, ohne der Hegemonie eines einzigen Systems zu verfallen? Oder bleibt diese Universalität für den Christen im Wesentlichen etwas Eschatologisches? Findet es sich in der Versöhnung aller Dinge in Christus, wie die Eingangshymnen in den Epheser- und Kolosserbriefen verheißen?

Die Postmoderne zeigt uns alles, was falsch laufen kann mit der Kommunikation, wie mit Schweigen umzugehen ist, das ein Ort unterdrückter Rede sein kann, wie verborgene Hegemoniemuster, die aufgedeckt werden müssen, erkannt werden können. Die Sprache des Universalen wird besonders unter die Lupe genommen. Doch es ist gerade diese Sprache, der wir uns zuwenden müssen, um das, was das Lokale anstrebt, in seiner ganzen Fülle zu würdigen und Institutionen zu schaffen, die das menschliche Leben und die ganze Gemeinschaft schützen. Der Begriff einer neuen Katholizität kann meines Erachtens zu diesem Projekt beitragen und eine Wechselwirkung herstellen zwischen dem christlichen Glauben und der mächtigsten Verbindung, die es heute in seinem Umfeld gibt, der Verbindung zwischen der Postmoderne und der Globalisierung in ihrer zweiten Dekade.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

[1] *Viggo Mortensen*, Det Globale og Multireligioese Teologiske Udfordringer, Center for Mulitireligioese Studier. Occasional Papers/Aktuelle Skrifter, 1., Aarhus 2001.
[2] „Wo Jesus Christus ist, da ist die katholische Kirche", Smyrn. 8,2.
[3] Eine neuere Zusammenfassung des Denkens über diese Problematik findet sich bei *Wolfgang Beinert*, Katholizität der Kirche, LThK V. 1370–74.
[4] *Robert Schreiter*, The New Catholicity: Between the Global and the Local, Maryknoll, New York 1997.
[5] Das beste Einzelwerk ist vielleicht *David Held* u.a., Global Transformation: Politics, Economics, Culture, Oxford 1999.
[6] Die Unterscheidung stammt von *Bassam Tibi*, The Challenge of Fundamentalism. Islam and Politics in the New World Disorder, Berkeley 1998.
[7] Siehe z.B. *Giles Gunn*, Beyond Solidarity. Pragmatism and Difference in a Globalized World, Chicago 2001.
[8] ET *The Postmodern Condition*, Minneapolis 1984.
[9] Eine ausgezeichnete Studie über den Fundamentalismus als moderne Reaktion auf die Moderne findet sich in *Bruce Lawrence*, Defenders of God, Durham, NC, 1989.
[10] Ein kennzeichnender Text für radikale Orthodoxie ist *Milbanks* Theology and Social Theory, Oxford 1991; für die postliberale Theologie ist ein grundlegendes Werk *George Lindbeck*, The Meaning of Doctrine, New Haven 1984.
[11] Siehe z.B. sein *Die Moderne. Ein unvollendetes Projekt*, Frankfurt am Main 1981.
[12] Siehe z.B. *Edmund Arens* (Hg.), Kommunikatives Glauben und christlicher Glaube. Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas, Paderborn 1997; Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie, Freiburg i.Br.1992.
[13] Siehe Mark *C. Taylor*, Erring: A Postmodern A/Theology, Chicago 1984; Altarity. Chicago 1987. Eine gemäßigtere Betrachtungsweise findet sich in dem Werk von *David Tracy*, The Analogical Imagination, New York 1981.
[14] Siehe *Murray Dempster, Klaus Byron und Douglas Peterson* (Hg.), The Globalization of Pentecostalism, Oxford 1999.
[15] Siehe *Edmond Tang*, The Second Chinese Enlightenment: Intellectuals and Christianity Today, in: Werner Ustorf und Toshiko Murayama (Hg.), Identity and Marginality: Rethinking Christianity in North East Asia, Frankfurt am Main 2000, 55–70.
[16] Siehe z.B. *Grace Davie*, Religion in Modern Europe: A Memory Mutates, Oxford 2000.
[17] Siehe *Bernhard Fresacher*, Kommunikation. Leitbegriff theologischer Theoriebildung. Fundamentaltheologische Anstöße, Zeitschrift für katholische Theologie 123 (2001), 269–283.
[18] Ich habe versucht, einiges davon zu formulieren in *„Weltethos – Eine Illusion?"*, Theologisch-Praktische Quartalschrift 149 (2001), 1–12.



Theologische Ansätze für kirchliches Engagement in Fragen der Globalisierung

Reformierte Perspektiven aus dem Südlichen Afrika

VON DIRKIE J. SMIT*

1. Reaktionen auf die Globalisierung aus reformierter Perspektive des Südlichen Afrika

1. Im Oktober 1995 kamen Repräsentantinnen und Repräsentanten des Rates der Reformierten Kirchen im Südlichen Afrika in Kitwe, Sambia, zusammen, um die Thematik „Reformierter Glaube und wirtschaftliche Gerechtigkeit" zu bearbeiten. Ihre Antwort aus *einer reformierten Perspektive des Südlichen Afrika* fand ihren Ausdruck in einer aus drei Teilen bestehenden Erklärung: Wahrnehmen – Beurteilen – Handeln. Paraphrasiert und verkürzt kann diese Position hinsichtlich kirchlichen Engagements in Fragen der Globalisierung wie folgt zusammengefasst werden.[1]

2. Die Kirchenvertreterinnen und -vertreter beginnen mit einer Beschreibung dessen, was sie heute *wahrnehmen* und erfahren: Die Geschichte Afrikas ist eine bittere, charakterisiert durch Kolonialismus, Sklaverei, Rassismus, Sexismus und ungerechte Wirtschaftsbeziehungen. Heute sehen sie den systematischen Ausschluss Afrikas aus der Weltwirtschaft. Weite Teile Afrikas sind bereits von der globalen Ökonomie für tot erklärt worden. Sie nehmen weiter wahr, dass sich die Träume und Hoffnungen der Menschen in Afrika in einen langen und erschütternden Winter der Verzweiflung gewandelt haben. Zu ihrer allgemeinen Erfahrung gehört, dass die überwältigende Mehrheit der Menschen ärmer und ärmer wird und sich ihre materiellen Umstände verschlechtern. Sie begreifen allmählich etwas von der alles durchdringenden Macht der globalen Wirtschaft, von den fast

* Dirkie J. Smit ist Professor für Systematische Theologie (Dogmatik) an der Stellenbosch Universität (Südafrika).

unverrückbaren Strukturen der Produktion, der Verteilung und des Konsums materieller Güter und Dienste. Sie entdecken, dass globale wirtschaftliche Weltbilder auf einer geheimen Prämisse beruhen, die aufgedeckt werden muss, nämlich der, dass Nationen des globalen Südens sich den Mechanismen des Marktes zu unterwerfen haben. Dies hat zur Machtlosigkeit ihrer Gemeinden und Kirchen beigetragen. Sie haben erkannt, dass ihre ethnischen und nationalen Kulturen unter dem Gewicht mächtiger importierter Kulturen des Westens die Kraft verloren haben, einen Einfluss auf das wirtschaftliche Leben auszuüben. Des weiteren sehen sie, dass kulturelle Gleichmacherei an der Tagesordnung ist, wo alle kulturellen Schranken zugunsten der verdrängenden Warenkultur, in der alles gekauft und verkauft werden kann, fallen. Ihre Nationalstaaten verlieren die Kraft, das, wofür sie gekämpft haben, zu beschützen. Ihre allgemeine Erfahrung ist, dass nicht Ströme wirtschaftlichen Wohlstands und der Gerechtigkeit fließen, sondern dass Jahr für Jahr in ganz Afrika Armut, Elend, Hunger und chronische Arbeitslosigkeit epidemisch zugenommen haben. Die Ironie dieser schmerzhaften Situation besteht in der Tatsache, dass Afrika zu einem Zeitpunkt in der Geschichte der Menschheit stirbt, da der gesamte globale Wohlstand aufgrund bisher ungeahnter rasanter Entwicklung von Technologie und Know-how größer ist als je zuvor. So ist es für die Kirchenvertreter und -vertreterinnen dieser Konsultation paradox, dass im globalen Kontext Massenhunger, den sie jeden Tag sehen, neben maßlosem Reichtum existiert, scheinbar ohne Gewissensbisse für diejenigen, die von diesem System profitieren.

3. Auf diese Wahrnehmungen folgt eine Beurteilung mit *theologischen Erwägungen* und Argumenten. Die vielversprechende Marktwirtschaft, die Johannes Calvins Segen im 16. Jahrhundert genoss, als er sie als eine Ordnung beschrieb, die der Verbreitung von Gottes Freigebigkeit in der Gesellschaft dienen könnte, und die andererseits im Bereich menschlicher Kontrolle und Kritik bleibt, ist sakralisiert worden und auf einen Thron gehoben worden. Die Marktwirtschaft hat den Platz mit den Menschen getauscht, die sie geschaffen haben, und ist Schöpfer des Menschen geworden, indem sie neu definiert, was es bedeutet, Mensch zu sein. Sie beansprucht eine Freiheit, die nur Gott zusteht, und reißt somit die Souveränität Gottes an sich. Diese abgöttische und entmenschlichende Natur der globalen Wirtschaft trägt nun zum Ausschluss Afrikas und der Afrikanerinnen und Afrikaner aus der Familie der Menschheit bei. In solchem Ausschluss besteht ein direkter Widerspruch zum Glauben afrikanischer reformierter

Christen, von Gott und als Bild Gottes geschaffen zu sein. Diejenigen, die die Wirtschaft beherrschen, sprechen oft von den „Opfern", die zum Wohle der Wirtschaft gemacht werden müssen. Alle Zeichen der Zeit lassen sie zu der Schlussfolge kommen, dass Afrikaner und Afrikanerinnen auf einem „gekreuzigten Kontinent" leben als Menschen, die geopfert werden müssen. Ihr Menschsein und die Zukunft ihrer Kinder versprechen keinen Profit für die globale Wirtschaft. Trotz der vielen Vorteile ist die Summe der wissenschaftlichen und technologischen Kenntnisse des Westens, seine eindrucksvolle politische Demokratie, seine jüdisch-christliche Tradition, seine Macht – konzentriert in Regierungen, Unternehmen, Universitäten und Kirchen –, nicht ausreichend, ihm zu ermöglichen, eine gerechtere und menschlichere Wirtschaftsform zu finden. In Bezug auf Gerechtigkeit, Solidarität und Menschlichkeit wird Afrika deshalb auf eine Rückbesinnung auf das Evangelium der Armen in der Bibel geworfen, auf die reformierte Sorge um Gegenseitigkeit und Gleichheit in wirtschaftlichen Systemen sowie seine eigenen kulturellen und traditionellen afrikanischen Ressourcen von Gemeinschaft und Ubuntu.[2]

Dies alles wird im Wissen festgestellt, dass die Beziehung zwischen Glaube und Wirtschaft oft nicht eindeutig ist. Sie behaupten jedoch, dass diese Unklarheit mit der unpersönlichen und abstrakten Weise zu tun hat, in der die globale Wirtschaft manchmal dargestellt wird und funktioniert. Sie wird nämlich oft auf eine pseudo-religiöse Art und Weise dargestellt, mit zweifellos messianischen Ansprüchen. Demgegenüber halten sie daran fest, dass es sich in der Wirtschaft nicht nur um Waren und Märkte handelt, sondern um Menschen und wie diese ihre Beziehungen zueinander gestalten. Das Opfer der afrikanischen Menschheit sehen sie als eine Fortsetzung des historischen Opfers der Natur an, die in dem falschen Glauben ausgebeutet wird, dass „mächtigen menschlichen Wesen" die Herrschaft über sie gegeben worden sei. Dies trifft besonders für den Süden zu. Schließlich bedauern sie, dass einige wenige Nationen auf der Erde enorme Macht akkumuliert haben, die sie gebrauchen, um andere Nationen ihrer Autonomie zu berauben. Dies widerspricht dem, worin Johannes Calvin die eigentliche Bestimmung menschlicher wirtschaftlicher Aktivität sah, nämlich in der Förderung wechselseitiger menschlicher Beziehung.

Als afrikanische reformierte Kirchen bekennen sie auch ihre Unterlassungssünden. Sie haben nicht genügend widerstanden und nehmen erst jetzt die Aufgabe an, die Fesseln der wirtschaftlichen Ungerechtigkeit zu sprengen. Sie sind jetzt herausgefordert, zwischen einer erzwungenen

Loyalität zum Mammon und der treuen Verehrung Gottes zu wählen. Man kann nicht Christ für andere sein und Christus nachfolgen und zur gleichen Zeit sich den Forderungen der globalen Wirtschaft unterwerfen. In der Tat können Christen nicht ihr Christsein proklamieren und zugleich *nicht* handeln, *nicht* die Fesseln der Ungerechtigkeit sprengen. Es ist ihre schmerzliche Schlussfolgerung, dass die afrikanische Realität der Armut, verursacht durch eine ungerechte Weltordnung, über ein ethisches Problem hinaus zu einem zutiefst theologischen Problem geworden ist. Es konstituiert nun einen *status confessionis*. Das Evangelium für die Armen steht in der globalen Wirtschaft auf dem Spiel.

4. Schließlich folgen dieser Beurteilung konkrete *Empfehlungen*. Eine kollektive Anstrengung ist nötig, um den globalen, regionalen und nationalen Bedrohungen wirtschaftlicher Gerechtigkeit zu begegnen. Reformierte Christen in Afrika müssen dazu beitragen, indem sie einen Traum, eine Vision lebendig halten – den Traum von einer gerechten Gesellschaft. Sie müssen diesen Traum mit anderen teilen und sich weigern, ihn sterben zu lassen. Dann bejahen sie das Leben gegen den Tod. Und sie verkünden den dreieinigen Gott als den Gott des Lebens, der Schöpfung, der Fürsorge, der Hoffnung, wenn sie bekennen: „Wir glauben, dass Gott sich als der eine offenbart hat, der Gerechtigkeit und wahren Frieden unter Menschen bringen will; dass er in einer Welt voll Unrecht und Feindschaft auf besondere Weise der Gott der Notleidenden, der Armen und der Benachteiligten ist und dass er seine Kirche ruft, ihm darin *nachzufolgen*" (*Bekenntnis von Belhar/Südafrika, 1986*).

Aus diesem Grund rufen sie die Gliedkirchen dazu auf, die Herausforderung anzunehmen und entschiedener eine Kirche der Armen zu werden, die die frohe Botschaft zu den verarmten afrikanischen Menschen bringt. Sie sollen für eine alternative Wirtschaftsform einstehen, die sich an den Bedürfnissen von Menschen im Sinne eines vorrangigen Schutzes der Armen und des Respekts vor der Natur orientiert. Deshalb fordern sie den Reformierten Weltbund (RWB) auf zu erwägen, einen *status confessionis* im Licht dieser afrikanischen Erfahrung auszurufen. Des weiteren soll der RWB (a) dem Ausverkauf des afrikanischen Kontinents im Kontext der globalen Wirtschaft entgegentreten; (b) einen Aktionsplan rund um das Motiv des Erlassjahrs bezüglich der Schulden des Südens entwickeln; (c) eine Bekenntnisbewegung von Kirchen des Südens und anderen solidarischen Kirchen ausrufen.

5. Diese Konsultation war *Teil eines umfassenderen Prozesses* in weltweiten reformierten Kreisen mit dem Ziel, angemessene kirchliche Reaktionen zu Fragen der Globalisierung zu finden. Bereits seit der 22. Vollversammlung des RWB in Seoul (1989) sind Fragen um die globale wirtschaftliche Gerechtigkeit in einer Vielzahl von Studienprojekten und Konsultationen diskutiert worden. Zusammen mit anderen Berichten und Beschlüssen wurde das oben dargestellte Kitwe-Dokument schließlich auf der 23. Vollversammlung des RWB in Debrecen (1997) rezipiert, und dies führte zu dem weitreichenden Beschluss, alle Gliedkirchen zu einem *processus confessionis* aufzurufen. Seitdem hat dieser Prozess in einer Vielzahl von Aktivitäten, Initiativen und weiteren Konsultationen, Zusammenkünften und Beschlüssen Ausdruck gefunden, auch in engster ökumenischer Zusammenarbeit mit anderen Glaubensgemeinschaften und Traditionen.[3]

6. Fragt man jedoch nach den *theologischen Überzeugungen*, die diesem Prozess zu Grunde liegen, ihn motivieren und treiben, so ist der argumentative Kern, der weltweit eine Rolle spielt, bereits in diesem Dokument aus dem Südlichen Afrika zu erkennen. Sowohl was die Logik als auch den Inhalt betrifft, ist diese afrikanische Stimme ganz typisch für den reformierten Glauben und die reformierte Tradition allgemein.

2. Theologische Ansätze

7. Eine Anzahl verallgemeinernder Bemerkungen zu Logik und Inhalt des Kitwe-Zeugnisses kann sich deshalb auf *einige charakteristische reformierte Überzeugungen* beziehen, die auch heute wieder aktuelle reformierte kirchliche Reaktionen auf die Globalisierung prägen und die besonders für Reformierte im Südlichen Afrika wichtig sind.

8. Zunächst ist es auffallend, dass das Dokument von einer *konkreten Beschreibung* der gegenwärtigen Situation ausgeht und versucht, diese zu analysieren. Es ist kennzeichnend für reformierte Tradition, ein starkes Interesse an der Wirklichkeit zu entwickeln und zu versuchen, sie so gut wie möglich zu verstehen. Das zur Verfügung stehende Wissen von diversen Sozialwissenschaften wird dabei gerne in Anspruch genommen und die Komplexität der Problematik ausdrücklich anerkannt. Oft wird sogar von der relativen Selbstständigkeit der verschiedenen Lebensbereiche gesprochen, die gemäß ihrer eigenen Gesetzmäßigkeiten funktionieren und darin verstanden und respektiert werden müssen. Seit den achtziger Jahren des

letzten Jahrhunderts und unter dem Einfluss der Schwarzen Theologie und der Kairos-Theologie sehen südafrikanische kirchliche Kreise jedoch noch einmal mehr die Wichtigkeit von verantwortlicher Situationsanalyse. Verantwortete theologische Beurteilung braucht verantwortete Sachkenntnis.

Was den Prozess der Globalisierung betrifft, so ist dabei auffallend, dass Kitwe sich nicht lediglich auf wirtschaftliche Globalisierung konzentriert, sondern auch auf so genannte kulturelle und politische Prozesse. Globale Kultur und globale Politik sind ja auch Träger und Instrumente der globalen Wirtschaft – mit tiefgreifenden und höchst problematischen Folgen für lokale und nationale Kulturen und Politik, wie wiederholt in diesem Zeugnis gezeigt wird.[4]

Gleichzeitig ist es jedoch auch deutlich, dass diese Situationsanalyse nicht neutral ist oder vorgibt, lediglich deskriptiv zu sein. Das Dokument spiegelt eine deutliche Präferenz wider. Es liest die heutige globale Wirklichkeit sehr bewusst aus einer Perspektive von Leidenden und Opfern. Der Stil und die Wortwahl von „Kitwe" sind hier unverkennbar. Einige sehen schon diese Präferenz als inhärenten Teil der reformierten Tradition an, zumindest was einige Personen, Bewegungen und Episoden der Geschichte betrifft. Es besteht jedoch kein Zweifel daran, dass dies ein selbstverständlicher Ausgangspunkt für südafrikanische reformierte Christen seit den Erfahrungen unter der Apartheid ist. Russel Botman, auch in Kitwe anwesend, ist bekannt für seinen Standpunkt, dass echte christliche Theologie gerade in Leidenserfahrungen geboren wird, die nach Glauben, Bekenntnis und Nachfolge rufen, und dann theologisch im Licht der Tradition reflektiert werden.[5]

9. Der *Appell zum Handeln* ist ebenso charakteristisch für die reformierte Theologie. Der Übergang zur Aktion, die tatsächliche Ausübung des christlichen Glaubens, ist integraler Teil dieser Tradition. Im reformierten Glauben haben folgende theologische Motive eine zentrale Stellung: die Heiligung, die von der Rechtfertigung nicht getrennt werden kann, der dritte Gebrauch des Gesetzes *(tertius usus legis)*, der Gottesdienst im Alltag, der Gehorsam. So wird die Schlüsselrolle dieses Teils der Argumentation auch niemanden überraschen. Er wird jedoch in Ausdrücke und Formulierungen gekleidet, die eindeutig jüngsten Erfahrungen von Christen im Südlichen Afrika entliehen sind, wo Nachfolge und Jüngerschaft wie auch das Festhalten an einem Traum, einer Hoffnung und dem Streben nach Gerechtigkeit eine Schlüsselstelle einnehmen.

Von besonderer Bedeutung ist die Konkretheit, mit der diese Appelle an Kirche und Gesellschaft gerichtet werden, damit sie Möglichkeiten und Gelegenheiten erkennen, ihre eigenen Herausforderungen anzunehmen. Ja, jede einzelne Person muss so konkret wie möglich bedenken, was ihre spezifische Rolle und ihr eigener Beitrag sein kann. Niemand wird hiervon ausgeschlossen. Aus der Position und Perspektive einer jeden Person wird ein anderer Beitrag möglich sein.

Diese konkreten Beiträge sind – wiederum charakteristisch – auf Transformation ausgerichtet, auf Erneuerung, Reformierung, Veränderung, Verbesserung, und wenn nötig auf Verweigerung, Widerstand, auf so genannte alternative Praktiken.

Verborgen hinter diesem Appell zum Handeln, jedoch von durchschlaggebender Bedeutung zum Verständnis dieser Stimme aus Afrika, ist die Weigerung, sich mit der „Machtlosigkeit unserer Gemeinden und unserer Kirchen" abzufinden. Auch dies ist wieder ein ganz kontextueller Beitrag. Wie in den Zeiten der Erfahrung unter der Apartheid drohen die Mächte auch jetzt wieder, ein Gefühl der Machtlosigkeit auszulösen, legen die Annahme nahe, dass die Leidenden, die Opfer ja doch handlungsunfähig sind, dass sie nicht mehr Subjekte ihrer eigenen Geschichte sind. Globalisierung, vor allem in ihrer ökonomischen Gestalt, droht in der Tat, dieses Gefühl bei vielen Menschen auszulösen. Demgegenüber steht die typisch reformierte Überzeugung, dass wir nicht willenlose, passive Opfer von Strukturen, Gesetzmäßigkeiten und unpersönlichen Mächten sind, die uns zu überwältigend scheinen, sondern dass wir zu einem verantwortlichen Leben berufen und auch dazu ermächtigt sind.

10. Schließlich treten die *typisch reformierten Glaubensüberzeugungen* jedoch inhaltlich am deutlichsten hervor, wenn explizit aus der theologischen Tradition argumentiert wird. Schon vertraute Themen der letzten Jahrzehnte stehen verständlicherweise im Vordergrund: die Souveränität Gottes, die Verwerfung von Abgötterei als der größten Versuchung, vor der Gläubige stehen, das Bekennen von eigener Mitwirkung an Sünde und Unrecht. In reformierten Kreisen im Südlichen Afrika stand während des Kampfes gegen die Apartheid jedes dieser Themen im Vordergrund. Daneben sind allerdings von ganz besonderer Bedeutung einige weitere Motive, die hier ebenso eine Rolle spielen. Mindestens drei sind hervorzuheben.

Erstens ist es beachtenswert, wie die Wirtschaft als Angelegenheit des Glaubens angesehen wird. Das ist von wesentlicher Bedeutung, sowohl für die reformierte Tradition selbst, als auch ganz spezifisch für Reformierte

des Südlichen Afrika. Wie unterschiedlich gerade diese Überzeugung auch theologisch formuliert und begründet werden kann, auch innerhalb reformierter Kreise selbst, so besteht doch kein Zweifel daran, dass es ein Grundmotiv des Glaubens darstellt. Die volle Wirklichkeit, das ganze Leben steht unter der Herrschaft des dreieinigen Gottes, und das schließt auch die Wirtschaft ein. Kein Lebensbereich ist davon ausgeschlossen. Im Kampf gegen Apartheid sind darüber tief greifende Debatten geführt worden, auch in kirchlichen Kreisen, und Reformierte des Südlichen Afrika sind davon zutiefst überzeugt. Auch für Calvin selbst war es selbstverständlich, dass die Wirtschaft, wie die Politik, innerhalb Gottes Ökonomie dazu bestimmt ist, dem Leben von Menschen zu dienen, und nicht unpersönlich zu sein, oder schlimmer noch, als messianisch oder pseudo-religiös angebetet zu werden.

Zweitens ist es ganz offensichtlich, wie eindeutig der Ausgangspunkt in dem besteht, was „das biblische Evangelium der Armen" genannt wird. Durch das Zitieren des dritten Artikels des südafrikanischen *Bekenntnis von Belhar* (Konferenz der United Reformed Church in Southern Africa, Belhar 1986) wird dieser Überzeugung Nachdruck verliehen. Der dreieinige Gott ist „auf besondere Weise der Gott der Notleidenden, der Armen und der Benachteiligten und ruft seine Kirche, ihm darin nachzufolgen". Dieser Gedanke findet sich jedoch auch bereits in „der reformierten Sorge um Gegenseitigkeit und Gleichheit in wirtschaftlichen Systemen", verstärkt durch das kulturelle und traditionelle afrikanische Erbe von Gemeinschaft und Ubuntu. Aufgrund dessen stellen Menschlichkeit und Menschenwürde durchweg ein Zentralmotiv im Kitwe-Dokument dar.[6]

Drittens ist es auffallend, wie der Ernst dessen, was hier auf dem Spiel steht, beschrieben wird: „Es ist unsere schmerzliche Schlussfolgerung, dass die afrikanische Realität von Armut, verursacht durch eine ungerechte Weltordnung, über ein ethisches Problem hinaus zu einem theologischen Problem geworden ist." Das ist klassische reformierte Bekenntnissprache.

11. Vor allem das letzte Motiv – den Ernst des Augenblicks als konkrete Herausforderung an die Glaubwürdigkeit des Evangeliums selbst zu sehen – sollte im weiteren Verlauf weltweit bei der reformierten Reaktion auf Globalisierung eine Schlüsselrolle spielen. Schon bereits sehr früh wurde offiziell gefragt, etwa von Milan Opocenský, zur Zeit als er noch Generalsekretär des RWB war, ob die Situation nicht als Herausforderung an das Bekenntnis selbst gesehen werden muss. Schließlich sollte Debrecen dann auch den Prozess sehr nachdrücklich dahingehend interpretieren

und alle Gliedkirchen sehr nachdrücklich zu einem *processus confessionis*, einem Bekenntnisprozess aufrufen.[7] Aber weshalb, und was ist damit gemeint?

3. „Bekennen" aus reformierter Perspektive

12. Die reformierte Tradition ist immer eine *bekennende Tradition* gewesen. Glaubensbekenntnisse haben eine überaus große Rolle im Selbstverständnis der Tradition gespielt und wurden zu wesentlichen Dokumenten, indem reformierte Kirchen in ihren jeweiligen Kontexten sich als Glieder der einen allgemeinen Kirche verstanden und ihr Verständnis des einen Evangeliums des dreieinigen Gottes zu konkreten Zeiten und unter konkreten Umständen ausdrückten. Solche Glaubensbekenntnisse dienen als offene, erklärende Bestätigungen dessen, was diese Kirchen als Gottes Wahrheit erkennen und wie sie sich gegenwärtig an das früheste kirchliche Bekenntnis: „Jesus Christus ist der Herr" gebunden sehen.

Solche Bekenntnisdokumente haben *unterschiedliche Funktionen* im Leben von reformierten Kirchen. Sie liefern beispielsweise die Sprache zum Lob Gottes, sie werden hermeneutische Linsen, mit denen die Bibel gelesen wird, sie schaffen Identität und stellen damit Einheit her, sie helfen bei der Unterweisung, sie helfen, Wahrheit von Unwahrheit zu unterscheiden und sie dienen als Formen des öffentlichen Zeugnisses, dass Jesus Christus der Herr sei. Sie können verschieden bezeichnet werden, als Credo, Bekenntnis, Glaubensartikel, Kanon, Dekret, Apologie, Kurze Zusammenfassung des Glaubens, Theologische Erklärung etc. Oft werden sie in liturgischen Abläufen gebraucht. Ein Dokument, das ursprünglich für einen konkreten Zweck bestimmt war, kann zu einem späteren Zeitpunkt durchaus auch verschiedene andere Funktionen erfüllen.

13. Unter *normalen Umständen* dient die bereits bestehende Bekenntnistradition der reformierten Kirchen als *Bekenntnishermeneutik*, die ihnen hilft, sowohl die maßgebende Botschaft der Bibel als auch die historische Realität, in der sie leben, zu interpretieren. Es ist charakteristisch, dass reformierte Kirchen nicht ein gemeinsames Bekenntnisdokument benötigen, das von allen reformierten Gemeinschaften und Gläubigen geteilt wird. Tatsächlich produzierten während der frühesten Jahrzehnte der Reformation verschiedene reformierte Kirchen eine enorme Anzahl von Bekenntnisdokumenten, in denen sicherlich viele gemeinsame Überzeugungen ausgedrückt wurden, aber nicht in derselben Sprache und mit glei-

cher Wortwahl. Alle reformierten Bekenntnisse müssen als historische und kontextuelle Dokumente gelesen und benutzt werden. Nicht einmal der RWB hat ein gemeinsames Bekenntnis, das von allen Gliedkirchen geteilt wird.

14. Unter normalen Umständen besitzen diese Bekenntnisdokumente eine *relative Autorität*, mit Betonung auf beiden Begriffen. Sie besitzen *Autorität*, da sie die Art und Weise darstellen, in der frühere Generationen das Wort Gottes verstanden haben. Diese Autorität ist jedoch *relativ*, da diese Bekenntnisse prinzipiell immer der einzigen und letztgültigen Autorität des Wortes Gottes unterworfen sind, da sie geschichtlich bedingt und Produkte fehlbarer Menschen sind. Diese Anerkennung der relativen Autorität und deshalb der Revisionsmöglichkeit ihrer Bekenntnisse wird von manchen als charakteristisch für die reformierte Position angesehen. So stellen alle drei Begründungen typisch reformierte Überzeugungen dar:

15. Erstens sind reformierte Bekenntnisse prinzipiell immer der einzigen und letztgültigen *Autorität des Wortes Gottes* unterworfen. Viele beinhalten eine Einladung an die Gläubigen, sie an Gottes Wort zu messen sowie eine Versicherung, dass sie revidiert, angepasst oder widerrufen werden, sobald im Licht der Schrift erwiesen werden kann, dass dies notwendig sei. Das Wort Gottes wird als die lebendige Stimme des lebendigen Gottes verstanden, des verlässlichen dreieinigen Gottes des Bundes, der auch heute durch sein Wort und seinen Geist spricht und die ganze Kirche in Wahrheit durch Zeit und Geschichte führt.

Zweitens sind es Bekenntnisse von *historischer* und *kontextueller* Art. Deshalb spiegeln sie die Einsichten früherer Orte und Zeiten wider, mögen aber nicht hinreichend sein, die neuen Situationen zu interpretieren und den Fragen und Herausforderungen, die im Leben der Kirche auftreten mögen, zu begegnen. So mag es notwendig sein, sie mit neuen, auf der Schrift basierenden Einsichten, die sich auf neue Umstände beziehen, zu ergänzen.

Drittens sind sie Produkte *fehlbaren menschlichen Handelns*, und dies bedeutet, dass Korrektur, Revision oder gar Ersatz nötig sein mag. Sie werden nicht als zeitlose, ahistorische und unfehlbare Behauptungen angesehen, sondern sind historisch und selbstkritisch zu lesen und zu benutzen.

16. Zusammengenommen unterstreichen diese Charakteristika, dass Bekenntnisse aus reformierter Perspektive gerade nicht dazu dienen sollen, eine eigene (reformierte) Identität im Unterschied zu anderen Kirchen zu etablieren und zu schützen, sondern im Gegenteil, darum zu ringen,

gemeinsam mit der *gesamten Kirche* das *eine Evangelium* immer wieder neu zu verstehen. In der Betonung des Bekenntnisses in der reformierten Tradition liegt daher nicht die Absicht, anders zu sein oder sich abzusondern, sondern sie ist gerade *ein Versuch, dem einen Evangelium treu zu sein als Teil der allgemeinen und ökumenischen Kirche in der realen Welt.* Dieser Ansatz wird reformierte Christen deshalb nicht vor anderen „ekklesiologischen Ausgangspunkten" verschließen, sondern sie – wo immer möglich – gerade zum Hören und Lernen öffnen.

17. Unter *nicht normalen Umständen*, im Angesicht radikaler Herausforderungen an das Evangelium, können reformierte Kirchen zu der Ansicht gelangen, dass ihr Bekenntnis selbst, die Integrität und Glaubwürdigkeit ihres Zeugnisses für das Evangelium, auf dem Spiel steht. Gemeinsam mit anderen protestantischen Kirchen beschreiben reformierte Kirchen solche nicht normalen Umstände der Herausforderung und Krise mit dem Ausdruck *status confessionis*, wodurch angedeutet wird, dass ein Augenblick der Wahrheit gekommen ist, in dem nicht weniger als die Wahrheit des Evangeliums auf dem Spiel steht. Die Situation konstituiert eine Krise, stellt vor eine radikale Wahl, sodass keine andere Möglichkeit besteht, als zu bekennen. Einige Bedingungen müssen hierfür erfüllt sein: die Integrität des Evangeliums selbst muss nachweisbar auf dem Spiel stehen; eine Meinung, Lehre oder Praxis muss als unvereinbar mit dem Evangelium identifiziert werden können; das Bekenntnis muss in eine bestimmte Situation hineinsprechen; es muss sich an alle Christen und alle Kirchen als Aufruf zur Hilfe richten, das Evangelium in Bezug auf den besonderen Augenblick hin zu interpretieren.

Manchmal mögen Kirchen das Bedürfnis haben, ihren Glauben neu auszudrücken, sogar in der Form neuer Bekenntnisschriften, obwohl dies keine Notwendigkeit ist. Im 20. Jahrhundert geschah das zu verschiedenen Anlässen und in unterschiedlichen Kontexten (z.B. *„Barmen"* und *„Belhar"*). Ein *status confessionis* kann auch eine Vielzahl von Aktivitäten zur Folge haben, die sich auf Leben, Zeugnis, Gottesdienst, Gebet, Schuldbekenntnis, Predigt, Studium, Formen des Widerstands und vieles mehr auswirken, jedoch ohne die Erstellung eines maßgebenden Bekenntnisdokuments.

18. Es besteht ein wichtiges wechselseitiges Verhältnis in den reformierten Bekenntnissen zwischen Wahrheit und Leben bzw. zwischen Glaube und Ethik.

Einerseits kann die Notwendigkeit für ein reformiertes Bekenntnis aus moralischen oder ethischen *Krisen und Herausforderungen* erwachsen – wie etwa in den Fällen von Rassismus und Nuklearwaffen. Dies kann im Licht der bestehenden, maßgebenden Bekenntnistraditionen geschehen oder in Form neuer Bekenntnisse, Beschlüsse oder Dokumente. Die Bekenntnis-Antwort wird dann aufweisen müssen, wodurch die Integrität des Evangeliums in Gefahr gerät, mit anderen Worten, wie die Verkündigung, das Zeugnis und die Glaubwürdigkeit des Evangeliums durch Ansprüche, Weltbilder und Lebensstile, die im Namen des Evangeliums selbst propagiert werden, bedroht sind.

19. Andererseits ruft ein jeglicher solcher Bekenntnisakt zur *Verleiblichung* auf, zum Ausüben und Ausleben des Evangeliums, wie es im Bekenntnis verstanden und formuliert worden ist. Historisch war es dementsprechend oft der Fall, dass reformierte Kirchen im Zuge von Bekenntnisakten beispielsweise neue Kirchenordnungen aufstellten, eine konkrete und sichtbare Reformation in Folge der neuen Bekenntnissituation, eine Verleiblichung des Evangeliums. Aber auch andere Verleiblichungen sind möglich: z.B. ein neues Verständnis christlichen Lebens im privaten und im öffentlichen Bereich. Das kann sich in verschiedenen Reaktionen ausdrücken: in kritischer Wahrnehmung der Situation dessen, was auf dem Spiel steht, in der Anerkennung des eigenen Anteils, in der Umkehr, im Widerstand gegen das, was gemeinsam als falsch erkannt worden ist, in Bundesschlüssen, um neue Formen christlichen Lebens zu finden, u. a.

20. Im Angesicht der Mächte der *Globalisierung* reagieren reformierte Kirchen – weltweit, aber auch im Südlichen Afrika – deshalb, wie gewohnt, im Sinne dieser Bekenntnishermeneutik. Gemeinsam mit allen anderen Christen und Menschen guten Willens versuchen sie, die Zeichen der Zeit im Lichte des Evangeliums zu verstehen; und zwar so, wie es ihrer bestehenden Bekenntnistradition entspricht. Sie fragen, ob ihre bestehenden Bekenntnisdokumente ausreichende Orientierung für die gegenwärtigen Herausforderungen, Anfechtungen und Bedrohungen bieten, durch die die Wahrheit des Evangeliums gefährdet ist.

Wenn deshalb der RWB diesen „cry for life" aus Afrika ernst nimmt und mit der Erklärung eines *processus confessionis* (Debrecen) beantwortet, so bedeutet das, dass reformierte Christen und Kirchen aufgerufen sind zu prüfen, inwieweit ihr eigener Glaube – ihr Verständnis des Wortes des lebendigen Gottes – auf dem Spiel steht in der Frage, wie sie auf die Mächte der Globalisierung reagieren.

Der RWB beschreibt diesen Prozess in vier Aspekten: 1. Analyse und Wahrnehmung der bestehenden Prozesse, 2. Aufklärung und Bildung von Gemeindegliedern und anderen in Bezug auf Glaube und Wirtschaft, 3. Erarbeiten und Einüben von Glaubensformen hinsichtlich der Wirtschaft sowie 4. solidarisches Handeln mit den Opfern. An die ganze Kirche ergeht der Aufruf, dafür einzutreten, die gegenwärtigen Herausforderungen im Licht des Evangeliums Jesu Christi zu verstehen; und der Aufruf an alle Menschen, an der vor uns liegenden Aufgabe mitzuarbeiten.[8]

4. „Covenanting" aus reformierter Perspektive

21. Allmählich ist dieser Prozess und der Aufruf an die ganze Kirche und alle Menschen, sich dieser Aufgabe zu stellen, zum Schwerpunkt der weltweiten reformierten Reaktion auf die Globalisierung geworden. Und anstatt den Begriff des „Bekenntnisses" zu betonen, der für andere ökumenische Partner verwirrend erscheinen könnte, wird in diesem Zusammenhang zunehmend Gebrauch vom englischen Ausdruck *„covenanting"* (einen Bund schließen) gemacht. In einigen neueren Dokumenten sind deshalb „bekennen" und „covenanting" zusammen benutzt worden und gelegentlich ist „bekennen" durch „covenanting" gänzlich ersetzt worden.[9]

22. Die Idee des „covenanting" geht zurück auf frühere reformierte Initiativen in der Geschichte der Ökumene und ihres sozialen Denkens. Schon immer war bekannt, dass reformierte Theologie dem Bundesgedanken eine herausragende Stellung beigemessen hat. Der in letzter Zeit in der ökumenischen Diskussion benutzte Begriff stellt jedoch etwas Neues dar. Der bewusste Gebrauch der Verbform „to covenant" und „covenanting" führt den vertrauten Bundesgedanken weiter aus, diesmal in einem primär ethischen Sinn, um *einen Prozess gemeinsamen Engagements* zu beschreiben, in dem unterschiedliche Partner eine gemeinsame und geteilte Verantwortung, auf eine bestimmte Weise zu leben und zu handeln, übernehmen.

23. Biblische Aspekte der Bundesschlüsse mit Abraham, am Sinai und mit Noah spielen eine bedeutende Rolle im neueren ökumenischen Denken, seit die Fünfte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Nairobi (1975) „Streben nach einer gerechten, partizipatorischen und lebensfähigen Gesellschaft" als Programm ins Leben rief. In diesem Programm wurde das Bundesthema zu der biblischen Metapher, in der die unterschiedlichen Anliegen verbunden werden konnten. *Der RWB war wesentlich an dieser zunehmenden Popularisierung in der breiteren öku-*

menischen Bewegung beteiligt. Das Symposium über „A covenant challenge to our broken world" untersuchte seine Relevanz für verschiedene ethische Anliegen und Herausforderungen, wie das Altern, die Zukunft der Schöpfung und den nuklearen Rüstungswettlauf (1982). Das Exekutivkomitee des RWB veröffentlichte die Erklärung „A covenant for peace and justice" (1982) mit der Erklärung, dass diese beiden ethischen Themen untrennbar miteinander verbunden seien. Die christlichen Kirchen – in welcher Tradition sie auch stehen mögen – seien herausgefordert, „einen Bund für Frieden und Gerechtigkeit zu schließen". Eine besondere ökumenische Versammlung unter der Schirmherrschaft des ÖRK wurde vorgeschlagen, bei der alle Kirchen gemeinsam einen Bund schließen sollten. Die Sechste Vollversammlung des ÖRK erklärte dann „Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung" zu einer Priorität für alle Programme und Aktivitäten des Rates, „um Gliedkirchen in einem konziliaren Prozess von gegenseitigem Engagement (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zu verpflichten. Das Fundament dieses gemeinsamen Engagements soll das Bekenntnis zu Christus als dem Leben der Welt sein, sowie auf der anderen Seite der christliche Widerstand gegen dämonische Mächte des Todes in Rassismus, Sexismus, dem Kastensystem, wirtschaftlicher Ausbeutung, Militarismus, Verletzung der Menschenrechte und Missbrauch von Wissenschaft und Technologie" (1983). Eine internationale Konferenz (Glion, 1986) kam zwar zu dem Schluss, dass der Bund eine von vielen Möglichkeiten sei, ein theologisches und ekklesiologisches Engagement für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung auszudrücken, aber für den RWB und seine Teilnahme an dem Prozess blieb dieses Motiv von zentraler Bedeutung. Das Exekutivkomitee des RWB beschrieb den Bund als eine Gabe Gottes, der die Wirklichkeit verändert. Er sei durch einen Bekenntnisakt gekennzeichnet und stelle Gottes Forderung an unser ganzes Leben und das ganze Leben der Kirche dar. Der erste Akt dieses Bekenntnisses sollte im Handeln und nicht im Dogma bestehen (1987). Bei der Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Seoul (1990) wurden alle Kirchen aufgerufen, miteinander einen Bund für das Wohlergehen von Gottes gesamter Schöpfung zu schließen. Die Kirchen wurden auch dazu aufgerufen, ihre Antwort auf Gottes Bund in gemeinsame Schritte des Engagements innerhalb der Bundesgemeinschaft zu übersetzen. Zehn Affirmationen zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung wurden im liturgischen Rhythmus von Bestätigung, Widerstand und Hingabe feierlich bekräftigt. Die Teilnehmenden schlossen einen Bund der

Solidarität, eingerahmt durch den biblischen Rhythmus von Erinnerung, Bekenntnis, Reue, Abschwören, Feier und Öffnung.[10]

24. Es ist deshalb nicht überraschend, dass die theologische Begrifflichkeit des „Bundes" auch in reformierten theologischen Stellungnahmen zur Globalisierung gebraucht wird. Der Bundesgedanke konzentriert die Ausführungen reformierten sozial-ethischen Denkens.

Es ist auffällig, dass die explizite Rede vom Bund in der Kitwe-Konsultation gänzlich fehlt. Dafür mag es viele Gründe geben. Wie schon angedeutet, ist der ethische Gebrauch der unabgeschlossenen Form relativ jung in ökumenischen Kreisen. Darüber hinaus war die Bundessprache und -theologie in Misskredit geraten, da sie – fälschlicher Weise – als einflussreiche Ideengeber hinter der Theologie der Apartheid angesehen wurde. Tatsächlich spielten Bundesdenken und -theologie jedoch niemals diese Rolle in der Legitimierung von Apartheid[11], aber sie spielten auch keine bedeutende Rolle im Kampf gegen Apartheid. Daher ist es vielleicht verständlich, dass reformierte Christen im Südlichen Afrika, als sie in der Kitwe-Konsultation der Marginalisierung und globalisierten Ungerechtigkeit begegneten, sich eher der Tradition zuwandten, aus der sie im Kampf gegen die Apartheid gekommen waren und die ihnen geholfen hatte zu widerstehen und zu kämpfen, nämlich die Tradition: Leiden wahrnehmen, die gute Nachricht bekennen und sich in Taten der Nachfolge zu engagieren.

5. Kirchliche Ausgangspunkte

25. Im Dezember 2002 riefen der Lutherische Weltbund, der RWB und der ÖRK einen Konsultationsprozess ins Leben, der Repräsentanten und Repräsentantinnen von möglichst vielen christlichen Traditionen und Gemeinschaften einschließen sollte, um die Herausforderungen der wirtschaftlichen Globalisierung zu diskutieren. Im Besonderen sind diese Konsultationen dazu bestimmt, die verschiedenen theologischen Ansichten und dementsprechend auch die unterschiedlichen kirchlichen Ausgangspunkte („ecclesiological entry points") mit der Aussicht auf *mögliches gemeinsames Handeln* zusammen zu bedenken.

26. Zweifellos werden reformierte Kirchen gern daran teilnehmen, ausgehend von ihren eigenen Erfahrungen des Leidens und der vielen „cries for life", die sie heute hören, aber auch aufgrund eines komplexen Netzes von Motiven und theologischen Überzeugungen, die zentrale Bedeutung für die reformierte Tradition haben. In den Stimmen reformierter Christen

aus dem Südlichen Afrika kann man beides deutlich hören, die Schreie nach Leben und die entsprechenden theologischen Antworten.

Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass reformierte Kirchen genau deshalb bereit sein werden, andere kirchliche und konfessionell geprägte Ausgangspunkte, die sich mit der Frage der Globalisierung auseinandersetzen, zu bedenken und wenn möglich zu übernehmen. Sowohl die typisch reformierte Sichtweise des Bekenntnisses als auch die typische Sichtweise von „covenanting", die beide bisher in diesem Prozess eine große Rolle gespielt haben, sind ja nicht exklusiv zu verstehen, sondern gerade *inklusiv*, als Einladung und Aufruf zur Einheit und Zusammenarbeit.

Übersetzung aus dem Englischen: Christoph Baumann

ANMERKUNGEN

[1] Zur vollständigen Version des Dokuments, vgl. http://www.warc.ch/pc/kitwe.html.

[2] Ubuntu (= Menschsein, Menschlichkeit) deutet eine soziale Lebensphilosophie an, die typisch für viele Kulturen Afrikas ist. Zusammengefasst besagt sie, dass im Wesentlichen die sozialen Bezüge, in denen Menschen leben und Solidarität erfahren, ihr Menschsein konstituieren.

[3] Informative Dokumente, die mit dem Prozess verbunden sind, finden sich auf der Internet-Seite http://www.warc.ch. Viele Aufsätze und Empfehlungen solcher Konferenzen sind auch veröffentlicht worden, besonders in verschiedenen Ausgaben von *Reformed World*.

[4] Die Literatur zur Globalisierung ist unübersichtlich, vgl. jedoch die ausgezeichneten einleitenden Studien von *D. Held*, A globalizing world? Culture, economics, politics. Routledge, New York 2000, und *D. Held* (et al.), Global Transformations, Stanford 1999.

[5] Vgl. etwa *H. R. Botman*, A cry for life in a global economic era, in: *W. M. Alston / M. Welker* (Hg.), Reformed theology. Identity and ecumenicity, Grand Rapids, MI, 2003, 375–384.

[6] Zum Bekenntnis von Belhar und besonders zum dritten Artikel vgl. etwa *D. J. Smit*, Das Bekenntnis von Belhar: Entstehung, Inhalt, Rezeption, Relevanz, in: Das Bekenntnis von Belhar und seine Bedeutung für die reformierten Kirchen in Deutschland, Detmold 1998, 17–33.

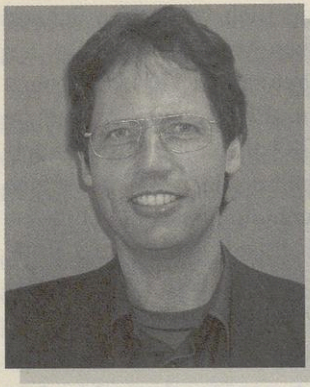
[7] Vgl. *Milan Opocenský*, Processus confessionis, in: *Wallace M. Alston / Michael Welker* (Hg.), Reformed theology. Identity and ecumenicity, Grand Rapids, MI, 2003, 385–397.

[8] Zum gesamten Beschluss vgl. *Milan Opocenský* (Hg.), Debrecen 1997. Proceedings of the 23rd General Council of the World Alliance of Reformed Churches (Presbyterian and Congregational). WARC, Geneva 1997.

[9] Zum Beispiel wurde das bedeutende RWB/Süd-Süd Gliedkirchen Forum im April 2003 in Buenos Aires, Argentinien „Confessing/covenanting for justice in the economy and the earth (*processus confessionis*)" genannt – alle Begriffe in einem Thema! Die Arbeitsgruppe, die nach dem Debrecen-Beschluss etabliert worden war, erhielt den Namen „Covenanting for justice in the economy and the earth (*processus confessionis*)".

[10] Zu einer Diskussion des Bundeskonzepts in der neueren reformierten und ökumenischen Diskussion, vgl. *Andrea Fröchtling*, The body of Christ: Towards an embodied hermeneutical approach, in: *Fröchtling / Phaswana* (eds.), Being (the church) beyond the South-North-divide, Münster 2003, 49–71.

[11] Vgl. *Dirkie J. Smit*, Covenant and ethics? Comments from a South African perspective. Annual of the Society of Christian Ethics 1996, 265–282, mit diversen Literaturangaben.



Folgt im ökumenischen Prozess des Bekennens jetzt die Feststellung des *status confessionis*?

Standortbestimmung vor der Generalversammlung des Reformierten Weltbundes 2004 in Accra

VON ULRICH MÖLLER*

I.

Im Rahmen des ökumenischen Prozesses *Covenanting for Justice in the Economy and the Earth (processus confessionis)* trafen sich vom 8. bis 11. Februar 2004 in London-Colney Vertreterinnen und Vertreter von 26 Mitgliedskirchen des Reformierten Weltbundes (RWB) aus Afrika, Asien, Europa, der Karibik, Lateinamerika, dem Mittleren Osten und Nordamerika. Ziel dieser letzten Vorbereitungskonferenz für die 24. Generalversammlung des RWB im August 2004 in Accra war es, die Antworten der RWB-Mitgliedskirchen auf den Aufruf der 23. Generalversammlung des RWB 1997 in Debrecen zu einem *Prozess des Bekennens* im Hinblick auf wirtschaftliche Ungerechtigkeit und Naturzerstörung zu sammeln. Insbesondere galt es dabei, eine Erklärung zu berücksichtigen, die im Rahmen dieses Prozesses im April 2003 in Buenos Aires ein Forum der Mitgliedskirchen des RWB aus Ländern des Südens verfasst hatte: „Faith Stance on the global crisis of life."[1] Als Vorlage für die Generalversammlung in Accra erarbeitete die Vorbereitungskonferenz in London-Colney ihrerseits eine „Glaubensverpflichtung auf dem Weg zur 24. Generalversammlung des RWB", auf die ich zum Schluss noch einmal kurz zurückkommen werde.[2]

Auf dem Hintergrund der akuten Argentinienkrise und vergleichbarer Erfahrungen der radikalen Vertiefung von Armut in weiten Teilen Lateinamerikas, Asiens, Afrikas und der Pazifischen Inseln wird in der Erklärung von Buenos Aires der gegenwärtige Zeitpunkt in der Weltgeschichte gese-

* Oberkirchenrat Dr. Ulrich Möller ist Ökumenedezernent der Evangelischen Kirche von Westfalen und Mitglied im Moderamen des Reformierten Bundes.

hen als „Kairos, der uns zu entschiedenem Handeln herausfordert“[3]. Man sieht die dramatische Konvergenz der Krisen in den Ländern des Südens in neuen „Zeichen der Zeit“ kulminieren, „nämlich der beispiellosen Verschmelzung ökonomischer Globalisierung und weltweiter Geopolitik“. Weil die Vertreter der Kirchen des Südens immer wieder erlebt haben, dass der neoliberale Kapitalismus darin gescheitert ist, „die Länder, die Menschen und die Schöpfung des Südens dem Leben näher zu bringen“, sind sie überzeugt, „dass das neoliberale Modell weder umgestaltet noch angepasst werden kann“ und sehen sich vereint in seiner Ablehnung. Man ist überzeugt: Die in den Ländern des Südens dramatisch erlebten „Dynamiken von Tod und Ausschließung ... haben eine gemeinsame Grundlage: die neoliberale Deregulierung des kapitalistischen Marktes auf allen Ebenen – vorangetrieben durch eine grenzenlose Gier nach Geld und absoluter Macht, die diesen Markt zu einem Götzen werden lässt“.(4) Ihr Fazit: Die Ökonomie ist „zu einem totalitären Glaubenssystem im Interesse der Reichtumsanhäufung einiger weniger geworden“ und „gefährdet dadurch das Leben auf unserem Planeten insgesamt“. „Dieses System stellt eine strukturelle Sünde dar. Der globalisierte Neoliberalismus steht in völligem Widerspruch zu den Inhalten des christlichen Glaubens.“ (5)

Auf Grundlage dieser ihrer Wahrnehmung der „Zeichen der Zeit“ sehen die Vertreterinnen und Vertreter der RWB-Mitgliedskirchen des Südens die Notwendigkeit einer Glaubenserklärung, „weil die Integrität des Glaubens in Frage steht“, weil „die neoliberale Ideologie den Willen Gottes, des Schöpfers des Gartens Erde, verletzt“ (6). Die Erklärung von Buenos Aires sieht sich ausdrücklich in der Tradition der Barmer Theologischen Erklärung 1934, der Feststellung des *status confessionis* durch die Generalversammlung des RWB in Ottawa 1982 und des darauf antwortenden Bekenntnisses von Belhar 1986 als „Stellungnahmen aus der Sicht des Glaubens immer dann ..., wenn die Souveränität Gottes unterminiert wurde und das Evangelium politisch, sozial und ökonomisch auf dem Spiel stand“: „In dieser Tradition nehmen wir, RepräsentantInnen von Kirchen der reformierten Tradition aus dem Süden, Stellung gegenüber der neoliberalen Ideologie, welche die Integrität des Evangeliums und des Glaubens verrät.“(6)

II.

In der Tat ist mit dem Aufruf des RWB von Debrecen zu einem „verbindlichen Prozess der wachsenden Erkenntnis, der Aufklärung und des

Bekennens (*processus confessionis*)" die Aufgabe verbunden, „im Blick auf das Wirtschaftsleben auf die Formulierung eines Glaubensbekenntnisses hinzuarbeiten, das Gerechtigkeit für den ganzen Haushalt Gottes ausdrückt, den Vorrang der Armen widerspiegelt und eine ökologisch nachhaltige Zukunft unterstützt".[4]

Auch in den RWB-Mitgliedskirchen des Nordens wächst die Überzeugung: „Mit dem Bekenntnis zu Gott, der Leben in Fülle für alle Menschen und die ganze Schöpfung verspricht (Joh 10,10) verträgt sich nicht, ein Modell des Wirtschaftens zu unterstützen, das zunehmend Menschen von der Teilhabe am Wirtschaftsleben ausgrenzt, immer mehr Menschen die Befriedigung der Grundbedürfnisse vorenthält und die Güter der Schöpfung zugunsten der Reichen und Mächtigen umverteilt."[5]

Auch diejenigen in Kirche und wissenschaftlicher Theologie, die nicht die reformierte Tradition aktuellen Bekennens zur Grundlage ihrer Argumentation machen, stimmen darin mehr und mehr überein: Die weltweite Vertiefung von Ungleichheit, der Ausschluss immer größerer Teile der Bevölkerung von eigenständiger Existenzsicherung und Teilnahme am politischen und sozialen Geschehen in Folge des neoliberalen Projekts der Globalisierung fordert die christlichen Kirchen an zentraler Stelle heraus. Da im Zentrum des christlichen Glaubens die universalen Heilszusagen Gottes stehen, der nach biblischem Zeugnis zugleich in besonderer Weise mit den Armen und Schwachen solidarisch ist, geht es in christlicher Perspektive „um die potentielle Inklusion aller Menschen: Niemand darf von der Bundesgenossenschaft und -treue Gottes ausgeschlossen werden".[6]

Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass nach dem Aufruf von Debrecen sich ein über den Reformierten Weltbund hinausgehender, breiter ökumenischer Prozess der wachsenden Erkenntnis, der Aufklärung und des Bekennens bezüglich wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und ökologischer Zerstörung entwickelt hat. Nachdem die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1998 in Harare sich dem Aufruf von Debrecen einmütig angeschlossen hatte, nahm auch der Lutherische Weltbund die Thematik auf, und fortan verantworteten ÖRK, LWB und RWB die folgenden Regionalkonferenzen gemeinsam zusammen mit ihren kontinentalen Regionalorganen, wenn auch die Terminologie des *processus confessionis* dabei verständlicherweise von ÖRK und LWB nicht in gleicher Weise aufgenommen wurde. Gemeinsame Regionalkonferenzen in Afrika, Asien, Pazifik, Osteuropa, Westeuropa, Lateinamerika und Nordamerika sind Wegmarken dieses ökumenischen Prozesses ebenso wie die Be-

schlüsse der Vollversammlung des LWB 2003, und die Generalversammlung des RWB 2004 ihrerseits wird zugleich eine wichtige Etappe sein auf dem Weg zur kommenden Vollversammlung des ÖRK 2006.

Mit der Glaubenserklärung von Buenos Aires haben die Vertreter der reformierten Kirchen des Südens sich im Vorfeld der kommenden Generalversammlung des RWB eindeutig positioniert und die Kirchen des Nordens ebenfalls zu eindeutiger Stellungnahme herausgefordert. Der dürfen die Kirchen des Nordens sich nicht versagen. Wir müssen in unserem spezifischen Kontext auf dem Hintergrund unserer Tradition und Situation auf unsere Weise unserem aktuellen Bekennen verbindlich Ausdruck verleihen. Denn natürlich ist es in Grenzfällen möglich, dass auch mit einem bestimmten Handeln oder Nicht-Handeln das Evangelium verleugnet wird und dann eine bestimmte ethische Entscheidung mit dem Glauben unvereinbar wird. Der Prozess wechselseitiger ökumenischer Herausforderung und Befragung ist aber mit den vorliegenden Glaubenserklärungen noch nicht abgeschlossen. Im Gegenteil: er beginnt erst – in den Gemeinden und Kirchen des Nordens, aber auch in vielen Kirchen des Südens leider noch viel zu langsam – eine die Kirchen insgesamt ergreifende Dimension zu gewinnen. Mit dem Brief der ökumenischen Konferenz westeuropäischer Kirchen von Soesterberg/NL (2002) an die Kirchen Westeuropas sind die Anfragen im weltweiten ökumenischen Prozess „Wirtschaft im Dienst des Lebens" an die westeuropäischen Kirchen gebündelt worden.[7] Sie drängen die Kirchen Westeuropas, nicht nur politisch Einfluss zu nehmen auf eine Veränderung gegenwärtigen Wirtschaftens, sondern auch aus Gründen des Glaubens die herrschenden Rahmenbedingungen weltweiten Wirtschaftens in Frage zu stellen und zu eigenem verbindlichen kirchlichen Handeln zu kommen.[8] Der notwendige ökumenische Lernprozess in den Kirchen des Nordens schließt kritische Rückfragen an die Erklärung von Buenos Aires aber nicht aus sondern ein. Zwei möchte ich nennen:

1. Wohl ist es verständlich, dass in Ländern des Südens, in denen es aussichtslos scheint, der Marktwirtschaft soziale Komponenten abzuringen, der neoliberal dominierte Markt als die gesamte Wirklichkeit negativ bestimmendes Machtsystem erlebt wird. Ist es aber hinreichend, die Frage der Gerechtigkeit im globalisierten Markt ausschließlich unter dem Gesichtspunkt von „Mächten und Gewalten" zu betrachten, denen Widerstand zu leisten ist? Besteht hier nicht die Gefahr der Verkürzung und Dämonisierung? Muss die neo-liberale globale Marktwirtschaft nicht differenzierter auch als politisch kritisierbares und zu transformierendes Rechtssystem

in den Blick kommen? Denn es geht doch perspektivisch darum, in einem völkerrechtlichen Rahmen der Weltwirtschaft ordnungspolitisch zu gewährleisten, was nur nationalstaatlich nicht mehr zu leisten ist: dass – mit Barmen II und V gesprochen – globale Mindeststandards für „Recht und Frieden" gewährleistet werden, die eine menschen- und naturgerechte Gestaltung der Globalisierungsprozesse ermöglichen.

2. Gerade vor dem Hintergrund der Glaubenserklärung von Buenos Aires ist die Frage brisant: Was genau bedeutet es, dass die Frage weltweiter Ungerechtigkeit und Naturzerstörung im gegenwärtigen Globalisierungsprozess eine Bekenntnisfrage ist? Worauf genau bezieht sich die in dieser Glaubenserklärung behauptete Analogie zu Barmen, Ottawa und Belhar? Liegt es in der Konsequenz einer solchen Glaubenserklärung, dass der Prozess des Bekennens, zu dem die Kirchen aufgerufen wurden, dann früher oder später in einen *status confessionis* münden muss – ähnlich wie im Kirchenkampf des Nationalsozialismus und in der Apartheidsfrage?

III.

Bereits im Vorfeld der Generalversammlung des Reformierten Weltbundes 1997 in Debrecen (Ungarn) provozierte die Erklärung eines Forums „Reformierter Glaube und wirtschaftliche Gerechtigkeit" von Mitgliedskirchen des RWB im Südlichen Afrika in Kitwe/Sambia (Oktober 1995) diese Fragen. Die Erklärung mündete in die Forderung, aufgrund des systematischen Ausschlusses Afrikas und der afrikanischen Völker von der Weltwirtschaft die Frage weltwirtschaftlicher Ungerechtigkeit zum status confessionis zu erklären: „It is our painful conclusion that the African reality of poverty caused by an unjust economic world order has gone beyond an ethical problem and become a theological one. It now constitutes a *status confessionis*."[9] Dies löste bereits vor Debrecen eine internationale theologische Debatte aus, an der ich mich auch beteiligt habe.[10] Ich würdigte das Anliegen der Kitwe-Erklärung und ließ keinen Zweifel daran, dass auch ich die Kirche angesichts weltweiter wirtschaftlicher Ungerechtigkeit dazu herausgefordert sehe, sich in Wort und Tat zu Gott als Liebhaber des Lebens, Herrn der Welt und Anwalt erbarmender Gerechtigkeit zu bekennen. Zugleich begründete ich jedoch meine Überzeugung, „dass die Frage des *status confessionis*, wenn sie zu früh gestellt wird, den sehr notwendigen Prozess des Bekennens (*processus confessionis*) nicht fördern, sondern hindern wird."[11] Deshalb widersprach ich der Forderung,

zum jetzigen Zeitpunkt in dieser Frage einen *status confessionis* festzustellen und plädierte stattdessen dafür, die Kirchen zu einem *Prozess des Bekennens* aufzurufen. Diese Position wurde u.a. von Prof. Russel Botman (Südafrika), dem Moderator des RWB-Forums der Kirchen des Südens in Debrecen, bereits im Vorfeld der Generalversammlung positiv aufgenommen[12] und setzte sich dann im Verlauf der Generalversammlung in großer Einmütigkeit als gemeinsame Linie des RWB durch. Die Generalversammlung entschied sich bewusst gegen die in Kitwe geforderte Feststellung eines *status confessionis* in dieser Sache, nahm aber das vorgebrachte inhaltliche Anliegen ohne Abstriche auf. Sie erklärte, der Aufschrei der Menschen, die leiden, und das Seufzen der Kreatur durch fortschreitende Zerstörung der Umwelt fordere die reformierten Kirchen heraus, „ein *Bekenntnis* des Glaubens abzulegen, das diese Ungerechtigkeiten verwirft und gegen sie kämpft, und dabei gleichzeitig unseren Glauben an den dreieinigen Gott bekräftigt, der in Christus eine neue Schöpfung auftut."[13] Ausdrücklich hieß es: diese „Bejahung des Lebens, die Verpflichtung zum Widerstand und der Kampf für Veränderung (sind) heute ein integraler Teil reformierten Glaubens und Bekennens"[14]. Die Erklärung der Generalversammlung gipfelte in dem zentralen Satz:

„Heute rufen wir auf zu einem verbindlichen Prozess der wachsenden Erkenntnis, der Aufklärung und des Bekennens *(processus confessionis)* auf allen Ebenen der Mitgliedskirchen des Reformierten Weltbundes bezüglich wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und ökologischer Zerstörung."[15] Über die Verbindlichkeit dieses Prozesses wurde kein Zweifel gelassen: „By committing to a process of confessing, our churches are challenged to come to a common confession."[16] Steht am Ende eines solchen Prozesses dann nicht doch zwangsläufig der *status confessionis*?[17]

IV.

In ihrem Bekennen antwortet die Kirche auf Gottes Verheißung und Gebot. In der *Verbindlichkeit* einfordernden Anrede an die Mitchristen haben die Bekennenden den andern gegenüber gleichwohl primär *nicht ihre* Antwort geltend zu machen, ihr Ermessen, das sie im Versuch gehorsamer Entsprechung auf das Hören des Gebotes vollziehen, *sondern das Gebot selbst*, das sie ins Ermessen führt.[18] Die im kirchlichen Kommunikationsprozess unabdingbare Verbindlichkeit bezieht sich deshalb *nur negativ* auf die Frage, ob das konkrete Handeln im Widerspruch steht zum

gemeinsamen Fragen nach und Hören auf Gottes Gebot, zum Glauben an Gottes Herrschaft und zu der Verantwortung für alle Mitmenschen, die von der jeweiligen Entscheidung mit betroffen werden. *Nur hier* ist die *Einheit* der Kirche *bedroht*, nicht aber bei Differenzen, die basierend auf der gleichen Grunderkenntnis aus dem verschiedenartigen Ermessen im Blick auf ihre praktische Verwirklichung entstehen.

In der globalen Krise des Lebens im Zuge der neo-liberalen Globalisierung bedeutet dies: auch hier geht es zunächst um gemeinsame Grunderkenntnis des Gebotes Gottes. Sie besteht darin, dass es keinerlei Rechtfertigung des Ausschlusses weiter Teile der Weltbevölkerung von einem Leben in Würde gibt und erfordert in diesem Zusammenhang die Aktualisierung des Bekenntnisses zum Gott der Gerechtigkeit aus der Perspektive seiner Option für die Armen. Von diesem gemeinsamen Ausgangspunkt her kann es nur ein gemeinsames Ziel und eine gemeinsame Richtung für das gebotene christliche Zeugnis für globale wirtschaftliche Gerechtigkeit auf der Grundlage des Bekenntnisses geben. Differieren kann lediglich die Gestalt der Entscheidung, mit der Christen auf diese gemeinsame Grunderkenntnis antworten. Da spielen sowohl die Frage der Situationsanalyse im Einzelnen wie auch der je besondere Kontext eine wesentliche Rolle. Dies führt zu politischen Urteilen, die notwendig sind, um zu einer konkreten ethischen Beurteilung und situationsgerechten Stellungnahme der Kirche zu kommen. Die Grunderkenntnis, das der Ausschluss weiter Teile der Weltbevölkerung von einem Leben in Würde mit dem Willen Gottes unvereinbar ist, erfordert für das kirchliche Urteilen im Blick auf die Konsequenzen für das aktuelle Handeln unter gegebenen Umständen die genaue Berücksichtigung der jeweiligen besonderen Situationsbedingungen und ein Kontext übergreifendes ökumenisches Lernen der Kirchen weltweit von einander. Gegensätzliche Positionen im Blick auf das aktuell gebotene Bekennen müssen nicht im Gegensatz von Bekennen und Verleugnen begründet sein, sie können vielmehr Ausdruck (noch) bestehender Gegensätze auf der Ebene des Erkennens sein.

Diejenigen, die mit ihrem Bekenntnis und ihrer Selbstverpflichtung zugleich die Kirchen insgesamt in den ökumenischen Prozess des Bekennens rufen, stehen notwendigerweise zu denjenigen innerhalb der Kirchen in einem äußerst spannungsreichen Verhältnis, die sich dem gebotenen Bekennen aus ihrer Sicht versagen oder die mit der vorgeschlagenen Art der Analyse und des Bekennens nicht übereinstimmen. Da es aber angesichts der neuen Herausforderungen wirtschaftlicher Globalisierung in

erster Linie um ein Antizipieren von neuer Erkenntnis und deren Umsetzung geht, ist die Rede vom *status confessionis* keine hilfreiche Kategorie für die Bewältigung der Gegensätze in dieser Situation. *Status confessionis* hat als *ekklesiologischer* Begriff seine Funktion im Kampf um die Einheit der Kirche angesichts ihrer Bedrohung durch Irrlehre und dadurch, dass die Bekennenden an ihrem Zeugnis gehindert werden.[19] In dieser Situation ist die Verwerfung von Irrlehre und der Widerstand gegen diejenigen, die das gebotene Bekenntnis unterdrücken, der letzte Versuch, die Irrenden in die Einheit der Kirche zurückzurufen. Mit dem bewussten Verzicht auf diesen Begriff[20] hat die Generalversammlung des RWB in Debrecen 1997 deutlich gemacht: In der Phase des Ringens um die Durchsetzung neuer Erkenntnis innerhalb der weltweiten Gemeinschaft der Kirchen darf die Frage nach der Grenze möglicher Kirchengemeinschaft nicht im Mittelpunkt stehen.

Die Bekenntnisse von Barmen und Belhar richteten sich gegen die Irrlehre der Deutschen Christen im Nationalsozialismus bzw. die Irrlehren der weißen Nederdeutse Gereformeerde Kerk, die das Apartheidsystem theologisch rechtfertigte. Dass die Globalisierung das kirchliche Bekennen herausfordert, ist m.E. unzweifelhaft. Aber wo in unseren Kirchen unterminiert die neoliberale Ideologie *als Lehre der Kirche oder in der Kirche legitimiertes Handeln* die Souveränität Gottes? Dieser Unterschied markiert jedoch die wichtige Differenzierung, ob in einer Herausforderung zum Bekennen darüber hinaus auch der *status confessionis* festzustellen ist mit den damit verbundenen weitreichenden ekklesiologischen Implikationen. Dazu reicht es nicht aus – wie es in der Glaubenserklärung von Buenos Aires geschieht – festzustellen, dass „in gesellschaftlichen Entwicklungen die Souveränität Gottes unterminiert" wird und „das Evangelium politisch, sozial und ökonomisch auf dem Spiel" steht, im aktuellen Fall durch die neoliberale Ideologie, „welche die Integrität des Evangeliums und des Glaubens verrät".[21] Im *status confessionis* wird eine im Namen des Evangeliums propagierte Ansicht, die dem Bekenntnis widerspricht, ausgeschlossen. Wer diese ausgeschlossene Position im Namen des Evangeliums vertritt, schließt sich damit von der Einheit der Kirche aus. Es muss also eine kirchliche Lehre oder Praxis als mit dem Evangelium unvereinbar identifiziert werden und die „Bekenntnis-Antwort wird dann aufweisen müssen, wodurch die Integrität des Evangeliums in Gefahr ist, mit anderen Worten, wie die Verkündigung, das Zeugnis und die Glaubwürdigkeit des Evangeliums durch Ansprüche, Weltbilder und Lebensstile, *die im Namen des Evangeliums selbst propagiert werden*, bedroht sind."[22]

V.

In erster Linie geht es bei dem heute angesichts weltweiter wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und Naturzerstörung geforderten Bekennen nicht um Verwerfung von Irrlehre und die Abgrenzung von falscher Kirche, sondern um ein Umdenken im Licht des Evangeliums, das zu neuer Erkenntnis führt und dadurch ein neues Bekennen in Wort und Tat ermöglicht. Das Bekenntnis derer, die bereits diesen Weg der Umkehr betreten, muss deshalb bei aller eigenen Verbindlichkeit auf Kommunikation ausgerichtet sein. In Kommunikation mit denjenigen Mitchristen, die diese Erkenntnis (noch) nicht haben und denjenigen, die eine andere Antwort meinen gefunden zu haben, müssen sich diejenigen, die sich bereits zu einem bestimmten Bekenntnis verpflichtet sehen, gemeinsam auf den Weg machen. Im Mittelpunkt dieses Prozesses muss ein den unterschiedlichen Kontexten und Traditionen entsprechend durchaus pluriformes aber in der Grundrichtung übereinstimmendes Zeugnis der ganzen weltweiten Kirche sein. Die Feststellung des status confessionis kann zwar erforderlich werden, wenn wesentliche Kräfte innerhalb der Kirche sich beharrlich weigern, dem gebotenen Bekennen Raum zu geben. Solange dies aber nicht der Fall ist und Kirchen keine Irrlehre in dieser Frage vertreten, sind die Voraussetzungen für eine Feststellung des *status confessionis* jedoch nicht gegeben, ganz abgesehen davon, dass eine solche Feststellung dem notwendigen Bemühen um einen dialogischen Weg zu gemeinsamer Wahrheitserkenntnis und gemeinsamem Bekennen nicht aufhelfen, sondern Gefahr laufen würde, dabei den Blick für dasjenige zu verlieren, was über bislang Trennendes hinweg in der das Bekennen neu herausfordernden Krise an gemeinsamem Zeugnis möglich ist.

Es geht im gegenwärtigen ökumenischem Prozess des Bekennens vor allem um ein *neues Erkennen*, um die Überwindung überholter, für das aktuelle Bekennen nicht mehr tauglicher Auffassungen und insbesondere um neues Handeln der Kirchen. Angesichts der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen im komplexen Prozess marktwirtschaftlicher Globalisierung ist auch im Blick auf das kirchliche Zeugnis mit einem ungleichzeitigen, kontextuell differenzierten und pluriformen *Prozess fortschreitenden Erkennens und Bekennens* zu rechnen. In dem Zusammenhang stehen wir z.B. erst am Anfang im Blick auf eine ökumenische Wirtschaftsethik, die den neuen Herausforderungen der wirtschaftlichen Globalisierung gemäß ist. Insofern ist es konsequent und entspricht dem reformierten Selbstverständnis, dass der RWB in bewusster Offenheit für andere ekklesiologische

Ausgangspunkte außerhalb der reformierten Tradition den Begriff des *processus confessionis* im Verlauf des gemeinsamen Weges zusammen mit dem ÖRK und LWB in den Hintergrund hat treten lassen. Vom Exekutivkomitee des RWB 2000 in Bangalore wurde eine neue Sprachregelung eingeführt: „Covenanting for Justice in the Economy and the Earth (*processus confessionis*)".[23] Hier liegt – in Übereinstimmung mit den Ansätzen in ÖRK und LWB – der Schwerpunkt auf der positiven Verpflichtung der Kirchen zu einem gemeinsamen Zeugnis für Gerechtigkeit in der Wirtschaft und für die Erde. Man kann auch sagen, der *processus confessionis* wird positiv interpretiert als „Prozess des Eintretens für globale wirtschaftliche Gerechtigkeit auf der Grundlage des Bekenntnisses zum Gott der Gerechtigkeit".[24] Damit bleibt der ökumenische Prozess zugleich verbindlich und offen für kontextuell verschiedene und gemeinsame Erkenntnis und Praxis.

VI.

Insbesondere aber ist in diesem ökumenischen Prozess zwischen dem Ausdruck der *theologischen Grunderkenntnis* und den daraus möglicherweise folgenden *Konsequenzen für das aktuelle Handeln* unter gegebenen Umständen zu unterscheiden: Eines ist die Grunderkenntnis, dass die Globalisierung einer vergötzten und entmenschlichenden Wirtschaft, die weltweit zu Versklavung, Ungerechtigkeit und Ausschluss von der Teilhabe an der menschlichen Gemeinschaft führt, mit dem Willen Gottes unvereinbar ist. Ein anderes ist die analytische Debatte, ob dies die Wirklichkeit bereits hinreichend beschreibt oder ob dies eine verkürzende Ideologisierung zur religiös-moralischen Mobilisierung darstellt. Ein Beispiel mag illustrieren, dass wir auch hier erst am Anfang eines differenzierteren Prozesses stehen: Für Ulrich Duchrow etwa geht es um das Sein der Kirche angesichts des „Gottes des Kapitals, das nach seinen Menschenopfern verlangt"[25]. In aktualisierender Bezugnahme auf Äußerungen D. Bonhoeffers ist für Duchrow klar, dass es hierbei heute um die „Entscheidung zwischen Gott und Mammon"[26] geht. Er findet damit weniger in der deutschen wissenschaftlichen Theologie, dafür aber umso mehr in Kirchen des Südens und bei Befreiungstheologen in Ländern des Südens Zustimmung, wie u. a. bei Prof. Kim Yong-Bock[27] aus Südkorea. In seinem Beitrag „Toward a Confessing Stance for Resistance (*status confessionis*): Asian Experiences" lässt er keinen Zweifel an seiner Überzeugung: „the time has come to consider a *status confessionis* (confessing stance of resistance) against the

demonic forces of death and destruction – not because there has been much progress in the process of confession, but on the contrary, because the signs of the times have called more clearly for a confessing stance of resistance".[28] Die biblische Grundlage für einen „status confessionis on the power of money" sieht er unter der Überschrift „The power of Mammon in the form of corporate financial power" in Mt 6,24 „Man kann nicht Gott dienen und dem Mammon".[29]

Einen solchen Zugang halten aber nicht alle für hinreichend im Blick auf eine theologisch begründete kirchliche Position in Sachen „Wirtschaft im Dienst des Lebens" in Zeiten der Globalisierung. „Theologische Denkprobleme mit dem Dual ‚Gott oder Mammon'" meldet z. B. Michael Welker an. Er, der sich mit unmissverständlicher Klarheit, biblisch-theologisch und systematisch begründet, für eine Kirche im Dienst der umfassenden Gerechtigkeit Gottes einsetzt, kritisiert: Duale wie eine „theologisch unzureichend durchdachte Konstellation von ‚Gott und Abgott'" stellen „die Macht des Geldes ganz vage und verzerrt dar und verleihen ihr damit eine religiöse Aura, die sie doch gerade bekämpfen wollen".[30] Für Welker verbinden sich damit fragwürdige Ideologisierungen zur religiös-moralischen Mobilisierung. „Die Formel ‚Gott oder Mammon' selbst nämlich ist in sich vielleicht moralisch und religiös kampffreudig, aber darüber hinaus nicht sonderlich orientierungsstark. Im Gegenteil." [31]

Zumindest aus Sicht von an der aktuellen Globalisierungsdebatte in den Kirchen des Nordens Beteiligten bedarf es insofern weiterer Klärung, auf welche Analyse der gegenwärtigen wirtschaftlichen Globalisierung man sich verständigen kann und was ein sich auf diese Situation beziehendes kirchliches Urteilen und Bekennen im Blick auf die Konsequenzen für das aktuelle Handeln unter gegebenen Umständen bedeutet, also im Blick auf unsere je besonderen Handlungsmöglichkeiten, die uns zur Verfügung stehen, um uns in unserem Kontext als Kirchen zum Gott des Lebens und der Gerechtigkeit zu bekennen.

VII.

Wie eingangs gesagt, hat die RWB-Vorbereitungskonferenz von London-Colney unter Rezeption der Buenos Aires-Erklärung eine „Glaubensverpflichtung" auf dem Weg zur 24. Generalversammlung des RWB als Vorlage für die Diskussion in Accra erarbeitet. Ich vermute, dass es in den Kirchen des Nordens nicht ohne weiteres Übereinstimmung geben wird im Blick auf die vorgetragene Analyse im ersten Abschnitt „Zeichen der Zeit".

Schon größer wird die Zustimmung sein zu verschiedenen theologischen Affirmationen im zweiten Teil, der eigentlichen „Glaubensverpflichtung". Am größten wird der Konsens vermutlich im Blick auf Teil III. sein „Covenanting for Justice in the Economy and the Earth", in dem es um die Verpflichtung zu gemeinsamem Handeln der Kirchen in Wort und Tat geht. Was bedeutet dies im Blick auf den ökumenischen Prozess des Bekennens? Auf welches Verhältnis von Verbindlichkeit und Offenheit im Blick auf den weiteren ökumenischen Prozess wird man sich in Accra im Blick auf einen „Bundesschluss für wirtschaftliche und ökologische Gerechtigkeit" verständigen können? Es könnte hilfreich sein, die Formel vom „Covenanting for economic justice and Life on Earth" im Sinne der Differenzierung des Theologischen Ausschusses von Arnoldshainer Konferenz / Evangelische Kirche der Union (AKf/EKU) so zu interpretieren, dass dabei das Bekenntnis und die aus ihm folgende wirtschaftspolitische Option von einander zu unterscheiden ist und der Prozess wahrgenommen wird als Prozess des Eintretens für globale Gerechtigkeit in der Wirtschaft und für die Erde auf der Grundlage des Bekenntnisses zum Gott der Gerechtigkeit.

Die Generalversammlung des Reformierten Weltbundes in Accra wird nicht der Schlusspunkt des *processus confessionis* sein. Aber es könnte ein entscheidender Meilenstein im ökumenischen Prozess des Bekennens werden, wenn auf dem Hintergrund der inzwischen bereits erarbeiteten Vorlagen und in ernsthaftem Ringen um Erkenntnis während der Versammlung selbst, der Heilige Geist die Delegierten zu vollmächtigen Entscheidungen führt. Dies schließt hoffentlich ein Bekenntnis ein mit Orientierungskraft für die Mitgliedskirchen des RWB und darüber hinaus für den weiteren ökumenischen Prozess. Angesichts der Schreie der von Ungerechtigkeit betroffenen Menschen und angesichts der von Naturzerstörung betroffenen Schöpfung würde es die Kirchen weltweit stärken in ihrem Zeugnis für die von Gott verheißene Fülle des Lebens für alle. Denn ein solches Bekenntnis könnte in aller kontextuellen Pluriformität unserer Entsprechungsversuche die gemeinsame Grundrichtung unseres kirchlichen Bekennens zum Gott der Gerechtigkeit und des Lebens in Liturgie und Gottesdienst wie im alltäglichen Leben unserer Kirchen bekräftigen und darin sichtbar machen, dass unsere Entsprechungsversuche dazu dienen sollen, dem Evangelium treu zu sein als Teil des weltweiten Volkes Gottes.

[1] Zum Wortlaut der Erklärung vgl. http://www.warc.ch/pc/confess.index.html.

[2] TIME HAS COME. Faith Stance on Covenanting for Economic and Ecological Justice. WARC Member Churches' Forum in London-Colney on the way to 24th General Council of the World Alliance of Reformed Churches, Accra, Ghana – August 2004. Bislang unveröffentlichte Erklärung (5 Seiten und Begleitbrief) mit drei Hauptteilen: I. Why Take a Faith Stance? II. The Integrity of Faith is at Stake III. Covenanting for Justice in the Economy and the Earth. Deutsch: „Die Zeit ist gekommen. Glaubensverpflichtung zum Bundesschluss für wirtschaftliche und ökologische Gerechtigkeit" (6 Seiten und Begleitbrief).

[3] Abdruck auszugsweise in: *Kairos Europa* (Hg.), Wirtschaft(en) im Dienst des Lebens. Kirchen im ökumenischen Prozess für gerechte Globalisierung (2003), 27–29.

[4] Beschluss der Generalversammlung. Proceedings of the 22nd General Council of the World Alliance of Reformed Churches, Geneva 1998, Section II Report, zitiert nach: WARC: Processus Confessionis. Process of recognition, education, confession and action regarding economic injustice and ecological destruction. Background papers No.1, Geneva 1998, 25–31. 29.

[5] Wirtschaften im Dienst des Lebens. Beitrag des Reformierten Bundes zum Schwerpunktthema der 24. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes 2004 in Accra/Ghana (Beschlussvorlage für Moderamen und Hauptversammlung des Reformierten Bundes 2004).

[6] *Traugott Jähnichen*, Globalisierung und Verantwortung – Herausforderungen und Gestaltungsperspektiven der globalisierten Weltwirtschaft, in: Evangelischer Kirchenkreis Münster (Hg.), Globalisierung und Verantwortung – wirtschaftsethisches Forum im Münsterland, Münster 2003, 17–50, 38.

[7] Text ebenfalls abrufbar unter der o.g. WARC-Website und abgedruckt in ÖR 3/2003, 380–391.

[8] In immer mehr Kirchen wird das Thema inzwischen ernsthaft aufgenommen. So wird z.B. in der Evangelischen Kirche von Westfalen neben der intensiven Bearbeitung des Themas in Gemeinden und Kirchenkreisen im Auftrag der Kirchenleitung eine Stellungnahme erarbeitet, die in der kommenden Landessynode im Rahmen des Schwerpunktthemas „Globalisierung" Gegenstand einer offiziellen Beschlussfassung sein wird.

[9] Wortlaut in: http://www.warc.ch/pc/rfej/03.html.

[10] *U. Möller*, status confessionis, in: WARC, update 1996; *ders.*, Confessing our faith in the context of economic injustice., Reformed World 46 Nr. 3 (Sept. 1996). Wortlaut in: http://www.warc.ch/pc/rfej/06.html#1.

[11] update 1966, 144.

[12] Zur Diskussion vgl. die entsprechenden Beiträge in den RWB-Publikationsorganen „Reformed World" und „update" im Vorfeld der Generalversammlung. Wortlaut des Artikels von *R. Botman*, A WARC-south initiative, auch unter: http://www.warc.ch/ pc/rfej/07.html.

[13] WARC, processus coneessionis, 28. Gesamte Texte in: Debrecen 1997. Proceedings of the 23rd General Council of the World Alliance of Reformed Churches. WARC, Geneva 1997. Wortlaut auch in: http://www.warc.ch/pc/debrecen/index.html.

[14] Ebd., 29.

[15] Ebd.

[16] Ebd., 28.

[17] So scheint U. Duchrow es nahe zu legen, wenn er sagt: „The processus confessionis ... Finally, it has to lead to a corporate decision (status confessionis or not). This requires a conciliar, synodical process of decision making." *U. Duchrow*, „Processus Confessionis" Seen from German and Ecumenical Experiences, in: World Alliance of Reformed Churches, A Continuing Journey Toward a Covenanting/Confessing Movement for Economic Justice and Life on Earth (processus confessionis), Geneva 2004, 36–50, 44.

[18] In diesem Zusammenhang ist die Unterscheidung von ethischem und politischem Urteilen wichtig. Das ethische Urteilen gibt Handlungsorientierung mittels Reflexion der Handlungsziele und -bedingungen, während das politische Urteilen sich auf die Handlungsanweisung durch die Reflexion des Handelns selbst bezieht. Vgl. *H. Gollwitzer*, Die christliche Gemeinde in der politischen Welt, Tübingen 1955, zitiert nach, Wiederabdruck in: *H. Gollwitzer*, Forderungen der Freiheit, München 1964, 3–60, S. 53.

[19] Darin stimmten in der kirchlichen status-confessionis-Debatte Ende der fünfziger Jahre des 20. Jhd.s im Rahmen der deutschen Atomwaffen-Debatte Karl Barth und Helmut Gollwitzer überein. Dazu und zu den Differenzen ihrer Positionen vgl. *U. Möller*, Im Prozess des Bekennens. Brennpunkte der kirchlichen Atomwaffendiskussion im deutschen Protestantismus 1957–1962. Neukirchen-Vluyn 1999, bes. 251–265.

[20] Mit ausdrücklichem Bezug auf die Definition, die der RWB für eine Feststellung des status confessionis auf seiner Generalversammlung 1989 in Seoul gegeben hat: „It demands of the church a clear, unequivocal decision for the truth of the gospel, and identifies the opposed opinion, teaching or practice as heretical. The declaration of a *status confessionis* refers to the practice *of the church* as well as to its teaching." (WARC, processus confessionis, a.a.O., 29, Unterstreichung von U.M.).

[21] S.o. unter I.

[22] *Dirkie J. Smit*, Theologische Ansätze für kirchliches Engagement in Fragen der Globalisierung – Reformierte Perspektiven aus dem Südlichen Afrika, Punkt 17, in diesem Heft S. 170.

[23] Vgl. *WARC* (Hg.), A Continuing Journey toward a Covenanting / Confessing Movement for Economic Justice and Life on Earth (processus confessionis), Genf 2004, 3. Vgl. In diesem Heft dazu – insbesondere zu „Covenanting" aus reformierter Perspektive, vgl. die wichtigen Ausführungen von Dirkie J. Smit.

[24] Diese Formulierung markiert die Quintessenz der Stellungnahme des Theologischen Ausschusses der AKf/EKU „Das Bekenntnis von Belhar und die Barmer Theologische Erklärung" ((2003) 9 Seiten, 9.), die im Blick auf die Frage einer möglichen Rezeption der Intentionen des Bekenntnisses von Belhar die Gerechtigkeitsherausforderungen der Globalisierung thematisiert.

[25] „The god of capital that calls for its human sacrifice" (*U. Duchrow / F.J. Hinkelammert*, Property for people, not for profit. Alternatives to the global tyranny of capital, New York/London 2004, 212 in dem Kapitel „God or Mammon? A confessional issue for the Churches in the context of social movements" (204–224)).

[26] Ebd., 213.

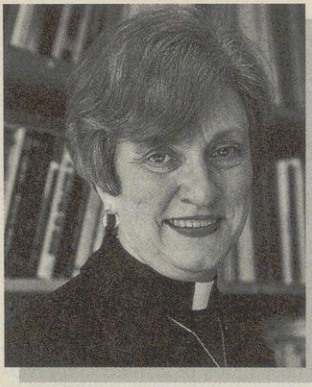
[27] Officer im Exekutiv-Komitee des Reformierten Weltbundes, Moderator des Theologie-Department und Mitglied der WARC-Task-Force zum processus confessionis.

[28] In: *WARC* (Hg.), A Continuing Journey Toward a Covenanting/Confessing Movement for Economic Justice and Life on Earth (*processus confessionis*), Geneva 2004, 75–84, 76.

[29] EBD, 80. Er ergänzt: „Symbiosis of the church and the market at the point of financial power and life presents another reason for a status confessionis with regard to the power of money." (EBD).

[30] *M. Welker*, „Ab heute regiert Geld die Welt ..." Die Einführung der Geldwirtschaft und ihre Auswirkungen auf religiöses Denken und ethische Orientierung (2003), Vortrag, 17 Seiten, 5. Erscheint demnächst als Berliner Dokumentation der Werner-Reihlen-Vorlesung 2003.

[31] Ebd., 7.



COMMUNIO: Die Auseinandersetzung mit der wirtschaftlichen Globalisierung

Eine lutherische Sicht

VON KAREN L. BLOOMQUIST*

Im Jahr 2000 hat der Lutherische Weltbund (LWB) durch seine Abteilung für Theologie und Studien einen Studien- und Aktionsprozess eingeleitet, der den Arbeitstitel trägt „Die wirtschaftliche Globalisierung in die Verantwortung nehmen – Herausforderungen und Möglichkeiten einer Gemeinschaft von Kirchen". Dahinter steht die Absicht, einen Prozess des Dialogs und der Kommunikation über die Auswirkungen der wirtschaftlichen Globalisierung unter den Menschen, die in signifikant unterschiedlichen Lebenssituationen sind, anzuregen und neue Wege des gemeinsamen Zeugnisses bzw. Handelns als *eine* Gemeinschaft von Kirchen zu erforschen. Die Beteiligung an diesem Prozess auf Ortsebene wird unterstützt und gefördert durch ein Arbeitspapier mit dem Titel „Engagement einer Gemeinschaft von Kirchen angesichts der wirtschaftlichen Globalisierung" (2001) und weiterhin durch einen „Aufruf zur Beteiligung an der Verwandlung der wirtschaftlichen Globalisierung" (2002) sowie durch verschiedene Erklärungen und Aktionen, die aus der Vollversammlung 2003 hervorgegangen sind, insbesondere im Blick auf unrechtmäßige Schulden, Handel und Entwicklung.[1]

Von Anfang an ist diese Arbeit ökumenisch geplant und durchgeführt worden, insbesondere mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) und dem Reformierten Weltbund (RWB), die gemeinsam verschiedene regionale Konsultationen, theologische Konsultationen und andere Maßnahmen gefördert und begleitet haben. Diese Bemühungen gingen vor allem von den Fragen aus, was es bedeutet, Kirche zu sein, und wie die Kirchen eine

* Dr. Karen L. Bloomquist (Ev.-Luth. Kirche in Amerika) ist Direktorin der Abteilung für Theologie und Studien und Studiensekretärin für Kirche und sozialethische Fragen im Lutherischen Weltbund, Genf.

Spiritualität des Widerstandes sowie Alternativen zur wirtschaftlichen Globalisierung entwickeln können.

Warum communio als Ausgangspunkt?

Gibt es bei dieser Zusammenarbeit theologische Aspekte oder Betrachtungsweisen, die ein spezifisch lutherischer Beitrag zu dem umfassenderen ökumenischen Bemühen sein können? *Communio* ist zu dem Begriff geworden, der für die Betrachtungsweise des LWB kennzeichnend ist. Doch welche Bedeutung hat *communio* insbesondere im Zusammenhang mit der allseits spürbaren Vorherrschaft der wirtschaftlichen Globalisierung? Was kann *communio* bewirken? Wir möchten die These aufstellen, dass *communio* (aus lutherischer Sicht) – im Gegensatz zu Hypothesen, Zielsetzungen und Praktiken der wirtschaftlichen Globalisierung – das Potential besitzt, zu sittlichem Handeln zu befähigen, und zwar im Sinne einer größeren persönlichen und institutionellen Verantwortlichkeit.[2] Über ein Programm kurzfristiger Erklärungen und Aktionen hinaus gehört dazu ein langfristiges Programm kirchlicher, geistlicher, sittlicher und beruflicher Bildungsarbeit, angefangen auf örtlicher Ebene.

Dahinter steht nicht das Ansinnen, dass der LWB endgültige Antworten auf die Fragen der wirtschaftlichen Globalisierung geben will, sondern dass wir als eine Gemeinschaft von Kirchen die geistlichen Herausforderungen, die damit verbunden sind, benennen und gemeinsam in Angriff nehmen können: Mit wem sind wir in derselben Intention verbunden (als Teil der Gemeinschaft) und welche Arten von Dialog müssen wir führen? Wie verhält sich Gottes „Projekt" zum neoliberalen Projekt? Wie ist das Spannungsfeld zwischen beiden? Welches Projekt prägt und leitet uns in unserem täglichen Leben als Christen in der Welt und bestimmt, was wir mit wem und wozu tun? Inwieweit steht die Nachfolge auf dem Spiel?

Luther hat ohne Zweifel den wirtschaftlichen Dingen in seiner Zeit große Aufmerksamkeit geschenkt. Er sah zum Beispiel im Verkaufen einen Akt der Beziehung zu seinem Nächsten, und darum einen Akt, der das Wohl des Nächsten und nicht den Profit zum Hauptziel haben sollte. Er wandte sich gegen die Profitsteigerung, die Erhöhung der Preise bis an die Grenze des für den Markt Tragbaren und gegen die Abschaffung politischer Beschränkungen. Er ermahnte die Prediger eindringlich, gegen den Wucher zu predigen. Die Nächstenliebe stand im Mittelpunkt der Grund-

sätze, für die er eintrat, und sollte auch heute im Mittelpunkt einer lutherischen Betrachtungsweise dieser Fragen stehen.

Wenn auch die Ethik als der angemessene Ausgangspunkt erscheinen mag, so besteht doch die Tendenz, dass das weitreichende Ausmaß der wirtschaftlichen Globalisierung bei den Menschen – als Einzelne und als Gruppen – das Gefühl der Handlungsunfähigkeit und der Machtlosigkeit hinterlässt. „Diese Machtlosigkeit und diese Hoffnungslosigkeit sind vor allen Dingen Ausdruck einer geistlichen Krise, der wir uns aus unserem Glauben heraus, Gottes Volk zu sein, Kirche zu sein, eine seelsorgerliche Verantwortung für Menschen zu haben, stellen müssen."[3]

Wir müssen uns nicht nur fragen, was sein sollte und was sein könnte, sondern auch, was unsere sittliche Kraft „behindert". Zu wissen, dass es Ungerechtigkeiten und Ausgrenzungen gibt, die dem widersprechen, was wir glauben, oder dass Veränderungen notwendig sind – das genügt als solches nicht für ethisches Handeln. Darum müssen wir uns der Frage zuwenden, wie sittliches Handeln gefördert werden kann, insbesondere, wie es aufgrund von Beziehungen möglich sein kann, die durch das, was *communio* bedeutet, getragen werden.

Der Gedanke der *communio* geht auf neutestamentliche Kirchenbegriffe zurück, wo das verwandte Wort *koinonia* eine herausragende Bedeutung hat. Es heißt, dass die gelebte Theologie der Kirche im ersten Jahrtausend eine Theologie der Gemeinschaft war.[4] In den letzten fünfzig Jahren ist wiederholt darauf verwiesen worden, dass es verschiedene „Gemeinschaften" („communions") von Kirchen gibt, die zu der gleichen Tradition gehören und sich dessen bewusst sind, dass sie in Gemeinschaft (fellowship) miteinander leben.

Vor allem seit 1990 hat der Lutherische Weltbund sich als „eine Gemeinschaft von Kirchen (definiert), die sich zu dem dreieinigen Gott bekennen, in der Verkündigung des Wortes Gottes übereinstimmen und in Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft verbunden sind".[5] Um den *communio*-Charakter des LWB noch deutlicher zu machen, hat die 10. Vollversammlung 2003 betont: „Durch Wort und Sakrament ist jede Ortskirche in die umfassendere Gemeinschaft von Kirchen eingebunden."

Darüber hinaus heißt es in der Botschaft der Vollversammlung:

(14) „Als gerechtfertigtes Volk Gottes sind wir eine Gemeinschaft in Christus durch die Kraft des Heiligen Geistes. Deshalb sind wir aufgerufen, unsere Ressourcen zu teilen, uns über unsere Perspektiven auszutauschen und uns zudem gegenseitig zu hinterfragen und wachzurütteln im

Blick auf neue Glaubenshorizonte, die über das hinausgehen, was wir als einzelne Mitgliedskirchen sehen oder tun können ... Missbrauch von institutioneller Macht geschieht auch in unseren Kirchen. Dasselbe gilt für Gesellschafts-, Rechts- und Wirtschaftssysteme sowie politische und internationale Organisationen."

(17) „Unsere gemeinsame Teilhabe an Christus treibt uns an, all die kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Kräfte, die uns bestimmen und auch spalten, zu hinterfragen. Auf diese Weise kann Gemeinschaft ein unangenehmer Ort für uns werden, weil Annahmen und Gewohnheiten, die für uns selbstverständlich sind, hinterfragt werden, und wir uns Fragen stellen müssen, die wir uns als individuelle Kirchen nicht alleine stellen würden. Diese Spannungen, die manchmal bedrohlich wirken können, sind auch ein Zeichen der Lebenskraft und können unser Verständnis dessen, was Gemeinschaft bedeutet, vertiefen. Wir danken Gott, dass unsere Gemeinschaft mit Vielfalt gesegnet ist."

(18) „Gemeinschaft bedeutet somit mehr als positive Gefühle, die wir füreinander empfinden. Sie schließt ein, dass wir uns gegenseitig in die Verantwortung nehmen für die Folgen, die unser Handeln für andere Menschen hat oder haben kann."

Einige lutherische (theologische) Sichtweisen von communio

Für Martin Luther ist die *communio sanctorum* eine Gemeinschaft mit Gaben, die verwirklicht wird im sakramentalen Leben der Kirche *und* durch die Liebe aller ihrer Glieder untereinander. Darin liegt die Kraft der Eucharistie. Im Herrenmahl verwirklicht die Kirche als der geistliche Leib Christi eine echte Vereinigung oder Gemeinschaft mit Christus. Unsere Eingliederung in Christus – die in der Taufe geschieht – wird erneuert.

Die umfassendere Gemeinschaft – oder eschatologische *communio* – wird berufen, gesammelt und erhalten durch Gottes Handeln. Der dreieinige Gott nimmt uns in die Gemeinschaft in Gott selbst auf. Es ist eine Gemeinschaft, die sowohl horizontal als auch vertikal zu verstehen ist. Die durch die Kraft des Heiligen Geistes gewirkte Gemeinschaft mit Gott und untereinander offenbart und verwirklicht sich in einer Gemeinschaft, die erfahrbar und sichtbar ist.[6] Sie ist sakramental, greifbar und zutiefst relational. Gemeinschaft ist eine Gabe; sie ist nicht unser Werk.

Wenngleich in der Diskussion über Luthers Abendmahlsschriften die Tendenz besteht, sich auf die Realpräsenz – d.h. auf das, was mit Brot und

Wein geschieht – zu konzentrieren, so darf doch nicht übersehen werden, welche Aufmerksamkeit Luther auf das richtet, was an den Menschen geschieht – wie wir selbst durch die Kraft des Heiligen Geistes durch das Sakrament verwandelt werden. Die das Sakrament empfangen, empfangen „ein köstliches Gegengift gegen die Gifte, so sie bei sich haben".[7]

Die sakramentale Teilhabe an Christus ermöglicht den wundersamen Tausch und schafft die *communio sanctorum*. Luther beschreibt die *communio sanctorum* als einen „fröhlichen Wechsel". „Christus nimmt unsere Gestalt und unser Übel an, ... um mit uns gegen unsere Sünde zu kämpfen." Diese Vereinigung mit Christus macht den wundersamen Tausch möglich: alles wird gemeinsam zwischen Christus und seinen Heiligen; sie entzündet eine solche Liebe in uns, dass wir es wagen, uns auf seine Gerechtigkeit zu verlassen. Wir rechnen uns Christi Wohltaten zu, als ob wir das wären, was er ist. Die Heilstaten Christi werden uns zuteil, werden uns gemein, einschließlich des Leidens. Es ist dieser wundersame Tausch, der der Kirche ihren *communio*-Charakter verleiht.[8]

„Denn wo die Liebe nicht täglich wächst und den Menschen so verwandelt, dass er mit einem jeden Gemeinschaft hat, da ist dieses Sakraments Frucht und Bedeutung nicht. ... Denn ebenso wie aus vielen Körnlein das Brot gemacht wird ... so (sind wir) durch die Gemeinschaft seiner Güter und unseres Unglücks ein Kuchen, ein Brot, ein Leib, ein Trank, und alles ist gemeinsam ... So werden wir ineinander verwandelt und zur Gemeinschaft gebracht durch die Liebe."[9]

Hier eröffnet Luthers Erläuterung der *communio sanctorum* provozierende Möglichkeiten für ein soziales Zeugnis, das seine Grundlage in der *communio* hat. Das entspricht auch der Art und Weise, in der Luther die Heiligung mit der Rechtfertigung verbindet – Christus, der mit seiner Gegenwart und Kraft in uns ist, lebt und wirkt.[10] Durch diese Gegenwart und Kraft werden wir „ineinander verwandelt", so dass wir mit denen leiden, die leiden und einander „Getränk, Speise und Brot"[11] werden. Die Nächstenliebe ist ein konstitutiver Teil des Gleichförmig-Werdens mit Christus. Zugleich aber bleiben wir eine Gemeinschaft von Sündern, die bis zu ihrem Tode von der Sündenvergebung Gottes abhängig sind.[12]

In Dietrich Bonhoeffers Interpretation bedeutet Luthers „durch Liebe ineinander verwandelt werden", dass wir das, was wir haben, den anderen darbieten, als gehörte es ihnen.

„Die Möglichkeit dieses ‚Miteinander' ist keine menschlich gewollte, sondern nur in der Gemeinde der Heiligen gegeben, in ihrem über profanes

Miteinander erhabenen Sinne; sie gehört zur soziologischen Struktur der Gemeinde ... In diesem durch Christus gesetzten *Miteinander* von Gemeinde und Gemeindeglied ist das *Füreinander* mitgegeben."[13]

Bei diesem Zugang zu *communio* sind Aussagen zum trinitarischen Verständnis Gottes mit zu bedenken, ebenso die Frage der Macht und die Auswirkungen für menschliches Leben in Gemeinschaft. *Communio* ist nicht allein auf die Kirche beschränkt, sondern beschreibt, wie ein trinitarischer Gott in der Welt handelt und mit ihr in Beziehung tritt. Die Einzigartigkeit der Person und die Gemeinschaft (des Seins) sind in gleicher Weise konstituierende Merkmale Gottes: der Eine und die Vielen bestehen nebeneinander.[14] Gemeinschaft hebt nicht die Besonderheit der Einzelpersonen auf, sondern wird durch ihre Beziehungen untereinander konstituiert.

Gemeinschaft mit Gott und miteinander werden ermöglicht durch Gottes Selbstmitteilung, wie diese in der Verkündigung des Evangeliums und der Sakramentsverwaltung zum Ausdruck kommt.[15] Gott ist ein kommunikatives Wesen. Das Kommunikationsmodell ersetzt das Kausalitätsmodell.[16] Indem die Kirche von sich selbst fort auf Gottes kommunikatives Wort verweist, wird sie zu einem Instrument Gottes, um auf Gemeinschaft und versöhnte Schöpfung hinzuwirken.[17] Die ethischen Aspekte der Gemeinschaft sind notwendige Aspekte der Glaubensgemeinschaft, die durch Gottes trinitarische Selbsthingabe geschaffen wird.

Bonhoeffer macht deutlich, dass Gemeinschaftsromantik nicht Gemeinschaft der Heiligen ist.[18] Dieses Verständnis der *communio sanctorum* ist darin realistisch, dass die Menschen ihre besondere Identität mit allen ihren schöpfungsgemäßen Unterschieden behalten. Wenn wir auch einander völlig fremd und ganz verschieden sein mögen, so werden wir doch durch das alleinige Handeln Gottes zusammengehalten. Gottes Gnade und Vergebung kommen zu uns durch Menschen, die uns völlig fremd sind. Und doch verkörpert die kirchliche Gemeinschaft Gottes Willen, die sozialen Beziehungen zwischen den Menschen zu nutzen, um Gottes Herrschaft in der Welt auszubreiten. Die empirische Kirche ist die Darstellung des objektiven Geistes der Gemeinde, die einen sittlichen Willen und eine mutige Entschlossenheit hat.[19]

Es ist diese Deutung von *communio sanctorum*, die in besonderer Weise aufzeigt, wie eine weltweite Gemeinschaft von Menschen, die ansonsten einander fremd sind, befähigt werden kann, über die Herausforderungen durch die wirtschaftliche Globalisierung nachzudenken und entsprechend zu handeln.

Einerseits beschreibt die Globalisierung eine Phase in der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit, andererseits ist sie zu einem politischen Projekt geworden, das die Weltwirtschaft in eine bestimmte Richtung steuert.[20] Uns beschäftigt hier letzteres. Wirtschaftliche Globalisierung legt die Priorität auf die freie Bewegung von Investitionskapital, Profitmaximierung, Wachstum sowie das zunehmende Vertrauen auf die Kräfte des Marktes.

Die Dynamik der wirtschaftlichen Globalisierung hat unterschiedliche Konsequenzen für Menschen und Länder. Für einige bringt die wirtschaftliche Globalisierung Wirtschaftswachstum und damit wirtschaftliche Gewinne mit sich. Globalisierung hat Menschen aus der Armut herausgeholt und einen Überfluss an Gütern und Dienstleistungen beschert, einigen sogar einen überdurchschnittlich hohen Lebensstandard. Doch im Großen und Ganzen vertieft das vorherrschende Modell der wirtschaftlichen Globalisierung die Kluft zwischen den Reichen und dem Rest der Menschheit in einem alarmierenden Tempo und bedroht die Lebensgrundlagen der Erde. Die positiven Auswirkungen der Globalisierung sind bei weitem nicht weltweit spürbar; die Globalisierung ist in ihren Vorteilen *nicht* global. Reichtum und Macht sind mehr denn je auf wenige konzentriert.

Was durch die Prozesse der wirtschaftlichen Globalisierung geopfert zu werden droht, sind spirituelle Werte, kulturelle Identität und Vielfalt und andere Aspekte des Lebens, die nicht mit wirtschaftlichen Maßstäben gemessen werden können. Konkurrenzfähig sein, „Vorwärtskommen", wirtschaftliches Wachstum und Profit – darauf kommt es an. Dabei sind die Armen oder in anderer Hinsicht Benachteiligten ganz besonders verwundbar. Diese Opfer – um des wirtschaftlichen Wachstums oder Profits willen – stellen eine zentrale theologische und sittliche Herausforderung dar, die von den Kirchen nicht ignoriert werden kann.

Die Prinzipien der wirtschaftlichen Globalisierung werden propagiert, als seien sie universell anwendbar – auf alle Menschen in der ganzen Welt. Ein Beispiel: Entwicklungsländer sind durch internationale Finanzeinrichtungen zu „Strukturanpassungsplänen" gezwungen worden oder müssen jetzt „Strategien zur Verminderung der Armut" vorlegen, um ihre Schulden in den Griff zu bekommen, was aber gewöhnlich mit ernsthaften sozialen Folgen verbunden ist. Es ist typisch, dass in den Bestimmungen von Handelsabkommen die Folgen für Menschenrechte, für die Sozialgemeinschaft

und die Umwelt nicht angemessen berücksichtigt werden. Die neoliberale Theorie geht von gleichen Partnern mit gleichem Zugang zu Informationen, technischem Know-how und Handelsbedingungen aus, doch das ist weit entfernt von den schroffen Unterschieden in der Wirklichkeit der Welt. Gesellschaften, die der Macht der wirtschaftlichen Globalisierung ausgeliefert sind, sind zunehmend durch Zersplitterung, Ausgrenzung und Vertrauensverlust gekennzeichnet.

Im Lichte der lutherischen Unterscheidung der „zwei Reiche" kann man sagen, dass die wirtschaftliche Globalisierung (zur „linken Hand") in der heutigen Welt zum „Evangelium" geworden ist, das sich gebärdet wie Gottes „rechte Hand" – mit regelrechten „Heilsversprechen". Diese beunruhigende Entwicklung zeigt die Notwendigkeit einer theologischen Grundlegung des Widerstands.

Die wirtschaftliche Globalisierung sollte nicht als ein unbestreitbarer, autonomer Bereich betrachtet, sondern im Lichte des göttlichen Ratschlusses geprüft werden, wie er durch Jesus Christus offenbart worden ist: „Es ist alles durch ihn und zu ihm geschaffen" (Kol 1,16). Da wir zwischen dem Anbruch und der Vollendung der Herrschaft Gottes leben, sind wir immer neu dazu herausgefordert, solche Mächte an der von Gott gewollten Gerechtigkeit zu messen und zur Rechenschaft zu ziehen.[21]

Communio als die Verkörperung einer Alternative zur wirtschaftlichen Globalisierung

Communio bietet eine kirchliche/theologische Grundlegung für den Widerstand gegen die neoliberale Logik, die den Kern der wirtschaftlichen Globalisierung bildet, liefert sie doch die Grundlage für ethisches Handeln, das nicht auf Imperativen basiert. Wir sind befreit von dem Zwang, „richtig zu handeln" oder uns an anderen zu messen oder aus einem Schuldgefühl angesichts der groben wirtschaftlichen Ungerechtigkeiten in unserer Welt zu handeln – all dies kann sich gegen die Gemeinschaft auswirken und sie zerstören. Die Gabe der *communio* ist zugleich auch eine Aufgabe bzw. Berufung, diese Wirklichkeit über die Grenzen der Kirche hinaus zu leben. *Communio* hat entscheidende Implikationen für unsere ethische Haltung, für die Klärung unserer Visionen, für unsere Weise, mit Unterschieden umzugehen und für unseren Handlungsrahmen.

Die Gemeinschaft prägt uns und unsere Sichtweise, im Unterschied zu den anthropologischen Hypothesen der wirtschaftlichen Globalisierung.

Wir *sind* in Beziehung zu anderen. So konzentriert sich die Ethik auf das, was dem Nächsten, mit dem wir durch die Globalisierung verbunden sind, nützt, statt ihm zu schaden.

Das Teilen von materiellen und geistlichen Gütern, das zur Gemeinschaft dazugehört, darf nicht von der Aufgabe getrennt werden, die Ursachen der tiefgreifenden Unterschiede in den Besitzverhältnissen zu ergründen und sich mit anderen zusammenzuschließen, um Veränderungen dieser Bedingungen zu bewirken.[22] Ein Beispiel: Statt in den Arbeitern anderer Länder eine Bedrohung für „meine Lebensverhältnisse" zu sehen, werden sie zu Schwestern und Brüdern, deren Leben durch eine geistliche Wirklichkeit mit dem meinen verbunden ist. Oder ein anderes Beispiel: Wir können nicht der Tatsache aus dem Wege gehen, dass die Agrarsubventionen, die viele Bauern im Norden als ihr Recht betrachten, die Lebensverhältnisse vieler Bauern im Süden zerstören. Da wir in einem Leib miteinander verbunden und nicht konkurrierende Rivalen sind, sind wir zu differenzierteren Analysen dessen genötigt, was wirklich vor sich geht.

Die Gleichheit aller Menschen sowie ihre wesenhafte Beziehung untereinander ist grundlegend für eine christliche theologische Anthropologie. Wir stehen in Beziehung zueinander. Leben ist kein Leben, wenn es nicht mit anderen in der Gemeinschaft geteilt wird. Menschliches Leben und Ganzheit entspringen dem schöpferischen Handeln Gottes. Doch, theologisch gesehen, ist das Gute pervertiert; die Neigung und Fähigkeit, Gutes zu tun, kommt von Gott. Sie gründet sich auf einen Glauben, der durch die Kraft des Heiligen Geistes in der Liebe wirksam wird.

Der in uns wohnende Christus befähigt uns zu sittlichem Handeln

Luther, der vor dem Aufkommen des moralischen Subjekts im modernen Liberalismus lebte, sah die Menschen als ontologisch auf Beziehung angelegte Wesen. Das Selbst ist mit anderen verbunden. Luther konzentrierte sich auf die Spannung zwischen dem Menschen *coram deo* und *coram hominibus*. Sein Verständnis sittlichen Handelns stand in scharfem Gegensatz zu dem autonom sittlich Handelnden[23], von dem der Neoliberalismus ausgeht. „Sittliche Autonomie ist eine dogmatische Häresie."[24] Für Luther ist sittliches Handeln eine Funktion der Gemeinschaft – die sittliche Kraft des in uns wohnenden Christus, insbesondere angesichts der menschlichen Unfähigkeit zu handeln.

Luther verband geistliches Verlangen mit dem wirtschaftlichen Verlangen der Menschen und entzog damit dem den Boden, was heute droht, in eine private und eine soziale Dimension des Lebens gespalten zu werden. Beziehungshaftigkeit wird zur Grundlage sittlicher Kraft, und zwar durch personale Beziehungen, die in ihrem Wesen politisch sind. Menschliche sittliche Kraft entspringt der Gemeinschaft zwischen Gott, Mensch und Schöpfung. Handlungsweisen und Glaubensüberzeugungen, die die Gemeinschaft zwischen dem fleischgewordenen Gott und seinen Geschöpfen vertiefen, vertiefen auch die sittliche Kraft. Der fleischgewordene Gott in und unter uns wird zum *locus* sittlicher Kraft – zur Gegenwart Gottes in Beziehungen, die zu sittlichem Handeln befähigen.

Im Zeichen wirtschaftlicher Globalisierung wird der „homo economicus" als egoistisch, rational, individualistisch, wettbewerbsorientiert und materialistisch angesehen. Die Anthropologie, von der der Neoliberalismus ausgeht, ist optimistisch und egozentrisch: Lasst die wirtschaftlichen Kräfte obsiegen, und es wird dem „Gemeinwohl" dienen. Doch Prozesse wirtschaftlicher Globalisierung haben die Tendenz, die Menschen abzuwerten, indem sie sie zur Ware machen und damit das Wohl der Menschen, der Gemeinschaft und der vielfältigen Schöpfung Gottes bedrohen.

Dem sittlichen Handeln, das der in uns wohnende Christus ermöglicht, wird der Boden entzogen, wenn eine soziale Ordnung als natürlich oder unvermeidlich angesehen wird. Zu Luthers Zeit wurde die gesellschaftliche Ordnung als Schöpfungsordnung verstanden; heute werden die Logik, die Praktiken und die Resultate der wirtschaftlichen Globalisierung in ähnlicher Weise als unvermeidlich betrachtet.

„Der durch die Beziehung mit dem immanenten Gott geschaffenen sittlichen Identität, Freiheit, Zielgerichtetheit und Kraft wird der Boden entzogen durch eine Ideologie, die die Möglichkeiten des Nächsten einengt oder die herrschende sozio-ökologische Ordnung von Privilegierung und Ausgrenzung zum Naturgesetz erhebt."[25]

Entscheidungen, die wir treffen oder nicht treffen (Tat- oder Unterlassungssünden) wirken sich nicht nur auf unsere eigenen Lebensverhältnisse aus, sondern auch auf die von Menschen in anderen entlegenen Teilen der Welt. Der „Nächste", dem Wohl oder Schaden angetan wird, ist bezeichnenderweise für uns persönlich ein Anonymer. Solange er oder sie gesichtslos bleibt, objektiviert oder zu einer Ware gemacht wird, können die Prozesse der wirtschaftlichen Globalisierung ungehemmt weiterlaufen. Doch wenn diese Prozesse negative Auswirkungen auf diejenigen haben,

die unsere Nächsten sind, seien sie physisch nah oder fern von uns, dann fühlen wir uns zumindest motiviert, die ethische Haltung zu befragen, die dahinter steht. Dass „einige unvermeidlich geschädigt oder benachteiligt werden", mag realistisch der Fall sein; doch die Einwilligung in diese Binsenwahrheit macht sie nicht moralisch akzeptabel im Rahmen einer *communio*, in der wir tief berührt werden von dem, was anderen geschieht. Was anderen Schaden zufügt, fügt auch uns Schaden zu. Wir können den Schaden, der durch wirtschaftliche Prozesse angerichtet wird, nicht einfach neutral als unumgänglich oder unvermeidlich akzeptieren.

„Eucharistisches Teilen"

Die Frucht der Eucharistie, wenn sie „recht verwaltet" (im offiziellen Text der Augustana: „laut dem Evangelium verwaltet", d.Üb.) wird, ist eine Gemeinschaft sittlichen Handelns, die sich der Not der Menschen, insbesondere der verwundbaren, annimmt.[26] Das steht in scharfem Widerspruch zu einer Konzentration auf die ökonomischen Bedürfnisse. Die Eucharistie gehört zusammen mit dem „Sakrament" der Solidarität mit den Leidenden. Wir sind dem Wohl aller Menschen verpflichtet. Wo keine Solidarität praktiziert wird, entsteht nicht die in der Eucharistie geschenkte *communio* sittlichen Handelns.[27]

Die Eucharistie als Modell einer Ökonomie des Teilens steht im Widerspruch zu einer Ökonomie der Begierde. Begierde ist die Innenseite einer von Angst bestimmten Haltung. Die Eucharistie ist ein Zeichen der Notwendigkeit des Miteinanderteilens; sonst wird sie zu einem toten Ritual. Wir sind berufen, Gottes Wort der Gerechtigkeit und des Friedens zu leben, so wie es in der Eucharistie Gestalt angenommen hat. Eucharistische Gastfreundschaft bedeutet, so zu leben, dass alle zu essen bekommen.

Dann müssen wir uns fragen, was unter der „rechten Verwaltung" der Sakramente zu verstehen ist, wenn einige in der Gemeinschaft begütert und andere wirtschaftlich verarmt sind. Im Neuen Testament war die Eucharistie mit einem Mahl verbunden, bei dem die, die reich waren, mit denen teilten, die arm waren. Die Eucharistie spielte eine wichtige Rolle in den Reformen und Erneuerungen der mittelalterlichen Kirche sowie in dem Protest der mittelalterlichen Mystiker gegen Urbanisierung, Säkularisierung und soziale Ungerechtigkeit. Die Liebe Gottes wird draußen in der Welt gelebt, im Widerstand um der Welt willen.

Als eine Heilsgemeinschaft heilt und befreit die Kirche; sie lebt inmitten der Abwesenheit von Heil und erhofft seine verborgene Gegenwart. Die Kirche ist eine neue Schöpfung, das Zeichen einer neuen Menschheit, in der jeder Mensch von Bedeutung ist; sie ist eine Verheißung dessen, wie es sein wird, eine Gabe, die es ermöglicht, die Wirklichkeit schon jetzt anders zu sehen. Die *ecclesia* ist als Gabe empfangen, sie sammelt und sendet. Sie legt Zeugnis ab, indem sie den Praktiken der wirtschaftlichen Globalisierung widersteht, die Ungleichheit unter den Kindern Gottes schafft.

Wenn sich die Lehre von der *communio* allerdings zu eng auf die immanente Beziehung der Dreieinigkeit gründet, kann sie zu einer in sich geschlossenen, statischen Größe werden. Sie kann sogar Machtverhältnisse fördern, die der Unterdrückung dienen. Communio dagegen soll in einem dynamischen Prozess befähigen, Ungleichheiten der Macht zu verändern. Die Lehre von der *communio* und ihre Kommunizierbarkeit haben Grenzen. Wir müssen Wege finden, jenseits der Kirche von nicht kirchlichen Formen von Gemeinschaft verstanden zu werden. Die Kirche darf nicht nur in der Sprache „lutherischer" oder „christlicher" Theologie sprechen, sondern sie muss auch die „interreligiöse" und säkulare Sprache beherrschen.

Ebenfalls kann es problematisch sein, die Kirche allein in sakramentalen Begriffen zu beschreiben, wenn dadurch die prophetische Berufung der Kirche eingeschränkt wird. Die Kirche sollte nicht als sakramentales Geschehen betrachtet werden, das völlig losgelöst und unabhängig ist von anderen gesellschaftlichen Größen. Sie ist eine Lebensgemeinschaft, in der niemand ausgegrenzt werden darf. Durch die Gemeinschaft der Kirche sind wir mit allen Menschen verbunden, die Tod und Zerstörung erfahren – mit der gesamten Schöpfung. Dies ist die Katholizität der Kirche – „für alle". Die Katholizität der Kirche – in ihrer lokalen und globalen Dimension – bringt die entscheidende Fähigkeit mit sich, dem zu widerstehen, was im Zeichen der Globalisierung geschieht.

Nicht so sehr abstrakte Lehren, sondern die Realität unserer globalen Nächsten in Fleisch und Blut ist entscheidend. Wir sind so mit ihnen verbunden, dass die Beziehungen noch einmal hinterfragt werden müssen, die die globale Wirtschaft zwischen uns und ihnen geschaffen hat: als Eigentümer und Arbeiter, Investoren und Schuldner, Produzenten und Verbraucher, Geber und Empfänger – Beziehungen, die alle durch wirtschaftlichen „Austausch" geprägt sind. Unsere Beziehungen gründen auf Gnade, Rechtfertigung und Verheißung und nicht auf Vermögentransfer der Märkte.

Im Zeichen der wirtschaftlichen Globalisierung ist es äußerst schwer, über die Kluft zwischen Reichen und Armen hinweg Beziehungen aufzubauen. Die wirtschaftlichen, politischen, ideologischen und kulturellen Gräben, die uns trennen, sind zu groß. Für „Gewinner" und „Verlierer" kann es sich als fast unmöglich erweisen, aufrichtig miteinander umzugehen, geschweige denn, irgendeine Art von Solidarität zu üben, die nicht schnell in Paternalismus abgleitet. So gilt z.B. immer noch die Unterscheidung zwischen Gebern und Empfängern. Die Geber setzen die Bedingungen fest, unter denen die Empfänger die benötigten Finanzmittel erhalten: durch bestimmte Antrags- oder Rückmeldeverfahren; durch die Auflage, Strategien für die Verminderung der Armut zu entwickeln oder bestimmte Dienstleistungsbereiche zu privatisieren oder bestimmte Professionalitätsstandards einzuhalten. Damit ist nicht gesagt, dass irgendeine dieser Forderungen unangemessen sei; doch sie basieren auf einem Beziehungsmodell, dessen Voraussetzungen sich erheblich von den Modellen unterscheiden, die in das Verständnis von *communio* eingebettet sind.

Was neue Möglichkeiten eröffnen mag, persönliche und institutionelle Beziehungen, die ungerecht und oft ungleich sind, zu überwinden, kann die Erkenntnis sein, dass das, was uns miteinander verbindet, nicht die Annäherung unserer jeweiligen Eigeninteressen ist, nicht die jeweiligen Vor- oder Nachteile der wirtschaftlichen Globalisierung, und auch nicht das, was wir füreinander empfinden oder übereinander denken. Wir sind *nicht* durch unsere eigenen Anstrengungen miteinander verbunden – auch nicht durch unsere entschlossenen Bemühungen, der Globalisierung zu widerstehen –, sondern vielmehr durch die verwandelnde, gemeinschaftsbildende Kraft des Geistes Gottes, die uns zu einer Gemeinschaft oder „einer heiligen Gemeinde"[28] macht. Statt die materiellen Unterschiede zu transzendieren (z.B. mit idealistischen Gemeinplätzen, wie „wir sind alle eins in Christus"), wird uns hier eine Art von „Bindemittel" geboten, das dem aufrichtigen Handeln und Reden über die aktuellen Gegebenheiten unseres Lebens standhalten kann.

Miteinander über die Erfahrungen zu sprechen, die man selbst mit der Globalisierung gemacht hat, ist an sich schon ein wichtiger Aspekt des Zeugnisses der Kirche in der Gesellschaft. Die Vielfalt wird so zum Mutterboden, auf dem die Gabe der Katholizität der Kirche eine größere Wirklichkeit gewinnen kann. Diese Katholizität wird in ihrem Wert zunächst nicht durch theologische Begriffe erkannt, sondern durch den Austausch

von Lebenserfahrungen jenseits allem, was uns trennt. Das Wesen unserer Gemeinschaften, ihre inneren und äußeren Machtbeziehungen, erhalten so eine theologische und ethische Bedeutung. Diejenigen, die „anders" sind als wir, stellen uns in Frage, wenn wir unser Wissen und unsere Erfahrung fälschlicherweise für universal und für alle Menschen zutreffend halten. Wenn wir so miteinander umgehen, dann gelingt es uns vielleicht, die Klischees zu überwinden und einander in einer neuen Weise in die Verantwortung zu nehmen.

Durch diesen Prozess beginnt die wirtschaftliche Globalisierung, ihre beherrschende Machtposition zu verlieren und nicht mehr nur ein „es" zu sein, sondern sie bekommt Gesichter und Stimmen, zu denen wir in Beziehung treten können: Gesichter und Stimmen, die anfangen, uns zur Rechenschaft zu ziehen für die Entscheidungen, die wir treffen, und für die Verantwortung im Alltag, zu der wir durch unsere Taufe berufen sind. Diese Rechenschaftspflicht über Handeln und Entscheiden ist nicht nur eine Einbahnstraße.

Gegen Ende einer siebentägigen Konsultation mit afrikanischen Kirchenführern[29] wurde von ihrer Seite bemerkt, dass sie denen unter uns, die aus dem Norden kämen, zu wenig Rechenschaft abverlangt hätten für wirtschaftliche Entscheidungen unserer Länder, die erhebliche Auswirkungen für sie gehabt haben. Einer von ihnen sagte: „Ja, und Gemeinschaft bedeutet, dass Sie auch mehr Rechenschaft von uns fordern müssten, wie wir der Korruption begegnen und den Verantwortlichen in unseren Regierungen, die wirtschaftliche Ressourcen aus dem Norden für sich vereinnahmen." Oder ein anderes Beispiel: Einer der Pastoren aus Brasilien, der die Steuerermäßigung kritisierte, die ein Autohersteller von der Regierung erhielt, um eine große Fabrikanlage in Brasilien zu bauen, wies darauf hin, dass eine der Auswirkungen der *communio* darin bestünde, dass Glieder seiner Kirche sich an Gemeindeglieder in der Nähe des US-Hauptsitzes dieser Gesellschaft wenden könnten, um in ihrem Namen Fragen über dieses Zusammenspiel der Regierung mit den wirtschaftlichen Firmeninteressen zu stellen. Diese beiden Beispiele zeigen, wie dringend notwendig es ist, die Berufung im Alltag ernst zu nehmen und Menschen zur Rechenschaft zu ziehen, wie ihre Entscheidungen und ihr Handeln sich auf ihre „Nächsten" in ganz anderen Teilen der Welt auswirken. Diese Beziehungshaftigkeit und Rechenschaftspflicht ist in unserer Taufberufung begründet und wird durch die Eucharistie gestärkt.

Ist dies nur eine utopische Vision? Oder könnte es in der Tat zu einer greifbaren, lebendigen Wirklichkeit werden, die inmitten der Kräfte wirtschaftlicher Globalisierung etwas zu ändern vermag? Dem Leben und der Macht Gottes begegnen wir am deutlichsten in den Wohltaten, die wir in den Sakramenten empfangen; diese wiederum sollen anderen dienen oder zugute kommen. Diese Art von Macht unterscheidet sich wesentlich von einer Herrschaftsmacht, bei der einige auf Kosten anderer zur Macht gelangen. Sie wird mit anderen geteilt; je mehr daran teilhaben, desto größer wird sie.[30] Gottes Macht, wie sie in Luthers Schöpfungstheologie verstanden wird, ist nicht eine alles kontrollierende oder alles beherrschende Macht (und kann darum nicht zur Legitimierung einer solchen Macht in der Welt gebraucht werden); sie schenkt vielmehr und teilt dem Geschaffenen Leben, Segen oder Gedeihen mit. Gott verleiht der Schöpfung eine Macht, die im Schöpfungswort[31] gegründet ist, und setzt ihr ein Ziel, das sich grundlegend von dem anthropozentrischen Streben unterscheidet, Geld oder Macht als Zweck an sich zu erwerben.

Durch das Wirken des Heiligen Geistes ermöglicht Gott Zwischenmenschlichkeit und wohnt ihr inne. Das ist mit „Gemeinschaft der Heiligen" gemeint. Diese Gemeinschaft wird zu einem konkreten Zeichen der wechselseitigen Abhängigkeit allen Lebens; zugleich verbindet sie die Glieder dieses Leibes Christi zu einer gemeinsamen Berufung oder Aufgabe, diese Wirklichkeit über die Grenzen der Kirche hinaus zu leben. Auf dieser Grundlage kann man sich eine Vorstellung davon machen, wie eine Gemeinschaft von Kirchen wie der Lutherische Weltbund zu einer wirksameren Gegenkraft gegen die wirtschaftliche Globalisierung in unseren Tagen werden kann, im Bündnis mit anderen und dadurch, dass „von Grund auf" neue Verbindungen geschaffen werden. Es gibt in dieser Gemeinschaft eine ungeheure Vielfalt von unterschiedlichen sozialen Standorten, Ressourcen und Zugängen zur Macht. Die Lutheraner sind ebenso unter den sehr Reichen wie auch unter den sehr Armen in dieser Welt vertreten. Sie werden gemeinsam Teil einer organischen, lebendigen Gemeinschaft. Die bloße Vielfalt wird verwandelt zu einer Gemeinschaft, in der einer den anderen stützt und wir aneinander teilhaben. *Communio* wird gelebt, wo die Gemeindeglieder in den Mitgliedskirchen dieser Gemeinschaft aus diesem Geist der Verbundenheit und der Verantwortung heraus handeln und füreinander einstehen, in dem Bewusstsein, dass sie den anderen in der Gemeinschaft Rechenschaft schuldig sind und durch sie auch der übrigen geschaffenen Welt.

Es zeichnet sich hier die Möglichkeit ab, sich in aufeinander abgestimmten Diskursen mit den Widersprüchen und dem Versagen von Systemen auseinander zu setzen.[32] Diese Diskurse entstehen aus den besonderen kulturellen und persönlichen Situationen heraus, haben aber ein gemeinsames ethisches Anliegen, durch das die Menschen beginnen, einander zu verstehen und entsprechend zu handeln. Grundlage dafür ist die Fülle von Beziehungen, die unter Ortskirchen oder nationalen Kirchen in der ganzen Welt schon bestehen, z.B. durch Schwesterkirchen oder Synodenpartnerschaften. Das ist contra-systemisch, manchmal subversiv und gegen den Kern konventioneller Weisheit gerichtet. Hier liegt das Potential für eine wirksame Gegenmacht zur Macht der wirtschaftlichen Globalisierung.

Durch die Kraft des Heiligen Geistes entwickelt sich ein gemeinsames Erkennen, „ein kommunizierendes Energiefeld", nicht unähnlich dem, von dem die ersten Nachfolger des Einen, dessen Leben, Tod und Auferstehung den Systemen seiner Zeit entscheidend entgegenwirkte, ergriffen und ermächtigt wurden – des Einen, der uns – seinen Leib – aufruft, in unseren Tagen diesem gleichen Geiste zu folgen. Diejenigen, die durch die Globalisierung drohen, auseinandergerissen zu werden, werden im Leib Christi zusammengefügt – zum ganzen Leibe, zum Dienst aller Getauften im Alltag ihres Leben. Und wir beginnen, Verbindungen zu erkennen, die zur Grundlage wirkungsvollen Handelns werden, dort, wo wir es am wenigsten erwarten.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

ANMERKUNGEN

[1] Diese Dokumente sind auch auf Deutsch auf der LWB Web-Seite erhältlich: www.lutheranworld.org oder durch die LWB Abteilung für Theologie und Studien, Postfach 2100, CH-1211 Genf 2, Schweiz.

[2] Auf die Auswirkungen von „Verantwortung" und „Rechenschaftspflicht" wird in den Artikeln nicht eingegangen; sie sollen aber in der zukünftigen Arbeit des LWB in diesem Bereich behandelt werden.

[3] „Aufruf zur Beteiligung an der Verwandlung der wirtschaftlichen Globalisierung", LWB 2002, in englischer und deutscher Fassung erhältlich über: www.lutheranworld.org, S. 4.

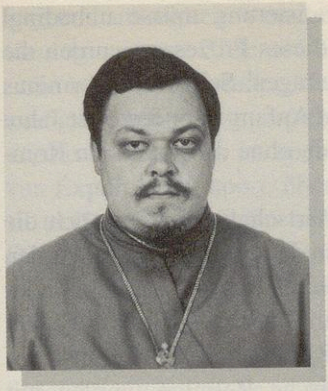
[4] *L. Hertling*, referiert in: *Robert Simons*, Competing Gospels: Public Theology and Economic Theory, Australien, E. J. Dwyer 1995, 136.

[5] Verfassung des Lutherischen Weltbundes (1990), Artikel III.

[6] *Joachim Track*, Nachlese, in: *Heinrich Holze* (Hg.), Die Kirche als Gemeinschaft, LWB-Dokumentation 1998, Stuttgart 1998, 53.

[7] *Martin Luther*, Der Große Katechismus, in: Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. v. VELKD, Gütersloh 1980, 758.

[8] *Simon Peura*, Die Kirche als geistliche Communio bei Luther, in: Holze, 89.
[9] Ebd., *Holze*, 89.
[10] *Martin Luther*, Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi ..., Martin Luther Ausgewählte Schriften Bd. 2, hg. v. *Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling*, Frankfurt am Main 1982, 62.
[11] *Antti Raunio*, zitiert von Peura, in: *Holze*, 91.
[12] *Peura*, in: *Holze*, 91.
[13] *Dietrich Bonhoeffer*, Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, Dietrich Bonhoeffer Werke, Erster Band, München 1986, 118/120.
[14] *Christoph Schwöbel*, in: *Holze*, 224.
[15] Ebd., 252.
[16] Ebd., 250.
[17] Ebd., 253.
[18] *Bonhoeffer*, a.a.O., 190.
[19] *Bonhoeffer*, a.a.O., 140ff.
[20] Diese Unterscheidung wurde auf dem Kopenhagener Seminar für Sozialen Fortschritt gemacht und stützt sich auf die Ergebnisse der UN-Gipfelkonferenz über Soziale Entwicklung in Kopenhagen 1995, siehe auch: *Konrad Raiser*, For a Culture of Life, Genf 2002, 6.
[21] Engaging Economical Globalization as a Communion (EEGC), 16.
[22] *Holze*, 22.
[23] *Cynthia Moe-Lobeda*, Healing the World: Globalization and God, Fortress 2001, 112.
[24] *William H. Lazareth*, Christians in Society: Luther, the Bible and Social Ethics, Minneapolis 2001, 201.
[25] *Moe-Lobeda*, a.a.O., 131.
[26] Ebd., 116.
[27] Ebd., 121.
[28] *Martin Luther*, Erklärung zum Dritten Artikel, im Großen Katechismus, a.a.O., 691.
[29] Im Rahmen eines Prozesses, der in das Buch „Between Vision and Reality: Lutheran Churches in Transition", hg. v. *Wolfgang Greive,* mündete, Genf 2001. Deutsche Ausgabe: Zwischen Vision und Realität.
[30] Dieses Verständnis Luthers wurde von *Kyle A. Pasewark* in: „Theology of Power" entwickelt, Minneapolis 1993, vor allem in Kapitel 2, und deckt sich weitgehend mit vielen feministischen Verständnissen von Macht.
[31] Ebd., 201.
[32] *Lewis Mudge* verweist in seinem Artikel „Toward a Hermeneutic of the Household", (Ecumenical Review, Bd. 51:3, Juli 1999) darauf, wie Ekklesiologie und Ethik auf der letzten Vollversammlung des ÖRK zusammengekommen sind.



Globalisierung: die orthodoxe Sicht aus Moskau

VON VSEVOLOD CHAPLIN *

Das Wort „Globalisierung" hat sich seit einiger Zeit rasch im Wörterbuch der orthodoxen Christen durchgesetzt. Was verbirgt sich hinter diesem Terminus? Für viele orthodoxe Christen in Russland verbindet sich mit diesem Wort eine unverständliche und bedrohliche Realität und sie fragen: Wie soll man darauf reagieren? Soll man sich davor verstecken? Soll man sich ihr widersetzen? Soll man versuchen, auch weiter in gewohnter Weise zu leben? Soll man vielleicht diese Realität für die Mission der Orthodoxen Kirche nutzen?

In meinem Teil Europas wird Globalisierung in erster Linie mit ökonomischen Reformen assoziiert. Die Menschen haben sich rasch in das Chaos des Marktes gestürzt. Vielen von ihnen, insbesondere den Jüngeren, ist es leicht gefallen, sich an die neuen Zustände zu gewöhnen. Dagegen wurden viele Millionen Menschen im fortgeschrittenen und im mittleren Alter gegen ihren Willen an den Rand des Lebens gedrängt. Diesen Menschen – gemeint sind insbesondere die Menschen, die in „geschlossenen" Städten wohnen, die rund um heute sterbende Rüstungsbetriebe gebaut wurden und die kein Geld haben, um sich eine Wohnung in einem anderen Ort zu kaufen – ist es nicht leicht zu erklären, wenn ihr Schicksal mit dem bürokratischen Begriff „die sozialen Kosten der Reformen" abgetan wird.

Das frühere Staatseigentum wechselte in wenigen Jahren in die Hände eines sehr kleinen Kreises von Menschen. Nur einige von ihnen erwiesen sich als effiziente Geschäftsleute. Die meisten sind Personen, die dem Sowjetstaat nahe gestanden haben und die dem postsowjetischen Staat genauso nahe stehen. Unter ihnen gibt es Vertreter der eindeutig kriminel-

* Erzpriester Vsevolod Chaplin ist Sekretär des Kirchlichen Außenamtes für die Beziehungen zwischen Kirche und Gesellschaft in Moskau.

len Welt. Die Reformer erklärten, die Privatisierung müsse unbedingt schnell durchgeführt werden. Aber im Zuge dieses Prozesses wurden die Reste der sozialen Gerechtigkeit zu Grabe getragen. Selbst den Terminus „soziale Gerechtigkeit" durfte man in Russland Anfang der neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts nicht verwenden, ohne dass man den Kommunisten zugerechnet wurde.

Die Globalisierung betrifft nicht nur die Wirtschaft, sondern auch die Bereiche Information und Kultur. Zu Symbolen der Globalisierung wurden CNN, McDonalds und amerikanische Fernsehprediger. Vor zehn oder zwölf Jahren wurden all diese Erscheinungen in Russland, der Ukraine und Belarus mit ungeheuerlicher Begeisterung aufgenommen. Amerikanisches Essen, amerikanisches Fernsehen, amerikanische Religion wurden mit Erfolg und Wohlstand gleichgesetzt. Aber ziemlich bald haben die Menschen gelernt: Niemand ist bereit, diesen Erfolg kostenlos zu verschenken, oft muss man auf dem Weg dahin das teuerste, das man besitzt, preisgeben – das Wohlergehen der Kinder und alten Menschen, die eigene Freiheit, die eigene Lebensweise, den eigenen Glauben und die Seele.

Die politische Globalisierung ist zu einer starken Herausforderung für das russische nationale Selbstbewusstsein geworden, das fest verwurzelt ist im orthodoxen Glauben, im Kollektivismus, im asketischen Ideal und im Wissen um die Priorität der geistlichen Vervollkommnung gegenüber den irdischen Werten. Als die UdSSR und später Russland den internationalen Organisationen beitraten und sich internationalen Abkommen anschlossen, fragte keiner das Volk nach seiner Meinung. Die einfachen Menschen haben nicht einmal gewusst, was von der Regierung unterschrieben wurde und welche Konsequenzen das nach sich ziehen würde. Heute stellt die Mehrheit der Bürger mit Erstaunen fest, dass sehr wichtige rechtliche, politische und ökonomische Entscheidungen mittlerweile auf der supranationalen Ebene getroffen werden. Es ist nur natürlich, dass diese Menschen den Hirten der Kirche schwierige Fragen stellen: Wer wird unsere Interessen verteidigen? Wer kann unsere nationale Eigenart schützen? Warum wurde die jahrhundertealte orthodoxe Kultur bei der Festlegung der internationalen Standards nicht berücksichtigt?

Viele Menschen meines Glaubens in Russland und anderen Staaten der ehemaligen UdSSR beschäftigt auch eine tiefer greifende Frage, die sich heute viele in Europa und der Welt stellen: Was bedeutet Globalisierung in Wirklichkeit? Ist es möglich, darunter Zweierlei zu verstehen, einerseits – die natürliche Erweiterung der Zusammenarbeit zwischen den Ländern und Völ-

kern und andererseits – ein gewisses „globales" Projekt, das über eine eigene Ideologie, eigene Ziele und über eigene, verborgene Triebfedern verfügt?

So ist es offensichtlich, dass die moderne Wirtschaft nicht ohne ein verzweigtes und gut eingespieltes System der internationalen Verbindungen existieren kann. Es ist auch notwendig, über Bedingungen und Umfang von Export und Import, über Preise und Zollbedingungen Vereinbarungen zu treffen. Die Existenz zentralisierter, weltumspannender ökonomischer Organisationen und Abkommen ist heute unumgänglich. Andernfalls würde der Starke und Reiche den Armen und Schwachen brutal unterdrücken.

Aber das heutige globale Wirtschaftssystem kann kaum als gerecht bezeichnet werden. Es ist kein Zufall, dass nach der Statistik des Internationalen Rettungsausschusses 6% der Bevölkerung der Erde über 59% des Weltreichtums verfügen, zugleich sind 70% der Bevölkerung der Welt Analphabeten und 50% leiden unter Unterernährung. Die Arbeit in den Ländern der „Ersten Welt" wird zehn bis hundert Mal höher bezahlt als in der „Zweiten" und „Dritten" Welt. Der wesentliche Profit wird nicht durch die Produktion von Waren, sondern durch deren Beförderung aus einem Land in das andere und von einem Kontinent zum anderen erzielt. Mehr noch, Geld schafft immer mehr Geld: die „virtuelle" Wirtschaft der Finanzspekulationen bringt den größten Gewinn ein und ist besonders attraktiv für die Geschäftsleute. Einige von ihnen erklären mittlerweile, dass es nicht notwendig sei, der „realen" Wirtschaft, d.h. der Produktion und dem Handel von Waren, besondere Beachtung zu schenken, weil sie für die eigentlich wichtigen Geschäfte fast bedeutungslos seien.

Das beschriebene System wurde zum größten Teil von den internationalen Wirtschaftsorganisationen geschaffen. Sie haben Dutzenden von Ländern ihre Konzepte zur Reformierung der Wirtschaft aufgedrängt, die oft zum Zusammenbruch der nationalen Wirtschaft führten, zugleich haben sie sich kein einziges Mal getraut, z.B. die Wirtschaftsordnung von England oder Deutschland zu kritisieren und diese Länder dazu zu bewegen, die Arbeit der ausländischen Arbeitnehmer besser zu bezahlen. So bestehen sie zum Beispiel darauf, die Grenzen für amerikanische Waren zu öffnen, dagegen haben sie sich bis jetzt nicht sonderlich dafür eingesetzt, den russischen Industriellen oder den chinesischen Geschäftsleuten zu helfen, Stahl in New York oder Computer im Silicon Valley zu verkaufen. Die „Freiheit" der Weltwirtschaft bleibt sehr relativ, härter gesagt: sie erscheint mir geheuchelt.

So trägt die ökonomische Macht der internationalen Wirtschaftsorganisationen, die – wie man eigentlich voraussetzen sollte – allen Ländern und Völkern gleichermaßen zugänglich sein sollte, in Wirklichkeit zur Festigung der Macht der starken und reichen Staaten bei, deren jetziger Wohlstand ohne die bis heute andauernde Ausbeutung der eigenen und fremden „Kolonien" nicht möglich wäre. Unantastbar bleiben auch die Positionen der transnationalen Korporationen. In den Fällen, in denen die Apparate des IWF (Internationaler Währungsfonds), der Weltbank oder der WTO (Welthandelsorganisation) den Versuch unternehmen, sich auf die Seite der Benachteiligten zu stellen, ist es in der Praxis nicht möglich, eine Entscheidung ohne Zustimmung der USA und der EU, d.h. der wichtigsten Geber der internationalen Finanzorganisationen, zu treffen. Ich will nicht polemisch sein, aber es ist bitter festzustellen, dass Millionen von Kindern in Afrika an Hunger und Aids sterben müssen. Aber es ist nicht möglich, dass IWF oder WTO die Gewinne in der Welt so umverteilen, dass wenigstens die Hälfte der Mittel zur Rettung dieser Kinder ausgegeben wird, die z.B. die Bewohner der westlichen Länder für Parfümerzeugnisse und das Futter ihrer Haustiere ausgeben.

Die Entstehung der modernen Kommunikationsmittel hat die Übertragung von Informationen, die Verbreitung von Lehren und Kulturen um ein Vielfaches erleichtert. Um das Wort Gottes in die entferntesten Ecken unseres Planeten zu tragen, braucht heute ein orthodoxer Missionar keine weiten Reisen zu unternehmen, er braucht nur eine Internetseite zu öffnen, wofür er ein Minimum an Anstrengungen und an materiellen Mitteln aufwenden muss. Bald wird sich wahrscheinlich auch der Zugang zum Fernsehen vereinfachen. Wenn es soweit sein wird, dass die Bilder sich qualitativ und flächendeckend über das Internet übertragen lassen, wird es praktisch für jeden, der einen Computer und eine Videokamera besitzt, möglich sein, sein eigenes, wenn auch schlichtes Fernsehprogramm zu produzieren.

So ist es zutreffend, dass die Globalisierung der Information für die Orthodoxie neue Möglichkeiten in der Welt eröffnet. Viele von uns nutzen sie bereits aktiv. Man darf aber nicht übersehen, dass auf dem Feld der Information Kräfte dominieren, die nicht nur dem wahren Christentum, sondern jeder Religion fremd sind. Die internationalen Massenmedien, in erster Linie die Fernsehgesellschaften, Agenturen und Internetstrukturen verwandelten sich in gewaltige Korporationen mit großem Kapital und harten ideologischen Vorgaben. Eigentlich haben sie schon längst aufgehört, „Medien" zu sein und sind zu selbstgenügsamen Organismen geworden.

Die globalen Informationsstrukturen versuchen, die Religion an den Rand der Gesellschaft abzudrängen. In den weltumspannenden Massenmedien ist es fast unmöglich, über den Glauben als die Grundlage des Lebens und den Maßstab jedes Handelns zu sprechen. An die Religion wird entweder zu hohen Feiertagen – zu Weihnachten, am Ende des Ramadan, zum Geburtstag von Buddha – erinnert oder im Zusammenhang mit Konflikten und Skandalen, wie etwa den christlich-moslemischen Konflikt in Nigeria oder der „Trauung" des katholischen Erzbischofs Milingo durch die Mun-Sekte. Als „Werte", die als allgemeingültig angesehen werden, sind vordergründig vornehmlich diesseitig bezogene Ideale zu finden: das Leben, die Gesundheit und die Menschenrechte, die Möglichkeiten zur Selbstverwirklichung im privaten, gesellschaftlichen und im beruflichen Bereich sowie Komfort, Wohlstand und Unterhaltung. Auf diese Weise wird den Menschen fast unbemerkt ein einziges „allgemeingültiges" Ideal aufgedrängt, nämlich die Sorge um das irdische Wohlergehen. Als Ideal wird das Sein ohne den transzendenten Bezug proklamiert. Fast alles, was für die Illusion eines „Himmelreiches auf Erden" störend sein könnte, wird in den Hintergrund gedrängt, in erster Linie – Gott selbst.

Die Globalisierung der Information ist eng mit einer Globalisierung der Kultur verbunden, die allmählich zu einer Wandlung der Völker der Welt in ein gleichgeformtes „Produkt" führt und die jahrhundertealten nationalen Traditionen zum Gegenstand von Museen für Ethnologie macht. Die gleiche Musik, die gleiche Kleidung, der gleiche „fortschrittliche" künstlerische Geschmack, der gleiche Lebensstil – all das wird in Form der jetzigen Massenkultur den Bewohnern verschiedener Kontinente und Länder, von Island bis nach Südafrika und von Marokko bis nach Korea, aufgedrängt. Hauptsächlich werden die westlichen kulturellen Entwicklungen transportiert (leider vermisse ich allerdings die Werte des traditionellen Christentums).

Die Entstehung internationaler Organisationen und des internationalen Rechts sind in vieler Hinsicht dringend notwendig gewesen. Die jüngsten Ereignisse haben zum Beispiel gezeigt, dass es unmöglich ist, den Terrorismus nur in einem einzigen Land oder in einer Gruppe von Ländern zu bekämpfen. Nur durch die gemeinsamen Bemühungen unterschiedlicher Staaten ist es möglich, Probleme wie die internationale Kriminalität, die globale Erwärmung, regionale militärische Konflikte, die Verbreitung von Massenvernichtungswaffen etc. zu lösen. Die Regelung internationaler Konflikte und die (ökonomische, politische, militärische u. a.) Zusammen-

arbeit zwischen den Ländern erfordern die Festlegung von Rechtsnormen, die für unterschiedliche Regierungen in gleicher Weise verbindlich sind.

Die internationalen Organisationen sind aber häufig nicht in der Lage, der in der Welt herrschenden Ungerechtigkeit entgegenzutreten, oft wird sie von ihnen selbst sogar festgeschrieben. In den „Grundlegenden Prinzipien der Beziehung der Russischen Orthodoxen Kirche zu den Nicht-Orthodoxen", einem Dokument, das im Jahr 2000 von der russisch-orthodoxen Bischofssynode verabschiedet wurde (s. ÖR 2/2001), heißt es, dass unsere Kirche den Prozess der rechtlichen und politischen Internationalisierung „mit kritischer Vorsicht beobachtet, sie ruft die Machthabenden zu außerordentlicher Verantwortung auf, sowohl auf der nationalen als auch auf der internationalen Ebene ... Die Gefahr des Auseinanderklaffens zwischen dem Willen der Völker und den Entscheidungen der internationalen Organisationen darf nicht unterschätzt werden. Diese Organisationen können zum Werkzeug der ungerechten Dominanz der starken Länder über die schwachen, der reichen über die armen, der Länder mit entwickelten Technologien und Informationen über die übrigen werden, sie können doppelte Standards im Bereich des Völkerrechts im Interesse von besonders einflussreichen Staaten praktizieren". Das Beispiel der Bombardierung von Jugoslawien 1999 zeigt, dass Staaten mit militärischer und politischer Überlegenheit in der Lage sind, die Souveränität eines schwächeren Landes entgegen den internationalen Rechtsnormen zu verletzen.

Die damaligen Ereignisse haben noch ein anderes tiefgreifendes Problem bewusst gemacht. Die Kampfhandlungen gegen Jugoslawien begründete der Westen damit, dass im Kosovo die ethnische Minderheit der Albaner bedroht wurde. Das ist in der Tat zutreffend. Das jugoslawische Militär und die Polizei haben tatsächlich friedliche Menschen getötet. Es darf aber nicht verschwiegen werden, dass albanische Separatisten, die eine gut bewaffnete Armee geschaffen hatten, zum Zeitpunkt der Nato-Invasion ihrerseits auch viele Serben töteten. Für mich ist aber noch etwas anderes entscheidender: die jugoslawische Armee und die serbische Bevölkerung im Kosovo haben m.E. versucht, etwas aus ihrer Sicht noch Wertvolleres als das irdische Leben (sowohl des eigenen als auch des fremden) zu verteidigen, nämlich ihre Heimat und die Heiligtümer ihres eigenen Volkes. Das wird meines Wissens vom Völkerrecht anerkannt: ein Staat hat das Recht, die eigene Integrität mit allen Mitteln zu verteidigen, dazu gehört auch die gewaltsame Unterdrückung eines Aufstandes. Woher kommt die Tendenz, dass in Westeuropa in bestimmten Konfliktfällen darauf verwie-

sen wird, es gäbe nichts Wichtigeres als Menschenleben? Ist es mit dem christlichen Verständnis vereinbar, dass es überhaupt keine Werte gibt, um derentwillen es gerechtfertigt wäre, die äußere Freiheit des Menschen einzuschränken? Werte, wie den Glauben, die eigene Erde, die Ideale und patriotischen Gefühle, die heiligen Stätten und Vorstellungen – all das scheint geringfügig im Vergleich zum vergänglichen („einzig realen") Leben, im Vergleich zu den Rechten und Bequemlichkeiten des doch nach der christlichen Lehre sündigen Menschen.

Die internationale Gesetzgebung beruht m.E. in vieler Hinsicht auf der unkritischen Aufnahme des säkularen Humanismus. Das Wesentliche des säkularen Humanismus ist „alles im Namen des Menschen, alles für das Wohl des Menschen" (säkular heißt in diesem Zusammenhang die Konzentration auf das materielle, seelische und selten geistliche Wohl des Menschen). Diese „Ideologie" gibt der Einrichtung des irdischen Seins eine Priorität vor dem Streben nach dem ewigen Leben, vor den religiösen und moralischen Werten, die die Fortbewegung zu unbeschränkter Freiheit, zu Komfort und Wohlstand „erschweren" können. Die Religion wird im Rahmen dieser „Ideologie" als ausschließlich private Angelegenheit der Bürger aufgefasst. Aus der Sicht eines Humanisten soll die Menschheit ausschließlich auf der Grundlage einer rationalistischen, „objektiven und wissenschaftlichen" Weltanschauung regiert werden, dagegen wird die Religion als Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung abgelehnt. Aber was scheinbar objektiv wirkt, ist für mein Empfinden ein Verlassen hilfreicher christlicher Werte.

Damit sind wir bei einer der Schlüsselfragen der Globalisierung angekommen. Das ist die *Frage nach den Werten*. Für einen orthodoxen Menschen besteht das Hauptziel seines irdischen Seins in der Erlösung, im Erwerb des ewigen Lebens. Alles, was „diese Welt" bewegt – Erwerb von Reichtümern, Erlangung von Macht, Besitz und Komfort, Sorge um die Gesundheit, selbst die Erhaltung und Verlängerung des irdischen Seins einer Person – ist für uns nur soweit von Wichtigkeit, wie es uns in unserem spirituellen Leben nicht hindert. In unserer Lehre von den Märtyrern haben wir gelernt, dass das Festhalten am Glauben Einschränkung, sogar Verlust des Lebens bedeuten kann.

Der Glaube ist für einen Orthodoxen die Grundlage seines gesamten Seins. Orthodoxes Ziel ist es, sich vom Glauben in allem Handeln leiten zu lassen, bei der Bewertung der Handlungen der Machthabenden und der gesellschaftlichen Organe. Ihre Bedeutung besteht für die Orthodoxie

darin, die Sünde einzuschränken und die Tugend zu unterstützen. Im Idealfall sollen die orthodoxen spirituellen und moralischen Grundsätze die Grundlage für die gesellschaftliche Ordnung der orthodoxen Völker bilden.

Dagegen verstehen wir die Werteordnung, die wir in der Globalisierung erkennen, anders. Das Kriterium für Gut und Böse wird nach unserem Erkenntnisstand häufig auf die Nützlichkeit für die auf der Erde lebenden Menschen, auf deren Freiheit, Rechte usw. reduziert. Nach meinem Empfinden werden Versuche unternommen, auf der Grundlage des Humanismus eine „globale Ethik" zu entwickeln, deren Sinn darin besteht, sittliche Lehren auf ein Minimum von Normen zu reduzieren, die die problemlose Existenz der irdischen Welt und des Menschen in ihr gewährleisten. Diese Ethik steht in einem Widerspruch zur orthodoxen Ethik, denn diese lehrt: ohne wahren Glauben sind alle guten Werke im Grunde genommen geistlich fruchtlos, denn sie bringen einen Menschen der Erlösung nicht näher (manchmal entfernen sich Menschen sogar von der Erlösung durch Hochmut und „selbstgerechtes" Gottvergessen). Dabei ist doch die Gnade Gottes das einzige Mittel zur Erlangung der moralischen Vollkommenheit, und diese Gnade wird nach orthodoxem Verständnis in den Sakramenten der Kirche gespendet. Orthodoxe Christen erweisen dem tugendhaften Leben andersgläubiger und nichtreligiöser Menschen Respekt. Wir wissen aber, ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen (Hebr 11,6), vollständig die Sünde zu besiegen und das ewige Leben zu erlangen.

Die Verdrängung einer konsequenten religiösen Weltanschauung und deren Ersatz durch den säkularen Humanismus vollzieht sich nicht nur auf dem Wege der Informationsexpansion, durch Ausbildungsprogramme u.a. Es besteht m.E. die Gefahr der Etablierung einer gottvergessenen humanistischen Weltanschauung durch das Recht, sei es Völkerrecht oder nationales Recht. Die Diskussion um die elektronische Erfassung von Daten und die Frage nach dem „gläsernen Menschen" hat die orthodoxen Länder voll erfasst. Die Einführung von Identitätsnummern und -karten führte zur Entstehung einer orthodoxen antiglobalistischen Laienbewegung, insbesondere in Griechenland, der Ukraine und Russland.

Natürlich wissen fast alle, dass ein gesetzestreuer Bürger bislang nichts zu fürchten hat: Zahlt er pünktlich seine Steuern, erfüllt er andere Pflichten, begeht er nichts Rechtswidriges, so hat er nichts vor dem Staat zu verbergen. Aber die Gefahren des Missbrauchs liegen auf der Hand.

Ich behaupte, dass orthodoxe Christen besonders feinfühlig für solche Gefahren sind. Die Orthodoxie und der säkulare Humanismus gehen

grundsätzlich auseinander. Wichtig ist nach orthodoxer Lehre, dass der Mensch mit allen Mitteln vor Sünde bewahrt werden muss. Nach einem säkularen Humanismus dagegen ist es wichtig, dass die menschliche Freiheit möglichst grenzenlos ist. Orthodoxe sind davon überzeugt, dass es notwendig sein kann, zur Verteidigung des Glaubens das Leben zu lassen. Im säkularen Humanismus ist der Gedanke des Martyriums zu Gunsten einer vordergründigen Selbstverwirklichung zurückgetreten. Der säkulare Humanismus hat zunächst im Blick, dass es dem Menschen auf Erden gut geht, in seinem zeitlichen Leben. Im Zentrum der orthodoxen Weltanschauung stehen Gott und die Kirche. Zugespitzt heißt das: Die Grundlage des säkularen Humanismus ist der Anthropozentrismus.

Es ist wichtig daran zu erinnern, dass der Glaube, verstanden als das wichtigste Gesetz des Lebens, wie auch andere Formen des Gemeinsinns, z.B. der Patriotismus nicht nur von den orthodoxen Christen, sondern auch von vielen Vertretern anderer Zivilisationen – der katholischen, protestantischen, islamischen, chinesischen, jüdischen etc. – als Prioritäten akzeptiert werden. Dagegen wird ein radikaler, gottloser Humanismus bestenfalls von 10–15% der Bevölkerung unseres Planeten – vornehmlich von privilegierten Menschen – geteilt. Eine Minderheit entscheidet z.Zt. über die Gesamtheit der menschlichen Entwicklung.

Die Globalisierungsprozesse stellen die Menschheit vor die Frage: Welche Werte werden siegen? Wird allen Völkern der „einheitliche Standard" eines gottlosen Humanismus aufgezwungen, oder werden sie es schaffen, das eigene traditionelle geistige Erbe nicht nur zu bewahren, sondern weiter zu entwickeln und zu predigen? Schließlich, wird das fast absolute Monopol des säkularisierten, fehl entwickelten „Humanismus" auf das Recht, Grundlage der staatlichen, gesellschaftlichen und internationalen Ordnung zu sein, begrenzt werden? Oder werden religiöse Einwände zu einer der Quellen bei der Gestaltung des internationalen Rechts und der Ordnung werden?

Die zweite Hauptfrage der Globalisierung ist die *Frage nach der Macht in der Welt*. Zur Zeit sind demokratische Grundsätze wirksam, sowohl auf der Ebene der einzelnen Länder als auch auf der Ebene der internationalen Organisationen, in denen die Vertreter der gesetzlich gewählten Machtorgane unterschiedlicher Staaten die entscheidende Stimme haben. Es zeigt sich, dass die Globalisierung immer mehr zur Ursache für die Krise der Demokratie wird. Es ist kein Zufall, dass die Gemeinsame Konsultation über die Globalisierung in Mittel- und Osteuropa, die im Juni 2001 in Bu-

dapest die Folgen der Globalisierung für Mittel- und Osteuropa erörterte, zu folgender Schlussfolgerung kam: „Die Globalisierung hat die Natur der Macht grundlegend verändert. Die demokratisch gewählten Regierungen und ihre Vertreter in den internationalen Organisationen verlieren gegenüber einflussreichen internationalen Bürokratiemaschinen, transnationalen Korporationen, Besitzern von Massenmedien sowie gegenüber den Spielern auf dem Felde des ‚globalen Finanzkapitals'." In der Tat wird die von keinem gewählte und im Grunde genommen keinen außer sich selbst repräsentierende „informelle" Macht zum tatsächlichen Zentrum, in dem die für die Welt relevanten Entscheidungen getroffen werden, und der Einfluss dieses Zentrums ist viel weitreichender als der Einfluss der „formalen" Macht.

Die Welt wird entscheiden müssen, wer über ihr Schicksal verfügt: Sollen es die Völker selbst oder die kleinen Gruppen der reichen und einflussreichen Menschen sein, die sich das Recht zuschreiben, große Teile der Weltbevölkerung zu beeinflussen und sie nach eigenem Ermessen zu manipulieren. Übrigens richtete die bereits erwähnte Konferenz von Budapest folgende Worte an die „neuen Machthaber": „Wir fordern diese Kräfte heraus, wir rufen sie dazu auf, transparenter, verantwortungsvoller und zugänglicher für eine breite Repräsentation zu werden. Die Völker der Welt müssen die Kontrolle über die globalen politischen und ökonomischen Prozesse in die eigenen Hände nehmen. Die Demokratie muss in neuen Formen der Entscheidungsfindung auf der lokalen, nationalen und internationalen Ebene wiederhergestellt werden."

Die Globalisierung führt zur deutlichen Verschärfung des Kampfes um die Macht und um die Werte. Es geht um die zukünftige Ordnung der ganzen Welt, um die Ordnung jedes einzelnen Landes, jeder Stadt, jedes Dorfes und jeder Familie. Der Ausgang dieses Kampfes wird alle Bewohner des Planeten ohne Ausnahme betreffen, auch diejenigen, die sich von der Eitelkeit der „großen" Welt in kleine Dörfer und in einzelne Klöster zurückgezogen haben.

Wir Orthodoxe müssen mit aller Kühnheit und Entschiedenheit die neue Realität wahrnehmen. Es stimmt, die Welt ist einheitlich und eng geworden und alles ist miteinander verbunden. Das ist zutreffend, man kann und soll sich nicht den Globalisierungsprozessen – wenn man darunter die natürliche Verstärkung der internationalen Zusammenarbeit versteht – entziehen. Umso mehr, als diese Prozesse uns neue Möglichkeiten bieten, die

Orthodoxie einer verzweifelten Welt zu predigen, in der sich viele im Tiefsten nach Wahrheit sehnen.

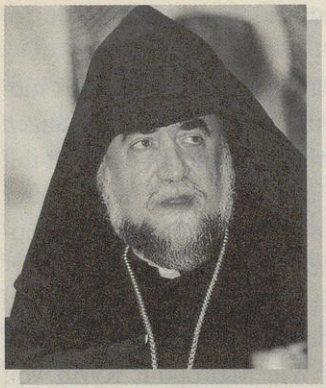
Die orthodoxen Christen haben nicht vor, ihre „geistlichen Waffen" niederzulegen. Seine Heiligkeit, der Patriarch von Moskau und der ganzen Rus, Aleksij II., stellte fest: „Kein Sich-Verschließen, sondern die Welt mit dem Licht Christi erleuchten, diese Mission unserer Kirche und unserer Nation ist die Grundlage ihrer unzertrennlichen Verbindung mit der Schöpfung." Die russische orthodoxe Zivilisation verkündet laut und unüberhörbar, dass sie keineswegs weniger Rechte als der Westen oder jede andere große ethnokulturelle Gemeinschaft hat, bei der Bestimmung des Schicksals von Europa und der Welt mitzuwirken. Wie Metropolit Kyrill von Smolensk und Kaliningrad sagte, die Weltordnung muss auf der Grundlage der „Multipolarität und der vielen gesellschaftlichen Formen" umgestaltet werden.

Ich bin zutiefst überzeugt, dass Globalisierung aufhören muss, eine Einbahnstraße zu sein. Unterschiedliche Religionen, Kulturen, politische und ökonomische Systeme müssen das Recht auf eine adäquate Rolle bei der Gestaltung des neuen Antlitzes der Welt und bei internationalen Entscheidungsprozessen erhalten. Menschen mit all ihren Unterschieden müssen zu Subjekten der Macht werden, als Gegengewicht zu den von niemandem gewählten Führern der transnationalen Korporationen, der Finanz- und Medienmagnaten.

Einige werden sagen: Wenn man die jetzige Situation in der Welt betrachtet, ist das ein vergeblicher Traum. Globalisierung aber kann gerade neue Möglichkeiten eröffnen. Die Entwicklung von Internet und der gesamten Kommunikationstechnologie zerbricht die Informations- und Ideologiemonopole und erleichtert den freien Austausch von Ideen um ein Vielfaches. Es kann eine internationale Zivilgesellschaft entstehen, die in der Lage ist, die internationalen Organisationen der Welt zu beeinflussen.

„Power to the people" – dieser Aufruf ist auch heute aktuell. Die Christen und Kirchen in Europa und der Welt sind dazu aufgerufen, ihre Stimme zu erheben. Sie können diese Losung nur gemeinsam verteidigen. Die globale Macht verlangt globales bürgerliches Handeln und globalen öffentlichen Dienst der Christen.

Übersetzung aus dem Russischen: Nadja Simon



Globalisierung und Katholizität*

ARAM I. (KEKISHIAN),
KATHOLIKOS VON KILIKIEN**

1. Der Ökumenische Rat der Kirchen wurde von der Achten Vollversammlung beauftragt, die Herausforderung der Globalisierung ganz oben auf die Tagesordnung zu setzen. Bei der Auseinandersetzung mit diesem Thema hat der Rat sich bisher primär auf die wirtschaftliche Globalisierung konzentriert. Dieser Ansatz ist jedoch zu eng. Der Einfluss der Globalisierung auf Leben und Zeugnis der Kirchen wächst mit jedem Tag. Der Rat muss umgehend damit beginnen, einen ekklesiologischen Rahmen und eine Perspektive für eine umfassende ökumenische Antwort auf die Globalisierung zu entwickeln.

2. Zwei Faktoren haben mich dazu veranlasst, mich mit dieser Frage auseinander zu setzen. Erstens werden Sie sich vielleicht erinnern, dass der Zentralausschuss 1999 vier thematische Schwerpunkte für die Programmarbeit des Rates im Anschluss an die Vollversammlung in Harare festgelegt hat. Zwei dieser Schwerpunkte – „Kirchesein" und „Gemeinsames Zeugnis und gemeinsamer Dienst inmitten der Globalisierung" – scheinen mir dabei besonders wichtig zu sein. Zweitens wird eine Plenarsitzung des Zentralausschusses der Präsentation von „ Das Wesen und die Bestimmung der Kirche" gewidmet sein, einer Studie von Glauben und Kirchenverfassung, deren Ziel es ist, eine gemeinsame ekklesiologische Erklärung auszuarbeiten. Eine zusammenhängende Reflexion über diese thematischen Schwerpunkte und die Studie von Glauben und Kirchenverfassung könnte die Elemente für eine ekklesiologische Antwort auf die Frage der Globali-

* Bericht des Vorsitzenden, Aram I., auf der Zentralausschusssitzung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) vom 26. August bis 3. September 2002 in Genf.

** Aram I. ist Katholikos des Heiligen Stuhles von Kilikien der Armenischen Apostolischen Kirche und Vorsitzender des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen.

sierung liefern. Ziel meines Berichtes ist es, diese Reflexion in Gang zu setzen.

Wichtige Aspekte der Globalisierung, die sich auf die Kirche auswirken

3. Die Globalisierung prägt unser Leben als Einzelne und als Gemeinschaften sowie die Beziehungen innerhalb und zwischen Religionen, Gesellschaften und Staaten. Sie stellt eine komplexe Wirklichkeit mit widersprüchlichen Implikationen dar. Sie führt zu Spaltung und Interaktion, zu Zersplitterung und Ganzheit, Spannungen und Zusammenhalt, Polarisierung und Integration. Sie schafft zunehmend instabile, unkontrollierbare und unhaltbare Bedingungen in allen Bereichen des menschlichen Lebens. Wie beeinflusst die Globalisierung heute das „Kirchesein" der Kirche?

3.1 Globalisierung schafft *gegenseitige Verbindungen*. Die Globalisierung hat eine Netzwerkgesellschaft entstehen lassen, in der fast alle menschlichen Gruppen „online" miteinander und mit der ganzen Welt verbunden sind. Mikrochips, Satelliten, Faseroptik und andere Fortschritte in der Informations- und Kommunikationstechnologie werden diese gegenseitigen Verbindungen zunehmend intensivieren.

3.2 Globalisierung stärkt die *Integration*, indem sie menschliche, geographische, kulturelle, wirtschaftliche, religiöse Grenzen etc. beseitigt. Trotz dieses Prozesses nehmen Nationalismus, Rassismus und Fremdenhass ständig zu.

3.3 Globalisierung zerstört *Gemeinschaften*, indem sie die Menschen von ihrem Umfeld und ihrer Geschichte entfremdet. Dadurch zerstört sie ihre Identität, Werte, Traditionen und Lebensstile.

3.4 Globalisierung *„homogenisiert"* Kulturen. Sie führt zu einer größeren kulturellen Uniformität, indem sie lokale Kulturen zerstört. Diese kulturelle Uniformität schafft eine globale „Monokultur", die religiöse Symbole, Werte und Traditionen herabwürdigt und die Art und Weise, wie Menschen sich selbst sehen, wie sie miteinander kommunizieren und wie sie andere beurteilen, verändert.

3.5 Globalisierung führt zu einer *Machtverlagerung* von nationalen zu multinationalen und transnationalen Einrichtungen. Produktivität ist ihr wichtiger als Rechenschaftspflicht, mit dem Ergebnis, dass das Mitspracherecht der Menschen und die Rolle der Zivilgesellschaft geschwächt werden.

3.6 Globalisierung vertieft die *Ungleichheit*, indem sie die gerechte Verteilung der Ressourcen verhindert. Regierungen, die sich den Zwängen der freien Marktwirtschaft beugen, sind nicht in der Lage, für die entsprechenden sozialen und politischen Strukturen zu sorgen. Dies führt zu wachsender Armut und sozialer Ausgrenzung, die wiederum das Problem des Rassismus, der Diskriminierung und der Intoleranz verschärfen.

3.7 Globalisierung veranlasst die *Menschen, den Kapitalströmen über Landesgrenzen und Regionen hinaus zu folgen*. Da diese Mobilität kulturelle, religiöse und politische Konflikte heraufbeschwört, ist die Migration zu einem drängenden Weltproblem geworden.

4. Globalisierung ist ein unumkehrbarer Prozess. Wir sind Teil dieses Prozesses und werden permanent davon beeinflusst. Wie sollte die Kirche auf die damit einhergehenden Herausforderungen reagieren? Harare stellte dazu Folgendes fest: „Wenn wir auch der Globalisierung als einer Lebenstatsache nicht aus dem Weg gehen können, sollten wir uns nicht von der dahinter liegenden Vision gefangen nehmen lassen."[1] Wir sollten sie weder unkritisch bejahen noch blind ablehnen. Wir müssen eine Haltung des kritischen Realismus einnehmen und, wie Harare es ausgedrückt hat, aus der „Perspektive des Glaubens" heraus darauf reagieren. Wie kann die Kirche die Globalisierung, ausgehend von den Ressourcen ihres Glaubens und ihrer geschichtlichen Erfahrung und *in kritischer Interaktion mit ihr*, neu gestalten und neu ausrichten und gleichzeitig ihre eigenen Wahrnehmungen, Postulate und Verhaltensweisen neu bewerten und definieren. Ich glaube, dass dies eine zentrale Frage ist, mit der die Kirche sich intensiv auseinandersetzen muss. Deshalb muss jede ökumenische Antwort auf die Frage der Globalisierung mit einer ekklesiologischen Reflexion beginnen, die sich mit dem „Kirchesein" im Kontext der heutigen Welt befasst.

Das Selbstverständnis der Kirche in einer globalisierten Welt

5. Die Globalisierung zwingt uns zu neuen Formen des „Kircheseins" und beeinflusst auch das Selbstverständnis der Kirche. Die Frage lautet nicht, was konstitutiv zum Kirchesein dazugehört, sondern, wie die Vollversammlung in Harare es ausgedrückt hat, „wie wir unseren Glauben im Kontext der Globalisierung leben".[2] Was bedeutet „Kirchesein" in einer Gesellschaft ohne Grenzen? Das ist die drängendste Frage und kritischste Herausforderung, der die Kirchen sich in ihrem Ringen um eine ökumenische Antwort auf die Globalisierung stellen müssen. Die Globalisierung

stellt unsere engen ekklesiologischen Überzeugungen und erstarrten Wahrnehmungen in Frage und fordert uns dazu heraus, eine umfassende und kritische Prüfung unseres ekklesiologischen Selbstverständnisses vorzunehmen. Meines Erachtens müssen wir dabei folgendermaßen vorgehen:

5.1 *Wir müssen von einem statischen zu einem dynamischen Kirchenkonzept übergehen.*

Unsere Ekklesiologien waren bisher affirmativ, deskriptiv und reaktiv. Bei der Ausprägung unseres ekklesiologischen Selbstverständnisses waren wir primär um Abgrenzung bemüht und haben die zwischen uns bestehenden Unterschiede zur Selbstverteidigung gegen andere benutzt. Dieser Ansatz, der unsere Kirchen nahezu selbstgenügsam hat werden lassen, hat gleichzeitig zu ihrer Selbstisolierung geführt. Die meisten unserer ekklesiologischen Lehren stammen noch aus bestimmten geschichtlichen Epochen und haben heute keine Bedeutung mehr. Die Kirche kann nicht auf eine Institution reduziert werden, die allein mit ihrer Selbstperpetuierung beschäftigt ist. Wir alle haben eine Geschichte und Tradition voller Ambivalenzen und bitterer Erfahrungen. Wir können die Vergangenheit nicht vergessen. Und genauso wenig können wir das Dilemma, in dem wir uns gegenwärtig befinden, ignorieren. Selbstbezogenheit und Selbstgenügsamkeit der Kirche werden heute ernsthaft in Frage gestellt. Zudem kann die Kirche ihre Theologie, Lehre und Liturgie nicht länger als Schutzschild gegen das Eindringen neuer Realitäten und Werte benutzen, die durch die Kräfte der Globalisierung geschaffen werden. Wir müssen eine dynamische Ekklesiologie entwickeln, die die Kirche gegenüber ihrem Umfeld und der ganzen Welt öffnet; wir müssen eine ganzheitliche Ekklesiologie entwickeln, die das Selbstverständnis der Kirche in einer breiten Perspektive und in Beziehung, nicht im Gegensatz zu anderen, definiert; und wir müssen eine offene, zugewandte Ekklesiologie entwickeln, die die konkreten Lebensbedingungen und die Hoffnungen und Anliegen der Menschen ernst nimmt.

5.2 *Wir müssen die Ortsgemeinde (local church) schützen und transzendieren.*

Die Kirche ist wesenhaft eine lokale Wirklichkeit. Das Neue Testament charakterisiert die Kirche als eucharistische Versammlung von Christen an einem bestimmten Ort. Die Globalisierung hat den Begriff des Lokalen radikal verändert. Das Lokale ist heute keine abgegrenzte Wirklichkeit mehr. Enge zwischenmenschliche Beziehungen über geographische, kulturelle und konfessionelle Schranken hinweg haben neue Bindungen

geschaffen und neue Identitäten entstehen lassen; deshalb hat die Ortsgemeinde viel von ihrer traditionellen Bedeutung verloren. Die Ortsgemeinde muss ihre Integrität und Spezifizität bewahren. Das ist von zentraler Bedeutung, da sie eine Grundvoraussetzung unserer ekklesiologischen Lehren darstellt. Aber sie muss offen gegenüber der globalen Wirklichkeit bleiben. Die Kirche darf nicht „von Ephesus" sein, sie muss „in Ephesus" sein (1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1; Eph 1,1). Der römisch-katholischen Kirche mag es aufgrund ihrer universalen Struktur und ihrer in gewisser Weise transnationalen Identität gelingen, mit der Spannung zwischen Lokalem und Globalem angemessen umzugehen. Aber die orthodoxen Kirchen und viele der historischen protestantischen Kirchen werden sich in einer schwierigen Situation wiederfinden, wenn sie ihr ekklesiologisches Selbstverständnis nicht dahingehend neu definieren, dass einerseits der lokale Charakter der Ortsgemeinde als geographische wie auch als menschliche Wirklichkeit gestärkt wird und dass andererseits die Ortsgemeinde über ihre Grenzen hinauswächst, indem sie durch ihre Diaspora Teil der globalen Wirklichkeit wird. Die Globalisierung wird das vorherrschende Kirchturmdenken, den Provinzialismus und den Nationalismus in unseren Ekklesiologien in Zukunft noch stärker in Frage stellen. Um dieser Herausforderung zu begegnen, wird die Ortsgemeinde in kreative Wechselbeziehung mit der globalen Wirklichkeit treten müssen; sie sollte ihr Leben und ihre Mission so umgestalten, dass sie zu einem integralen Bestandteil des universalen Gottesvolkes wird; und sie sollte den Begriff des Lokalen im Blick auf ihr multiethnisches, multikulturelles und multikonfessionelles Umfeld neu definieren.

5.3 *Wir müssen die Integrität und Bestandfähigkeit der kirchlichen Gemeinschaft gewährleisten.*

Durch die Auflösung lokaler Gemeinschaften und die Förderung einer Mono-Gesellschaft bewirkt die Globalisierung, dass zwischenmenschliche Beziehungen auf globaler Ebene hergestellt und auf lokaler Ebene zerstört werden. Die Cyber-Gesellschaft bedroht Identität, Integrität und Bestandfähigkeit der kirchlichen Gemeinschaft. Christsein ist keine „private Angelegenheit", sondern findet Ausdruck in einer Gemeinschaft des Glaubens. Eine ÖRK-Konsultation, die vor kurzem zu dem Thema „Religiosität ohne Zugehörigkeit" stattgefunden hat, stellte dazu fest: „Die westliche Erfahrung von Kirche macht es den Menschen möglich zu glauben, ohne dazuzugehören, und dazuzugehören, ohne zu glauben."[3] Harare erinnerte uns daran, dass „die Logik der Globalisierung durch ein alternatives Lebens-

konzept, nämlich der Gemeinschaft in Vielfalt, in Frage gestellt werden muss".[4] Wir können nicht wirkliche Gemeinschaft herstellen, indem wir Menschen einfach miteinander in Verbindung bringen. Wir müssen eine Gemeinschaft aufbauen, deren Bestandfähigkeit und Integrität durch ethisch-moralische und geistliche Werte garantiert ist. Unsere Ekklesiologie sollte das Gefühl der Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft des Glaubens vertiefen. Die Kirche ist das Christusereignis, das Ausdruck in der *koinonia* des Glaubens findet. Wie kann die Kirche modernen Gesellschaften ein Gefühl der Sinnhaftigkeit, Identität und festen Ausrichtung vermitteln? Wie kann die Kirche als Gabe Gottes zu einer integrativen Gemeinschaft werden, in der Vielfalt geschützt, Gleichheit gewährleistet, Beteiligung und Rechenschaftspflicht gefördert werden? Wie kann die Kirche als *koinonia* dazu beitragen, umfassendere Gemeinschaften aufzubauen, die von gemeinsamen ethischen Werten zusammengehalten werden?

5.4 *Wir müssen uns dafür einsetzen, dass die Kirche sich nach außen öffnet.*

Die Globalisierung erschüttert die institutionellen Grundlagen und Ausdrucksformen des christlichen Glaubens. Sie stellt die ethnozentrische Identität, die hierarchischen Strukturen und die Formen der Kirchenleitung in Frage. Neue christliche Gemeinschaften werden gegründet, neue Erscheinungsformen des Christentums treten zutage und neue Formen des „Christseins" entwickeln sich in allen Teilen der Welt. Die institutionelle Kirche verliert insbesondere im Westen an Bedeutung, während das Interesse an Spiritualität und privat gelebtem Christentum steigt. Die Kirche muss in einen intensiven Prozess der Selbstanalyse und Selbstdefinition eintreten. Die Kirche ist keine erstarrte Institution; das „Kirchesein" wird bestimmt durch das „Christsein". Und für viele Christen ist das „Christsein" heute nicht dadurch bestimmt, dass sie Mitglied einer Kirche sind oder dass sie ihren Glauben in der institutionellen Kirche zum Ausdruck bringen. Vor einigen Jahren beklagte sich ein Pastor meiner Kirche in den USA bei mir darüber, dass seine Gemeindeglieder zu der „christlichen Versammlung" nebenan gehen, weil diese – nach seinen eigenen Worten – „attraktiver ist". Ich fragte ihn, warum er seine Kirche nicht attraktiver mache, und warum er die Kirche nicht zu den Leuten nach draußen bringe. Sieht so nicht die Wirklichkeit in den meisten unserer Kirchen aus? Der Graben zwischen der Kirche und den Menschen wird größer. Die Kirche kann die Glaubenserfahrungen, die die Menschen außerhalb ihrer Tore machen, nicht einfach ignorieren. Katholische Fülle und charismatisches

Handeln reichen über ihre kanonischen und strukturellen Grenzen hinaus. Die institutionelle Kirche verliert nicht nur ihre Mitglieder, sondern auch ihren Einfluss in der Gesellschaft. Die Kirche muss nicht nur eine ganzheitliche und offene Ekklesiologie haben, sondern auch ihren rigiden Institutionalismus und ihr blindes Kirchtumdenken überwinden und nach neuen Wegen und neuen Modellen des „Kircheseins" suchen, um eine offene, zugewandte Kirche zu werden, eine Kirche des Volkes und für das Volk.

Zu einer Erneuerung und neuen Akzentuierung der Katholizität der Kirche

6. Die Globalisierung stellt die Kirche vor die Herausforderung, die ihr innewohnende Katholizität neu zu bekräftigen und zum Ausdruck zu bringen. Viele der heutigen Theologen und Theologinnen argumentieren, dass wir versuchen sollten, die Globalisierung aus der Perspektive der Katholizität der Kirche zu sehen und zu beurteilen. Mit Katholizität ist nicht geographische Ausbreitung oder institutioneller Universalismus gemeint; sie bezeichnet vielmehr einen dynamischen Prozess, in dem der dreieinige Gott seine Schöpfung ständig erschafft, erlöst und erfüllt. Katholizität gehört zum Wesen der Kirche und ihrer ökumenischen Vision. Uppsala hat Katholizität als „die Eigenschaft (beschrieben), durch welche die Kirche die Fülle, die Integrität und die Totalität des Lebens in Christus zum Ausdruck bringt"[5] und die in allen Aspekten des kirchlichen Lebens zum Ausdruck kommen muss. Während Katholizität Gottes Gabe an die Menschheit und an die Schöpfung ist, ist Globalisierung eine anthropozentrische Realität. Zwischen beiden bestehen qualitative Unterschiede im Hinblick auf ihr Wesen, ihre Reichweite und Vision. Die Kirche ist aufgerufen, ihre Katholizität zu erneuern, indem sie den Globalisierungsprozess einer kritischen Prüfung unterzieht. Die ökumenische Bewegung kann den Kirchen mit ihrer Vision von der *oikoumene* helfen, die Katholizität der Kirche in einem veränderten globalen Kontext neu zu verstehen. In einem solchen Prozess müssen mehrere Voraussetzungen erfüllt werden:

6.1 *Öffnung des Lokalen zum Globalen hin.*

Katholizität findet ihren vollen und authentischen Ausdruck in der Ortsgemeinde. De facto ist die Ortsgemeinde nicht ein Teilstück der katholischen Kirche und die katholische Kirche nicht die Summe der Ortsgemeinden. Die bekannte Aussage des Hl. Ignatius von Antiochien, dass „die katholische Kirche dort ist, wo Christus ist", ist auch heute noch gültig und

relevant. Es gibt keine „lokale Katholizität" oder „globale Katholizität", sondern nur *eine* Katholizität, die sowohl auf lokaler wie auch auf globaler Ebene Ausdruck findet. Die Katholizität der Kirche beruht auf Christus und nicht auf ihren Mitgliedern oder ihrer geographischen Ausdehnung. Katholizität ist nicht eine Frage der Geographie oder der Strukturen, sondern ist Lebensqualität in Christus. Die Ortsgemeinde muss versuchen, ihre Katholizität an jedem und an allen Orten in voller Gemeinschaft mit den Kirchen an allen Orten und zu allen Zeiten zu verwirklichen. Keine Ortsgemeinde kann für sich allein katholisch sein. Im Gegensatz zur Globalisierung zerstört Katholizität nicht das Lokale; hingegen lehnt sie die Selbstgenügsamkeit der Ortsgemeinde ab und ruft sie auf, lokale Enge mit ihrer Selbstbezogenheit und Ausgrenzung anderer abzulegen und sich in eine offene und integrative Gemeinschaft auf Ortsebene zu verwandeln. Katholizität bedeutet nicht Universalisierung der Ortsgemeinde durch universale Strukturen. Sie ist vielmehr die von Gott verliehene Eigenschaft der Kirche, die das universale und lokale Wesen der Kirche zusammenhält und die Kirche weiter wachsen und auf Gottes Zukunft zugehen lässt. Die Eucharistie ist die Quelle und der Ort, wo die Kirche ihre Katholizität lebt und aktualisiert, da die Eucharistie alle Christen an jedem und an allen Orten miteinander verbindet.[6] Das Konzept der „Katholizität im Raum" und der „Katholizität in der Zeit" (Hl. Irenäus)[7] gewann in der altkirchlichen Ekklesiologie besondere Bedeutung. Diese beiden Dimensionen der Katholizität stehen in Wechselbeziehung zueinander; die orthodoxe Kirche hat den Schwerpunkt jedoch immer auf die eucharistische Katholizität und die qualitative Katholizität gelegt.[8] Denn mit ihrem eucharistischen Wesen und ihrer eschatologischen Vision führt die Katholizität die Ortsgemeinde in der Kraft des Heiligen Geistes über ihre geographischen Grenzen, ihre institutionelle Gefangenschaft, ihre ethnisch-kulturelle Verkörperung und alle Formen menschlicher Begrenzungen hinaus. Daher sind das eucharistische Verständnis der Katholizität und das katholische Verständnis der Eucharistie wesentlich für das kirchliche Selbstverständnis als globale und eschatologische Wirklichkeit.

6.2 *Bewahrung der Vielfalt und Stärkung der Ganzheit.*

Als Gabe Gottes setzt Katholizität Fülle, Ganzheit und Vielfalt voraus; sie umfasst alle Menschen, Zeit und Raum. Globalisierung lehnt Vielfalt ab und erzwingt Uniformität; Katholizität bewahrt Vielfalt und stärkt den Zusammenhalt in einem integrierten Ganzen. Globalisierung fördert Zentralismus; Katholizität bejaht Polyzentrismus. Globalisierung zerstört Ge-

meinschaft; Katholizität schafft und erhält Gemeinschaft und Ganzheit. Globalisierung schließt und grenzt aus; Katholizität gewährleistet Fülle der Gemeinschaft des Glaubens und ruft zur Teilnahme des ganzen Volkes Gottes (einschließlich der Unterdrückten und Ausgebeuteten, der Ausgegrenzten und Behinderten) am Leben der Kirche auf. So geht die Katholizität von der Basis aus, indem sie Gemeinschaft aufbaut und allen Raum bietet, um geistlich und moralisch in Freiheit zu wachsen, während die Globalisierung von oben ausgeht und ihre eigenen Ziele, ihr System und ihre Lebensweise aufzwingt. Unsere Kirchen sollten daran arbeiten, das allumfassende und gemeinschaftsbezogene Wesen der Spiritualität neu zu entdecken, das Vielfalt und Zusammenhalt, Partikularität und Ganzheit gewährleisten kann. Die orthodoxe Spiritualität mit ihrer starken Betonung der inneren Verbundenheit von Heiligem und Säkularem, von Imminenz und Transzendenz kann diese ganzheitliche Perspektive bieten.

6.3 *Solidarität und Miteinanderteilen.*

Katholizität stellt die Selbstgenügsamkeit der Ortsgemeinden in Frage und fordert sie zu der Einsicht heraus, dass sie zusammengehören und einander brauchen und dass sie trotz kultureller, ethnischer und geographischer Spaltungen untrennbar miteinander verbunden und integraler Bestandteil des einen Leibes Christi sind. Katholizität ist nicht Besitztum einer einzelnen Kirche; als Gabe Gottes gewinnt sie erst dann Authentizität, wenn sie an jedem und an allen Orten gelebt und mit anderen Kirchen geteilt wird. Auf diese Art und Weise stärkt Katholizität die gegenseitigen Beziehungen und die Interaktion zwischen den Ortsgemeinden und schafft kirchliche Interdependenz zwischen ihnen, indem sie ihr Gemeinschaftsgefühl vertieft und ihnen einen globalen Rahmen für ihr gemeinsames Beten, Nachdenken und Handeln gibt. Interaktion, gegenseitige Beziehungen und Interdependenz sind auch Merkmale der Globalisierung. Aber im Gegensatz zur Globalisierung basiert Katholizität auf einer Lebensqualität, die von Solidarität und Miteinanderteilen, von gegenseitiger Stärkung und Rechenschaft getragen wird. Katholizität baut eine Gemeinschaft auf, deren ganzes Leben und Zeugnis von ihrer eschatologischen Vision geprägt sind. Solidarität und Miteinanderteilen sind in der Katholizität nicht einfach Konzepte oder Methoden, sondern Gaben des Geistes, die das ganze Leben der Kirche durchdringen. Diese Gaben müssen Ausdruck finden in einer Qualität des Lebens und des Zeugnisses, die alle Formen und Manifestationen von Abgrenzung, Ausgrenzung und Diskriminierung in Frage stellt.

6.4 *Zusammenwachsen zu konziliarer Gemeinschaft.*

Die konziliare Gemeinschaft der Ortsgemeinden an jedem Ort ist die Grundlage der Katholizität. Konziliarität drückt sich in eucharistischer Gemeinschaft und Einheit im Glauben aus. Sie lehnt Egozentrismus ab und manifestiert Katholizität in sichtbarer Weise. Die Vollversammlung in Nairobi hat dies klar zum Ausdruck gebracht: „Die eine Kirche ist als konziliare Gemeinschaft von Gemeinden (local churches) zu verstehen, die ihrerseits tatsächlich vereinigt sind. In dieser konziliaren Gemeinschaft hat jede der Gemeinden zusammen mit den anderen volle Katholizität..."[9] Somit würde eine neue, verstärkte Hinwendung zur Konziliarität der Kirche einen dynamischen Rahmen bieten, um die Katholizität der Kirche sowohl auf lokaler als auch auf globaler Ebene zum Ausdruck zu bringen, und diese Manifestation der Katholizität würde ihrerseits die Kirche dazu herausfordern, „konziliare Formen des Lebens und Handelns" zu entwickeln, die in gemeinsamer Andacht und Entscheidungsfindung, in der Gemeinschaft des Glaubens, gegenseitiger Verpflichtung und Rechenschaft Ausdruck finden.[10] Durch ihre Strukturen und konziliaren Prozesse und durch den ÖRK als globale, präkonziliare Gemeinschaft versucht die ökumenische Bewegung, den Kirchen zu helfen, konziliare Gemeinschaft auf lokaler, regionaler und globaler Ebene aufzubauen. Obwohl Glauben und Kirchenverfassung viel Zeit und Energie in die ökumenische Debatte über konziliare Gemeinschaft investiert hat, glaube ich, dass die ökumenischen Überlegungen zur Konziliarität überdacht und in einem neuen Rahmen vertieft werden müssen.

6.5 *Entwicklung einer integrativen Vision von Katholizität.*

Katholizität ist nicht nur ein Merkmal der Kirche. Da sie im göttlichen Mysterium wurzelt und zu Gottes Heilsplan für die Welt gehört, entzieht sie sich allen Systemen, die Menschenwerk sind, und transzendiert alle Strukturen. Die Kirche kann die Globalisierung nicht einfach ignorieren. Sie muss sie ihrer dynamischen Vision von Katholizität unterordnen. Diese integrative Vision von Katholizität liefert der Kirche klare Kriterien, um Hochmut und Arroganz der Globalisierung kritisch zu hinterfragen. Daher muss die Kirche ihre ökumenische Vision von Katholizität schärfen, die durch ethnische, kulturelle und konfessionelle Faktoren verwischt worden ist. R. J. Schreiter hat Recht, wenn er sagt: „Ein neues und umfassenderes Konzept von Katholizität könnte sehr gut als theologische Antwort auf die Herausforderung der Globalisierung dienen."[11] Ich glaube, dass orthodoxe Ekklesiologie, Eschatologie, Christologie und Pneumatologie mit ihrer

allumfassenden und alles einschließenden Sichtweise eine Schlüsselfunktion bei der Stärkung des integrativen Konzepts von Katholizität spielen können.

6.6 Katholizität ist sowohl eine gegebene Wirklichkeit als auch ein Prozess: die Kirche *ist* katholisch und *wird* doch fortschreitend katholisch. Katholizität ist eine ontologische wie auch eine funktionale Realität; sie ist eine „Gabe", eine „Aufgabe" und ein „Engagement", wie Uppsala es beschrieben hat.[12] Als „Gabe" macht die Katholizität es möglich, dass die Kirche sich selbst als Teil eines Ganzen sieht; als „Aufgabe" lässt sie die Kirche zu einer Wirklichkeit werden, die in die Welt gesandt ist; und als „Engagement" fordert sie die Kirche dazu heraus, ihre missionarische Berufung zu erfüllen.

Katholizität als Ruf zu einem neuen missionarischen Engagement

7. Durch ihr Verständnis von Katholizität als „Aufgabe", als „Ruf" und als „Engagement" hat die ökumenische Bewegung die Katholizität in eine missionarische Perspektive gestellt. Das ist für mich von zentraler Bedeutung, da die Kirche so gezwungen ist, eine eschatologische Vision für ihre missionarische Aufgabe zu entfalten und nach vorne zu schauen. Katholizität stellt einen Ruf an die Kirche dar, ihre missionarische Berufung inmitten der Globalisierung zu erneuern. Die Vollversammlung in Harare hat die Kirchen nachdrücklich dazu aufgerufen, „angesichts der zunehmenden Globalisierung und der dahinter stehenden Wertvorstellungen Gottes Absicht für die Welt zu bezeugen und ihr konkrete Gestalt zu geben".[13] In diesem Zusammenhang ist es wichtig, folgende Punkte hervorzuheben.

7.1 *Die Kirche ist wesenhaft eine missionarische Wirklichkeit.*

Mission ist das *esse* der Kirche, die „bis an der Welt Ende" gesandt ist (Mt 28, 20; Apg 1, 18), um Zeugnis von Gottes Versöhnung, Heilung und Verwandlung der Menschheit und der Schöpfung abzulegen. In gewisser Weise erschafft die Mission die Kirche. Sie gibt der Kirche eine klare Identität und Bestimmung. Als von Gott erteilte Aufgabe sollte die Mission immer im Mittelpunkt des kirchlichen Selbstverständnisses stehen. In Gottes Heilsplan „existiert die Kirche nur in Beziehung zum gemeinsamen Schicksal der Menschheit und der ganzen Schöpfung".[14] Es kann keine Mission ohne Kirche und keine Kirche ohne Mission geben. „Kirche sein" ist keine abstrakte Formulierung, sondern impliziert „Kirche werden". Diese zwei unverzichtbaren Dimensionen der Kirche voneinander zu tren-

nen, stellt eine ekklesiologische Häresie dar: „Kirche sein" bedeutet, sich für das Leben einzusetzen, Versöhnung zu verwirklichen, diakonische Arbeit zu leisten, die Machtlosen zu stärken und für Frieden in Gerechtigkeit zu kämpfen. Es bedeutet, das zu werden, wozu die Kirche berufen ist: die Vorwegnahme des Reiches Gottes. Ein solches missionarisches Verständnis von Kirche führt die Kirche über ihren geographisch festgelegten Ort, ihre kulturellen und institutionellen Grenzen hinaus und macht sie zu einer globalen Wirklichkeit. Missionarische Arbeit bringt sowohl die quantitative als auch die qualitative Dimension der Katholizität zum Ausdruck, da sie alle Kirchen in der einen Mission Gottes zusammenführt und sie daran teilhaben lässt. Aus orthodoxer Sicht ist die Eucharistie ein missionarisches Geschehen, in dem das *eschaton* Wirklichkeit und die Kirche in ein Abbild des Reiches Gottes verwandelt wird. Dadurch wird die eucharistische Versammlung zum Ausgangspunkt der Mission. Es ist signifikant, dass die orthodoxe Kirche eucharistische Ekklesiologie und missiologische Ekklesiologie seit jeher als ein zusammengehöriges Ganzes gesehen hat. Dies ist ein Erbe der Urgemeinde. Die ökumenische Bewegung erinnert uns zusätzlich an die dynamische Wechselbeziehung, die in der Mission zwischen *koinonia*, *diakonia* und *kerygma* besteht.

7.2 *Die Mission der Kirche ist in der missio Dei begründet.*

Mission ist eine Ausdrucksform und nicht eine Funktion der Kirche. Die Kirche hat keine eigene Mission; sie nimmt teil an Gottes Mission. Mission ist Gottes unaufhörliche Selbstentäußerung, durch die er in der Kraft des Heiligen Geistes die gefallene, geschundene Schöpfung neu erschafft, verwandelt und erneuert. Gottes Wille ist es, alle Völker kraft des Heiligen Geistes in einer lebendigen Einheit in Christus zusammenzuführen. Die Kirche ist Gottes missionarisches Werkzeug für die Erfüllung seines Heilsplans für die Welt. Sie ist in die Welt gesandt, um die Gottesherrschaft zu verkündigen, indem sie „das Salz", das „Licht" und das „Leben" der Welt wird und eine mit Gott versöhnte, moralisch und geistlich gefestigte Gesellschaft gestaltet. Die Kirche ist die Fortführung von Christi Mission, die er an seine Jünger weitergegeben hat. Daher muss die Mission im sozio-politischen Kontext der Welt angesiedelt sein. Die Kirche darf die Welt mit ihren Ambivalenzen und Polarisierungen, mit ihren Konflikten und bösen Mächten nicht links liegen lassen. Die Mission der Kirche als Werkzeug der Mission Gottes besteht darin, die Welt zu befreien, menschlicher zu machen und zu verwandeln. Sakramentale Natur und eschatologische Dimension der Mission sind grundlegende Voraussetzung für das

Verständnis von der Katholizität des Wesens der Kirche und ihrer missionarischen Berufung. Die Katholizität ist tief in der Teilhabe der Kirche an der missio Dei verwurzelt. Die missionarische Berufung der Kirche wird ihre Erfüllung finden, wenn Gottes Heilsplan für die Welt vollendet ist.

7.3 *Mission: das lokale und globale Engagement der Kirche.*

Mission ist sowohl das nach innen gerichtete als auch das nach außen gerichtete Handeln der Kirche. Es ist die Selbstverwirklichung der Kirche in Zeit und Raum. Mission beginnt mit der Eucharistie, aber alle, die Befreiung von den Mächten des Bösen und des Todes suchen, müssen die Gute Nachricht kennen lernen und mit anderen teilen. Jesus Christus trug seinen Jüngern auf: „Darum gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker ..." (Mt 28,19). Die Mission der Kirche hat keine festgelegten Grenzen; sie transzendiert Grenzen und Begrenzungen und erstreckt sich auf die ganze Welt. In der missionarischen Arbeit der Kirche entsteht eine enge Verbindung zwischen dem Lokalen und dem Globalen. Mission ist das globale Engagement der lokalen Kirche. Die missionarische Arbeit, mit der die Kirche das Heilshandeln Christi weiterführt, bringt sowohl qualitative als auch quantitative Katholizität konkret und global zum Ausdruck. Das Evangelium spricht ganz klar von der Universalität der Erlösung. Christus selbst hat sich als Messias bezeichnet, der das zerstreute Volk Gottes sammelt. Die Jünger wurden von Christus mit diesem Auftrag in die Welt gesandt. Die Kirche ist das sichtbare Zeichen und Werkzeug des Heilsplans Gottes für die ganze Welt.

7.4 Unsere ökumenischen Bemühungen um ein gemeinsames ekklesiologisches Verständnis müssen von einem gemeinsamen missionarischen Engagement begleitet sein. Ziel dieses Engagements ist es, das Evangelium zur Fleisch gewordenen Wirklichkeit im Leben globalisierter Gesellschaften werden zu lassen. Die ganze Welt ist dringend auf die befreiende Kraft des Evangeliums angewiesen, die die Welt menschlicher macht. Die ökumenische Bewegung hat die Kirchen ermutigt, von der „Mission in sechs Kontinenten" zu der „Mission in der Welt" überzugehen. Sie muss die Kirchen auch weiterhin an ihre missionarische Aufgabe erinnern und sie dazu herausfordern, von einer kirchenzentrierten Mission zu einer missionszentrierten Kirche überzugehen. Mission ist die Pilgerreise des Gottesvolkes zu seinem eschatologischen Ziel.

Die Kirche als Konvergenzpunkt von theozentrischer Katholizität und anthropozentrischer Katholizität

8. Unter dem starken Einfluss der Globalisierung scheint die Menschheit in einem einzigen geschichtlichen Prozess zu konvergieren. Einige sehen jedoch voraus, dass dieser Prozess im Konflikt enden wird. Als Christen glauben wir, dass die Menschheit und die Schöpfung in der Verheißung des Reiches Gottes leben; wir sind daher aufgerufen, „nach dem Reich Gottes zu trachten" (Mt 6,33). Katholizität bietet der Kirche den Raum und die eschatologische Vision, um – als Zeichen, Sakrament, Werkzeug und Vorgeschmack des Reiches Gottes – der Konvergenzpunkt theozentrischer Katholizität und anthropozentrischer Katholizität (oder menschlicher Globalisierung) zu werden. Uppsala hat erklärt, dass Katholizität „die Kirche in ihrer Einheit befähigt, zum Sauerteig in der Gesellschaft zu werden für die Erneuerung und Einheit der Menschheit". Daher „brauchen die Kirchen eine neue Offenheit für die Welt mit ihrem Streben, ihren Leistungen, ihrer Ruhelosigkeit und ihrer Verzweiflung. Dies wird ganz besonders deutlich in einer Zeit, in der die Technik die Menschen in eine einzige säkulare Kultur hineinführt".[15] Die Kirche lebt mit dieser Vision und ringt um sie.

8.1 *Geschichte und Eschaton wirken in der Kirche zusammen.*

Die Kirche ist sowohl eine geschichtliche als auch eine eschatologische Gemeinschaft. Sie stellt eine konkrete Wirklichkeit in Zeit und Raum wie auch eine eschatologische Wirklichkeit dar, die die Geschichte transzendiert und zur messianischen Verheißung und Hoffnung hinführt. Das *eschaton* ist mit der Auferstehung und dem Pfingstfest in die Geschichte eingetreten. Damit werden das Horizontale und das Vertikale in der Kirche zusammengeführt und die geschichtlichen und eschatologischen Dimensionen der Kirche treten in der Eucharistie in enge Wechselbeziehung. Die Eucharistie verwandelt das *eschaton* im geschichtlichen Kontext in eine dynamische Wirklichkeit und in eine Vision, die das Leben der Kirche erbaut und ihr hilft, über sich selbst hinauszugehen. Das christliche Konzept der Eschatologie ist dialektischer Natur; es bringt Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammen: Das Reich Gottes ist bereits gekommen, es kommt jetzt, und es wird in seiner ganzen Fülle kommen. Gottes *kairos* verwandelt den menschlichen *chronos*. Die Eschatologie führt die Geschichte zum *eschaton*. Aber die kreative Spannung zwischen Geschichte und Eschatologie, zwischen „schon" und „noch nicht", zwischen „hier und jetzt" und dem *eschaton* wird bis zur „Vollendung aller Dinge" in Christus fortdauern.

8.2 *Gottes Globalisierung bezieht menschliche Globalisierung ein.*

Gott wurde der ganzen Menschheit in Christus offenbart; in Christus „ist alles zusammengefasst, was im Himmel und auf Erden ist" (Eph 1,10) und Menschheit und Schöpfung gehen gemäß dem göttlichen Heilsplan ihrer Vollendung entgegen. Diese grundlegende biblische Aussage ist von den Kirchenvätern, die nicht nur die Menschheit, sondern auch den ganzen Kosmos als Einheit im Erlösungswerk Gottes in Christus angesehen haben, immer wieder hervorgehoben worden. Christus selbst hat ja Gottes Globalisierung, das Reich Gottes, eingeleitet. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist, dass Gottes Offenbarung in der Heiligen Schrift von Israel auf die ganze Menschheit und vom Reich Gottes in Zion auf das Reich Gottes, das die ganze Menschheit und die ganze Schöpfung umfasst, ausgeweitet wird. Während menschliche Globalisierung Uniformität begünstigt, schafft Gottes Katholizität eine integrierte und kohärente Vielfalt. Globalisierung schafft gegenseitige Verbindungen und Abhängigkeit zwischen „allen Dingen"; Katholizität führt „alle Dinge" in eine neue Beziehung zu Gott. Uppsala erinnert uns: „...gerade in dieser Welt lässt Gott die Menschen durch den Dienst Christi in der Kirche Katholizität empfangen. Der Plan Christi ist, Menschen aller Zeiten, aller Rassen, aller Orte und in allen Verhältnissen durch den Heiligen Geist unter der universalen Vaterschaft Gottes in eine organische und lebendige Einheit in Christus zu führen." Gleichzeitig macht Uppsala uns darauf aufmerksam, dass die Welt auf ihre eigenen „säkularen Katholizitäten" verweist und ihre eigenen Instrumente hervorgebracht hat, die „anscheinend oft wirksamer sind als die Kirche".[16] Gottes ganzheitliche und eschatologische Katholizität mit ihrer Kraft zur Verwandlung schließt menschliche Globalisierung ein und integriert sie in ihre Vision und ihre dynamischen Prozesse. Wir müssen dieses einzigartige Kennzeichen der Katholizität neu entdecken, das tief in der biblischen Theologie verwurzelt ist und einen wichtigen Aspekt der altkirchlichen Ekklesiologie darstellt. Gottes Katholizität, die er der Menschheit in Christus geschenkt hat, und anthropozentrische Katholizität, die Menschenwerk ist, sind grundsätzlich verschieden. Sie werden in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen bleiben, bis die gebrochene und verzerrte Katholizität der Welt wiederhergestellt und Eingang in Gottes Katholizität gefunden hat. Eine Neubesinnung auf Katholizität und Eschatologie könnte der Kirche entscheidend dabei helfen, ihre ganzheitliche Vision von der Menschheit, die in Gott vereint und versöhnt ist, über die vielfältigen Ausdrucksformen des Glaubens und der Kulturen hinaus zu bekräftigen. Das

ist eine wichtige und dringende Aufgabe, vor der die ökumenische Bewegung heute steht.

8.3 *Menschheit, Schöpfung und Reich Gottes kommen in der Kirche zusammen.*

Die Bibel versteht die Welt als ein zusammengehöriges Ganzes: alles, was im Himmel und auf Erden ist, wird im *eschaton* in Christus zusammengefasst (Eph 1,10). Die Kirche ist das Abbild der kommenden Menschheit; sie ist die neu erschaffene Schöpfung. Mit den Worten des Hl. Origenes ist die Kirche „der Kosmos des Kosmos". Die Eucharistie ist das Sakrament des Gottesreiches; sie offenbart, aktualisiert und kommuniziert das Reich Gottes. In orthodoxer Sicht müssen Menschheit und Schöpfung in eucharistischer und eschatologischer Perspektive gesehen werden. Aufgrund ihrer eucharistischen und eschatologischen Ekklesiologie glauben die Orthodoxen nicht, dass die Kirche nur eine geschichtliche und horizontale Wirklichkeit ist. Sie glauben, dass die Kirche ein fortlaufender Prozess des Werdens ist, der seine Vollendung in der Parousie finden wird. Die eucharistische und eschatologische Vision der Kirche führt die Kirche über die Ambivalenzen der Geschichte hinaus und macht sie offen für das Reich Gottes. Die orthodoxe Liturgie ist eine lebendige und bereichernde Erfahrung dieser dynamischen Wirklichkeit. Die Kirche ist Gottes Werkzeug, das die Aufgabe hat, die Versöhnung und Gemeinschaft aller Menschen und der Schöpfung im Reich Gottes herbeizuführen. Vladimir Lossky beschreibt die Kirche als Konvergenzpunkt von Menschheit, Schöpfung und Reich Gottes: „Die Kirche ist der Mittelpunkt des Universums, der Bereich, in dem das Schicksal der Welt bestimmt wird. Alle sind aufgerufen, Teil der Kirche zu werden, denn, wenn der Mensch ein Mikrokosmos ist, dann ist die Kirche ein *macro-anthropos*, wie Maximus sagt. Im geschichtlichen Prozess wächst sie und nimmt alle in sich auf; sie versammelt die Auserwählten in ihrem Schoß und vereint sie mit Gott. Die Welt wird alt und gerät in Verfall, während die Kirche vom Heiligen Geist, der die Quelle ihres Lebens ist, immer wieder verjüngt und erneuert wird. Zu der von Gott vorherbestimmten Zeit, wenn die Kirche die Fülle ihres Wachstums erreicht hat, wird die äußere Welt ihre Lebensgrundlagen aufgebraucht haben und untergehen. Die Kirche aber wird in ewiger Herrlichkeit als Reich Gottes hervorgehen."[17] Die Kirche ist die messianische Versammlung, die Versammlung aller Völker in Christus (Mt 28,19; Gal 3,8). Die allzu starke Betonung des institutionellen Charakters der Kirche hat das eschatologische Wesen der Kirche zum großen Teil untergraben. Petros

Vassiliadis sagt zu Recht, dass „die Kirche (in der orthodoxen Ekklesiologie) ihre Identität nicht daraus ableitet, was sie ist oder was ihr als Institution gegeben wurde, sondern aus dem, was sie sein wird, d.h. aus dem *eschaton*".[18] Die Kirche ist „in" der Welt, aber nicht „von" dieser Welt (Joh 17); sie ist Teil des Heilsplans Gottes für die Zukunft. Mit ihrer Vision von Katholizität und Eschatologie ringt die Kirche darum, diesen Heilsplan Wirklichkeit werden zu lassen. Diese Vision stärkt das Leben, die Hoffnung und den Glauben der Kirche. Gottes Katholizität wird ihre eschatologische Erfüllung in der Einheit der ganzen Menschheit finden. Wir müssen daher das eschatologische Wesen und die eschatologische Vision der Kirche neu entdecken. Wir müssen auch die pneumatologische Dimension der Ekklesiologie neu betonen. Denn es ist der Heilige Geist, der die Katholizität der Kirche über ihre institutionellen Grenzen hinaus führt und ihr eine kosmische Dimension gibt. Ein solcher Ansatz wird einen wichtigen Beitrag zur Antwort der Kirche auf die Globalisierung leisten.

Einheit der Kirche als Zeichen der Einheit der Ökumene

9. Mit ihren technologischen Fortschritten, ihrer wirtschaftlichen Integration und kulturellen Vereinheitlichung bringt die Globalisierung der Welt eine Einheit, die von Uniformität, Unipolarität und „Monokultur" geprägt ist. Welche alternative Vision von Einheit kann die Kirche der Menschheit anbieten? Uppsala sah die Kirche als Zeichen der kommenden Einheit der Menschheit an. „Kirche sein" in der Welt bedeutet – wie es in unserer „Ökumenischen Vision" heißt –, „auf dem Weg miteinander sein". Was aber bedeutet es, auf dem Weg miteinander zu sein?

9.1 *Gemeinsam Kirche sein in der koinonia des Glaubens, des Lebens und des Zeugnisses.*

Die meisten unserer Theologien, Lehren und Ekklesiologien sind von der Logik der Trennung geprägt worden. Wir haben unsere Identität über unsere Unterschiede definiert und behauptet. Obwohl unsere ökumenische Gemeinschaft in bedeutsamer Weise gewachsen ist, scheint jede Kirche doch davon überzeugt zu sein, dass sie kirchliche Fülle erreicht hat und andere nicht braucht. Ich glaube aus meiner ökumenischen Erfahrung heraus, dass das Gefühl der Verbundenheit mit anderen Kirchen – das Gefühl, in einer *koinonia* gemeinsam und nicht getrennt oder einseitig Kirchen zu sein, – uns auf den Weg zur Einheit führt. Dabei handelt es sich nicht um eine monolithische Einheit, sondern um eine Einheit, in der Unterschiede

in der *koinonia* des Glaubens, des Lebens und des Zeugnisses bewahrt werden. Das Schicksal der Welt liegt nach dem Plan Gottes (Offb 7,1–12) in der Vielfalt und nicht in der Vereinheitlichung, im Pluralismus und nicht in der Uniformität, in der Ganzheit und nicht in der Trennung, im Zusammenhalt und nicht im Widerspruch. Gemeinsam Kirche zu sein, bedeutet deshalb, unsere Vielfalt zu bejahen, unsere Meinungsunterschiede aber zu transzendieren und unsere Einheit zu feiern. Gemeinsam Kirche zu sein, bedeutet, eine *koinonia* der Ganzheit und des Zusammenhalts in Glauben, Leben und Zeugnis, eine *koinonia* der Liebe, des Miteinanderteilens, der Hoffnung und der gegenseitigen Vergebung aufzubauen. Gemeinsam Kirche zu sein, bedeutet, als *eine koinonia* des Glaubens, des Lebens und des Zeugnisses gemeinsam zu arbeiten, zu dienen, zu handeln und zu leiden. Diese koinonia ist eine Fleisch gewordene Wirklichkeit, die Gott uns in Christus gegeben hat. Diese Vision von der Einheit erwächst direkt aus dem *esse* des „Kircheseins".

9.2 *Gemeinsames Kirchesein durch Konvergenz.*

Die ökumenische Vision von der Einheit der Kirche setzt einen Konvergenzprozess voraus. Im Rahmen dieses Konvergenzprozesses bekommen Unterschiede die Funktion gegenseitiger Ergänzung statt Ausgrenzung, und Konflikte werden in ein kreatives Spannungsverhältnis zueinander gebracht. In diesem Prozess werden die Kirchen aufgerufen, sich gegenseitig als die eine Kirche Christi zu erkennen. Und genau das ist die Herausforderung der ökumenischen Bewegung an die Kirchen. Canberra erinnert uns daran, dass „das Ziel der Suche nach voller Gemeinschaft erreicht ist, wenn alle Kirchen in den anderen die eine heilige, katholische und apostolische Kirche in ihrer Fülle erkennen können".[19] Während die Globalisierung eine Welt ohne Grenzen entstehen lässt, bauen viele Kirchen konfessionelle Grenzen als eine Form der Selbstbehauptung auf. Sie haben sogar Angst vor der Ökumene, weil sie in ihr nur eine andere Form der Globalisierung sehen. Trotz beachtlicher Fortschritte in unserer Diskussion über die Einheit ist es uns bislang nicht gelungen, irgendwelche konkreten Schritte auf dem Weg zur sichtbaren Einheit zu gehen – mit Ausnahme einiger Übereinkommen im Rahmen bilateraler Dialoge. Im Rat haben wir umfangreiche Studien über das Apostolische Glaubensbekenntnis durchgeführt. Warum sind die Kirchen noch nicht bereit, dieses Apostolische Glaubensbekenntnis als Glaubensgrundlage ihrer kirchlichen Einheit zu akzeptieren? Wir haben fast eine Übereinstimmung zu Taufe, Eucharistie und Amt erreicht. Warum sind die Kirchen nach wie vor zurückhaltend, wenn

es darum geht, den Rezeptionsprozess in Gang zu setzen? Ich bin mir der Komplexheit dieser Prozesse bewusst. Ich verstehe auch das Zögern der Kirchen. Aber wir müssen uns alle immer wieder daran erinnern, dass das Gebot, beieinander zu sein, nicht das einzige ist, sondern dass wir auch den zentralen und dringenden Auftrag haben, gemeinsam an der Verwirklichung des Ziels der kirchlichen Einheit zu arbeiten. Viele Jahrzehnte lang haben wir uns bemüht, Rezeptionsprozesse in Gang zu setzen, um Konsens zu erreichen, aber unsere Meinungsunterschiede sind geblieben. Können wir die zwischen uns bestehenden Unterschiede in einen Konvergenzprozess integrieren und an einer Pluralität arbeiten, die inneren Zusammenhalt gewährleistet? Können wir unsere Konflikte in kreative Interaktion verwandeln? Das ist die Herausforderung, die die Kirche der Globalisierung entgegenhalten kann. Globalisierung tritt für eine trügerische Einheit ein. Die Einheit der Kirche ist eine Gabe Gottes; sie ist eine christozentrische, alles umfassende *koinonia*, die auf die Einheit der oikoumene hinweist. Der ÖRK sollte auch weiterhin als Rahmen und Instrument dienen, um einen solchen Konvergenzprozess voranzubringen.

Vom „Raum" zum „Haushalt"

10. Die Worte „Raum" und „Haushalt" wurden im letzten Jahrzehnt in die ökumenische Debatte eingeführt. Mit dem Wort „Raum" wird ein Ort bezeichnet, wo offene Interaktion und freier Austausch stattfinden. Er wird im Gegensatz zum Begriff „Institution" benutzt. „Haushalt" ist ein biblisches Bild, mit dem die „ganze bewohnte Erde" gemeint ist; es bezieht sich auch auf die Gemeinschaft des Glaubens, deren Fundament Jesus Christus ist (1 Kor 3, 9–11).

10.1 *Globalisierung stellt eine Einladung in den „Raum" dar.*

Der Raum, den die Globalisierung geschaffen hat, hat sein eigenes System, seine eigenen Werte und Kriterien. Der globale Raum ist eine anthropozentrische Wirklichkeit, die von Säkularismus, Synkretismus und Konsumdenken beherrscht ist. Trotz seiner immensen technologischen, wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Fortschritte und Leistungen wird der Raum, den die Globalisierung schafft, früher oder später ein gefährlicher Ort werden, wenn er keine „moralische Wegweisung" und „geistliche Nahrung" bekommt und von der ökumenischen Vision verwandelt wird.[20]

10.2 *Die ökumenische Bewegung stellt eine Einladung in den „Haushalt Gottes" dar.*

Der „Haushalt (oikos) Gottes" umfasst die Welt und die ganze Schöpfung. Die Vision der Kirche von der *oikoumene* schaut über das „Hier und Jetzt" hinaus auf die Erfüllung des *eschatons*. Sie stellt die Selbstgenügsamkeit der Menschheit in Frage und erinnert sie daran, dass sie Gott rechenschaftspflichtig und voll und ganz von ihm abhängig ist. Die ökumenische Vision strebt die Einheit des „Haushalts des Glaubens" (siehe Gal 6,10) an: „Die Kirche ist in der Welt aufgerufen, jener Teil der Welt zu sein, der Gottes Liebe zu allen Menschen beantwortet, und daher die Gemeinschaft zu werden, in der Gottes Beziehung zum Menschen offenbart und verwirklicht ist. In einer Weise ist die Kirche Mittelpunkt und Erfüllung der Welt. In einer anderen Weise ist sie Dienerin der Welt und legt Zeugnis von der Hoffnung in ihre Zukunft ab. Sie ist aufgerufen, die Gemeinschaft zu sein, in der die Welt sich selbst als das erkennen kann, was sie in Zukunft werden wird."[21] Die Kirche ist die Vorwegnahme des Haushalts Gottes, in dem wir „nun nicht mehr Gäste und Fremdlinge (sind), sondern Mitbürger der Heiligen und Gottes Hausgenossen" (Eph 2,19). In diesem Haushalt sind die Menschen in Christus mit Gott und miteinander versöhnt.

10.3 In der Sicht der Kirchenväter ist die Kirche dazu berufen, die Menschheit und die Schöpfung zur *theosis* zu führen, d.h. zur Heiligung, Verwandlung und Deifikation. Ich glaube, dass die Kirche sich den Auswirkungen der Globalisierung entgegenstellen kann, indem sie ihre katholische, eschatologische und ökumenische Vision, in der Gottes Heilsplan für die Menschheit und die Schöpfung im Mittelpunkt steht, klar formuliert und bekräftigt. Uppsala warnte uns davor, „die Einheit und Katholizität der Kirche mit anderen Bindungen und Gemeinschaften zu vermengen". Und Harare erinnerte uns daran, dass „zur Vision hinter der Globalisierung auch eine Vision (gehört), die im Wettbewerb mit der christlichen Vision von der *oikoumene* steht, der Einheit der Menschheit und der ganzen bewohnten Erde".[22] Die Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung in Seoul, die zehn Grundüberzeugungen (Affirmationen) formulierte, lud die Kirchen ein, in einen Bund einzutreten, um die Menschheit zum „Haushalt Gottes" hinzuführen. Daher dürfen globale Vision und ökumenische Vision, „Raum" und „Haushalt" nicht verwechselt oder gleichgesetzt werden. Im Rahmen ihres prophetischen Auftrags sollte die Kirche *Kritik an der globalen Vision* üben. Mit ihrer machtvollen Vision

von Katholizität, Ökumenizität und Eschatologie muss die Kirche in einen ernsthaften und konstruktiven *Dialog mit der Globalisierung* treten. Und im Rahmen des ihr von Gott verliehenen Auftrags zur Heilung und Versöhnung sollte die Kirche die *Botschaft von Gottes Globalisierung* verkünden.

...

Es folgen noch Arbeitsempfehlungen für den Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK).

ANMERKUNGEN

[1] *Klaus Wilkens* (Hg.), Gemeinsam auf dem Weg. Offizieller Bericht der Achten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt am Main 1999, 302.
[2] Ebd., 302.
[3] http://www.wcc-coe.org/wcc/news/press/02/08feat-g.html.
[4] Harare, 303.
[5] *Norman Goodall (Hg.) / Walter Müller-Römheld* (deutsche Ausgabe), Bericht aus Uppsala 68, Genf 1968, 10.
[6] Vgl. *John Meyendorff*, Catholicity and the Church, New York 1983, 91.
[7] Ebd., 91f.
[8] In diesem Zusammenhang siehe auch *Nikos A. Nissiotis*, „The Church as a Sacramental Vision and The Challenge of Christian Witness", in *G. Limouris* (Hg.), Church, Kingdom, World, Faith and Order papers 130, Genf 1986, 99–126.
[9] *Hanfried Krüger / Walter Müller-Römheld* (Hg.), Bericht aus Nairobi 1975. Offizieller Bericht der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt am Main 1976, 26.
[10] Glauben und Kirchenverfassung – Löwen 1971, Genf 1971, 226f; *Walter Müller-Römheld* (Hg.), Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991, Frankfurt am Main 1991, 174. Zum Thema der Konziliarität siehe auch mein Buch *Conciliar Fellowship. A Common Goal*, Genf 1991.
[11] *Robert J. Schreiter*, The New Catholicity: Theology between the Global and the Local, New York 1997, 128.
[12] A.a.O., 10.
[13] A.a.O., 270.
[14] *Das Wesen und die Bestimmung der Kirche*. Studiendokument von Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt am Main 2000, 63.
[15] A.a.O., 10 und 15.
[16] A.a.O., 13 und 15.
[17] *Vladimir Lossky*, The Mystical Theology of the Eastern Church, New York 1976, 178.
[18] *Petros Vassiliadis*, Eucharist and Witness – Orthodox perspectives on the Unity and Mission of the Church, Genf 1998, 14.
[19] A.a.O., 174.
[20] *Konrad Raiser*, Transforming Globalization and Violence – Moral and Spiritual Formation für a Culture of Life, Genf 2002.
[21] *Lewis S. Mudge*, the Church as Moral Community – Ecclesiology and Ethics in Ecumanical Debate, Genf 1998, 68.
[22] A.a.O., 302.

Migrationsgemeinden – rechtliche und theologische Herausforderungen für die evangelisch-lutherischen Landeskirchen*

1. Zur Situation in Hamburg

In Hamburg zählen wir etwa 100 Gemeinden anderer Sprache und Herkunft. Sie sind über alle Konfessionsfamilien verteilt. Die Bandbreite reicht von russlanddeutschen Gemeinden protestantischer Provenienz, über afrikanische „independent Churches", katholische Missionen, verschiedene orthodoxe Kirchen bis zu den Seemannskirchen aus Skandinavien. Einige Kirchen – wie z.B. die Koreanische Gemeinde oder die Finnische Kirche – haben über die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) vertraglich geordnete Beziehungen zu den lutherischen Landeskirchen.

Es finden sich neben der Vielfalt der Kulturen und Konfessionen also auch vielfältige Formen der Beziehungen zu deutschen Gemeinden und den beiden Großkirchen – der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Landeskirche und dem römisch-katholischen Erzbistum Hamburg.

So zahlreich die afrikanischen Gemeinden sind, führen sie aber ein eher isoliertes und am Rande wahrgenommenes ökumenisches Leben. Sie waren (und sind) bei Gemeindefesten und Kirchenfeiern, bei Kirchentagen und dem „Fest der Völker" als belebende Gruppe gern gesehen; eine ernsthafte theologische Begegnung mit ihnen bleibt ein seltenes Ereignis. Oft werden sie als eine eigenständige Gruppe in der ökumenischen Theologie und der Missionswissenschaft behandelt. In diesem Beitrag sollen bewusst die afrikanischen Gemeinden in dem Kontext aller Migrationsgemeinden stehen; das entspricht auch unseren Erfahrungen bei ATTiG (Theologische Ausbildung für afrikanische Migranten in Deutschland).

Die Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche (NEK) – wie andere Landeskirchen und die EKD selbst – hat inzwischen einige Erfahrungen in der Begegnung mit Migrationsgemeinden. Doch die Dynamik des Prozesses dauert an. Schon die Bezeichnung Migrationsgemeinden hat eine eigene Geschichte. Zunächst wurden sie „ausländische Gemeinden" genannt. In einer Arbeitsgruppe der EKD wurde schließlich im Jahre 1996 die Bezeichnung „Gemeinden anderer Sprache und Herkunft" gewählt – auch um keine diskriminierenden Untertöne anzuschlagen, die bei dem Wort „Ausländer" ja stets aufkommen. Heute gibt es die Bezeichnung „Migrationsgemeinden". Von afrikanischen Gemeinden wird oft als „neue missionierende Gemeinden" gesprochen. Die Unklarheit in der Terminologie reflektiert auch die Unklarheit der Position der Landeskirchen zu diesen Gemeinden.

---

* Dieser Artikel ist für die EMW-Publikation über „ATTiG" entstanden und erscheint dort ebenfalls im April 2004.

Heute können wir deutlich drei Phasen der Reaktion unterscheiden:

1. Migrationsgemeinden entstanden mit den nach Deutschland kommenden Arbeiterinnen und Arbeitern ab etwa 1960. Erst nach und nach erfuhren die lutherischen Landeskirchen von deren Existenz. In den folgenden Jahren verstärkte sich die Zahl der Migrationsgemeinden auch durch die Studierenden und Flüchtlinge, die aus Asien, Afrika, Lateinamerika, dem Nahen Osten und schließlich Osteuropa nach Deutschland kamen. Zunächst wurden die Gemeinden nach dem Muster *ökumenischer Gäste* behandelt. Sie erhielten Gastrecht in den Kirchen in Hamburg. Räume wurden kostenlos zur Nutzung überlassen, ab und an ergaben sich Kontakte zu der deutschen Gemeinde. Für die Unterstützung, Beratung und Hilfe war die „Ökumenische Diakonie", eine Unterabteilung des Diakonischen Werkes, zuständig. Es waren „ausländische Gemeinden", die auch einer besonderen Betreuung bedurften, solange sie in Deutschland waren.
2. In der 2. Phase der Beziehung orientierten sich die Landeskirchen an *ökumenischen Partnerschaften in Übersee*. In Hamburg beispielsweise zahlten die Mitglieder der Koreanischen Gemeinde, der indonesischen Gemeinschaft PERKKI-KKI und der „African Christian Church", aufgrund der Angabe „ev." auf der Steuerkarte, Kirchensteuern an die NEK. Auf dieser Grundlage entstanden besondere Beziehungen: Pastoren aus Korea, Indonesien oder Afrika wurden als ökumenische Mitarbeiter von Kirchenkreisen unter Mitwirkung der jeweiligen Nationalen Kirchenräte angestellt. Sie sind bis heute den deutschen Pastoren gleichgestellt, dienstrechtliche Fragen werden nach dem Modell deutscher Mitarbeiter bei Kirchen in Übersee geregelt. Es ging nicht mehr um ein diakonisches Handeln, sondern die in der Ökumene gelebte und gelernte Partnerschaft mit Kirchen in Übersee wurde auf die Gemeinden vor Ort übertragen. Die Eigenständigkeit der einzelnen Migrationsgemeinde wurde betont und die Zusammenarbeit mit ihr als partnerschaftliche ökumenische Beziehung durch eine gastgebende lutherische Gemeinde zu gestalten versucht.
   Drei Migrationsgemeinden – die Neue Koreanische Gemeinde, die Koreanische Gemeinde e.V. und die indonesische Gemeinschaft PERKKI-KKI – wurden damit auch in die regionalen ökumenischen Beziehungen vor Ort integriert und folgerichtig in die ACK Hamburg aufgenommen. Institutionell werden die Gemeinden bis heute durch einen Fachausschuss begleitet. Dort sind Vertreter aus den Migrationsgemeinden, Vertreter aus den Gemeinden der betroffenen Kirchenkreise, der Kirchenkreisverband Hamburg, das Diakonische Werk, das Nordelbische Missionszentrum und das Dezernat für Mission und Ökumene der NEK vertreten. Die Kirchenkreise profitierten davon, nun einen Pastor nicht lutherischer Konfession bei sich zu haben, der neben der Betreuung seiner Gemeinde auch die ökumenische Zusammenarbeit zwischen den Gemeinden und Öffnung im Kirchenkreis und dem Nordelbischen Missionszentrum (NMZ) gewährleisten sollte. Für die indonesische und koreanische Gemeinde wurde in Absprache mit dem jeweiligen Nationalen Kirchenrat aus dem Heimatland ein

Pastor in einem Kirchenkreis der NEK als ökumenischer Mitarbeiter angestellt. Für die afrikanischen Christen wurde ein Pastor aus Tansania, ehemals Missionsgebiet der Breklumer Mission (Vorgängerorganisation des Nordelbischen Missionszentrums), eingestellt, der für die Seelsorge aller afrikanischen Christen in Hamburg zuständig wurde.

Andere afrikanische Gemeinden blieben von dieser Entwicklung unberührt. Von einigen wusste man wohl, dachte aber sie mit dem Angebot der Afrikanerseelsorge genügend zu berücksichtigen; als einzelne Gemeinden kamen sie nur bei Auseinandersetzungen mit deutschen Gastgemeinden in Blick. Sie machten sich weitgehend unabhängig und unterhielten nur losen Kontakt zur Afrikanerseelsorge.

3. Seit Mitte der neunziger Jahre des letzten Jahrhunderts traten einige Probleme dieser Regelungen deutlicher in das Bewusstsein der Kirchen und *eröffnen* jetzt den Weg in eine dritte Phase, die den Gesichtspunkt der *wechselseitigen Integration* in den Mittelpunkt rückt. Es sind insbesondere drei Probleme zu nennen: das Ungleichgewicht unter den verschiedenen Gemeinden anderer Sprache und Herkunft (2.1); organisatorische Probleme der Gemeinden durch die Betreuung von Pastoren und Pastorinnen aus der Heimatkirche (2.2); die Zukunftsperspektiven der Gemeinden vor Ort, gerade auch angesichts der Finanzkrisen der katholischen und lutherischen Kirchen (2.3).

   Unter dem Gesichtspunkt der Integration rückten die afrikanischen Gemeinden, die bisher eher am Rande der Debatte standen und aufgrund ihrer Theologie und Gemeindeorganisation sozusagen nur miterwähnt wurden, in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Unter dem Gesichtspunkt der Integration stellen sich auch rechtliche (3.1) und theologische (3.2) Herausforderungen neu.

Aus dieser Entwicklung in Hamburg wird deutlich: Falls die lutherischen Landeskirchen die Beziehungen zu den Migrationsgemeinden als Teil der Frage sehen, wie unsere Kirche die Einwanderungssituation unserer Gesellschaft als an sie selbst gestellte ökumenische Aufgabe in den Blick nimmt, entsteht eine neue Sicht und Dynamik in den Beziehungen. Es wird zu erheblichen Veränderungen innerhalb der Landeskirchen kommen müssen.

2. Offene Probleme bei den Gemeinden anderer Sprache und Herkunft

„Gemeinden anderer Sprache und Herkunft" so werden in der EKD alle fremdsprachlichen Gemeinden benannt. Mit dieser Formulierung soll jede Diskriminierung vermieden werden. Mir scheint dennoch wichtig, zwischen *„Kirchen im Ausland"* und *„Migrationsgemeinden" eine Unterscheidung zu treffen*. Eine „Auslandskirche" ist etwa eine deutsche Gemeinde in Mexico City oder Seoul. So sind nach ihrem Selbstverständnis etwa die skandinavischen Seemannskirchen oder die Gemeinde der Anglikanischen Kirche in Hamburg eher eine „Auslandsgemeinde". Demgegenüber sind die koreanischen Gemeinden, die indonesische Gemeinschaft, die afrikanischen Gemeinden Migrationsgemeinden, da sie vor allem mit den einge-

wanderten Gastarbeiterinnen und Gastarbeitern, später dann Studenten und Flüchtlingen entstanden sind. Selbstverständlich gibt es Mischformen: kommen heute Flüchtlinge nach Hamburg, so finden sie schon existierende Gemeinden in ihrer Muttersprache vor und treffen dort sowohl Hamburger Bürgerinnen und Bürger mit schwedischem oder finnischem Hintergrund, die dauerhaft hier leben, als auch Geschäftsleute oder Konsulatsmitarbeitende, die nur auf Zeit in Hamburg leben. Darum könnten folgende Beschreibungen für eine Unterscheidung hilfreich sein:

Migrationsgemeinden	*Kirchen im Ausland*
– Die Gemeindemitglieder sind überwiegend auf Dauer in Deutschland. – Die Gemeindemitglieder leben überwiegend in binationaler Ehe mit einem deutschem Partner. – Die Gemeindemitglieder suchen und pflegen Kontakte mit deutschen Gemeinden. – Die Gemeinden haben einen Kern von dauerhaft in Deutschland lebenden Mitgliedern; um diese herum bildet sich ein Ring von Studenten und beruflich auf Zeit hier Lebenden.	– Die Gemeindemitglieder sind auf begrenzte Zeit (1–3 Jahre) in Deutschland. – Die Gemeindemitglieder haben Ehepartner aus der gleichen Nation. – Die Gemeindemitglieder suchen und pflegen in den Gemeinden vorwiegend ihre Kultur und den Kontakt zur Heimat. – Die Gemeindegröße schwankt je nach der beruflichen und ökonomischen Situation der Mitglieder.

Afrikanische Gemeinden in Hamburg gehörten entsprechend solchen Kriterien zu den Migrationsgemeinden, ebenso wie die koreanische oder indonesische Gemeinde. Afrikanische Gemeinden sind mehr als andere von der Situation illegaler Einwanderer bzw. Flüchtlinge in Hamburg direkt betroffen und erleben deren Folgen und Probleme hautnah mit.

2.1 Ungleichgewicht der Gemeinden anderer Sprache und Herkunft – rechtliche und finanzielle Differenzierung

Schon zwischen Auslandsgemeinden und Migrationsgemeinden besteht ein erheblicher Unterschied: Auslandsgemeinden werden meistens von der Mutterkirche zu Hause unterstützt, bei Migrationsgemeinden ist dies kaum der Fall.

Doch auch unter den Migrationsgemeinden gibt es erhebliche organisatorische Unterschiede: Orthodoxe und katholische Gemeinden organisieren sich in Hamburg im Rahmen ihrer jeweiligen konfessionellen kirchenrechtlichen Möglichkei-

ten. Die katholischen Gemeinden finden einen festen organisatorischen Rahmen innerhalb des Konzeptes der Weltkirche mit den fremdsprachlichen Missionen auf Ebene der Diözesen vor. Für Pastoren sorgt die Diözese. Die orthodoxen Kirchen bildeten eigene Metropolien oder Diözesen in Europa und wurden über die regionalen Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen und die landeskirchlichen Ökumenedezernate auf evangelischer und katholischer Seite unterstützt. Freikirchen und Pfingstkirchen richten in ihren Gemeinden eigene fremdsprachliche Gottesdienste ein oder integrieren die Migranten in die bestehenden Gemeinden. Nur drei Migrationsgemeinden in Hamburg fanden eine vergleichbare Anbindung und hervorgehobene finanzielle Unterstützung über den Fachausschuss der NEK; es sind die Neue Koreanische Gemeinde, die indonesische Gemeinschaft PERKKI-KKI und die African Christian Church.

Von solch komfortablen Bedingungen können afrikanische Gemeinden und andere charismatisch-pfingstlerische Neugründungen verschiedener nationaler Herkunft nur träumen. Sie passen in keines dieser Schemata. Eine Anbindung an die ACK fand auch in Hamburg lange nicht statt, denn eine der Satzungsvorschriften der ACK lautet, dass nicht Gemeinden, sondern Kirchen aufgenommen werden. Da die afrikanischen Gemeinden aber sozusagen „wild" entstanden, ohne eine nationale Mutterkirche im Hintergrund, galt es zusätzliche Hürden zu überwinden, wenn eine Aufnahme in die ACK zur Debatte stand. In Hamburg wurden die afrikanischen Gemeinden erst durch einen Zusammenschluss im „African Churches Council" (etwa: Afrikanischer Christenrat) in die ACK aufgenommen, ein Gemeindebund in Analogie zu dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. Ein solcher Gemeindebund konnte problemlos aufgenommen werden.

2.2 Organisatorische Probleme der Gemeinden durch die Betreuung von Pastoren und Pastorinnen aus der Heimatkirche

Zunehmend zeigte sich, dass durch die Betreuung der Gemeinden vor Ort mit Pastoren und Pastorinnen aus dem Heimatland spezielle Schwierigkeiten verbunden sind. Beispielhaft sei das Sprachenproblem genannt. Während in der Gemeinde die Muttersprache gesprochen wird, muss der Pastor oder die Pastorin zu Beginn ihrer Arbeitszeit bei Kontakten außerhalb der Gemeinde von einem Gemeindemitglied gedolmetscht werden. In dieser Zeit findet ein Deutschkurs statt. Zu dem Sprachproblem kommt aber auch die inzwischen kulturelle Differenz: Die Gemeinde entspricht in vielem schon nicht mehr den Traditionen im Heimatland. Die Rolle der Frau, das Verhalten der Kinder, die Erwartungen von Jugendlichen werden allmählich von der hiesigen Kultur geprägt. Der Pastor bzw. die Pastorin muss sich mit den Gegebenheiten und inzwischen eingespielten Traditionen vertraut machen. Kulturelle und theologische Unterschiede zu Gemeinden im Heimatland werden oft Ursache von Spannungen. Kurzum: der Pastor oder die Pastorin scheint zunächst wie ein Fremdkörper in der Gemeinde. Haben sich dann die Gemeinde und der Pastor/die Pastorin nach einigen Jahren aneinander gewöhnt und wurde ein Kompromiss

gefunden, beginnt die Frage der Nachfolge bzw. der Rückkehr. Hier stellen sich neue Schwierigkeiten. Denn anders als bei dem deutschen Vorbild von ökumenischen Mitarbeitern in Partnerkirchen mit geregelter Rückkehr auf eine Pfarrstelle in Deutschland, ist dies bei den Heimatkirchen meist offen und auch von den Nationalen Kirchenräten nicht geregelt.

Die NEK finanzierte aus solchen Erfahrungen erstmals für die afrikanische Gemeinde und Afrikanerseelsorge in Hamburg einem ghanaischen Christen die Pastorenausbildung in Hermannsburg und übernahm ihn anschließend im Kirchenkreis Alt-Hamburg als Pastor. Dadurch erst wurde es möglich, dass die afrikanischen Gemeinden sich zu dem Christenrat ACC zusammenschlossen. Damit schufen sie ein Gremium, das mit anderen Kirchen Kontakt aufnehmen, Gespräche führen und eigene Interessen der afrikanischen Gemeinden vertreten konnte. Auch war der ACC an der Verbesserung der Kontakte zu anderen Kirchen interessiert. Dieses Gremium argumentierte seinerseits auch mit dem Interesse an einem neuen missionarischen Aufbruch und der Selbsteinschätzung, dass es Aufgabe der afrikanischen Gemeinden sei, das Evangelium zurück in die säkularisierte Situation in Europa zu bringen. Unter diesen Vorzeichen ist Integration in den deutschen kirchlichen Kontext anders zu interpretieren, als wenn die Neue Koreanische Gemeinde davon redet.

Nun beginnt sich der Gesichtspunkt der Integration in Migrationsgemeinden durchzusetzen. Die Gemeinden suchen keine Geistlichen aus den Heimatländern, sondern hier eingewanderte oder in Deutschland ausgebildete Pastoren und Pastorinnen übernehmen die Gemeindeleitung. Migrationsgemeinden wollen sich hier integrieren.

2.3 Die Zukunftsperspektiven der Gemeinden anderer Sprache und Herkunft vor Ort, gerade auch angesichts der Finanzkrisen der katholischen und lutherischen Kirchen

Die Gemeinden anderer Sprache und Herkunft haben bei verschiedenen Gelegenheiten, in Briefen oder Diskussionen, deutlich die für sie wichtigsten Aufgaben in der nahen Zukunft benannt und dazu Fragen formuliert:

Was geschieht mit der dritten Generation der Gemeindeglieder?

Was geschieht mit denen, die hier alt werden und sterben?

Wie lösen wir die rechtlichen und finanziellen Fragen der Gemeindeorganisation?

Können wir deutsche Jugendmitarbeiter für unsere Jugendarbeit bekommen?

Wie halten und gewinnen wir Nachwuchs?

Wie können wir das Gespräch und die Begegnung mit deutschen Gemeinden intensivieren?

Die Gemeinden sind aus ihrem eigenen Selbstverständnis heraus an der Bearbeitung dieser Aufgaben, einer Integration in das kirchliche Leben und einer Gleichstellung mit deutschen Gemeinden interessiert. Diese Tendenz wird verstärkt, da durch die angespannte Finanzlage der lutherischen Kirchen inzwischen kostendeckende Mieten für die Benutzung von Gemeinderäumen erhoben werden. Einige

teilen sich mit einer deutschen Gemeinde auch die finanzielle Last eines Kirchengebäudes, um Verkauf und Entwidmung zu verhindern. Da gleichzeitig auch die finanzielle Unterstützung durch die beiden Großkirchen reduziert wird, stellt sich langfristig die Frage, ob die Gemeinden den Pastor selbst bezahlen können oder der bei einem Kirchenkreis angestellte Pastor auch Aufgaben für deutsche Gemeinden übernehmen kann. Darüber hinaus wünschen sich alle Kirchen eine Heimat in der Fremde, möglichst mit einem eigenen Gebäude, das ihnen auf Dauer gehört und in dem sie selbstständig und gleichberechtigt Kontakte pflegen und aufbauen können.

Damit stellt sich zentral die Frage: Können die Gemeinden gleichberechtigt in einem Stadtviertel mit den lutherischen Gemeinden zusammenarbeiten? In welchem Status kann das geschehen?

Die bestehenden konfessionellen Strukturen, die internationalen und nationalen ökumenischen Regelungen und Zuständigkeiten sowie die derzeitige Unterstützung (bzw. Nicht-Unterstützung) einzelner Auslands- und Migrationsgemeinden bleiben immer häufiger hinter den veränderten Erfordernissen und veränderten Erwartungen zurück. Die bisherigen Modelle einer ökumenisch-partnerschaftlichen Unterstützung oder einer überwiegend diakonisch geprägten Beziehung entsprechen nicht länger den Erfordernissen. Auch die finanzielle Situation sowohl der NEK als auch der Auslands- und Migrationsgemeinden erfordern eine Klärung der Ziele, an denen die Fortführung der Beziehungen ausgerichtet sein soll.

Es zeigt sich eine Alternative: entweder Aufbau einer Parallelstruktur oder Integration in zu bestimmendem Umfang in den kirchlichen Kontext vor Ort. Dabei wird sich vermutlich das Leben innerhalb der Mehrheitskirche deutlich ändern.

3. Perspektivenwechsel: Von der Partnerschaft zur wechselseitigen Integration

Sieht man die Beziehungen zu den Hamburger Auslands- und Migrationsgemeinden als Teil der Frage, wie unsere Kirchen die Einwanderungssituation unserer Gesellschaft als an sie selbst gestellte ökumenische Aufgabe in den Blick nimmt, ergeben sich neue Perspektiven und Herausforderungen.

Die Aufgabe ist klar:

In absehbarer Zeit wird die erste Generation der Migranten in Altersheimen leben, die zweite Generation in das Rentenalter eintreten und die dritte Generation das aktive Erwachsenenalter gestalten. Wir brauchen einen Weg, der den Faden einer speziellen kulturellen Herkunft mit dem Faden der Mehrheitskultur zusammenknüpft und bereit ist für wechselseitige Veränderungen. In etlichen Stadtteilen leben Migranten und Migrantinnen schon seit längerem und in großer Zahl. Können wir Lutheraner unsere Kirche so öffnen, dass sie in der veränderten Situation ein neues missionarisches Bewusstsein und eine ökumenisch einladende Gestalt entwickeln kann?

Können sich lutherische Gemeinden als im Kern wohnortbezogene Gemeinden für die Aspekte öffnen, die die Bewohner mitbringen und repräsentieren?

Können wir sozusagen internationale Gemeinden werden?

Andere Institutionen wie z.B. Kindergärten und Schulen haben diesen Prozess hinter sich. In den Kirchen existiert eine Infrastruktur (Altersheime, Jugendgruppen, Gemeindetreffs), die dafür eingesetzt werden kann. Auch wenn die NEK hinsichtlich ihrer Mitgliederstruktur bislang eine überwiegend deutsche Kirche ist, besitzt sie ein ausgeprägtes ökumenisches Bewusstsein, das es ermöglicht, in neuer und theologisch verantworteter Weise auf eine stärker kulturell gemischte Gemeindemitgliedschaft zuzugehen.

3.1 Rechtliche Regelungen

Den Gesichtspunkt der Integration einer Migrantengemeinde in die Landeskirche hat in der EKD bereits die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau eingeschlagen. Eine koreanische Gemeinde ist als Anstaltskirche in die Landeskirche aufgenommen worden.

Ein anderes Modell der Integration wird bei russlanddeutschen Gemeinden (zumindest in der NEK erwogen): sie könnten selbstständig sein und doch eingebunden, wie dies im Fall der Landeskirchlichen Gemeinschaft geschehen ist.

Das Modell der „fremdsprachlichen Missionen" der römisch-katholischen Kirche hat unter dem Gesichtspunkt der Integration den Nachteil, dass zu wenig gemeinsam mit der katholischen deutschen Gemeinde organisiert wird. Es sind eher Vereine, die nebeneinander bestehen.

Das freikirchliche Modell ist am ehesten offen zu einer kirchlichen wie sozialen Integration. Selbstverständlich werden regelmäßig Baptisten aus anderen Ländern in deren Gottesdiensten begrüßt und wird versucht, die gerade erst Zugezogenen und noch „Fremden" in die Gemeinde zu integrieren. Hier zählt die Konfession mehr als die Nation.

Soll das Ziel der Veränderung die verbindliche, wechselseitige Integration von Nordelbischen, Auslands- und Migrationsgemeinden sein, braucht es zunächst eine Erprobungsphase, in der exemplarische Beispiele gelebt werden. Dazu bieten sich z.B. die folgenden Möglichkeiten an:

a. Die Integration von Migrationsgemeinden in den nordelbischen Kontext, zum Beispiel dadurch, dass die Pastoren und Pastorinnen dieser Gemeinden als Pastoren und Pastorinnen der nordelbischen Ortsgemeinden fungieren und damit für die ganze, also auch die deutsche Gemeinde zuständig sind.
b. Die punktuelle Einbeziehung von Pastoren und Pastorinnen oder anderen ehren- und hauptamtlichen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen von Auslandsgemeinden in die Struktur der nordelbischen Ortsgemeinden, indem sie zum Beispiel einen regelrechten Dienstauftrag für die Gesamtgemeinde erhalten oder bewusst in kirchliche Gremien delegiert werden. So kann in manchen Stadtvierteln eine internationale Gemeinde mit einem Pfarrer- und Mitarbeiterteam entstehen, in der die unterschiedlichen Nationalitäten mit den jeweiligen Geistlichen der Gemeinden kooperieren.

Damit wäre dann auch den afrikanischen Gemeinden Rechnung getragen, die im Kontext vor Ort in eine intensive Zusammenarbeit mit der lutherischen Kirche kämen.

3.2 Theologische Herausforderungen

Die Veränderungen brauchen einen intensiven Dialog mit der Theologie und Organisation der Gemeinden, die nun oft als „neue missionarische Gemeinden" beschrieben werden.

In den Kirchen des Südens werden ganz andere Phänomene sichtbar: Dort ist ein erhebliches Wachstum festzustellen, in erster Linie in charismatischen und geistbewegten Gemeinden. An die Stelle parochialer Kirchlichkeit und ihrer Organisationsstrukturen treten unterschiedliche Formen spiritueller Bewegungen. Eine Begegnung mit Heilung, ganzheitlichem Gottesdienst und Evangelisation mit fundamentalistischem Hintergrund ist anstrengend, herausfordernd und für die meisten deutschen Theologen und Theologinnen fremd. Doch aus der ökumenischen Kontaktaufnahme im nordatlantischen (europäischen) Bereich wissen wir, dass eine Aufarbeitung europäischer Kirchen- und Theologiegeschichte hinzugehört. Das würde die europäischen Kirchen zweifellos ökumenefähiger machen.

Diese neuen spirituellen Entwicklungen gilt es wahrzunehmen, zu verstehen und theologisch reflektiert auf unsere Kirche zu beziehen. Es wird darum gehen, die an uns selbst gerichtete ekklesiologische Herausforderung zu verstehen, verständlich zu machen und erste Schritte einer qualitativen Veränderung unserer Kirche und ihrer Beziehungen zu den Auslands- und Migrationsgemeinden zu gehen. Es wird nicht anders sein, als dass wir auch in einen qualifizierten Dialog über die charismatische oder/und pfingstlerische Frömmigkeit eintreten.

Die theologischen Herausforderungen mit neuen missionierenden Gemeinden sind noch nicht breit reflektiert worden. Eine erste Verständigung und Kontaktaufnahme im Hinblick auf theologische Ausbildung (ATTiG) sollte fortgesetzt werden. Sie müsste durch ein Fortbildungsangebot für Hamburger Kirchengemeinden ergänzt werden, mit denen diese theologisch und strukturell auf den Umgang mit der neuen Situation vorbereitet werden können. Vielleicht braucht es auch eine zusätzlich zu schaffende Lektorenausbildung für alle Migrationsgemeinden, um der Vision einer „Internationalen Kirche", deren Leitung gemeinschaftlich in einem Team von Pastoren und Pastorinnen der Auslandsgemeinden wahrgenommen wird, näher zu kommen. Dabei sollte auch die Möglichkeit einer im nordelbischen Kontext angelegten Ausbildung zu Lektoren (auch im Sinne von Gemeindeleitung) bedacht werden.

Wolfgang Vogelmann

(Pastor Wolfgang Vogelmann ist Ökumenebeauftragter der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche und Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Hamburg.)

Eingeladen sind alle

Warum die Kirche nicht vom Mahl des Herrn ausschließen darf*

I. Anlass und Zusammenhang der Frage

Die Landessynode hat 1996 mit dem „Kirchengesetz zur Änderung und Ergänzung der Art. 14–66 KO" die Artikel der Kirchenordnung über die „Kirchenzucht" (Art. 26–30 a.F.) und damit die Möglichkeit, vom Mahl des Herrn auszuschließen, „aufgehoben", also ersatzlos gestrichen. Schon in der dieser Entscheidung vorangehenden Debatte wurde auf die rechtliche und theologische Komplexität des Sachverhaltes und die Tragweite eines solchen Beschlusses hingewiesen. In Konsequenz ihrer Entscheidung hat die Landessynode folglich dieser Tragweite Rechnung zu tragen, indem sie auch die damit im Zusammenhang stehenden Probleme einer Klärung zuführt und gegebenenfalls weitere Entscheidungen trifft.

Die Klärung folgender Probleme steht an:

1. Welche Aufgabe hatte das kirchenleitende *Instrument der „Kirchenzucht"* in der Vergangenheit, und wie kann diese Aufgabe, wenn sie uns immer noch gestellt ist, erfüllt werden, obwohl sie so wie bisher nicht mehr praktikabel ist.
2. Da die Landessynode mit der Abschaffung des Instrumentes der Kirchenzucht bestimmten Aussagen in Geltung stehender reformatorischer *Bekenntnisschriften nicht mehr voll entspricht* (Heidelberger Katechismus Frage 82–85, Augsburgisches Bekenntnis Art. 28 und Schmalkaldische Artikel 29), muss sie auf Gründe der Heiligen Schrift hinweisen, die sie nötigen, an dieser Stelle den Aussagen der Bekenntnisschriften nicht mehr zu folgen. Sind die biblischen Argumente der Väter stichhaltig? Oder gibt es biblische Einsichten, die es der Kirche sogar verbieten, vom Mahl des Herrn auszuschließen?
3. Unbeschadet dessen, wie die Frage beantwortet wird, ob die Kirche vom Mahl des Herrn ausschließen darf, ist *die Ermöglichung des zeitweiligen Entzugs von Mitgliedschaftsrechten durch die Gemeindeleitung* nötig und darum die Wiedereinführung von rechtlichen Instrumentarien dazu geboten. Denn Regelungen über den Erwerb von Mitgliedschaftsrechten, wie z.B. die Wahl zum Presbyterium, schließen Regelungen über den Ausschluss von Mitgliedschaftsrechten denknotwendig mit ein. Die von der Landessynode 2003 beschlossene Neufassung der Kirchenordnung sieht dazu mit Art. 13,4 KO n.F. entsprechende rechtliche Regelungen vor – unabhängig von der Möglichkeit eines Ausschlusses vom Mahl des Herrn. Ein Entwurf für ein entsprechendes Kirchengesetz sollte möglichst bald zur Beschlussfassung vorgelegt werden.

* Beschluss der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 15. Januar 2004

4. Schließlich ist die Grundsatzfrage zu klären *„Darf die Kirche vom Mahl des Herrn ausschließen?"*. Und wenn diese Frage verneint wird, ist die Fragestellung zu radikalisieren: „Darf die Kirche zum Mahl des Herrn zulassen oder die Zulassung verweigern? Oder hat die Kirche in diesem Zusammenhang kein anderes Recht, als dazu einzuladen?".
5. Der unerledigte Antrag der Kreissynode Koblenz vom 5./6.11.1993 (LS 1994, Drucksache 12, Nr. 39), der darauf zielt, Formulierungen wie „die zum Abendmahl zugelassenen Gemeindeglieder" in Kirchenordnung, Presbyterwahlgesetz und anderen Kirchengesetzen aufzuheben, ist in diesem Zusammenhang mitzuberaten.

Zur Klärung der angesprochenen theologischen Probleme legt der Theologische Ausschuss der Landessynode die folgende Stellungnahme vor.

II. Sündenvergebung im Mahl

Jesus Christus gibt sich in seinem Mahl selbst. Er ist Geber und Gabe des Mahles und damit der Herr seines Mahles. In dieser Einsicht gibt es trotz vieler konfessionell bedingter Unterschiede in der Lehre vom Mahl des Herrn einen breiten ökumenischen Konsens.

Die im Mahl gewährte Gemeinschaft mit dem Herrn bedeutet: Vergebung der Sünden, Stärkung von Glauben und Gemeinschaft, Vorfreude auf das Himmelreich. Sündenvergebung wird zwar ausdrücklich nur in der Überlieferung des Matthäus (26,28) erwähnt, der Sache nach gehört sie aber zu allen vier Überlieferungen der Einsetzungsworte.

In der Überlieferung des Markus (14,24) und des Matthäus (26,28) wird mit der Formulierung „Blut des Bundes" auf 2 Mose 24,8 und das dort geschilderte Bundesmahl (V.11) angespielt. So wird der Tod Jesu als Bekräftigung des Sinaibundes und als Erweiterung für „die vielen" (Völker) verstanden. Damals wurde das Volk mit dem Bundesblut besprengt. Mose und die siebzig Ältesten durften daraufhin Gott schauen, ohne zu vergehen, und am Mahl mit Gott selbst teilnehmen. Diese Berechtigung spricht Jesus denen zu, die sich an seinem Tisch bewirten lassen.

In der Überlieferung des Lukas (22,20) und des Paulus (1 Korinther 11,25) steht in diesem Zusammenhang die Formulierung „neuer Bund". Mit dieser Anspielung auf Jer 31,31–34 wird den Gästen am Mahl des Herrn die Verheißung des Neuen Bundes als gegenwärtige Wirklichkeit zugesprochen, zu der ausdrücklich auch die Vergebung der Sünden gehört: „Denn ich will ihnen ihre Missetat vergeben und ihrer Sünde nimmermehr gedenken" (Jer 31,34).

In allen vier Überlieferungen wird mithin zum Ausdruck gebracht, dass im Mahl des Herrn die Vergebung der Sünden empfangen wird. „Und wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit" (Martin Luther).

Im Mahl des Herrn wird kein anderes Evangelium verkündigt als in der Predigt, wohl aber auf andere Weise. Was in der Predigt nur mit den Ohren zu hören ist, das empfangen die Menschen im Mahl mit allen fünf Sinnen. In der Leibhaftigkeit also

liegt der Unterschied zwischen Mahl und Predigt. So sehr sich das Mahl von der Predigt dadurch unterscheidet, so wenig kann es für die Teilnahme am Mahl andere Bedingungen geben als für den Empfang der Vergebung der Sünden im Hören der Predigt. Gibt es Bedingungen für die Vergebung der Sünden in der Predigt wie im Mahl?

III. Bedingungslos, aber nicht folgenlos

Die Sündenvergebung durch Christus ist bedingungslos, aber nicht folgenlos. Das erweist die Verwurzelung des Mahles des Herrn in den Sündermahlen des irdischen Jesus ebenso wie in den Mahlgemeinschaften mit dem Auferstandenen.

1

Jesu Tischgemeinschaft „mit Zöllnern und Sündern" ist provokativ (Matthäus 9,11; 11,19; Lukas 15,1–2; 19,7). Er nimmt die Menschen an, wie sie sind, aber er lässt sie nicht, wie sie sind. Die Buße, die Umkehr ist nicht Bedingung der Sündenvergebung, sondern ihre „Frucht" und fröhliche Folge. Die Gäste haben nichts mitzubringen. Sie dürfen kommen, wie sie sind. Der Zuspruch der Vergebung verwandelt sie und ermöglicht ihnen die Umkehr.

Das zeigen z. B. die Erzählungen von der Berufung des Levi/Matthäus (Markus 2,13–17 par.) oder des Zachäus (Lukas 19,1–10). Zachäus entschließt sich erst durch die Tischgemeinschaft mit Jesus (V.5–6) zu einem neuen Lebenswandel (V. 8). Freilich kommt die Vergebung auch erst mit der daraus folgenden Umkehr zu ihrem Ziel, so dass Jesus erst danach feststellt: „Heute ist diesem Haus Heil widerfahren" (V. 9). Und in der Erzählung von der Ehebrecherin (Johannes 8,2–11) erfolgt die Aufforderung: „Gehe hin und sündige hinfort nicht mehr!" nach dem bedingungslosen Zuspruch: „So verdamme ich dich auch nicht".

Anscheinend dazu im Widerspruch steht ein Text aus der Bergpredigt, der mit dem Stichwort „Altar" gerne in den Zusammenhang mit dem Mahl des Herrn gebracht wird, als ob es zur Feier des Mahles des Herrn zur damaligen Zeit eines Altars bedurft hätte.

Wenn du deine Gabe auf dem Altar opferst und dort kommt dir in den Sinn, dass dein Bruder etwas gegen dich hat, so lass dort vor dem Altar deine Gabe und geh zuerst hin und versöhne dich mit deinem Bruder und dann komm und opfere deine Gabe. (Matthäus 5,23–24)

Die Aussage steht im Zusammenhang mit der Auslegung des Gebotes „Du sollst nicht töten!" (Matthäus 5,21–26), das Jesus positiv als gebotene Versöhnung mit dem Nächsten auslegt. Die Aussage setzt den Opferkult im Jerusalemer Tempel voraus. Die Parallelstelle in Markus 11,25, die Vergebungsbitte im Vaterunser (Matthäus 6,12) und das Gleichnis vom Schalksknecht (Matthäus 18,21–35) sagen das Gleiche ohne Bezug zum Tempelkult aus.

An allen Stellen wird die *unauflösliche Verbindung* eingeschärft, die zwischen der empfangenen Vergebung durch Gott und der zu gewährenden Vergebung mit dem

Nächsten besteht. Der Zusammenhang aller vier Stellen lässt aber keinen Zweifel daran, dass die unauflösliche Verbindung zwischen beidem nicht in dem Sinne ausgelegt werden darf, als sei die vorher zu leistende Versöhnung mit dem Nächsten die Bedingung für den Empfang der Versöhnung durch Gott. Und darum darf auch das „zuerst" in Matthäus 5,24 nicht als Bedingung der Vergebung gedeutet werden.

Übereinstimmend wird vielmehr an allen vier Stellen zu einer kritischen Selbstprüfung im Zusammenhang mit der empfangenen Vergebung angeleitet, aus der gegebenenfalls ein selbstverantworteter Verzicht auf die Teilnahme am Mahl des Herrn folgen kann.

Jedenfalls darf die erwartete Folge der Vergebung nicht zu ihrer Bedingung gemacht werden. Darum ist für diesen theologischen Sachverhalt der Satz Jesu in Johannes 6,37, auch wenn er in einem anderen Zusammenhang steht, eine sachgemäße Zusammenfassung: *„Wer zu mir kommt, den werde ich nicht hinausstoßen."*

2

Vergebung der Sünden wird auch durch *die Mahlgemeinschaften des Auferstandenen*, dem Abendessen in Emmaus mit den Beiden (Lukas 24,30) und dem Frühstück am See Tiberias mit den Sieben (Johannes 21,13) gewährt. An den Tisch geladen werden gerade die, die Jesus in seiner Leidensgeschichte im Stich gelassen und verleugnet haben.

Auch der Glaube ist hier nicht Bedingung für die Teilnahme am Mahl – jedenfalls nicht in dem Sinne, dass die Gäste den Glauben vorher aufzubringen oder zu bekennen und dann mitzubringen haben. Der Glaube entsteht vielmehr durch die gewährte Tischgemeinschaft: die Teilnehmenden empfangen darin den Zuspruch der Gnade und Liebe Gottes. Der Auferstandene selbst öffnet ihnen die Augen für die ihnen gewährte neue Gemeinschaft mit Gott. Auch hier ist die Einladung zum Mahl bedingungslos, aber nicht folgenlos. Der Glaube ist nicht Bedingung für die Einladung, sondern deren Wirkung.

3

Die Bedingungslosigkeit kommt auch in der *Universalität des* in der Mahlgemeinschaft durch Jesus geschenkten *Heils* zum Ausdruck. Diese Universalität wird im Blick auf Israel durch die Zwölfzahl ausgedrückt. Dass Jesus die Zwölf als Repräsentanten des Gottesvolkes auswählt und mit ihnen zusammen das letzte Mahl feiert, bringt die Hoffnung auf die Wiederherstellung des Zwölf-Stämme-Volkes, also das Heil für *ganz Israel* zum Ausdruck.

Und mit dem „für viele" (Markus 14,24) in den sog. Deuteworten zum Mahl des Herrn wird die Universalität im Blick auf die Völker ausgedrückt. Das Stichwort ist aus Jes 53 aufgenommen. Hier wie da ist es nicht exklusiv (viele, aber nicht alle), sondern inklusiv gemeint (die vielen, nicht nur die zum Gottesvolk Gehören-

den) und muss darum sachgemäß mit *„für alle"* übersetzt werden, wie es 1 Tim 2,6 richtig tut (vgl. Röm 8,32), und als universale Fülle der Völker verstanden werden.

4

Dass Jesus *den Verräter Judas nicht vom Mahl ausschließt*, ist nicht nur daran zu erkennen, dass betont erzählt wird, Jesus habe mit den Zwölf, also unter Einschluss des Judas, das letzte Mahl gefeiert (Markus 14,20 par.). Die Ansage des Verrats wird vielmehr demonstrativ mit der Tischgemeinschaft verbunden: „der mit mir isst, wird mich verraten" (Markus 14,18 par.), oder noch pointierter: „der mit mir seinen Bissen in die Schüssel taucht" (V.20 par.).

Der Umstand, dass die Teilnahme des Judas an dieser Mahlgemeinschaft ihn nicht zur Umkehr und zum Abweichen von seiner Verratsabsicht bewegt, führt dazu, dass Jesus über ihm ausruft: „Weh dem Menschen, durch den der Menschensohn verraten wird! Es wäre für diesen Menschen besser, wenn er nie geboren wäre" (V.21). So sehr aber die verweigerte Umkehr vor den himmlischen Richter führt, so wenig führt sie zum Ausschluss von der Mahlgemeinschaft.

Was für die Person des Judas angesichts seiner aktiven Mitwirkung am Tod Jesu besonders drastisch erscheint, gilt natürlich auch für die übrigen Elf. Auch wer Jesus verleugnet, ihn im Stich lässt und flieht, wird an ihm schuldig. Obwohl der Gastgeber darum weiß, lädt er gerade diese Menschen, die so unmittelbar in die Schuld an seinem Tod verstrickt sind, an seinen Tisch. Provokativer kann die Bedingungslosigkeit der Einladung zum Mahl des Herrn kaum ausgedrückt werden.

IV. Die Leitung der Mahlfeier

Anders als bei den Sündermahlen, bei Jesu Abschiedsmahl und bei den Mahlzeiten mit dem Auferstandenen ist bei der Feier des Mahles des Herrn durch die Gemeinde *der Platz des Gastgebers unbesetzt*.

Das heißt nicht, dass der Gastgeber abwesend ist. Aber seine Präsenz hat eine andere Gestalt bekommen. Ein Gast hat jetzt die Feier des Mahles des Herrn zu leiten. Das ist eine in zweifacher Hinsicht neue Situation, deren theologische Tragweite oft unterschätzt wird.

1

Neu ist die Situation zum einen im Blick auf die Teilnahme. War bei den Mahlzeiten des irdischen Jesus wie des Auferstandenen von selber klar, wer hier wozu einlädt und worauf sich die einlassen, die der Einladung folgen, so bedarf es bei der Feier des Mahles des Herrn durch die Gemeinde einer besonderen Vermittlung. Das Mahl redet nicht unmittelbar von selbst – im Unterschied zu den Mahlfeiern, bei denen der auferstandene Jesus selber das Brot gebrochen hat.

Das also ist neu: für die Teilnahme an diesen Mahlfeiern gibt es eine Voraussetzung (wenn auch keine Bedingung). Dass ein Mensch, „der von diesem Brot isst

und aus diesem Kelch trinkt", „den Tod des Herrn verkündigt, bis dass er kommt", dass ihm die Sünden vergeben werden, dass er teilhat am „Neuen Bund" und an der „Gemeinschaft des Leibes Christi" ... – das alles versteht sich nicht von selbst. Das alles nehmen nur die wahr, die bereits auf dem Weg der Christusnachfolge mindestens erste Schritte getan haben.

Die *Voraussetzung für die Teilnahme* ist die den je eigenen Möglichkeiten entsprechende *Fähigkeit, wahrzunehmen und zu empfangen, was uns geschenkt wird*, wenn in diesem Mahl Jesus Christus sich selbst gibt. Das meint nicht ein kognitiv abzurufendes Elementarwissen über den Glauben. Denn selbstverständlich können auch sterbende oder altersverwirrte Menschen oder solche mit schweren geistigen Behinderungen auf ihre je eigene Weise wahrnehmen, was uns Christus in seinem Mahl schenkt.

Das Mahl des Herrn ist also unabdingbar bezogen auf die Verkündigung – in Predigt, Unterricht und Seelsorge und setzt voraus, dass die, die eingeladen werden, erwarten, dass sie darin dem lebendigen Christus begegnen, also (im elementaren Sinne) *glauben*.

Wahrscheinlich wurde diese Voraussetzung für die Teilnahme am Mahl des Herrn, schon in der Urkirche daran festgemacht, dass die am Mahl des Herrn Teilnehmenden getauft waren. Das ist im Neuen Testament an keiner Stelle ausdrücklich so formuliert. Dennoch kann davon ausgegangen werden, dass von Anfang an *die Taufe die grundlegende Voraussetzung* für die Teilnahme am Mahl des Herrn gewesen ist, weil es sich von selbst verstand.

Der Wunsch getauft zu werden, ist die erste Reaktion auf die Verkündigung des Evangeliums (Apostelgeschichte 2,4; 8,36), während das Mahl des Herrn in der durch die Taufe konstituierten Gemeinde gefeiert wird (2,42). Während wir einmal am Anfang in den Leib Christi hineingetauft werden (1 Korinther 12,13), kommunizieren wir mit ihm lebenslang im Mahl (10,16–17). Die Taufe markiert Gottes unwiderrufliche Entscheidung, also den Anfang des Weges, auf dem Menschen Christus nachfolgen, und ist darum unwiederholbar. Das Mahl markiert Gottes kontinuierliche Zuwendung auf dem durch unsere Brechungen gekennzeichneten Weg unserer Nachfolge und ist darum so etwas wie eine Wegzehrung, deren wir immer neu bedürfen.

Von diesen biblischen Einsichten her ist eine evangelische Ordnung zu gestalten, mit der die Einladung zum Mahl des Herrn geregelt wird. Freilich dürfen diese damals selbstverständlichen Voraussetzungen nicht zu Zulassungsbedingungen pervertiert werden, die gesetzlich gehandhabt werden und damit alles verderben.

2

Neu ist die Situation zum anderen im Blick auf *die Leitung der Mahlfeier*. Dass es dafür eines besonderen Amtes bedurft hätte, lässt das Neue Testament an keiner Stelle erkennen – im Unterschied zu anderen Aufgaben, für die es schon in ältester Zeit Ämter gegeben hat (z.B. Apostel, Propheten. Lehrer, Heiler usw., 1 Kor 12,28 u.ö.). Ein Amt zur Leitung der Mahlfeier wie überhaupt des Gottesdienstes hat es in neutestamentlicher Zeit offensichtlich nicht gegeben. Vielleicht kommt schon

darin ein Gespür dafür zum Ausdruck, dass die Leitung der Mahlfeier dadurch gefährdet ist, dass der Gast, der die Mahlfeier leitet, sich die Rolle des Gastgebers anmaßen könnte oder sein Leitungshandeln beim Mahl mindestens in diese Richtung hin missdeutet oder missverstanden werden kann.

Wenn Geber und Gabe des Mahles der Herr ist, dann haben die Gäste, die die Mahlfeier leiten, vor allem darauf zu achten, dass sie dem Gastgeber den Platz freihalten. Wenn sie stellvertretend handeln, ersetzen sie den Gastgeber nicht. Sie haben auf eine für alle Gäste unmissverständliche Weise dem Herrn und seinem Tun Raum zu geben, damit alle Gäste unbeeinträchtigt durch diejenigen, die eine Mahlfeier leiten, mit dem Gastgeber, dem Herrn des Mahles, direkt „kommunizieren" können.

Verantwortliche und angemessene Leitung des Mahles ist darauf bedacht, dass mit der Leitungsfunktion nicht die Rolle des Gastgebers usurpiert wird und so in die Souveränität des Herrn des Mahles eingegriffen wird.

Wenn aber schon der Gastgeber bei seinen Mahlfeiern nach dem Grundsatz verfährt „Wer zu mir kommt, den werde ich nicht hinausstoßen" (Johannes 6,37), um wie viel mehr ist es dann den Gästen, die die Mahlfeier leiten, verboten, andere Gäste vom Mahl des Herrn auszuschließen!

So dient die Leitung der Mahlfeier der Konstituierung der Gemeinschaft mit dem Gastgeber und der Gäste untereinander (koinonia).

V. Selbstprüfung

„Gemeinschaft des Leibes Christi" – das ist die doppeldeutige Formulierung, mit der Paulus diese Unmittelbarkeit zwischen dem Gastgeber und seinen Gästen zum Ausdruck bringt. Wer mit dem Gastgeber Christus, der sich selbst mit seinem Leib gibt, kommuniziert, ist selber Teil des Leibes Christi.

Das Brot, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi? Denn ein Brot ist's: So sind wir viele ein Leib, weil wir alle an einem Brot teilhaben (1. Korintherbrief 10,16–17).

Der Apostel schärft ein, dass die Gemeinschaft der Gäste unabdingbar zum Mahl des Herrn gehört. Beides nennt er „Leib Christi". Das Mahl des Herrn stiftet die Gemeinschaft mit dem Leib Christi. Und das heißt zugespitzt: die Gemeinschaft mit dem Gastgeber und zugleich die Gemeinschaft der Gäste untereinander, das eine nicht ohne das andere.

1

Was zu tun ist, wenn es zu Störungen der „Gemeinschaft des Leibes Christi" kommt, zeigen die Aussagen des Paulus im 1. Korintherbrief 11,27–34:

Wer nun unwürdig (besser: unangemessen) von dem Brot isst oder aus dem Kelch des Herrn trinkt, der wird schuldig sein am Leib und Blut des Herrn. Der Mensch prüfe aber sich selbst, und so esse er von diesem Brot und trinke aus diesem Kelch. Denn wer so isst und trinkt, dass er den Leib des Herrn nicht achtet, der isst und trinkt sich selber zum Gericht. Darum sind auch viele Schwache und

Kranke unter euch, und nicht wenige sind entschlafen. Wenn wir uns selber richteten, so würden wir nicht gerichtet. Wenn wir aber von dem Herrn gerichtet werden, so werden wir gezüchtigt, damit wir nicht samt der Welt verdammt werden. Darum, meine lieben Brüder, wenn ihr zusammenkommt, um zu essen, so wartet auf- (besser: bewirtet) einander. Hat jemand Hunger, so esse er daheim, damit ihr nicht zum Gericht zusammenkommt.

Paulus rät der Gemeinde in Korinth, dass jede und jeder sich selbst prüfe, ob die Teilnahme am Mahl des Herrn etwa „unangemessen" sei, weil er oder sie „den Leib nicht achte" (1 Kor 11,27–29), also meine, der „Leib Christi" könne empfangen werden ohne Rücksicht auf die anderen, die zum „Leib Christi" gehören.

Damit geht Paulus auf aktuelle Missstände in der Gemeinde von Korinth ein, die wir aus dem Brief des Paulus erschließen können. Vorausgesetzt ist, dass die Feier des Mahles des Herrn mit einer Sättigungsmahlzeit verbunden ist, zu der alle, mindestens die Wohlhabenden, etwas mitbringen, das dann miteinander geteilt wird. Die Gäste am Tisch des Herrn haben auch „einander zu bewirten" (V.33), also Verantwortung dafür, dass alle satt werden.

In Korinth hatte das dazu geführt, dass die einen schlemmten und sich betranken, während die anderen hungerten (V.21). Statt das „Mahl des Herrn" (V.20) zu feiern, hielten einige ihr „privates Mahl" (V.21). Das aber führte zur Spaltung am Tisch des Herrn (V.18–19). Die Starken und Reichen schlossen die Schwachen und Armen faktisch aus.

2

Nun werden auch die, die andere ausgrenzen und damit „die Gemeinschaft des Leibes Christi" stören, keineswegs mit Ausschluss vom Mahl bedroht. Sie werden vielmehr vor den Herrn des Mahles gestellt, d.h. ihnen wird eingeschärft, dass der Gastgeber, der ihnen seine Gemeinschaft gewährt und dadurch die Sünden vergibt, zugleich ihr Richter ist, vor dem sie Rechenschaft abzulegen haben.

Weil der himmlische Richter der einzige ist, dem ein definitives Urteil über Menschen zusteht, ist Menschen jedes definitive Urteil über Menschen verwehrt. Wohl ist Erziehung (Luther: „Züchtigung", „Zucht") nötig, die gegenseitige Ermutigung wie Kritik bedeutet. Sie geschieht dann richtig, wenn sie dem Urteil Christi, des souveränen Herrn, Raum gibt. Die „Zucht" ist dann missbraucht, wenn sie dem Urteil Christi, des souveränen Herrn, vorgreift.

Wenn denn die, „die von diesem Brot essen und aus diesem Kelch trinken, den Tod des Herrn verkündigen, bis dass er kommt" (V.26), dann werden sie mit dem Empfang der durch seinen Tod erwirkten Vergebung der Sünden zugleich vor den Richterstuhl dessen gestellt, der kommt, und damit seinem Urteil unterstellt („... der isst und trinkt sich selber zum Gericht", V.29). So wenig es im Mahl des Herrn eine Gnade gibt, die zuvor durch religiöse oder moralische Leistungen verdient werden muss, so wenig gibt es hier unwirksame, folgenlose, „billige Gnade".

3

Was getan werden muss, ist, diesen theologischen Sachverhalt so deutlich wie möglich werden zu lassen, damit es zu einer verantwortlichen Selbstprüfung und gegebenenfalls zu einem selbstgefassten Entschluss zum zeitweiligen Verzicht auf die Teilnahme am Mahl des Herrn kommen kann. Diesen Doppelaspekt der Verkündigung des Evangeliums – weder moralisierend-gesetzlich noch verkürzt auf „billige Gnade" – zur Geltung zu bringen, ist aber keine Aufgabe der kirchlichen Gesetzgebung, sondern der kirchlichen Verkündigung, die in Predigt, Liturgie, Unterricht und Seelsorge geschieht. So wird dem biblisch-reformatorischen Grundsatz „Ohne Gewalt, nur durchs Wort" (sine vi sed verbo) Rechnung getragen.

Die Verkündigung zielt auf eine angemessene Selbstprüfung, deren Ergebnis ein selbstverantworteter Entschluss zum zeitweiligen Verzicht sein kann, aber nicht muss.

Verzicht auf die Teilnahme am Mahl des Herrn kann ja auch Ausdruck menschlichen Hochmutes sein, der sich den Zuspruch des Evangeliums nicht gefallen lässt, sondern in selbstbezogenem Trotz verharrt nach dem Motto „Ich bin's nicht wert". Die Reformatoren sahen darin das Selbstverständnis des „in sich verkrümmten Menschen" (homo in se incurvatus) beschrieben, dessen Aufrichtung nur durch eine externe Zuwendung (verbum externum) und nicht durch einen Selbstentschluss möglich ist. Selbstprüfung also bleibt auf den Zuspruch von außen angewiesen.

Bei Paulus ist die Selbstprüfung an die Gemeinschaft derer gebunden, die das Mahl des Herrn miteinander feiern. Folglich heißt die Leitfrage bei ihm nicht: „Bin *ich* würdig?", sondern: „Feiern *wir* das Mahl des Herrn würdig, nämlich dem entsprechend, dass wir miteinander der Leib des Herrn sind?".

VI. Abgrenzung und Ausschluss anderer

Das gleiche theologische Anliegen wie im Blick auf die Selbstprüfung findet sich auch in Texten, in denen es um *Abgrenzung und Ausschluss anderer* geht, auch wenn ein Zusammenhang mit dem Mahl des Herrn nur in einigen Texten erkennbar ist. Dabei folgt Paulus dem, was er grundsätzlich über das „Richten" schreibt:

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 (1 Kor 4,4–5).

1

Das gilt selbst für das harte Urteil des Paulus über den Mann, der mit einer Frau in unerlaubter Beziehung zusammenlebt (1. Korintherbrief 5). In wörtlicher Aufnahme des alttestamentlichen Gebotes, die zu töten, die das Volk Gottes zum Götzendienst verführen, sagt Paulus: *„Ihr sollt den Bösen aus eurer Mitte verstoßen!"* (V.2.13) und „Dieser Mensch soll dem Satan übergeben werden zum Verderben des

Fleisches" (V.5). Seine Aufforderung zielt aber letztlich darauf, dass „der Geist gerettet werde am Tag des Herrn" (V.5).

Das gilt auch für die aus diesem Einzelfall entwickelte allgemeine Aufforderung: *„Ihr sollt nichts mit einem zu schaffen haben, der sich Bruder nennen lässt und ist ein Unzüchtiger oder ein Habgieriger oder ein Götzendiener oder ein Lästerer oder ein Trunkenbold oder ein Räuber; mit so einem sollt ihr auch nicht essen!" (V.11).* Paulus fürchtet, dass solches Verhalten Schule machen und um sich greifen könnte – wie Sauerteig im Mehl – und damit das Evangelium verdunkelt wird, das nicht nur Zuspruch, sondern auch Anspruch bedeutet. In aller Schärfe wird der Anspruch des Evangeliums aufgerichtet, ohne dass der Zuspruch des Evangeliums damit an die Bedingung geknüpft würde, seinen Anspruch zu erfüllen. Der Zuspruch des Evangeliums bleibt bedingungslos.

Der Ernst des Anspruchs des Evangeliums wird auch durch die am Ende des Briefes zitierte „Fluchformel" unterstrichen: *„Wenn jemand den Herrn nicht lieb hat, der sei verflucht!" (16,22).* Die wahrscheinlich zur Feier des Herrenmahls gehörende Formel ist keine Aufforderung zur Exkommunikation, sondern Anleitung zur Selbstprüfung. Sie stellt die am Tisch des Herrn Versammelten vor den kommenden Richter, der nicht zufällig unmittelbar danach geradezu herbeigerufen wird: „Maranatha, unser Herr, komm!"

In gleicher Weise argumentiert Paulus im Blick auf diejenigen in Korinth, die bedenken- und rücksichtslos das Fleisch essen, das im Götzentempel geschlachtet wurde (10,14–22). Die Aussage *„Ihr könnt nicht zugleich am Tisch des Herrn teilhaben und am Tisch der bösen Geister" (V.21)* ist – anders als ihre jahrhundertlange Auslegung – gerade keine Aufforderung zur Exkommunikation, sondern eine Einladung, sich der Kraft auszusetzen, die am Tisch des Herrn zu empfangen ist.

Es ist die Kraft der Umkehr, die zur Trennung von „den bösen Geistern" (in welcher Gestalt auch immer) befähigt. Die Frage, auf die die Argumentation zuläuft („Sind wir stärker als er?"), ist natürlich eine rhetorische, die zu der Einsicht führen soll: Der Herr, der mir in seinem Mahl begegnet, ist allemal stärker als ich in meinen Bindungen. „Durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen." (Barmen II). Gerade Paulus rechnet mit der verändernden Kraft des im Mahl zu empfangenden Evangeliums.

Abgrenzungen und Trennungen sind von Anfang an innerhalb der christlichen Gemeinde unvermeidlich, Kritik ist nötig. Zu fragen aber bleibt, ob bei aller scharfen Kritik von Menschen an Menschen dem Urteil des kommenden Richters Jesus Christus vorgegriffen oder Raum gegeben wird.

Nur wer die Texte aus dem 1. Korintherbrief ohne den Zusammenhang mit den Sätzen in 4,4-5 liest, wird daraus folgern können, die Kirche habe das Recht, Menschen in eigener Verantwortung zu exkommunizieren.

2

Relativierung des eigenen Urteils ist leitend auch für die sog. Gemeindeordnung, mit der Konfliktfälle zwischen einzelnen in der Gemeinde geregelt werden sollen: *Sündigt aber dein Bruder an dir, so geh hin und weise ihn zurecht zwischen dir und ihm allein. Hört er auf dich, so hast du deinen Bruder gewonnen. Hört er nicht auf dich, so nimm noch einen oder zwei zu dir, damit jede Sache durch den Mund von zwei oder drei Zeugen bestätigt werde. Hört er auf die nicht, so sage es der Gemeinde. Hört er auch auf die Gemeinde nicht, so sei er für dich wie ein Heide und Zöllner (Matthäus 18,14–16).*

Für das Problem der Kirchenzucht trägt dieser Text schon deshalb nichts aus, weil es in ihm gar nicht um allgemeine Fehlhaltungen oder Vergehen geht, sondern um Regelungen in Konfliktfällen zwischen einzelnen, wie gleich der erste Satz zeigt: „Sündigt aber dein Bruder *an dir*". In solchen bilateralen Konflikten soll das eigene Urteil zunächst durch das von zwei oder drei anderen und schließlich durch das der Vollversammlung der Gemeinde relativiert werden. Ziel solchen Tuns ist es, „den Bruder zu gewinnen". Misslingt der Verständigungsversuch, so steht am Ende nicht der Ausschluss aus der Gemeinde. Vielmehr wird der einzelne, wenn er das alles getan hat, von den Verpflichtungen der Geschwisterschaft entbunden, Verständigung mit dem Bruder zu suchen. Am Ende darf er den anderen „wie einen Heiden oder Zöllner" ansehen. Das aber gerade sind die Bezeichnungen für die Adressaten der Gnade und Güte Gottes. Ein definitives Urteil also wird nicht über den gefällt, der sich den Entscheidungen der Gemeinde entzieht.

Was Paulus mit dem doppelten Vorbehalt („Ist's möglich, soviel an euch liegt") gegenüber seiner Mahnung „Habt mit allen Menschen Frieden" (Römer 12,18) ausspricht, wird hier konkretisiert: Tut, was ihr könnt! Aber was ihr könnt, hat Grenzen. Eure Aufgabe ist nicht unendlich, und darum überfordert euch nicht! Dass dieser Text vor allem in der reformierten Tradition biblizistisch wie ein Leitfaden für die „Kirchenzucht" gelesen wurde, wird dem Text also schwerlich gerecht.

3

Die Erweiterung des Gleichnisses vom großen Gastmahl im Matthäusevangelium um die Szene, in der erzählt wird, wie der Gastgeber einen Gast wegen dessen Kleidung, die dem Fest nicht angemessen ist, vom Mahl ausschließt (22, 11–14), lieferte der Kirche immer wieder Argumente dafür, Menschen wegen ihres unangemessenen Verhaltens vom Mahl des Herrn auszuschließen.

Aber auch dieser Text folgt der gleichen Argumentationsstruktur, die bei Paulus zu erkennen ist. Dass das Urteil des Gastgebers den Gast überrascht, erweist die Souveränität des himmlischen Gastgebers, die alles menschliche Richten, auch die Selbstbeurteilung relativiert. Das Festmahl ist in diesem Gleichnis Metapher für das endzeitliche himmlische Freudenmahl, die erwartete innige Gottesgemeinschaft. Die Einladung dazu ergeht bedingungs-, aber nicht folgenlos. Sie stellt diejenigen, die ihr folgen, vor den himmlischen Richter und sein souveränes Urteil.

Ob die Eingeladenen sich der Einladung gegenüber angemessen oder unangemessen verhalten, entscheidet allein der Herr, der Gastgeber.

4

Mit diesem Kriterium sind die zahlreichen sog. *Ketzerpolemiken* im Neuen Testament (vgl. z.B. 2.Thessalonicherbrief 2, 1–12) kritisch zu lesen. Zu fragen bleibt bei jedem einzelnen Text, ob bei aller scharfen Kritik von Menschen an Menschen dem Urteil des kommenden Richters Jesus Christus vorgegriffen oder Raum gegeben wird. Innerbiblische Sachkritik, die sich an diesem Kriterium orientiert, ist in diesem Zusammenhang unumgänglich.

Hier wird deutlich, dass solche Texte nicht nur den zeitweiligen Ausschluss einzelner aus der Gemeinde im Blick haben, sondern Trennungen zwischen verschiedenen mehr oder weniger großen Gruppen. Die Herausbildung von Kirchen verschiedener Traditionen beginnt bereits im Neuen Testament. Dass mit solchen Trennungen auch getrennte Feiern des Mahles des Herrn verbunden waren, versteht sich von selbst. Das ist die bis heute dauernde Realität getrennter Kirchen.

Wenn Menschen mit ihren Abgrenzungen und Trennungen dem Urteil des kommenden Richters Raum geben, dann sind sie sich des Risikos bewusst, dass mit der Abgrenzung gegenüber anderen auch der Selbstausschluss von der Gemeinschaft mit dem Herrn der Kirche verbunden sein könnte. Wer Ketzer ist, wird sich erst am Ende herausstellen. Schon deshalb müssen Abgrenzungen und Trennungen innerhalb der christlichen Gemeinde unter dem Vorbehalt der Vorläufigkeit stehen. Von ihrem Wesen her drängen Trennungen auf Überwindung. Wenn Menschen sie gegenwärtig nicht überwinden können, leiden sie an solchen Trennungen mit Recht. Jedenfalls dürfen sie sich damit nicht einfach abfinden.

VII. Die Verknüpfung mit der Kirchendisziplin

Erst nach der Entstehung des Neuen Testaments ist das Mahl des Herrn *mit der Kirchendisziplin* verknüpft worden. Damit wurde aus der universalen Einladung des Herrn an seinen Tisch die eingeschränkte und reglementierte Zulassung zum Tisch des Herrn durch die Kirche. Und mit der Ordnung für eine geregelte Zulassung war dann natürlich auch die Möglichkeit sowohl der Verweigerung der Zulassung zum Mahl wie die des Ausschlusses vom Mahl gegeben.

1

Begründet wurde diese Praxis mit dem „Amt der Schlüssel", das sich auf drei miteinander verwandte Bibelstellen bezieht und an dem verständlicherweise besonders der Römische Episkopat interessiert war:

„Ich will dir (Petrus) die Schlüssel des Himmelreiches geben: alles, was du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden sein, und alles, was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel gelöst sein." (Matthäus 16,19)

„Was ihr (Jünger/ Jüngerinnen Jesu) auf Erden binden werdet, soll auch im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden lösen werdet, soll auch im Himmel gelöst sein." (Matthäus 18,18)

„Nehmt hin den Heiligen Geist! Welchen ihr die Sünden erlasst, denen sind sie erlassen; und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten." (Johannes 20,22–23)

Diese dreifache Zusage Jesu an seine Nachfolger und Nachfolgerinnen ermächtigt sie zur Verkündigung des Evangeliums. Dabei ist der Doppelaspekt des Evangeliums betont. Ja und Nein, Stärkung und Mahnung.

Ausgelegt aber wurden diese Texte als Ermächtigung von Papst und Bischöfen zu kirchlicher Jurisdiktion. Damit aber bestand die Gefahr, die Zusage Jesu losgelöst von ihm, dem Autor solcher Ermächtigung, zu verstehen und dementsprechend zu missbrauchen. Die Ermächtigung zu funktionaler Stellvertretung wurde zu einer eigenmächtigen personalen Stellvertretung. So wurde die kirchliche Bußpraxis zum Machtinstrument von Kirchenleitungen, mit dem sie statt dem Urteil Christi Raum zu geben, ihm vorgegriffen haben.

2

Das aber ist durchaus auch eine protestantische und gegenwärtige Gefährdung. Die – in den Ostkirchen unbekannte – Verknüpfung von Kirchendisziplin und Mahl des Herrn in der Katholischen Kirche des Mittelalters haben die Reformatorischen Kirchen zunächst dahingehend reformiert, dass sie von rein weltlichen Aspekten befreit wurde.

Sofern in den Bekenntnisschriften das „Amt der Schlüssel" mit dem Mahl des Herrn verknüpft blieb (Heidelberger Katechismus, Frage 82, Schmalkaldische Artikel 29), bestand die Gefahr, die im Mahl zu empfangende Sündenvergebung an vorher zu erbringende religiöse und moralische Leistungen zu binden. Die Gemeindeleitung bekommt das Recht, darüber zu urteilen, ob diese Leistungen erbracht oder verweigert werden, um aufgrund dessen über Zulassung oder Ausschluss vom Mahl des Herrn zu entscheiden.

Damit bestand die Gefahr einer Verrechtlichung der Verkündigung des Evangeliums. Statt der Kraft des Wortes Gottes zu trauen, wurde auf menschliche Jurisdiktion gesetzt. Demgegenüber haben die Reformatoren mit Berufung auf die Heilige Schrift im Grundsatz festgehalten: „Gewalt der Schlüssel... übt und treibet man allein mit der Lehre und Predigt Gottes Worts und mit Handreichung der Sakramente ..." (Augsburgisches Bekenntnis XXVIII). „Wenn aber von den „Schlüsseln" die Rede ist, so müssen wir uns immerzu in Acht nehmen, nur gar nicht zu träumen, dass sei eine von der Verkündigung des Evangeliums getrennte Gewalt ... seine (des Amtes der Schlüssel) ganze Kraft beruht darauf, dass die Gnade des Evangeliums durch die Menschen, die der Herr dazu verordnet hat, in

den Herzen der Gläubigen öffentlich und in Sonderheit versiegelt wird – *und das kann ausschließlich durch die Predigt geschehen*" (Calvin, Institutio IV, 4, 14).

Die Moralisierung des Mahls des Herrn und des darin sichtbar werdenden Evangeliums wurde durch lutherische und reformierte Kirchenordnungen gefördert. Die Zulassung zum Abendmahl als Mittel religiöser und sozialer Disziplinierung war lange selbstverständlich. Sie muss heute aber als missbräuchlich und theologisch wie seelsorglich falsch angesehen werden.

3

Die reformatorischen Bekenntnisschriften sind als „norma normata" durch die Gemeinde an der Heiligen Schrift als „norma normans" stets neu zu prüfen. Daher entsteht in dieser Frage für die Landessynode Handlungsbedarf. Die Einsicht der Heiligen Schrift, dass die „guten Werke" nicht die Voraussetzung der Sündenvergebung, sondern ihre „Frucht" und fröhliche Folge sind, ist gegen eine jahrhundertelange Praxis der eingeschränkten und reglementierten Zulassung der Kirche zum Tisch des Herrn zur Geltung zu bringen.

Die in den Bekenntnisschriften vorgenommene Verknüpfung von Kirchenzucht und Abendmahlszulassung kann zudem gelöst werden, ohne die substanziellen Aussagen über die Teilnahme am Abendmahl zu gefährden.

Zu der der Kirche aufgetragenen „rechten Verwaltung der Sakramente" („recte administrantur", Confessio Augustana VII) gehört primär die deutliche Verkündigung des Herrn, der sich uns im Mahl schenkt und zugleich vor sein Angesicht stellt. Statt Bedingungen aufzustellen für die Zulassung zum Mahl des Herrn, ist das Mahl des Herrn liturgisch so zu gestalten und in Predigt, Unterricht und Seelsorge dafür Sorge zu tragen, dass wieder beide Aspekte der Teilnahme am Mahl des Herrn kräftig und unmissverständlich deutlich werden:

Jesus Christus, der Herr, lädt alle zu seinem Mahl, wie sie sind, aber er lässt sie nicht, wie sie sind. Die *verändernde* Kraft der uneingeschränkten Einladung soll ebenso wie ihre *befreiende* Kraft zum Zuge kommen.

4

Entgegen manchen Missverständnissen ist festzuhalten, dass prinzipiell und schon immer die „Kirchenzucht" sich als eine pädagogisch-seelsorgliche Maßnahme verstanden hat, die auf Umkehr und Erneuerung, nicht auf den Ausschluss von Gemeindegliedern zielte. Nur wenn im Laufe des Verfahrens Umkehr und Erneuerung nicht eintraten, konnte es als letzte Maßnahme zum Ausschluss vom Mahl des Herrn kommen.

Auch diese „letzte Maßnahme" war immer eine pädagogisch-seelsorgliche und hatte darum einen vorläufigen Charakter. Der Ausschluss vom Mahl des Herrn war zwar mit dem zeitweiligen Entzug der Mitgliedschaftsrechte verbunden, er war aber nicht ein Ausschluss aus der Kirche. Die Leitung der Gemeinde hatte vielmehr

eine besondere Verantwortung für die Gemeindeglieder, die vom Mahl des Herrn ausgeschlossen worden waren.

Grundsätzlich ist zu fragen, ob das Anliegen des Instrumentes der Kirchenzucht überhaupt durch rechtliche Regelungen aufgenommen werden kann. Gehört es nicht generell in den Bereich seelsorglicher Begleitung, – einer Seelsorge, die nicht nur Ja sagt, sondern auch Nein, die Menschen nicht nur bestärkt, sondern auch ermahnt?

Am Thema „Kirchenzucht" ist weiter zu arbeiten.

Nachbemerkung

Unbeschadet der hier vorgelegten grundsätzlichen theologischen Überlegungen kann es gelegentlich in besonderen Situationen durchaus zum Ausschluss von einer einzelnen Mahlfeier der Gemeinde kommen. Denkbar sind z.B. provokative Störungen oder Versuche, die Mahlfeier (z.B. für kirchenpolitische oder allgemeinpolitische Zwecke) zu instrumentalisieren. Dabei handelt es sich aber immer um ungewöhnliche Ausnahmesituationen.

Auch sind Situationen vorstellbar, in denen es überhaupt unmöglich wird, das Mahl des Herrn zu feiern. Gelegentlich kann die Absage oder der Abbruch der Mahlfeier die angemessenere Weise sein, auf eine problematische Situation zu reagieren, weil auch hier nach dem Grundsatz „Ohne Gewalt, nur durchs Wort" zu verfahren ist.

Ein solches situatives Verhalten des Presbyteriums oder derer, die die Mahlfeier leiten, steht nicht im Widerspruch zur theologisch überlegten und begründeten Absage an jeglichen Ausschluss vom Mahl des Herrn.

VIII. Aufgaben

1. Lehrgespräche mit anderen Kirchen führen

Nachdem die Kirchenordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland diesen Einsichten Rechnung getragen hat und 1996 entsprechend verändert worden ist, sind Gespräche mit anderen uns verbundenen Kirchen zu führen – mit dem Ziel zu einer theologischen Verständigung zu kommen und entsprechende Schlüsse daraus zu ziehen.

Die Landessynode beauftragt die Kirchenleitung damit.

2. Einschlägige rechtliche Regelungen überprüfen

a) Taufe als „grundlegende Voraussetzung für die Teilnahme am Abendmahl"?

Die Kirchenordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland formuliert zu Recht in Artikel 25,1 a.F. (74,1 n.F.): „Grundlegende Voraussetzung für die Teilnahme am Abendmahl ist die Taufe." Unbeschadet dieses nicht in Frage zu stellenden Grundsatzes sollten die Empfehlungen der Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft aufgenommen und bekräftigt werden:

Bei der Einladung zum Mahl des Herrn einen Hinweis zu geben „auf die Voraussetzung der Taufe und Kirchenmitgliedschaft, der dann den Gang zum Abendmahl in die Verantwortung des einzelnen stellt".

„In besonderen Fällen und Situationen ist eine Entscheidung in pastoraler Verantwortung zu treffen."

Bedarf es dazu rechtlicher Regelungen?

...

3. In der gemeindlichen Praxis den theologischen Einsichten entsprechen

Wie wird das Mahl des Herrn heilig gehalten? Das war die berechtigte Sorge der Väter und Mütter, die „Kirchenzucht" ein- und durchgeführt haben. Wenn das Heilige den Heiligen zukommt, muss es zu deren Heiligung führen. Das war ihre richtige Überzeugung.

Darin stimmen wir mit ihnen überein, wenn wir als Fazit unserer biblischen Erkenntnisse formulieren: Jesus Christus, der Herr, lädt alle zu seinem Mahl, wie sie sind, aber er lässt sie nicht, wie sie sind. Die *verändernde* Kraft der uneingeschränkten Einladung soll ebenso wie ihre *befreiende* Kraft zum Zuge kommen.

Ohne den Gefahren einer gesetzlichen Moralisierung zu verfallen, sind die Kosten der Nachfolge Jesu vor Augen zu führen, ist deutlich zu machen, dass mit dem Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben verbunden ist, dass mit der am Tisch des Herrn zu erfahrenen Entlastung zugleich eine Beauftragung und Verpflichtung gegeben ist, dass der Gastgeber auch der Richter ist, vor dem wir uns zu verantworten haben.

Das Mahl des Herrn ist *liturgisch* so zu gestalten, dass wieder diese beiden Aspekte kräftig und unmissverständlich deutlich werden.

...

Darüber hinaus ergeben sich für *Verkündigung, Unterricht und Seelsorge* folgende Perspektiven und Fragestellungen:

...

4. Eucharistische Gastfreundschaft bekräftigen

Auf der Grundlage eines gemeinsamen Verständnisses von Evangelium, Taufe und Abendmahl stellen die reformatorischen Signatarkirchen in der Leuenberger Konkordie von 1973 fest: „Sie gewähren einander Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Das schließt die gegenseitige Anerkennung der Ordination und die Ermöglichung der Interzelebration ein" (Z. 33). In den folgenden Jahrzehnten ist es aufgrund vergleichbarer Verständigungsprozesse zu Vereinbarungen über Abendmahlsgemeinschaft mit der Evangelisch-methodistischen Kirche (1987), der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (1996) und den Vereinigten Kirchen in den USA und Kanada (1997) gekommen.

Mit anderen Kirchen, mit denen das theologische Gespräch (noch) nicht zur Aufnahme von Kirchengemeinschaft geführt hat, sind dennoch Vereinbarungen über

eine grundsätzliche gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Eucharistie getroffen worden. Das ist zwischen der EKD und dem Katholischen Bistum der Altkatholiken in Deutschland 1985 geschehen und 1988 in der Meissener Erklärung zwischen dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, der EKD und der Kirche von England.

Im Blick auf die römisch-katholische Kirche hat die Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland bereits vor 30 Jahren in einem Beschluss vom 11. Januar 1973 der Universalität der Einladung zum Herrenmahl Rechnung getragen und erklärt: „Solange noch keine Einigung erzielt ist, soll in der Evangelischen Kirche im Rheinland niemand vom Abendmahl zurückgewiesen werden, der in seiner Kirche im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes getauft und zum Abendmahl zugelassen ist, sofern er sich nicht durch Ordnungen seiner Kirche daran gehindert weiß." Diese offene Haltung ist inzwischen in der Kirchenordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland verankert: „Mitglieder von Kirchen, mit denen Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft besteht, (sind) ebenfalls zur Teilnahme am Abendmahl berechtigt, Mitglieder anderer Christlicher Kirchen zum Abendmahl eingeladen." (Art. 74 Abs. 3 n.F.) 1996 hat die Evangelischen Kirche im Rheinland mit dem Erzbistum Köln und vier weiteren Bistümern eine „Vereinbarung ... zur gegenseitigen Anerkennung der Taufe" geschlossen, in der es heißt: „Als Anfang und Ausgangspunkt des Christseins ist sie hingeordnet auf das einmütige Bekenntnis des Glaubens und auf die eucharistische Gemeinschaft im Herrenmahl."

Ähnlich hat sich die VELKD bereits 1975 „in besonderen Fällen" für eine wechselseitige Teilnahme am Abendmahl zwischen evangelischen und römisch-katholischen Christen ausgesprochen. Diese Auffassung ist kürzlich von der „Kundgebung" der EKD-Synode „Eins in Christus. Kirchen unterwegs zu mehr Gemeinschaft" am 9. November 2000 bekräftigt worden: „Das bisher Erreichte ermöglicht es nach unserer Überzeugung schon jetzt, dass die evangelischen Kirchen und die römisch-katholische Kirche einander zur Teilnahme am Heiligen Abendmahls einladen. Die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland bekräftigt diese Einladung und hofft, dass beim Ökumenischen Kirchentag in Berlin 2003 in diesem Sinne ökumenische Zeichen gesetzt werden können."

Ende Mai hat in Berlin der erste bundesweite ökumenische Kirchentag stattgefunden, der nach Jahrhunderten des Streits erstmals offiziell und öffentlich mehrere hundert Tausend Glieder von evangelischen, katholischen, orthodoxen und anderen Kirchen zusammengeführt hat. Wir schließen uns der Resolution an, die dort am 30. Mai von mehreren Tausend Menschen so gut wie einstimmig verabschiedet worden ist:

„Resolution: Die Zeit ist reif für eucharistische Gastfreundschaft.

Wir Teilnehmende am Gesprächsforum „Ein Glaube – eine Taufe – getrennt beim Abendmahl?" sind der Überzeugung: Eucharistische Gastfreundschaft ist theologisch möglich und sollte deshalb als Zeichen schon bestehender Kirchengemeinschaft in ökumenischen Zusammenhängen auch jetzt schon praktiziert werden.

Deshalb bitten wir die evangelischen Kirchen und besonders ihre Leitungen, häufiger und regelmäßig das Abendmahl zu feiern mit einer trinitarisch gestalteten Liturgie und einem sorgfältigen Umgang mit den Elementen Brot und Wein.

Wir bitten die römisch-katholische Kirche und besonders ihre Bischöfe und Priester, im Sinne der „geistlichen Bedürfnisse" (vgl. Enzyklika über die Eucharistie, Z. 45) eucharistische Gastfreundschaft Angehörigen konfessionsverbindender Familien zu gewähren und anderen getauften Christen in besonderen ökumenischen Zusammenhängen – wie z.B. langjährigen ökumenischen Gruppen, lokalen ökumenischen Ereignissen und ökumenischen Kirchentagen.

Wir bitten alle in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) verbundenen Kirchen und besonders ihre Leitungen, ihre Gottesdienste für Angehörige anderer Kirchen zu öffnen, soweit wie möglich Gelegenheiten zur gemeinsamen Feier der Eucharistie – wie z.B. nach der Lima-Liturgie – zu schaffen und konkrete Vorschläge für ermutigende Zwischenschritte auf dem Weg zur vollen Abendmahls/Eucharistiegemeinschaft zu unterbreiten."

Aus dem Anhang

...

2. *Dokumente*

Im Mai 1994 hat die in Wien tagende 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft (Zusammenschluss lutherischer, reformierter und unierter Kirchen in Europa) u.a. Folgendes beschlossen:

„Entsprechend der Ordnung unserer Kirchen ist die Taufe die Voraussetzung für die Teilnahme am Abendmahl ... Aufgrund der Urbanisierung und Säkularisierung sowie eines weitgehenden Wegfalls der Anmeldung zum Abendmahl stellen sich jedoch heute zwei Probleme.

Zum einen ist nicht mehr überschaubar, wer von den Teilnehmern am Abendmahl getauft ist. Für diesen Fall bieten sich folgende Möglichkeiten an: Die Wiedereinführung der Anmeldepraxis oder ein Hinweis bei der Einladung zum Abendmahl auf die Voraussetzung der Taufe und der Kirchenmitgliedschaft, der dann den Gang zum Abendmahl in die Verantwortung des einzelnen stellt. Diese zweite Möglichkeit erscheint als die angemessenere.

Zum anderen erwächst bei Menschen, die neu den Zugang zur Kirche suchen, der Wunsch, auch ohne vorhergehende Taufe am Abendmahl teilnehmen zu können. In diesem Fall gehen wir grundsätzlich davon aus, dass die Aufnahme in die Gemeinde Jesu Christi durch die Taufe den Zugang zum Tisch des Herrn eröffnet. Dennoch sollte der Wunsch nicht einfach zurückgewiesen werden. In besonderen Fällen und Situationen ist eine Entscheidung in pastoraler Verantwortung zu treffen." (Zur Lehre und Praxis des Abendmahls, 1. Teil, II,C).

„Die Frage des Zusammenhangs von Abendmahl und Kirchenzucht muss neu bedacht werden ... Weiter ist zu prüfen, wie zur Kirchenzucht von der Einsicht her

zu argumentieren ist, dass im Abendmahl die Vergebung der Sünden angeboten wird und dass Christus allen die Vergebung gewährt, die ihn darum bitten." (Zur Lehre und Praxis des Abendmahls, 2. Teil, I,7)

„Der Zusammenhang von Taufe, Konfirmation und Abendmahlszulassung muss weiter erörtert werden" (Zur Lehre und Praxis der Taufe, IV,4).

Diese Anregungen hat die Französische Nationalsynode der Église Reformée de France auf ihrer Tagung im Mai 2001 in Soissons aufgenommen und u.a. Folgendes beschlossen (in der für die Ökumene autorisierten englischen Fassung):

„Even if the logical order remains, the history of believers have become individualized to such an extend that to make a one step (baptism), the preliminary condition to the other (Holy communion) may not be understood anymore. On the other hand, replaced in a faith dynamic, baptism and holy communion respond together with richness as long as the local congregation provides a Christian education where this link with the word that gives meaning to sacraments is established and matured." (The Sacraments Decision D,4)

„Aware of the fact that she is not the owner of the Lord's supper, and against any attempt to limit the invitation by adding criteria of exclusion, and being convinced that through the Eucharist participation, each believer receives Jesus-Christ's gospel by sharing the bread and the wine, the Reformed Church of France proclaims the universality of this invitation."

3. *Literatur*

Zur Lehre und Praxis des Abendmahls (1994), in: Leuenberger Texte 2, 1995, 47–63.

Enno Obendiek, Kirchenzucht – fremdes Wort, fremde Sache?, in: Nikolaus Becker, Dietrich Dehnen (Hg.), Dienen – Ordnen – Planen, Festschrift für Erhard Krause, Neukirchen 1997, 29–43.

Winfried Stolz, Kirchenzucht – Gesetzgebung im Wandel der Entwicklung, ebenda, 45–57.

Jörg Zink, Zum Abendmahl sind alle eingeladen. Warum ziehen die Kirchen Grenzen?, Stuttgart 1997.

Michael Welker, Was geht vor beim Abendmahl?, Stuttgart 1999.

Christian Link, Artikel Kirchenzucht, in: RGG IV, 4. Auflage, Tübingen 2001, Sp. 1371–1373.

Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der Evangelischen Kirche, vorgelegt vom *Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland,* Hannover 2003.

Johannes Brosseder / Hans-Georg Link (Hg.), Eucharistische Gastfreundschaft. Ein Plädoyer evangelischer und katholischer Theologen, Neukirchen 2003.

Gestern – heute – morgen

Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) hat eine *positive Bilanz zum Abschluss des „Jahrs der Bibel" 2003* gezogen. Das Bibeljahr habe die Heilige Schrift „intensiver bekannt gemacht", sagte der ACK-Vorsitzende und Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche, Walter Klaiber, in einem epd-Interview in Frankfurt. Das Aktionsjahr habe zugleich gezeigt, dass es „vor Ort an vielen Stellen eine tragfähige und stabile ökumenische Arbeitsgemeinschaft gibt". Diese sei gestärkt und vertieft worden. Klaiber würdigte besonders den Einsatz der kleineren Kirchen. Diese hätten „durch kreative Initiativen einen wichtigen Beitrag" für den Erfolg des Bibeljahrs geleistet. Der Bischof geht davon aus, dass die zahlreichen Aktionen durchaus auch Menschen erreicht haben, die sonst kaum Zugang zu Themen der Bibel und des Glaubens haben. Das Bibeljahr ging am Sonntag, 28. Dezember 2003, mit einem ökumenischen Gottesdienst im Mainzer Dom zu Ende.

Der *Exekutivausschuss des Ökumenischen Rates*, der vom 17. bis 20. Februar in Genf tagte, diskutierte die Fortschritte, die das ÖRK-Referat für Gesundheit und Heilen im Kampf gegen HIV/AIDS erzielt hat. Weitere Themen waren die Vorbereitungen der neunten Vollversammlung des Rates 2006 im brasilianischen Porto Alegre, die atomare Abrüstung sowie regionale Konflikte.

Der *Dachverband der Evangelischen Akademien in Deutschland* hat seine Geschäftsstelle in die Bundeshauptstadt verlegt. Der Umzug von Bad Boll in Baden-Württemberg nach Berlin sei „Ausdruck einer strategischen Neuorientierung der Evangelischen Akademien", erklärte Vorstandsvorsitzender Fritz Erich Anhelm. Mit neuer Arbeitsstruktur und neuen Mitarbeitern wolle der Verband auf Bundesebene „präsenter und wahrnehmbarer" werden. In dem Dachverband haben sich 16 Akademien zusammengeschlossen, die jährlich rund 2 700 Tagungen und Veranstaltungen zu aktuellen politischen und sozialen Themen anbieten.

Im Johann-Adam-Möhler-Institut fand vom 25. bis 27. Februar ein Symposion zum Thema *Glaube und Taufe im Prozess der Initiation/ab Beginn des Glaubensweges* zwischen Vertretern des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik und der Vereinigung Evangelischer Freikirchen statt. Ein Bericht darüber wird in ÖR 3/04 veröffentlicht.

Zum Motto *„Im Glauben gestalten Frauen Zukunft" des Weltgebetstag der Frauen* haben Frauen aus Panama die Weltgebetstagsliturgie 2004 erarbeitet. Der Weltgebetstag wurde am 5. März begangen.

Vom 5. bis 7. März fand in Augsburg die *39. Religiöse Gemeinschaftstagung der Johanniter und Malteser* statt. Zum Schwerpunktthema „Heiligenverehrung und Märtyrertum in katholischer und evangelischer Sicht" hielten Pfarrer Dr. Gerhard Knodt und Prälat Dr. Helmut Moll die Referate.

Die *Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland* fand am 10./11. März in Heiligenstadt statt. Das Schwerpunktthema war *„Weißt Du, wer ich bin? – Identität und Toleranz"*, zu dem Dr. Fernando Enns vom Ökumenischen Institut Heidelberg das Hauptreferat hielt. Die Überlegungen orientierten sich an dem Kapitel 4 der Arbeitshilfe

des Ökumenischen Rates der Kirchen für die Dekade zur Überwindung von Gewalt „Warum Gewalt? Warum nicht Frieden?" Weiterhin wurde ein *Gemeinsames Wort im Gedenken an die Zerstörung Konstantinopels während des 4. Kreuzzuges (1204)* verabschiedet. In einem öffentlichen ökumenischen Gottesdienst in der katholischen Marienkirche, an dem neben der ACK in Deutschland, Vertreter der Stadtökumene und der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Thüringen mitwirkten, wurde an dieses Ereignis erinnert und das Wort der ACK vorgestellt.

An der traditionellen *evangelischen Fastenaktion „Sieben Wochen ohne"* beteiligten sich mehr als zwei Millionen Menschen unterschiedlicher Konfessionen und sozialer Schichten. Das Motto für 2004 lautete „auf!klären" und bezog sich auf Konflikte aller Art und ihre Lösungen. Die Fastenaktion endete am Ostersonntag (11. April).

In diesem Jahr fallen das *östliche (orthodoxe) und das westliche Osterfest* zusammen. Am Ostersonntag, 11. April, feierten alle christlichen Kirchen das Osterfest gemeinsam. Eine gemeinsame Ostervesper wurde in der evangelisch-lutherischen St. Matthäus Kirche festlich begangen. Metropolit Augoustinos hielt die Predigt. In den folgenden Jahrzehnten wird es häufiger gemeinsame Ostertermine geben.

Zu einem stärkeren ökumenischen Miteinander will das Bistum Mainz seine Kirchengemeinden und die katholischen Verbände ermutigen. Dazu beitragen soll ein vom Bistum in Mainz vorgelegtes Papier mit dem Titel „Tun, was uns eint. Schritte im ökumenischen Miteinander". Es greift die *Verpflichtungen auf, die die Kirchen in Deutschland im Jahr 2003 in der „Charta Oecumenica"* eingegangen sind. In der Einleitung zu dem Bistums-Papier heißt es: „Mit unserer Zusammenstellung von Verpflichtungen der Ökumenischen Charta und Beispielen aus der ökumenischen Praxis wollen wir den Gemeinden, Gruppierungen und Verbänden, den Hauptamtlichen wie den Ökumenebeauftragten und Ökumenekreisen einen neuen Anstoß zu mehr ökumenischer Gemeinsamkeit geben."

Ökumene, Bioethik, die Zukunft der Familie und das Miteinander der Generationen stehen im Zentrum des *95. Deutschen Katholikentags in Ulm.* Rund 800 Veranstaltungen werden auf dem Treffen vom 16. bis 20. Juni unter dem Motto „Leben aus Gottes Kraft" angeboten. Als theologischen Schwerpunkt hob Gebhard Fürst als Bischof der gastgebenden Diözese Rottenburg-Stuttgart neben dem Dialog mit der evangelischen Kirche die Beziehungen zu den orthodoxen Kirchen hervor. Es wird einen ökumenischen Gottesdienst mit katholischer, evangelischer, orthodoxer und methodistischer Beteiligung geben. Auch ein Abendsegen nach orthodoxer Tradition wird an der Donau erteilt werden, und es wird auf die kulturelle Vielfalt und Tradition der Staaten hingewiesen, die an der Donau liegen. Ebenso gehört eine „Werkstatt Orthodoxie" zum Programm.

Der *30. Deutsche Evangelische Kirchentag*, der vom 25. bis 29. Mai 2005 in Hannover stattfinden wird, hat das Motto *„Wenn dein Kind dich morgen fragt"* (5 Mose 6,20). Mit dieser Losung will der Kirchentag Orientierung in unübersichtlichen Fragen bieten. Die Themenbereiche sind „Wie können wir glauben? Wie wollen wir leben? Wie sollen wir handeln?" Die Bibel als das gemeinsame Buch aller

Christen steht im Mittelpunkt bei den großen Gottesdiensten zur Eröffnung und am Schluss, bei Abendmahlsfeiern und Feierabendmahlen und bei den Bibelarbeiten an jedem Morgen.

Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) und der Deutsche Evangelische Kirchentag (DEKT) wollen zwischen 2008 und 2010 einen *zweiten Ökumenischen Kirchentag* veranstalten. Die Präsidiumsdelegationen beider Laienorganisationen verständigten sich darauf, künftig gemeinsam in regelmäßigen Abständen zu Ökumenischen Kirchentagen einzuladen, wie es in einer in Bonn und Fulda veröffentlichten Erklärung heißt. Zugleich wollen ZdK und DEKT aber an den Katholikentagen und Evangelischen Kirchentagen festhalten. Diese seien „auch für den ökumenischen Fortschritt notwendig".

Der *Reformierte Weltbund lädt zur 24. Generalversammlung in Accra (Ghana)* vom 30. Juli bis zum 13. August 2004 ein. Mit dem Thema „Auf dass alle Leben in Fülle haben ..." (Joh 10,10) nimmt er vor allem die Thematik auf, die ihn seit der letzten Generalversammlung in Debrecen (Ungarn) 1997 beschäftigt hat: der „verbindliche Prozess der wachsenden Erkenntnis, der Aufklärung und des Bekennens (processus confessionis) bezüglich wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und ökologischer Zerstörung".

Von Personen

Sven Oppegaard wurde vom Rat des Lutherischen Weltbundes (LWB) zum Stellvertretenden Generalsekretär auf Zeit (1. Januar bis 31. Dezember 2004) ernannt und wird u.a. LWB-Generalsekretär Pfarrer Dr. Ishmael Noko bei Abwesenheit vertreten. Weiterhin nimmt er seine Funktion als Assistierender LWB-Generalsekretär für Ökumenische Angelegenheiten wahr.

Antje Heider-Rottwilm, Leiterin der Europa-Abteilung im Kirchenamt der EKD in Hannover, vertritt die EKD im neunköpfigen Präsidium der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), das auf der Sitzung des Zentralausschusses der KEK vom 13. bis 18. Dezember neu gewählt wurde.

Käte Mahn ist am 11. Februar als Referentin für Internationale Beziehungen (mit regionaler Zuständigkeit für Europa) der VELKD sowie als Geschäftsführerin des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes (DNK/LWB) in den Ruhestand verabschiedet worden. Als ihr Nachfolger in beiden Funktionen ist *Norbert Denecke*, Pfarrer der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig, in sein neues Amt bei der VELKD eingeführt worden.

Der Bischof der Pommerschen Evangelischen Kirche, *Hans-Jürgen Abromeit*, ist zum neuen stellvertretenden Vorsitzenden des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes (DNK/LWB) gewählt worden. Das DNK trat unter dem Vorsitz von Bischof Dr. Hans Christian Knuth (Schleswig) – er ist in Personalunion auch Leitender Bischof der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirchen Deutschlands (VELKD) – am 4. Dezember 2003 in Hannover zu seinen turnusmäßigen Beratungen zusammen. Im Anschluss an die jeweilige Vollversammlung des LWB konstituiert sich auch das Deutsche Nationalkomitee neu. Die Zehnte Vollversammlung fand

vom 21. bis 31. Juni 2003 in Winnipeg (Kanada) statt.

Hans Diefenbacher, ist für weitere sechs Jahre als Umweltbeauftragter vom Rat der EKD bestätigt worden. Der Ökonom, der das Amt seit 1998 inne hat, arbeitet als wissenschaftlicher Angestellter bei der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg.

Ulf Claußen, Theologe und Psychologe (seit 1984 am Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD in Bochum), ist vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland zum neuen Beauftragten für Fragen der Arbeitslosigkeit berufen worden. Er tritt die Nachfolge des sächsischen Pfarrers *Johannes Roscher* an, der für eine weitere Amtsperiode nicht mehr zu Verfügung stand.

Wilhelm Hüffmeier, Leiter der Berliner Kirchenkanzlei der Union Evangelischer Kirchen (UEK), wurde zum neuen Präsidenten des Gustav-Adolf-Werkes (Leipzig) gewählt.

Kirchenrat *Ivo Huber*, Referent für Ökumene im Landeskirchenamt der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, ist in den Geschäftsführenden Ausschuss des Lutherischen Weltbundes gewählt worden.

Der Vizepräsident des EKD-Kirchenamtes, *Hermann Barth*, wurde von der Bundesregierung als Nachfolger von Bischof *Wolfgang Huber* in den Nationalen Ethikrat berufen. Wolfgang Huber hatte sich entschieden, aus dem Ethikrat auszuscheiden, als er im November zum Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) gewählt worden war.

Zum Apostolischen Nuntius in Deutschland ist Dr. *Erwin Josef Ender*, der bisher Vertreter des Heiligen Stuhls in der Tschechischen Republik war, von Papst Johannes Paul II. am 25. November 2003 ernannt worden. Er ist Nachfolger des bisherigen Apostolischen Nuntius *Giovanni Lajolo*, der im vergangenen Jahr zum „Außenminister" des Vatikans berufen worden war.

Walter Klaiber, Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche, ist erneut zum Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland gewählt worden. Neu im Vorstand ist der Bischof von Fulda, *Heinz Josef Algermissen*, für Bischof *Joachim Wanke*, der nicht mehr kandidierte. Weitere Vorstandsmitglieder sind der griechisch-orthodoxe *Metropolit Augoustinos*, Bischöfin *Maria Jepsen* aus Hamburg für die Evangelische Kirche in Deutschland und Bischof *Diethard Roth* für die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche.

Der *griechisch-orthodoxe Patriarch von Jerusalem, Irinaios I.*, ist nach über zweijährigem Streit vom Staat Israel anerkannt worden. Einen entsprechenden Beschluss habe das israelische Kabinett gefasst. Die beiden anderen beteiligten Regierungen – die palästinensische Autonomiebehörde und die jordanische Regierung – hatten die Wahl des Patriarchen vor zweieinhalb Jahren dagegen sofort bestätigt.

Es vollendeten

das 60. Lebensjahr:

Prälat *Stephan Reimers*, seit 1999 Bevollmächtigter des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) bei der Bundesregierung in Berlin, am 30. Januar;

Konrad von Bonin, seit September 2003 Vorstandsvorsitzender des evangelischen Entwicklungsdienstes (EED), ab 1984 Studienleiter des Deutschen Evangelischen Kirchentages, am 7. Februar;

das 70. Lebensjahr:

Axel von Campenhausen, seit 1970 Leiter des Kirchenrechtlichen Instituts der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) in Göttingen, am 23. Januar;

das 75. Lebensjahr:

Herbert Vorgrimler, em. Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Münster, am 4. Januar;

Alexij II., Patriarch von Moskau und ganz Russland, seit 1990 an der Spitze der russischen Orthodoxie, hat ihren Wiederaufbau und ihre Erneuerung nach sieben Jahrzehnten kommunistischer Unterdrückung eingeleitet, am 23. Februar;

Peter Beyerhaus, em. Professor für Missionswissenschaft und Ökumenische Theologie an der Universität Tübingen, am 1. Februar;

Theo Sorg, Altbischof der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, am 11. März;

Leo Nowak, katholischer Bischof des Magdeburger Kirchengebietes, am 17. März;

Johannes Hempel, Altbischof der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Sachsens, am 23. März;

das 80. Lebensjahr:

Jürgen Schroer, Oberkirchenrat i.R., früherer Ökumenereferent in der Leitung der Evangelischen Kirche im Rheinland und Nord-Süd-Beauftragter beim Ministerpräsidenten in Nordrhein-Westfalen, am 28. Januar;

Eduard Lohse, Professor für Theologie, von 1971 bis 1988 Bischof der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, von 1979 bis 1985 Ratsvorsitzender der EKD, am 19. Februar.

Verstorben sind:

Léon Gauthier, christkatholischer Bischof in der Schweiz, am 13. Dezember, im Alter von 92 Jahren;

Eberhard Stammler, Publizist und evangelischer Theologe, Gründungsmitglied und Theologischer Redakteur des Hamburger „Sonntagsblattes", am 9. Januar im Alter von 88 Jahren;

Franz Kardinal König, viele Jahre Vorsitzender der Österreichischen Bischofskonferenz, Wegbereiter der Ökumene, vor allem des Dialogs mit den Ostkirchen und den kommunistischen Staaten, am 13. März, im Alter von 98 Jahren.

Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen am 15. März 2004)

I. Ökumenische Bewegung

Fernando Enns, Labor für Wissen und Weisheit. Warum und wie sich die ökumenische Bewegung und der Weltkirchenrat ändern müssen, Zeitzeichen 12/03, 8–10;

Daniel McFee, The WCC's Engagement with Civil Society, EcRev 4/03, 362–372;

Karl Heinz Voigt, Ökumenisch bedeutsam. Geschichte der methodistischen Kirche in Europa, KNA-ÖKI 2/04, 7–8;

Harding Meyer, Von Angesicht zu Angesicht. Die Kirchen und die Ökumene – Stand und Zukunft, ebd. 1/04, 1–8;

Karl Heinz Voigt, Unübersehbarer ökumenischer Fortschritt. Die Charta Oecumenica stärkt Profil und Aufgabe von ACK und ÖC, ebd. 51/52/03, 1–6;

Heinz Gstrein, Bedrohung für die Ökumene. Heiliger Krieg zwischen

Athen und Konstantinopel, ebd. 50/03, 3–4;

Hansjürgen Knoche, Maria im Neuen Testament. Gegen einige den ökumenischen Dialog belastende Vor- und Fehlurteile, ebd., 1–12;

Johanna Rahner, Zur Nachahmung empfohlen. Erfahrungen mit ökumenischen Gemeindepartnerschaften, HerKor 1/04, 25–29;

Walter Kardinal Kasper, Kein Grund zur Resignation. Die katholische Kirche und ihre ökumenischen Beziehungen, ebd. 12/03, 605–610;

Geoffrey Wainwright, Die Heiligen und die Verstorbenen. Konfessionelle Kontroversen und ökumenische Konvergenzen, Catholica 4/03, 237–262;

Jaroslav Vokoun, Edmund Schlinks ökumenische Methode und ihr bleibender Beitrag zur Lösung der ökumenischen Probleme, ebd., 309–324;

Dietrich Stollberg, Vier Frauen und ein Mann. Pfingsten in Edinburgh – Schottische Ökumene einst und heute, DtPfBl 1/04, 3–7;

J. Georg Schütz, „Grundlegendes Band der Einheit". Untersuchung zum ökumenischen Gespräch über die Taufe, KNA-ÖKI 6/04, 7–9.

II. Versöhnung

Shaul Magid, Versöhnung, Reue und die kommende Welt. Eine jüdische Sichtweise, Concilium 5/03, 581–592;

Jon Sobrino, Christentum und Versöhnung. Unterwegs zu einer Utopie, ebd., 592–603;

Robert Schreiter, Religion als Quelle und Werkzeug der Versöhnung, ebd., 619–627;

Maria Pilar Aquino, Auf dem Weg zu einer Kultur der Versöhnung: Gerechtigkeit, Rechte, Demokratie, ebd., 636–645.

III. Aus der Orthodoxen Kirche

Diana S. Freyer, Mit der Nation verbunden. Die orthodoxe Kirche im heutigen Rumänien, HerKorr 1/04, 29–33;

Hermann-Josef Röhrig, „Geheimnis des Glaubens". Aufbrüche gegenwärtiger orthodoxer Dogmatik, ebd. 2/04, 87–92;

Norbert Weigl, Petrusdienst: Chance oder Hindernis? Die Aussagen der Enzyklika „Ut unum sint" im Lichte einiger Reaktionen orthodoxer Theologen, Catholica 4/03, 287–308;

Jennifer Wasmuth, Sozialethik in der russisch-orthodoxen Kirche der Gegenwart. „Die Grundlagen der Sozialkonzeption" in kritischer Betrachtung, EvTheol 1/04, 37–50.

IV. Die Bibel

Themenheft Die Bibel – erzählen, lesen, singen, feiern ... mit Beiträgen von *Marianus Bieber*, Geistliche Schriftlesung. Die Bibel als das Ereignis des Heiligen (276–287); *Irenäus Totzke*, Die Botschaft der Bibel in den Christushymnen der Ostkirchen (288–309); *Rosemarie Wenner*, „Suchen. Und Finden." Fördert das „Jahr der Bibel" das Bibellesen?; *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz*, Grammatik des Schöpfers. Die Schrift als Gewand des Unbeschreiblichen (327–338); *Angela Standhartinger*, Geschlechterkonstruktionen bei Paulus: Feministische Zugänge zu Galater 3,27 f und Römer 7,1–6 (339–349), UnSa 4/03;

K. Rüdiger Durth, Basis aller Ökumene. Die Bibel – Schwerpunktthema dieses Jahres, KNA-ÖKI 51/52/03, 8–10.

VERSÖHNTE VERSCHIEDENHEIT

Harding Meyer, Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie II. Der katholisch/lutherische Dialog. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a.M./Bonifatius Verlag Paderborn 2000, 387 Seiten. Kt. EUR 29,–.

Zwei Jahre nach Erscheinen eines ersten Aufsatzbandes unter dem Titel „Versöhnte Verschiedenheit" (vgl. Rezension in ÖR 2/2000, 235f) legte Harding Meyer einen zweiten Band bereits vor, der ausschließlich dem katholisch-lutherischen Gespräch auf internationaler Ebene gewidmet ist. Dabei geht es in einem ersten Teil um den Verlauf und den Ertrag dieses Dialogs, den der Autor von Beginn 1967 bis zur Entstehung der 1999 unterzeichneten „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" selbst mit erlebt und gestaltet hat. Der zweite Teil ist einzelnen noch offenen Kontroversfragen gewidmet. Dabei handelt es sich z.T. um überarbeitete Texte, die bereits anderweitig veröffentlicht sind, teils um neue Aufsätze oder Neufassungen älterer Vorträge.

Im ersten Teil des Buches zeichnen drei Artikel die Entwicklung des katholisch-lutherischen Gespräches in seinen drei Phasen nach: Die erste Phase (1965–1971) behandelte unter dem Gesamtthema „Evangelium und Kirche" alle grundlegenden Fragen zwischen den beiden Traditionen, die zweite Phase (1973–1984) beschränkte sich auf die zentrale Frage des kirchlichen Amtes, und die dritte Phase (1986–1994) wandte sich unter dem Thema „Kirche und Rechtfertigung" der Frage nach der Kirche zu. Während Meyer in all diesen Dialogen einen „Grundkonsens" feststellt, muss er sich allerdings auch mit dem Gedanken einer Grunddifferenz zwischen den beiden Traditionen auseinandersetzen, der als Reaktion auf die Ergebnisse der Gespräche – zunächst auf evangelischer Seite, dann aber auch im katholischen Lager – neu belebt wurde. Meyer zeigt auf (129–154, „Die Frage und neuere Erörterung einer katholisch/evangelischen ‚Grunddifferenz'" sowie 69–88, „Das Gespräch über eine ‚katholische Anerkennung' des Augsburger Bekenntnisses [1974–1981]"), dass es sich bei diesem Gedanken um ein „gedankliches Konstrukt" handelt, um „eine abstrahierende Zusammenschau einer Mehrzahl von Einzeldifferenzen". Er selbst erkennt dagegen eine unterschiedliche Grundtendenz im Verständnis des Bezugs zwischen Gott und Mensch und der Bestimmung, wie dieses Verhältnis sich gestaltet. Dieser Unterschied ist jedoch auch innerhalb der beiden Traditionen festzustellen. Daher können diese Grundtendenzen nur vergleichend in der einen und der anderen Tradition stärker oder schwächer festgestellt, nicht aber als Grunddissens betrachtet werden.

Eine Konsequenz dieser Feststellungen ist Meyers Grundauffassung, dass eine gegenseitige Anerkennung der Kirchen allein lediglich ein sich respektierendes Nebeneinander der Kirchen bedeutet und damit auf halbem Weg stehen bleibt. Auf der Basis der vielgerühmten lutherischen Freiheit müsse man diesen Weg weitergehen in Richtung auf gemeinsame Strukturen (dazu 89–103: Strukturierte Gemeinschaft ohne gemeinsame Strukturen? Das

Problem strukturierter Gemeinschaft im Lichte der lutherischen Stellungnahmen zum katholisch/lutherischen Dokument „Einheit vor uns").

Im zweiten Teil des Buches werden die Themenbereiche *Tradition, Kirche, Bischofsamt, Primat und Mariologie* einzeln behandelt. Dabei ist der Autor immer darauf bedacht, bereits geschehene Annäherungen bzw. Annäherungsmöglichkeiten aufzuzeigen.

Im Hinblick auf das Verständnis von Tradition und Überlieferung hat man sich in der ökumenischen Debatte angenähert. Die noch bestehenden Unterschiede sind nicht kirchentrennend. In der wichtigen Frage des Amtes zeigt Meyer auf, dass auf Seiten der Reformation das Amt ebenso zur Wesensbestimmung von Kirche gehört wie katholischerseits. Die Reformation hat nie die Abschaffung des historischen Episkopats intendiert, aber ist gleichzeitig der Auffassung, dass Kirche auch außerhalb dieses historischen Episkopats Kirche ist, sofern sie dem Evangelium treu bleibt. Meyer stellt daher die Frage, ob nicht eine Wiedereingliederung der lutherischen Kirchen in den historischen Episkopat möglich ist, bei der lutherischerseits die ekklesiale Notwendigkeit des historischen Bischofsamtes nicht bejaht, katholischerseits diese Auffassung dagegen weiterhin vertreten, jedoch den lutherischen Kirchen nicht abverlangt wird. Es würde sich dann um Interpretationsdifferenzen innerhalb einer Gemeinschaft handeln.

Auch das Thema „apostolische Sukzession" wird angesprochen: Das Merkmal der Apostolizität markiert die Grenze zwischen Rechtgläubigkeit und Ketzerei. Innovationen sind der Vorwurf gegenüber den Häretikern. Sowohl Rom als auch die Reformer warfen sich gegenseitig „Neue Artikel des Glaubens" vor. Im Hinblick auf das Amt ist zu sagen, dass der Gedanke geschichtlicher Sukzession für die Reformation nicht fremd ist, aber es wird in Frage gestellt, ob diese gleichzeitig eine formale Amtssukzession sein muss.

Meyer setzt sich außerdem ausführlich mit der Antichrist-Polemik Luthers gegen den Papst auseinander und zeigt, dass diese Kritik zwar tiefer geht als eine Kritik an einzelnen Päpsten, aber dennoch nicht für alle Zukunft das Papstamt als illegitim versteht.

Ein weiterer wichtiger Punkt ist die Primatsfrage. Meyer ist der Auffassung, dass der Gedanke eines evangeliumsgemäßen und recht ausgeübten Primats zum theologischen Erbe der lutherischen Reformation gehöre. Und schließlich geht es noch um eine „Kontroverstheologische ‚Entfrachtung' des mariologischen Problems".

Die Konzentration auf die katholisch-lutherischen Gespräche ist gleichzeitig die Stärke und die Schwäche dieses Buches. Zum einen werden die Möglichkeiten der Annäherung zwischen beiden Traditionen sehr deutlich herausgestellt, zum anderen werden Schwierigkeiten ausgeblendet, die sich ergeben, wenn man das Zusammenspiel beider Traditionen jeweils mit ihren z.B. reformierten, freikirchlichen oder orthodoxen Partnern mit in Betracht zieht. Gerade im deutschen Kontext müssen auch die reformierte Seite und die unierten Kirchen mit in die Überlegungen einbezogen werden, da aufgrund der geschichtlich gewordenen Konstellation diese drei reformatorischen Traditionen nicht mehr getrennt werden können. Daher fällt eine Inkonsequenz im Sprachgebrauch auf: Ob-

wohl es um den lutherisch-katholischen Dialog geht, werden öfter die weitergehenden Bezeichnungen „evangelisch" oder „protestantisch" für die eine Seite benutzt, ohne sie genauer einzugrenzen.

Damit wird dieser Band – obwohl nicht explizit daraufhin konzipiert – ein Beitrag zur derzeitigen Diskussion um die Ökumene generell. Die Frage, die jüngst in der ökumenischen Diskussion auf evangelischer Seite allgemein, aber auch in Dokumenten lutherischer Herkunft (vgl. die jüngste Veröffentlichung der VELKD „Ökumene im evangelisch-lutherischen Verständnis") deutlich dahingehend beantwortet wird, dass Ökumene bedeutet, im Gespräch mit den anderen Kirchen die lutherische Auffassung zur Sprache zu bringen, aber keine weitergehende Einheit oder gar strukturelle Gemeinsamkeit mit Kirchen anzustreben, die die lutherische Auffassung nicht teilen können, wird von Harding Meyer dezidiert anders gesehen. Dass sein Buch gerade in diesen Jahren auf den Markt kommt, wird diese Diskussion hoffentlich in einer Weise beleben, die deutlich macht, dass Einheit mehr bedeutet, als nebeneinander her zu leben und sich gegenseitig zu respektieren, sondern dass Einheit sichtbar werden muss in gemeinsamem Feiern von Gottesdiensten, im gemeinsamen Zeugnis und im gemeinsamen Handeln. Harding Meyers Buch zeigt Wege auf, die dies möglich machen.

Dagmar Heller

FRAUEN IN DER KIRCHE

Dorothea Reininger, Diakonat der Frau in der Einen Kirche: Diskussionen, Entscheidungen und pastoral-praktische Erfahrungen in der christlichen Ökumene und ihr Beitrag zur römisch-katholischen Diskussion. Schwabenverlag, Ostfildern 1999. 736 Seiten. Pb. EUR 25,–.

Diese – ursprünglich als Dissertation 1998 in Mainz bei Prof. Dr. Theodor Schneider eingereichte Arbeit – stellt die Thematik „Diakonat der Frau" erstmals in einem breiten ökumenischen Kontext dar. Behandelte die bisherige römisch-katholische Literatur theologische und praktische Entwicklungen in anderen Kirchen höchstens als Nebenschauplatz, so liegt hier eine Arbeit vor, die Diskussionen und Erfahrungen aus anderen christlichen Kirchen für Reflexionen innerhalb der römisch-katholischen Kirche nutzbar machen will. Die Autorin versucht dabei, den Gegebenheiten verschiedener kirchlicher Traditionen gerecht zu werden, indem sie diese von ihrem eigenen Selbstverständnis her darstellt. Fragen wie unterschiedliches Amtsverständnis treten dadurch in den Hintergrund. Statt dessen zeichnet Dorothea Reininger für jede kirchliche Tradition, die sie behandelt, chronologisch den Stand der Diskussion anhand der benutzten Argumente nach, den Weg der Entscheidungsfindung und – soweit vorhanden – die praktischen Erfahrungen der Kirchen und die pastoralen Erfahrungen der Diakoninnen darin. Durch diese Vorgehensweise gelingt es der Autorin aufzuzeigen, dass christliche Traditionen voneinander profitieren können, wenn sie ihr theologisches Denken und ihre praktischen Erfahrungen in einer konkreten Frage miteinander teilen. Der ökumenische Respekt, eine wichtige Voraussetzung für unvoreingenommene Wahrnehmung und Bewertung anderer Traditionen, wird in dieser Arbeit zum gelungenen methodischen

Ausgangspunkt. Dadurch, dass die Autorin nicht nur Texte zur Interpretation herangezogen hat, sondern auch das Gespräch mit Gewährsleuten aus den verschiedenen kirchlichen Tradition gesucht hat, werden Fehlinterpretationen vermieden, und können obendrein Erfahrungen aus erster Hand in die Arbeit einbezogen werden.

Das Buch umfasst drei Teile. In Teil A wird der Diskussionsstand über den Diakonat der Frau in der römisch-katholischen Kirche bis 1998 dargestellt. Dabei werden zunächst die Bemühungen um die Einführung des Diakonates im 20. Jahrhundert beschrieben, der Schrift- und Traditionsbefund dargestellt und schließlich ein Überblick über die theologischen Argumentationen für und wider den Diakonat gegeben. Es werden nicht nur systematisch-theologische Fragestellungen und kirchenrechtliche Aspekte behandelt, sondern auch kulturelle Faktoren berücksichtigt und pastoraltheologische Überlegungen einbezogen. Am Ende dieses Teiles destilliert die Autorin drei Fragenkomplexe, die ihr im Teil B als Leitfragen an die anderen christlichen Kirchen dienen: erstens geht es darum, ob die Frage des Diakonats der Frauen von der des Presbyterats getrennt werden kann. Welche Argumente spielen bei anderen Kirchen eine Rolle, welche Lösungen haben sie gefunden? Zweitens besteht das Problem, dass eine tragfähige Diakonatstheologie bisher in der römisch-katholischen Kirche fehlt. Welche theologischen Ansätze sind in anderen Kirchen vorhanden? Drittens stellt die Autorin kritisch fest, dass die Diskussion um den Frauendiakonat in ihrer Kirche zu abstrakt geführt wird; deshalb erscheint es als hilfreich, andere Kirchen und ihre Diakoninnen im Hinblick auf deren Erfahrungen zu befragen.

In Teil B, der über 400 Seiten umfasst, wird der Blick auf die christliche Ökumene geweitet. Die Autorin nimmt die Bemühungen um Frauen in Diakonie, Diakonat und Diakonenamt in der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) unter die Lupe, danach die Diskussionen und Entscheidungsfindung in der (anglikanischen) Kirche von England, sodann die Wiedereinführung des Diakoninnenamtes in den alt-katholischen Kirchen der Utrechter Union und schließlich die Bemühungen um die Wiederbelebung des weiblichen Diakonats in der Orthodoxie (darunter auch die vorchalcedonensisch-altorientalischen sowie die mit Rom unierten Kirchen). Am Ende jedes Abschnitts folgen Überlegungen darüber, welche Anregungen die jeweilige kirchliche Tradition für die römisch-katholische Debatte zu bieten hat. Im letzten Kapitel dieses Abschnitts werden offizielle multi- und bilaterale ökumenische Dialoge und inoffizielle ökumenische Initiativen auf ihre Aussagen zum Thema Diakonat und Diakonat der Frau hin durchleuchtet.

In Teil C werden auf den verbleibenden 80 Seiten die Anregungen, die sich aus den anderen kirchlichen Traditionen ergeben, aufgegriffen und zur römisch-katholischen Tradition in Beziehung gesetzt. Die Autorin greift in diesem letzten Teil die dreigliedrige Ausgangsfrage auf und stellt Überlegungen zur Beziehung des Diakonates zu Episkopat und Presbyterat an. Theologisch würde die Eigenständigkeit der Ämter gefördert, wenn das Diakonat als Durchgangsamt abgeschafft würde – ein Schritt, den jedoch bisher keine Kirche mit dreigegliedertem Amt durchgeführt hat (vgl. 628). Als Spezifica des

Diakonats nennt Reininger u.a. die „sakramentale repraesentatio" der gemeinsamen Berufung aller Gläubigen zur Diakonie durch den Diakon bzw. die Diakonin. Sie ist sich sicher, dass die Einbeziehung von Frauen in das Diakonat zu einer weiteren Diakonisierung der Kirche führen und zudem die faktisch vorhandene vielfältige diakonische Tätigkeit von Frauen ernst nehmen würde. Im Hinblick auf die ökumenischen Beziehungen könnte die Öffnung des Diakonats für Frauen, so die Autorin, sogar in mehrfacher Hinsicht als Brücke zwischen den Kirchen dienen: in Bezug auf eine Entspannung in der Ämterfrage und bei der praktischen ökumenischen Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Diakonie (vgl. 675f).

Konnte die Autorin, die Mitbegründerin und Vorstandsmitglied des Vereins „Netzwerk Diakonat der Frau" ist, bei Erscheinen ihrer Arbeit noch davon ausgehen, dass die Frage des Diakonats in der römisch-katholischen Kirche „als offen betrachtet werden kann" (55), so stellt sich heute die Situation verschärfter dar. Denn im Gutachten der Internationalen Theologenkommission (im September 2002 verabschiedet, liegt sie bislang nur in französischer Übersetzung vor, eine deutsche Übersetzung ist in Vorbereitung) wird die Möglichkeit einer Diakonenweihe für Frauen nicht befürwortet. Doch ist damit diese Dissertation alles andere als überholt, und das nicht nur deshalb, weil das Gutachten dieser Kommission nicht den Status einer lehramtlichen Verlautbarung besitzt. Zwei Gründe machen Dorothea Reiningers Buch zu einem wichtigen Werk, das in keiner Bibliothek fehlen sollte: Es ist erstens eine Art ökumenisches Kompendium zum Diakonat der Frau und stellt alle wichtigen Fragen, die eine Rolle spielen, übersichtlich zusammen. Zweitens trägt die Autorin auf ökumenisch inspirierter und der römisch-katholischen Tradition Rechnung tragender Grundlage dazu bei, eine „schöpferische, erweckende und mitreißende Vision" (671) vom Diakonat der Frau in der römisch-katholischen Kirche zu entwickeln, wie Kardinal Lehmann sie 1996 anlässlich der 25-Jahrfeier der Einführung des Ständigen Diakonats im Bistum Mainz gefordert hat.

Angela Berlis

Christiane Rösener, Vom Brot, das mehr wird durch Teilen. Feministische Theologien aus Nord und Süd im Dialog. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2001. 311 Seiten. Br. € 17,–.

Eine poetische Glaubensweisheit steht am Anfang der Überlegungen von Christiane Rösener, die sich auf den anspruchsvollen Weg zu einer kontextuellen und zugleich interkulturell offenen, einer feministischen und befreienden Theologie macht: Das Brot wird mehr durch Teilen.

Eingebettet in Überlegungen zum Abendmahl, einleitend in exegetischer und abschließend in liturgischer Form, entfaltet Rösener ein Panorama an Positionen, die sie zur Erläuterung ihrer theologischen Methode einer interkulturell feministischen Befreiungstheologie führen. Sie verbindet dabei zwei bisher kaum im Dialog befindliche Diskurse der gegenwärtigen Theologie, nämlich die Überlegungen feministischer Autorinnen zur Rezeption der Entwürfe ihrer Kolleginnen aus den Ländern des Südens und die ökumenisch-missionswissenschaftliche De-

batte um den interkulturellen Umgang mit dem Fremden.

Der Schwerpunkt der Arbeit liegt auf der Darstellung und Analyse feministisch-theologischer Erfahrungen und Entwürfe in ihrer Begegnung mit feministischen Theologien aus anderen Kontexten. Diese Begegnungen finden sowohl in der Praxis des Weltgebetstags der Frauen und in der weltweiten solidarischen Praxis von Frauengruppen, die hier am Beispiel einer Boykott-Aktion evangelischer Frauen gegen die Apartheid in Südafrika in den Blick kommt, als auch in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung statt. Als theoretische Ansätze stellt Rösener die Überlegungen von Sölle, Wartenberg-Potter, Schaumberger, Wollrad, Voß-Goldstein, Kalsky, Strahm und Heidemann vor. Rösener befragt diese Beiträge danach, inwieweit sie eine Verständigung zwischen verschiedenen Kulturen bzw. zwischen den verschiedenen Subkulturen einer Kultur befördern können, ohne dabei Andersartige zu unterdrücken oder unsichtbar zu machen (263). Diese Darstellung und auch die ihr vorangehende Erinnerung an die Geschichte der verschiedenen Formen des Dialogs von Frauen aus Deutschland und Frauen aus Ländern des Südens zeichnen sich durch ihren Reichtum an grundlegenden Informationen zur feministischen Theologie aus. Wer sich einen Überblick verschaffen möchte, sowohl zu der Entwicklung der feministischen Theologie als auch zum Stand derzeitiger Diskussionen, wird von Rösener en passant mit bestehenden Institutionen und Netzwerken und den Positionen der wichtigsten Vertreterinnen feministischer Theologie vertraut gemacht.

Das Projekt einer interkulturellen Theologie wird mangels feministischer Entwürfe durchweg in seiner Bearbeitung durch Männer vorgestellt. Die hier nach methodischen Leitlinien, die Volker Küster entwickelt hat, beurteilten Autoren sind Hollenweger, Simpfendörfer, Sundermeier und Schreiter. Rösener fragt wieder grundsätzlich: Was ist Kultur? Was ist kontextuelle Theologie? In welcher Weise kann die Begegnung zwischen Eigenem und Fremdem auf theoretischer Ebene angemessen angebahnt werden? Hierbei ist besonders ihre einleitende Skizzierung unserer Zeit und Lebenswelt unter den Bedingungen der Globalisierung wegweisend für eine Bewertung der vorgestellten Entwürfe. Nur wenn die komplexen und belastenden Strukturen, denen unsere Nord-Süd-Begegnungen unterworfen sind, ausreichend berücksichtigt werden, kann eine interkulturelle feministische Befreiungstheologie tragfähig werden. In feministischen Ansätzen sieht Rösener in dieser Frage noch Nachholbedarf.

Vor allem inspiriert durch die Vorschläge von Manuela Kalsky, die im Austausch und in der Versammlung verschiedener Heilsgeschichten – den Christaphanien – den Raum echter interkultureller Möglichkeiten der Glaubensbegegnung sieht, und inspiriert durch die Arbeit von Eske Wollrad, die sich mit der Rezeption schwarzer feministischer Theologie aus den USA – der womanistischen Bewegung – auseinandersetzt, und unter Aufnahme der Überlegungen Robert Schreiters zu einer kontextuellen Theologie der Globalisierung kommt Rösener zu einer Zusammenfassung ihrer Hauptanliegen. Eine feministische interkulturelle Befreiungstheologie ist an die Praxis

gebunden, sie analysiert die vorfindliche Wirklichkeit, sie gründet auf einem dynamischen Kulturbegriff, sie hat ethische Implikationen, sie ist biblisch orientiert aber nicht dogmatisierend, sie trifft zwei hermeneutische Grundentscheidungen: eine kontextualisierende „Gut ist, was für marginalisierte Frauen gut und lebensspendend ist" (254) und eine universale „Die Verheißung Gottes gilt allen unteilbar" (264).

Ob dieses Programm neue Impulse für die Praxis, die dem Entwurf ja so sehr am Herzen liegt, geben kann, wird sich erst noch zeigen müssen. Die Arbeit entlässt zumindest eine nicht ganz befriedigte Leserin, denn die Bausteine für neue Wege im feministisch-theologischen interkulturellen Austausch reichen vorerst allenfalls für eine Schutzhütte. Aber auch in einer solchen kann das Fest ausgerichtet werden, in das eine feministische interkulturelle Befreiungstheologie mündet: die Mahlgemeinschaft, in der erfahrbar wird, dass das Brot mehr wird durch Teilen.

Uta Andrée

Dorothee Sölle, Gottes starke Töchter. Große Frauen der Bibel. Schwabenverlag, Ostfildern-Ruit 2003. 160 Seiten. Gb. 15,50 EUR.

Es wird bis heute kontrovers diskutiert, ob die Bibel Frauen eine befreiende Lektüre anbietet. Auf der Seite der Befürworterinnen steht Dorothee Sölle, die in 26 Einzelbeiträgen „Frauen in der Bibel" vorstellt. Die Texte sind kurz, durchaus zum persönlichen Meditieren, aber auch zum Vorlesen geeignet und jeweils mit einer kunstgeschichtlichen Darstellung illustriert. Es werden Räume zur Identifikation mit Frauenbildern eröffnet, die ermutigen, unbeantwortbare Fragen stellen oder Irritation hervorrufen. So schreibt Sölle etwa zu Eva: „Es gibt Frauen, die den Doppelnamen ‚Evamaria' tragen, vielleicht um uns zu erinnern, dass Lust der Erkenntnis und der Wunsch, ein eigener Mensch zu werden, die Fähigkeit zur Hingabe des Ich nicht zerstören [...] *Wir können beide sein*" (13). Die „bittere Geschichte des Terrors", wie sie von Jiftachs Tochter erzählt wird, stellt sie unter die Überschrift „Ein Mädchen ohne Engel" (61). In diesem Buch hat Dorothee Sölle ein letztes Mal auf die Bedeutung von Frauen für Religion aufmerksam gemacht.

Im Taschenbuchformat und mit Kunst-Reproduktionen ist der Band auch zum Verschenken geeignet.

Ilona Nord

Uta Andrée, Krähenweg 24, 69123 Heidelberg / Aram I. (Kekishian), Katholikos von Kilikien, P.O. Box 70317, Antelias, Libanon / Dr. Angela Berlis, van Niewenaarlaan 3 a, NL-6824 AM Arnhem / Dr. Karen L. Bloomquist, Lutherischer Weltbund, 150, route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Erzpriester Vsevolod Chaplin, Moskauer Patriarchat, Referat für auswärtige Kirchenbeziehungen, St. Daniel monastery, 22, Danilovsky val, 115191 Moskau, Russland / Oberkirchenrätin Dr. Dagmar Heller, Kirchenamt der EKD, Postfach 21 02 20, 30402 Hannover / OKR Dr. Ulrich Möller, Ev. Kirche von Westfalen, Altstädter Kirchplatz 5, 33602 Bielefeld / Dr. Ilona Nord, Am Schwalbenschwanz 39, 60433 Frankfurt am Main / Prof. Dr. Robert J. Schreiter, Catholic Theological Union, 5401 South Cornell Avenue, Chicago, III. 60615, USA / Prof. Dr. Dirkie J. Smit, Faculty of Theology, 171 Dorp Street, ZA-7600 Stellenbosch / Pastor Wolfgang Vogelmann, Königstraße 54 II, 22767 Hamburg.

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; 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: 1.1.2004)

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



Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,
nicht zuletzt die Sorge um eine Verflachung im Verständnis ihrer lebensbezogenen Dimensionen führte in jüngerer Zeit zu einer theologischen Neubesinnung über die Taufe, deren ökumenische Relevanz in diesem Heft reflektiert wird. Die Neubesinnung versteht Taufe innerhalb eines umfassenderen Prozesses, in dem sowohl die einzelnen Gläubigen als auch die Gemeinden in die Christusgemeinschaft hineinwachsen. Wird diese Sicht eine ökumenische zwischenkirchliche Anerkennung der Taufe, die vielerorts noch keine Selbstverständlichkeit ist, erleichtern helfen? Welche Bedeutung hat ein solches prozessuales Konzept von Taufe für die Diskussion um Säuglings- oder Glaubenstaufe? Und last but not least: Könnte die Taufe als frühes Stadium eines längeren Weges, das besonders in der Verwiesenheit auf die noch zu erhoffende Einheit der Kirchen steht, als allen Kirchen Gemeinsames verstanden werden und damit gar ökumenisch-ekklesiologische Bedeutung erhalten? Um diese Fragen geht es in diesem Heft.
Einblick in Aspekte kirchlicher Praxis geben *Angela Berlis* (altkatholisch) und *Rainer Stuhlmann* (evangelisch-reformiert). *Konrad Raiser* verweist in seinem Überblick über die jüngere ökumenische Diskussion auf den wegweisenden Beitrag des griechisch-orthodoxen Theologen *Vlassios Phidas*, der schon vor Jahren Überlegungen zur baptismalen Ekklesiologie anregte. (In der Rubrik *Dokumente und Berichte* bringen wir eine deutsche Übersetzung dieses ursprünglich englisch publizierten Beitrages.) Auch der griechisch-orthodoxe Theologe von der Universität München *Athanasios Vletsis* bezieht sich u.a. auf Phidas und entwickelt seine Ideen weiter. Wie Vletsis weist *Wolfgang Thönissen* (römisch-katholisch, Paderborn) auf die Theorie einer gestuften Kirchengemeinschaft innerhalb der Communio-Ekklesiologie, deren Grundlage die Taufe sein müsste. Zwischenkirchliche Vereinbarungen der Taufanerkennung (vgl. das Beispiel aus der Slowakei in *Dokumente und Berichte*) beruhten auf dieser ekklesiologischen Grundlage. Die *Dokumente und Berichte* setzen das Thema fort mit freikirchlichem Schwerpunkt: *Roland Gebauer* (methodistisch) analysiert eine Tagung von römisch-katholischen und freikirchlichen Vertretern und *Uwe Swarat* (baptistisch) die Gespräche zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation und der Leuenberger Kirchengemeinschaft. Kurz vor Redaktionsschluss erreichte uns noch der offizielle Abschlussbericht dieser Gespräche.
Eine inspirierende Lektüre mit Anregungen für die eigene Praxis, sei es in Kirche, Schule oder Universität wünscht im Namen des Redaktionsteams, das an diesem Heft in besonderer Weise gemeinsam gewirkt hat

Ulrike Link-Wieczorek



Heute leben aus der Taufe

Theologische Reflexionen in praktischer Perspektive

VON ANGELA BERLIS*

Erinnern Sie sich an ihre eigene Taufe? Für die heute über Dreißigjährigen ist die eigene Taufe in der Regel nur über Erzählungen anderer nachvollziehbar: Erst durch Fotos oder Geschichten der Eltern ist die eigene Taufe zu einem Ereignis der persönlichen Geschichte geworden. Mir hat meine Mutter erzählt, wie ich in den sechziger Jahren in einem Münchner Krankenhaus einen Tag nach meiner Geburt getauft wurde. Sie selbst war übrigens, wie damals ziemlich üblich, nicht bei der Taufe dabei.

Autobiographien oder historische Romane legen davon Zeugnis ab, wie die Taufpraxis sich im Lauf der Geschichte verändert hat: Im Roman „Buddenbrooks" von Thomas Mann wird der lang ersehnte Stammhalter getauft. Entgegen der Tradition ist einer der beiden Paten nicht aus der zahlreich anwesenden Verwandtschaft gewählt, sondern es gelang, den Bürgermeister der Stadt dafür zu gewinnen. „Es ist ein Ereignis, ein Sieg!" (S. 383) Die Taufe findet im Haus der Buddenbrooks statt, dazu ist im Salon ein kleiner Altar errichtet. Die Amme hält das Kind auf den Armen, „während die Mutter neben der alten Konsulin in einem Armsessel lehnt" (381) Der Pastor wendet sich zunächst an die Paten „und spricht ihnen von ihrer Pflicht" (382). Der Leser erfährt aber nicht, worin diese besteht. „Und nun sprengt, während die Amme die Haube des Kindes lüftet, der Pastor vorsichtig zwei oder drei Tropfen aus der silbernen, innen vergoldeten Schale, die vor ihm steht, auf das spärliche Haar des kleinen Buddenbrook und nennt langsam und nachdrücklich die Namen, auf die er ihn tauft: Justus Johann Kaspar. Dann folgt ein kurzes Gebet, und die Verwandten

* Dr. Angela Berlis ist Rektorin des Alt-Katholischen Seminars, Theologische Fakultät, Universität Utrecht.

gehen vorbei, um dem stillen und gleichmütigen Wesen einen glückwünschenden Kuss auf die Stirn zu drücken."[1]

Der schwedische Regisseur Ingmar Bergman beginnt seine Memoiren mit der Nottaufe direkt nach seiner Geburt im Juli 1918, die ratsam erschien, da seine Mutter, eine lutherische Pfarrersfrau, gerade die Spanische Grippe hatte und Ansteckungs- und damit Todesgefahr für das Neugeborene bestand.[2] Von diesen Formen der Religiosität zu Anfang des 20. Jahrhunderts nicht nur zeitlich weit entfernt erscheint das Erlebnis einer jungen Frau gegen Ende des 20. Jahrhunderts; sie beschreibt die Erneuerung des Taufversprechens während eines Familiengottesdienstes am Ostermorgen:

„Dann war es Zeit für die Erneuerung des Taufversprechens. „Merlins Taufbecken"[3], wie Lukas es spontan nannte, stand vorne in der Mitte der Kirche. Alle wurden eingeladen, nach vorne zu kommen und mit dem Wasser ein Kreuzzeichen zu machen. Es war ein besonderer Moment. Ich hebe Lukas [den vierjährigen Bruder Merlins, Anm. d. A.] hoch und er weiß nicht, was er tun soll. Ich nehme ein wenig Wasser und male ihm ein Kreuzzeichen auf die Stirn. Die Zeit steht still. Er schaut mich an und tut dasselbe bei mir, ganz ruhig und andächtig. Wir setzen uns wieder. „Gutes Wasser, nicht wahr, Mama?", sagt Lukas. Es fällt mir auf, dass fast alle, die vom Taufbecken zurückkommen, ein Lächeln auf dem Gesicht haben."[4]

Die Geschichte der Taufe ist lang: Sie reicht von der in der Bibel bezeugten und in den ersten christlichen Jahrhunderten üblichen Erwachsenentaufe hin zur Kinder- und Säuglingstaufe, die sich, nachdem das Christentum Staatsreligion geworden war, mehr und mehr einbürgerte und bis vor kurzem die gängige Praxis war. Cyprian, Theologe und Bischof von Karthago im dritten Jahrhundert, zur Praxis der Taufe von Kleinkindern befragt, würde unweigerlich antworten: „Mit der Taufe von Säuglingen habe ich Probleme."[5] Ausschlaggebend war für Cyprian und seine Zeitgenossen, dass Säuglinge sich nicht selbst in einem mehrjährigen Katechumenat auf ihre Taufe vorbereiten können, um dann in der Osternacht beim ersten Hahnenschrei durch dreimaliges vollständiges Untertauchen getauft zu werden. Taufe bedeutet eine Umwandlung des ganzen Menschen, wie es im Römerbrief steht: „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" (Röm 6,4). Die Umwandlung des ganzen Menschen wird symbolisch bei der Tauffeier in verschiedenen Zeichenhandlungen vollzogen: durch die Salbung am ganzen Körper, um für den Bösen nicht mehr angreifbar zu sein, durch das Untertauchen als Zeichen des Todes des alten und der Geburt des neuen Menschen.

Die Praxis der frühen Kirche und das Erkunden von Möglichkeiten, sie für den heutigen Kontext wieder fruchtbar zu machen, stoßen heute auf neues, von vielen geteiltes Interesse. Verschiedene Faktoren spielen dabei eine Rolle: die Erfahrung einer nicht mehr selbstverständlich christlich geprägten Gesellschaft, die in manchem der altkirchlichen Situation vergleichbar erscheint (so in der zunehmenden Bedeutung von Taufen Jugendlicher und Erwachsener), die Bedeutung der Ökumene und die mit ihr einhergehende Rückbesinnung auf das gemeinsame Erbe, nicht zuletzt auch ein gewachsenes Verständnis und Bedürfnis für Symbolhandlungen, die Menschen ansprechen und ihnen etwas sagen.

Beim Ökumenischen Kirchentag in Berlin im Jahr 2003 wurde angesichts der Unmöglichkeit einer gemeinsamen Abendmahl- bzw. Eucharistiefeier das Taufbecken für viele zum „tröstlichen Symbol für die Einheit der Christenheit".[6] Im Taufbecken geschah von frühester Zeit an der Herrschaftswechsel – oder heute vielleicht besser: Eigentumswechsel – auf sinnfällige Weise: Indem Täuflinge es von Westen nach Osten durchschritten, vollzogen sie ihre Abkehr vom Satan und ihre Hinwendung zu Christus. Natürlich rief ein solches Durchschreiten auch den Durchzug durch das Rote Meer und die Rettung des Volkes Israel in Erinnerung. In der Architektur von Baptisterien spiegeln sich die verschiedenen Deutungen des Taufgeschehens: Das Taufbecken kann angesehen werden als Ort des symbolischen Ertrinkens, des Begraben-Werdens und der Wiedergeburt, der Reinigung und Sündenvergebung, der Umkehr oder der Rettung. Angesichts der Beobachtung, dass in der heutigen Zeit das Bedürfnis nach (neuen und alten) Ritualen zunimmt, dürfte es nicht überraschen, dass die Taufe als Initiationsritus mit und wegen ihrer vielfältigen Symbolik eine hohe Wertschätzung genießt. So stellt etwa Dorothea Sattler in einem Beitrag für die Zeitschrift „Kunst und Kirche" mit dem Thema „Der Wert der Dinge" fest:

> „In jüngerer Zeit sind der Ort und die Formen des Taufbeckens inmitten der Gemeinde wieder stärker in den Blick des liturgiewissenschaftlichen Interesses gerückt. In Zeiten der Glaubensferne vieler Menschen und gewiss auch in ökumenischer Gesinnung gewinnt die Feier der Taufe und das Taufgedächtnis an Bedeutung. Tiefe Wasser, in die Menschen hinabsteigen und aus denen sie aufsteigen können, lassen das Geheimnis des unausweichlichen Todes und des unverlierbaren Lebens in Jesus Christus sinnlich erfahrbar werden."[7]

In diesem Beitrag möchte ich einige neuere Überlegungen zu Taufe und Taufpraxis Revue passieren lassen. Sie beruhen auf liturgiewissenschaftlichen, praktisch-theologischen und feministisch-theologischen Einsichten. Danach werde ich auf die neuen Taufordnungen zu sprechen kommen, die in diesem Jahr in der deutschen alt-katholischen Kirche in Kraft treten werden.

Liturgiewissenschaftliche Erkenntnisse: Wiederentdeckung der ekklesialen Dimension der Taufe

Die neutestamentliche Tauftheologie und die altkirchlichen Zeugnisse über sie dienen als Korrektiv für Einseitigkeiten, die sich im Laufe der Geschichte eingeschlichen haben. So weist etwa der Bonner Liturgiewissenschaftler Albert Gerhards auf die „soteriologische Engführung der sakramentalen Dimension [der Taufe] auf die persönliche Sündenvergebung".[8] Im Gegenzug dazu müsse es darum gehen, „die auch dem heutigen Menschen angemessene Weite der Aussagen von Bibel und Tradition zu eruieren und für die Theologie und Praxis der Sakramente nutzbar zu machen".[9] Nicht nur Ursprungstreue, sondern auch Zeitgemäßheit müssen im Blick liturgischer Reform stehen.

Gerhards nennt vier Defizite in Bezug auf den Taufgottesdienst, die sich im Laufe der Geschichte der westlichen Liturgie entwickelt haben. In neueren Liturgieentwürfen finden sie wieder verstärkt Beachtung: Mit der durchgängig selbstverständlichen Säuglingstaufe ging die in der alten Kirche übliche Glaubensunterweisung vor und nach der Taufe, und damit das Bewusstsein für die Zusammengehörigkeit von Katechese, Taufe und Mystagogie verloren.

Jahrhundertelang wurden Menschen in eine christliche Gesellschaft hineingeboren, mussten sich nicht mehr für oder gegen das Getauftwerden entscheiden. Dies hatte zur Folge, dass das Taufbewusstsein abnahm und der Taufgottesdienst zu einem Ritus an der Peripherie wurde. Wie das eingangs zitierte Beispiel der Lübecker Kaufmannsfamilie Buddenbrooks zeigt, wurde Taufe individualisiert und familiarisiert.[10] In der alten Kirche stand die Taufe als Feier der Initiation im Zentrum: Der primäre Tauftermin war die Osternacht, der Höhepunkt des Kirchenjahres. Durch die Verknüpfung der Taufhandlung mit dem Gedächtnis des Leidens und der Auferstehung des Herrn „werden die einzelnen Täuflinge eingefügt in die Kirche in ihren geschichtlichen, sozialen und theologischen Dimensionen".[11] Auch wenn die Osternacht der am besten geeignete liturgische Ort der Taufe bleibt, muss doch festgehalten werden, dass auch da, wo Taufen nicht mehr an Wochentagen oder zu Hause gespendet werden, sondern während der sonntäglichen Eucharistiefeier, der Osterbezug der Taufe wieder zu Tage tritt.

Wenn die Tauffeier nicht mehr nur im Kreis der Familie oder an Wochentagen stattfindet, sondern unter Teilnahme der Gemeinde gefeiert wird, kommt ihre ekklesiale Dimension wieder stärker zum Tragen: Taufe ist

Eingliederung des Getauften in die Kirche. Diese Dimension war „durch die Monopolisierung des Aspekts der Sündenvergebung in den Hintergrund" getreten.[12] Wie nicht zuletzt das genannte Beispiel der Nottaufe Ingmar Bergmans zeigt, erschien es vor diesem Hintergrund wichtiger, dass ein Neugeborenes durch die Taufe von der „Erbsünde" befreit und damit nicht seines Seelenheils verlustig ginge, als dass es zeichenhaft in den Leib Christi inkorporiert wurde. Wo der Gedanke der Eingliederung mehr zum Bewusstsein kommt, gerät auch die Gemeinschaft als solche mehr in den Blick, die in ihrem eigenen Taufbewusstsein bestärkt wird. Dies trifft nicht nur für erwachsene Gemeindemitglieder, sondern auch für Kinder und Jugendliche zu. Meine heute 13-jährige Tochter Madelaine, die ich im Alter von sechs Monaten getauft habe, erinnert sich daran nicht mehr; aber sie erinnert sich an die Taufe eines anderen Säuglings in unserer Gemeinde während der letzten Osternacht und zehrt davon für ihr eigenes Wissen, was Taufe bedeutet. Durch Bekenntnis und Gebet der Gemeinde, durch ihr Mit-Antworten auf das Erfragen der zentralen Glaubensaussagen vor der Taufhandlung wird auch ihre religiöse Identität geformt und gestärkt. Die Initiation jedes Täuflings hat so durch die aktive Teilnahme der Gemeinde eine Stärkung des Taufbewusstseins zur Folge, vertieft durch die Wortverkündigung und durch die mystagogische Katechese der Zeichenhandlungen.[13] Die Liturgie ist der Ort, an dem sich die Weitergabe des Glaubens vollzieht.

Albert Gerhards zufolge wird mit der Wiedergewinnung der katechumenalen Struktur der Taufpastoral und -feier „ein wesentlicher Schritt in Richtung auf die Wiedergewinnung eines Taufbewusstseins getan". Taufe werde so als „Sakrament des Glaubens" verstanden und als „Beginn eines Glaubensweges", auf dem auch Anfechtung als Wirklichkeit ernst genommen und Versöhnung möglich ist.[14]

Zum Schluss weist Gerhards auf einen weiteren Aspekt hin, nämlich auf den Verlust der Feierdimension, wenn Wasserweihe und Taufakt voneinander getrennt werden.[15] Dies hat zur Folge, dass der anamnetisch-epikletische Charakter des Gebetes über das Wasser nicht mehr in Zusammenhang mit dem Taufakt gesehen wird. Die in der Westkirche übliche deklarative Taufformel wird so losgelöst vom Lobpreis der Schöpfung und Erlösung und der Bitte um den Heiligen Geist. Infolge einer solchen Loslösung kann es zu verschiedenen ungewollten Verschiebungen kommen: einer Übergewichtung der Sündenvergebung anstelle der Eulogie für Gottes Schöpfer- und Erlöserhandeln, einer Überbetonung des Handelns vom „Spender" am

„Empfänger“[16], bei der die Gabe der Taufe als Geschenk Gottes nicht ausreichend in den Blick kommt.

Praktisch-theologische Überlegungen: Dem Kind etwas mitgeben

Wie ist es um die Taufe aus praktisch-theologischer Sicht bestellt? Nach Kristian Fechtner, evangelischer Professor für Praktische Theologie in Mainz, ist die theologische Legitimität und die kirchliche Praxis der Kindertaufe „unumstritten“. Dies führt er darauf zurück, dass es im Unterschied zu anderen Kasualhandlungen kein „säkulares Ritual-Äquivalent“ zur Taufe gibt.[17] Als Initiation in die Gemeinschaft der Christen sei sie „ein wesentliches Element kirchlicher Sozialisation“, „Schnittstelle zwischen kirchlichem Handeln und gelebter Religiosität“. Heute müssen Eltern sich für oder gegen die Taufe ihres Kindes entscheiden. Dabei spielen oft Gewohnheit („man macht das“) oder familiäre Gründe („Oma möchte, dass das Kind getauft wird“) eine Rolle.[18] Nur wenige Eltern lassen ihr Kind direkt nach der Geburt taufen. Die Motivation zur Taufe liegt nicht mehr in der Befreiung von der „Erbsünde“, sondern im Wunsch, das eigene Kind unter den Schutz und Segen Gottes zu stellen.

Für viele Eltern geht es nicht um eine „konfessorische Entscheidung“, sondern um den Wunsch, dass dem Kind etwas mitgegeben werden solle. Das bedeutet, dass auch das Moment der konfessionellen Anbindung des Kindes (und der Eltern), die in der aktiven Zugehörigkeit zu einer Gemeinde zum Ausdruck kommt, eine geringere Rolle als früher spielt.[19] Kirchen werden zunehmend als „Service-Dienst“ angesehen, auf die man infolge der Bezahlung der Kirchensteuer Anspruch hat. Insgesamt plädieren Dagmar Heller und Rainer-Matthias Müller in ihrem ausgezeichneten praktischen Handbuch für ökumenische Taufvorbereitung für einen mehr „erklärenden, zugleich aber auch werbenden Weg“ bei der Taufvorbereitung.[20]

Für Eltern kann, so Fechtner, die Taufe ihres Kindes „zu einer biographischen Rückreise“ und damit „zur Rückbindung an eine kirchliche Herkunft“ werden. Übersichtsartig skizziert er, wie unterschiedlich die Taufe im Laufe der letzten Jahrzehnte wahrgenommen worden ist: War sie in den siebziger Jahren vor allem Anlass für Verkündigung, verschob sich der Fokus später auf die seelsorgerliche Begleitung und das Taufgespräch und von dort auf das katechetische Element, etwa in der Gestalt von Taufelternseminaren. Heute könne man von der „Wiederkehr der liturgischen

Perspektive" sprechen. Der gottesdienstliche Ort sei jedoch nicht mehr wie einst die Kanzel, sondern das Taufbecken. Das rituelle Geschehen der Taufhandlung stehe nunmehr im Mittelpunkt.

Feministisch-theologische Ansätze: Gotteskindschaft der noch Ungeborenen

Auch in der feministischen Theologie ist die Taufe zum Thema geworden. Kritisch halten feministische Theologinnen kirchlicher Taufpraxis und -theologie einen Spiegel vor und entdecken die Taufe zugleich „als vielschichtiges und lebendiges Symbol für die Gegenwart".[21] So weist etwa Elisabeth Moltmann-Wendel darauf hin, dass der Zusammenhang von Taufe und „Erbsünde" fortbestehe, auch wenn er aus dem Bewusstsein der meisten Christinnen und Christen heute längst verschwunden ist. Über die Confessio Augustana, auf die evangelische Pfarrer und Pfarrerinnen ordiniert werden, über evangelische und römisch-katholische Katechismen, aber auch in Kirchenliedern werde die Lehre, dass der Mensch in Sünde empfangen und geboren ist, weiter gelehrt und tradiert. Die von Augustinus stark geprägte Erbsündenlehre führte zu einer Abwertung der menschlichen Sexualität und bekräftigte ein einseitig-negatives Frauenbild. Ein Taufverständnis, das diese Tradition nicht aufarbeitet, wird Moltmann-Wendel zufolge letztlich keine neue Kraft hervorbringen.[22] Statt bei der Taufe die Befreiung von der Sünde zu betonen, müsse der Segen Gottes für seine Geschöpfe in den Vordergrund gestellt werden. Die Kritik feministischer Theologinnen an einer sündenfixierten Tauftheologie kommt – wie gezeigt wurde – überein mit neueren liturgiewissenschaftlichen Erkenntnissen; sie geht über diese hinaus, wo sie ausdrücklich auf die Folgen dieser einseitigen Fixierung für die Sicht von Sexualität und Frauenbild hinweist.[23]

In dem in diesem Jahr erscheinenden Band „Ins Leben eintauchen", den evangelische württembergische Theologinnen herausgegeben haben, fragen diese nach dem Sitz der Taufe im Leben von Frauen. Die römisch-katholische Liturgiewissenschaftlerin Teresa Berger spricht von einer „Kontrasterfahrung zwischen weiblicher Lebenswirklichkeit und Erlösung in der christlichen Tradition".[24] Diese Kontrasterfahrung lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: „Nicht das Fruchtwasser der Mutter lässt eintauchen ins wirkliche Leben, sondern das Taufwasser der Mutter Kirche."[25] Dem gegenüber plädiert Teresa Berger dafür, Fruchtwasser und Taufwasser nicht mehr gegeneinander auszuspielen und damit weibliche Lebens-

wirklichkeit abzuwerten,[26] sondern sie als Komplizinnen zu verstehen. Denn christliche Tradition könne auch so gedacht werden, dass „Gott Frauenleben nicht negiert, sondern im Gegenteil Frauenleben nachahmt".[27] Aufschlussreich ist dafür der theologiegeschichtlich sehr enge Zusammenhang zwischen Taufe und Geburtsmetaphorik. So spricht etwa Cyrill von Jerusalem darüber, dass das „heilsame Wasser" der Taufe für die Täuflinge zugleich „Grab und Mutter" sei.[28] Unterstützung findet das Suchen nach einem erneuerten Verständnis der Taufe auch im Gedanken der „Natalität" oder „Geburtlichkeit", mit der die Philosophin Hannah Arendt sich von der Fixierung auf das „Bestimmt-Sein zum Tode" abkehrte und statt dessen die Tatsache des Geborenseins jedes Menschen in den Vordergrund rückte.[29]

Bergers Überlegungen, Fruchtwasser und Taufwasser in Ergänzung zueinander zu sehen, führen sie dazu, sich über den Weg des Ungeborenen im Mutterleib Gedanken zu machen. Sie verbindet dabei Erkenntnisse pränataler Forschung über das vorgeburtliche Leben im Mutterleib mit der Weisheit der Bibel, in der des öfteren die Rede davon ist, dass Menschen „vom Mutterleib an" zum Gotteslob oder zur Prophetie berufen sind (vgl. etwa Ps 22,10f; Jes 1,4f). Diese bildsprachliche Ausdrucksweise der Bibel kann so gedeutet werden, dass – wie auch die pränatale Forschung zeigt – Ungeborene in elementarer Weise daran teilhaben und spüren, wenn ihre Mutter singt oder betet oder die Hand auf den Bauch legt. Berger erinnert in diesem Zusammenhang an die Begegnung zwischen Maria und Elisabeth, bei der Johannes im Mutterleib hüpfte, als er der göttlichen Gegenwart gewahr wurde (vgl. Lk 1,42–44). Berger geht es darum, Frauen die eigene religiöse Wirklichkeit, die sie intensiv leben, „als katechumenale Wirklichkeit für das Kind, das sie unter dem Herzen tragen, zu erschließen."[30] Als praktische Schlussfolgerung einer derartigen Sichtweise macht Berger den Vorschlag, Zeiten der Schwangerschaft und der Geburt wieder stärker religiös zu gestalten und sie nicht nur dem rein medizinisch-technischen Zugriff zu überlassen. Sie schlägt Segensfeiern für Schwangere und ihre Partner vor sowie Tauffeiern, in der auch die schmerzvollen und widersprüchlichen Erfahrungen bei der Geburt zur Sprache gebracht werden können. Ihr Gedanke, Ungeborene in einem eigenen Ritus in ein „Buch des Lebens" einzuschreiben und sie damit der Gemeinde bereits zu vergegenwärtigen, ist sicher gewöhnungsbedürftig; letztlich weist Berger damit die Auffassungen ab, ein ungetauftes Kind sei „ein kleiner Heide" oder „ein unbeschriebenes Blatt". Zudem hat das Wahrnehmen von Ungeborenen zur Folge, dass im Falle einer Fehl- oder Totgeburt nicht nur die Eltern, sondern die

ganze Gemeinde in die Trauer um das tote Kind einbezogen werden.[31] Dabei wird bewusst gemacht, dass Gotteskindschaft nicht erst mit der Taufe beginnt, sondern von seinem allerersten Beginn an ein Gottesgeschenk ist.

Der vorliegende Band, in dem viele Erfahrungen aus den eigenen und anderen Kulturräumen und praktische Vorschläge vorgestellt werden, ist ein Plädoyer dafür, die Erfahrungen von Frauen, insbesondere von Müttern, ausdrücklicher als bisher in liturgische und pastoraltheologische Überlegungen einzubeziehen.[32] Indem sich die Autorinnen sicher zu Recht auf die Einbeziehung der Alltagserfahrungen von Frauen richten, tritt dabei allerdings der Gedanke der Eingliederung in die Kirche in den meisten Beiträgen eher in den Hintergrund – was wiederum wohl mit ihren Erfahrungen mit der Kirche und ihrer lebensgeschichtlich-religiös geprägten Kirchlichkeit zusammenhängt und letzten Endes ein Zeichen für die Wichtigkeit der Integration dieser Ansätze und Anfragen in die Reflexion und Praxis der Taufe ist.

Die neuen alt-katholischen Taufordnungen

In diesem Jahr werden in Deutschland neue Taufordnungen zum Gebrauch in der alt-katholischen Kirche erscheinen.[33] Der Tatsache einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft ist darin Rechnung getragen; neben zwei Ordnungen für die Kindertaufe sind zwei Ordnungen für die Taufe von Jugendlichen und Erwachsenen vorgesehen. Das Heft enthält außerdem eine Ordnung für die „Feier der Taufe in der Osternacht" sowie eine nach Möglichkeit bei ökumenischen Anlässen zu feiernde „Eucharistiefeier zum Taufgedächtnis und um die Einheit der Getauften".[34] In einem Anhang sind alternative Gebete und biblische Texte für Lesung und Evangelium zu finden.

In seiner Einführung in das Taufheft hebt Altbischof Sigisbert Kraft, bis Anfang 2004 langjähriger Vorsitzender der Liturgischen Kommission des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland, hervor, dass die in den Konvergenzerklärungen von Lima über Taufe, Eucharistie und Amt (1982) bezeugten ökumenischen Übereinstimmungen „Grundlage und Maßstab für neue liturgische Ordnungen" sind.[35] Eine der Folgen dieser ökumenischen Ausrichtung ist, dass im Taufheft als Alternative zu der in der westlichen Kirche üblichen Spendeformel („N, ich taufe dich im Namen des Vaters ...") die in der Orthodoxie gebräuchliche Formel „N, du

wirst getauft auf den Namen des Vaters ...“ (vgl. Mt 28,19) angeboten wird. In der Regel wird die Taufe von einem/einer Ordinierten gespendet, im Notfall kann jede/r die Taufe spenden. Doch soll, wenn möglich, der/die Getaufte zu einem späteren Zeitpunkt im Gottesdienst der Gemeinde vorgestellt und dabei der eine oder andere deutende Ritus der Taufliturgie nachgeholt werden. Die Bedeutung der Taufe als Eingliederung in die Gemeinde und damit als Gemeindefeier, nicht als private oder rein familiäre Angelegenheit, wird auch dadurch hervorgehoben, dass sie im Regelfall mit einer Eucharistiefeier verbunden ist. Für das Hineinwachsen der Täuflinge in Glauben und Leben einer Gemeinde trägt außer Eltern und Paten auch die ganze Gemeinde die Verantwortung.

Wie bereits gesagt, enthält das Taufheft mehrere Ordnungen, die aufgrund des Taufalters und der sozialen Umstände unterschiedliche Hinführungen zur Taufe vorsehen. Neben der Ordnung für die Säuglings- bzw. Kleinkindtaufe (Ordnung A) gibt es eine für die Taufe von Kindern im Kindergarten- und Grundschulalter (Ordnung B). Dabei ist vorgesehen, dass solche älteren Kinder schon vorher der Gemeinde vorgestellt und gesegnet worden sind. Bei der Taufe eines Kindes, das solchermaßen in der Gemeinde gut bekannt ist, erübrigt sich bei der Tauffeier die Frage nach dem Namen. Kinder sollen entsprechend ihrem Alter auf die Taufe vorbereitet werden; dabei ist im Einzelfall zu entscheiden, in welchem Alter die Erstkommunion gefeiert werden soll.

Bei Jugendlichen und Erwachsenen ist eine Zeit der Vorbereitung vorgesehen, sie führt gleichzeitig auf die Erstkommunion hin.

Die Taufvorbereitung kann in zwei bzw. drei Stufen geschehen. Die dreistufige Version geht von der Aufnahme in den Katechumenat aus, bei der der Bewerber während der Eucharistiefeier der Gemeinde vorgestellt wird (bzw. sich selbst vorstellt) und mit dem Kreuzzeichen bezeichnet wird. Am Anfang des Wortgottesdienstes bekommt der/die Katechumene eine Bibel überreicht, es wird die Öffnung der Sinne (Effata-Ritus) vollzogen. Am Ende der Eucharistiefeier, vor Sendung und Segen, spricht der/die Ordinierte ein Gebet um Schutz und Bewahrung und legt dem Taufbewerber die Hände auf. Dem können sich Gemeindeglieder (zum Beispiel die Paten) anschließen. Die zweite Stufe des Katechumenats ist bezeichnet als „Stärkung auf dem Weg zur Taufe“. Dem Taufbewerber wird nach der Predigt auf einem schön gestalteten Blatt der Text des Glaubensbekenntnisses überreicht, das er dann mit der Gemeinde betet. Danach folgt die Salbung mit dem Katechumenenöl. Einige Körnchen Salz werden dem Katechume-

nen u.a. mit den Worten, „Gib N im Zeichen des Salzes Anteil an der Weisheit, die von dir kommt", gereicht. Beim „Vaterunser" kann dem Katechumenen der Text dieses Gebets ebenfalls überreicht werden.

Die dritte Stufe, die eigentliche Tauffeier, beginnt nach der Predigt in der Eucharistiefeier mit der Segnung des Taufwassers. Im Lobpreis über das Taufwasser wird erinnert an die Schöpfung, an den Durchzug durch das Rote Meer ins Land der Verheißung, an Jesu Taufe im Jordan und an den Taufauftrag des Auferstandenen. Nach dem Tauf- bzw. dem Glaubensbekenntnis folgt die Spendung der Taufe und der Firmung, die Handauflegung und Salbung, die Übergabe des Taufkleides oder eines Taufschals[36] und der Kerze. Abschließend wird um die Kraft des Heiligen Geistes gebetet, dass wir „dich dankbar in deiner Schöpfung erkennen, für Gerechtigkeit eintreten und dem Frieden dienen".[37]

In der zweistufigen Ordnung erfolgen die Vorstellung des Bewerbers (am Beginn des Wortgottesdienstes) und die Aufnahme in den Katechumenat (nach Evangelium und Predigt) in einer Feier. Einige Riten sind fakultativ: Überreichung von Bibel, Credo, Vaterunser, Salz der Weisheit, Kerze. Der Gottesdienst mit der Tauffeier unterscheidet sich nicht von der dreistufigen Form.

Insgesamt wird mit dem Taufheft versucht, biblischem Zeugnis und altkirchlicher Überlieferung, aber auch der heutigen pastoralen Situation gerecht zu werden. So wird einerseits deutlich gemacht, dass Taufe bedeutet, sich „zu einem Leben aus den Verheißungen und in der Nachfolge Jesu Christi" zu bekennen[38], andererseits wird der Tatsache Rechnung getragen, dass Getaufte sich in unterschiedlichem Maße und in unterschiedlicher Weise am kirchlichen Gemeindeleben beteiligen. Immer aber geht es um die Eingliederung in die Kirche und um die Bezogenheit von Taufe und Gemeinde aufeinander: Bei jeder Taufspendung (wie auch bei der Erstkommunion und der Firmung, sowie in der Osternachtliturgie) erneuern die versammelten Gemeindeglieder ihr eigenes Taufversprechen. In der liturgischen Feier wird davon ausgegangen, dass Menschen hineinwachsen in die kirchliche Gemeinschaft, aber auch Wachsen in der Erkenntnis der Liebe Gottes. Die Taufe ist somit nicht der Beginn des Glaubensweges, vielmehr die Eingliederung in die Gemeinschaft der Heiligen, in die Kirche, die Paulus „Leib Christi" (1 Kor 12,12.27) nennt.

In der Liturgie wird der Gegebenheit von Einelternfamilien Rechnung getragen; nicht immer sind es beide Eltern, sondern manchmal nur Mutter oder nur Vater, die ein Kind zur Taufe bringen. Positiv ist auch, dass litur-

gisch vom Reichtum der Überlieferung Gebrauch gemacht und dabei u.a. der Gedanke der Neugeburt und damit der schöpfungs- und heilstheologische Bezug sehr stark präsent ist. Bei der Zusammenstellung des Taufheftes wurden viele Erkenntnisse liturgiewissenschaftlicher Forschung einbezogen, die in der theologischen Frauenforschung formulierten Desiderate spielen jedoch keine ausdrückliche Rolle. Kritisch ist etwa anzumerken, dass in Bezug auf die Gottesnamen und -bilder Gott vor allem als Vater in den Blick kommt, weniger jedoch die Mütterlichkeit Gottes, auf die sich zu beziehen nahe läge. Auch bei der reichen Auswahl biblischer Texte zur Verwendung in der Eucharistie, in der die Tauffeier stattfindet, wäre ein inklusiverer Gebrauch der Überlieferung möglich gewesen – so wird etwa Joh 4,5–14 (Frau am Jakobsbrunnen) als mögliche Evangeliumslesung angegeben, bei den Lesungsvorschlägen hätte zur Taufe des Äthiopiers (Apg 8,26–40) und der von Kornelius (Apg 10, 24b–48) auch die von Lydia (Apg 16,12–15.40) in die Auswahl aufgenommen werden können. Mit derartigen Entscheidungen wäre deutlicher der Bedeutung der Frauen in der Überlieferung und der Lebenswirklichkeit von Frauen Rechnung getragen worden.

Die Wirksamkeit der Taufe im Leben der Christinnen und Christen

In diesem Beitrag standen bisher vor allem die Bemühungen um eine angemessene Gestaltung der Vorbereitung auf die Taufe und der Tauffeier im Vordergrund. Es ist eine Herausforderung, aber auch eine Chance, die Möglichkeiten, die uns vom biblischen Zeugnis und von der Überlieferung her gegeben sind, im heutigen Kontext sorgfältig und kreativ so zu gebrauchen, dass wir sowohl der Überlieferung als den soziokulturellen und pastoralen Gegebenheiten unserer Zeit gerecht werden. Durch den Rückgriff auf die alten Handlungen und Symbole können Menschen die Bedeutung der Taufe ganzheitlich erfahren.[39]

Die Taufe ist das Grundsakrament der Kirche. Sie ist die Voraussetzung für den Empfang der anderen Sakramente. Diese Eingangsfunktion darf auch nicht aus gut gemeinten „pastoralen" Überlegungen unterminiert werden: So ist es zum Beispiel eine bedenkliche Praxis, wenn Ungetaufte zum Abendmahl, zur Eucharistie zugelassen werden.

Die Taufe ist einmalig. Gleichzeitig findet in anderen gottesdienstlichen Vollzügen immer wieder ein Rückbezug auf sie statt: in Gebeten wie dem apostolischen Glaubensbekenntnis oder in Handlungen wie dem Kreuzzei-

chen oder der Segnung mit geweihtem Wasser (das ja Taufwasser ist!). Die Erinnerung an die eigene Taufe zu wecken und wach zu halten, ist ein Anliegen von (meist ökumenischen) Taufgedächtnisfeiern, die sich in den letzten Jahren als eigene Gottesdienstform etabliert haben.[40] Solche Feiern setzen Zeichen der Einheit in einer pluralisierten, wenig an Religion interessierten Welt und sind eine „Stärkung der gemeinsamen Basis christlichen Glaubens"[41], anders gesagt: In solchen Feiern wird deutlich: „Die Einheit der Kirche ist in der Taufe *schon* da, und zwar nicht als Fiktion, sondern als Herausforderung des Auferstandenen."[42]

Eine besondere Herausforderung besteht darin, die Erneuerung der baptismalen Theologie nicht vom Hochmut oder von einer Abgrenzung anderen Religionen gegenüber her zu denken[43], vielmehr soll sie zum Dialog mit Menschen anderer Glaubens- oder Lebensüberzeugungen bereit machen. In Wahrhaftigkeit die eigene religiöse Identität zu bezeugen, erfordert in einem mehr und mehr multireligiösen Kontext die Bereitschaft, einen herrschaftsfreien Dialog mit anderen religiösen Glaubensüberzeugungen zu lernen und immer wieder neu zu führen.[44]

Die Wirksamkeit der Taufe im Leben der Christinnen und Christen kann jedoch noch tieferen Ausdruck finden. Durch die Taufe durch Wasser und Geist sind wir zu einer lebenslangen, lebendigen Beziehung in Christus mit Gott berufen, die unser Leben als Getaufte prägt. Heute müssen wir uns im Zusammenhang mit der Taufe nicht mehr fragen: „Was geschieht, wenn das Kind stirbt?", sondern: „Was geschieht, wenn das Kind lebt?"[45] Welche Bedeutung fürs Leben hat die Taufe eines Kindes, eines Jugendlichen oder Erwachsenen?

Im Englischen ist der Begriff des „baptismal living" geprägt worden, was im Deutschen vielleicht am besten mit „Leben aus der Taufe" übersetzt werden kann. Aus der Taufe zu leben bedeutet, Antwort zu geben auf Gottes Liebe, mit der er uns zuerst bedacht hat. Aus der Taufe zu leben bedeutet, sich als im Glauben Wachsende/r zu begreifen. Aus der Taufe zu leben bedeutet, in der Hoffnung auf eine Zukunft zu leben, die Gott uns bereitet hat.[46] „Tagtäglich werden wir in unserem Leben aus der Taufe unterstützt, nicht zuerst durch unsere eigenen guten Vorhaben, vielmehr durch einen Gott, die in zahlreichen Formen bei ihren angenommenen Kindern ist."[47]

[1] *Thomas Mann*, Buddenbrooks. Verfall einer Familie (1901), Frankfurt 1930, 381–383. Auch *Kristian Fechtner* zitiert den entscheidenden Satz aus dieser Taufschilderung in: Kirche von Fall zu Fall. Kasualpraxis in der Gegenwart – eine Orientierung, Gütersloh 2003, 91. – Ich danke Frau Erentrud Kraft (Kirrlach) für ihren Kommentar zu einer früheren Version dieses Beitrages.

[2] Vgl. dazu *Fechtner*, Kirche von Fall zu Fall, 15f.

[3] Merlin ist der jüngere Bruder des Kindes Lukas.

[4] *Marianne Merkx*, Ein alltägliches Geheimnis. Die Sakramentalität des Daseins, in: *Angela Berlis / Manuela Kalsky* (Hg.), Alltägliche Transzendenz. Postmoderne Ansichten zu Gott, Münster – Hamburg – London 2003, 59–79, hier 76.

[5] *Dagmar Heller / Rainer-Matthias Müller* (Hg.), Die Eine Taufe. Tradition und Zukunft eines Sakramentes. Ein praktisches Handbuch für ökumenische Taufvorbereitung, Frankfurt/M./Paderborn 2002, 16–21, hier 16. Es handelt sich hier um ein fiktives Interview mit Cyprian, anhand dessen die altkirchliche Taufpraxis verdeutlicht wird.

[6] *Elisabeth Moltmann-Wendel*, Einführung, in: Ins Leben eintauchen, hg. von der Evangelischen Akademie Bad Boll und der Frauenarbeit der Württembergischen Landeskirche, Bad Boll 2004, Manuskript [=M], S. 1.

[7] *Dorothea Sattler*, Gott lächelt aus den Dingen. Sinnlich wahrnehmbare Gottesgegenwart im Alltag und zu Festzeiten, in: Kunst und Kirche 4/2003, 194–197, hier 196.

[8] *Albert Gerhards*, Die fortdauernde Wirksamkeit der Taufe im christlichen Leben: *simul iustus et peccator*. Liturgiewissenschaftliche Erkenntnisse, in: *Theodor Schneider / Gunther Wenz* (Hg.), Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen (Dialog der Kirchen 11), Freiburg i.Br. 2001, 376–395, hier 381.

[9] Ebd.

[10] *Gerhards*, Sakrament und Lebenswelt – Tauftheologie und -praxis vor gegenwärtigen Herausforderungen, in: *Silvia Hell* (Hg.), Die Glaubwürdigkeit christlicher Kirchen. Auf dem Weg ins 3. Jahrtausend. Festschrift für Lothar Lies SJ, Innsbruck – Wien 2000, 157–172, hier 169.

[11] *Gerhards*, Die fortdauernde Wirksamkeit der Taufe, 384.

[12] Ebd., 383.

[13] Mystagogische Katechese bedeutete in der alten Kirche die Katechese *nach* der Taufe, nicht Erklärung der Handlungen während der Tauffeier. Um wieder aus dem fiktiven Interview mit Cyprian zu zitieren: „Wie soll man sich denn bei solchen pausenlosen Erklärungen noch auf das eigentliche Geschehen konzentrieren können? Wie soll man denn existenziell vollziehen können, dass in der Taufe Heil gegeben wird, und dies in den Riten greifbar wird? Nein, bei uns war das ganz anders. Wir haben die Taufe erlebt, gespürt, geschmeckt, empfunden. Und erst nach der Taufe sind wir unterrichtet worden, was da mit uns passiert ist. Was das, was wir erlebt haben, bedeutet." *Heller / Müller* (Hg.), Die Eine Taufe, 21.

[14] *Gerhards*, Die fortdauernde Wirksamkeit der Taufe, 387.

[15] Vgl. ebd., 383.

[16] *Gerhards*, Sakrament und Lebenswelt, 169. Gerhards schlägt vor, eher von „Minister" und „Subjekt des sakramentalen Geschehens" zu sprechen.

[17] Vgl. zu folgenden Zitaten, wenn nicht anders angegeben: *Fechtner*, Kirche von Fall zu Fall, 82–90.

[18] *Heller / Müller* (Hg.), Die Eine Taufe, 43.

[19] Vgl. *Heller / Müller* (Hg.), Die Eine Taufe, 43.

[20] *Heller / Müller* (Hg.), Die Eine Taufe, 46.

[21] *Moltmann-Wendel*, Einführung, in: Ins Leben eintauchen, M, S. 1. – Ich danke Pfarrerin Carmen Rivuzumwami, Tagungsleiterin an der Akademie Bad Boll, dass sie mir das Manuskript dieses Buches vor der Veröffentlichung zur Verfügung gestellt hat. Für die im Folgenden genannten Beiträge aus diesem Buch können deshalb keine genauen Seitenangaben gemacht werden.

[22] *Elisabeth Moltmann-Wendel*, Was war am Anfang: Sünde oder Segen?, in: Ins Leben eintauchen, M, S. 3.

[23] Ein weiterer Aspekt wird im Buch „Ins Leben eintauchen" nicht behandelt: Der Kirchenordnung Hippolyts aus dem dritten Jahrhundert zufolge sollen menstruierende Frauen nicht getauft werden. Diese Anordnung ist in erster Linie als hygienische Maßnahme zu verstehen (die Taufe wurde nackt durch vollständiges Untertauchen vollzogen). Doch da menstruierende Frauen manchen Kirchenvätern zufolge auch nicht zur Eucharistie zugelassen wurden und zudem die Meinung aufkam, auch Hebammen seien nach der Entbindung von der Eucharistie auszuschließen, war damit der allgemeine Ausschluss der Frauen aus dem Sakralraum aufgrund ihrer „Unreinheit" in Gang gesetzt. Vgl. *Ulrike Metternich*, „Sie sagte ihm die ganze Wahrheit". Die Erzählung von der „Blutflüssigen" – feministisch gedeutet, Mainz 2000, 180–182.

[24] *Teresa Berger*, Von Fruchtwasser und Taufwasser: Eintauchen in das eine Leben?, in: Ins Leben eintauchen, M, S. 2.

[25] Ebd., M 1.

[26] In diesem Zusammenhang soll hingewiesen werden auf die Jahrhunderte lange Praxis der Aussegnung von Wöchnerinnen. Grundsätzlich als Danksagung für die glückliche Geburt gedacht, wurde dieser Ritus oft statt dessen als „Reinigung" der Mutter empfunden. Vgl. *Franz Kohlschein*, Die Vorstellung von der kultischen Unreinheit der Frau. Das weiterwirkende Motiv für eine zwiespältige Situation, in: *Teresa Berger / Albert Gerhards* (Hg.), Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht, St. Ottilien 1990, 269–288, hier 282–284.

[27] *Teresa Berger*, Von Fruchtwasser und Taufwasser: Eintauchen in das eine Leben?, in: Ins Leben eintauchen, M, S. 2.

[28] *Cyrill von Jerusalem*, Mystagogische Katechese 2, 2–6, in: Texte der Kirchenväter IV, München 1964, 257f.

[29] Vgl. dazu *Elisabeth Moltmann-Wendel*, „Geburt / Natalität – Theologisch", in: *Elisabeth Gössmann* u. a. (Hg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh [2]2002, 197f. Ausführlicher: *Marijke Verhoeven*, Boreling en beginner. Nataliteit bij Hanna Arendt, Zoetermeer 2003; *Karin Ulrich-Eschemann*, Vom Geborenwerden des Menschen. Theologische und philosophische Erkundungen, Münster 2000.

[30] *Teresa Berger*, Sei gesegnet, meine Schwester. Frauen feiern Liturgie, Würzburg 1999, 191. Berger widmet der „Glaubenserfahrung im Mutterleib" ein ganzes Kapitel: vgl. ebd., 183–194.

[31] Vgl. in diesem Zusammenhang: *Susanne Schniering* (Hg.), Ich trage Dich in meinem Herzen. Der Gedenkplatz für nicht beerdigte Kinder in Ohlsdorf, Pinnow 2001.

[32] Auch bei Taufgesprächen ist oft die Mutter die erste Gesprächspartnerin, während Väter sich weniger daran beteiligen. Vgl. *Heller / Müller* (Hg.), Die Eine Taufe, 43.

[33] Die Feier der Taufe im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland, hg. von der *Liturgischen Kommission*, Bonn 2004 (im Erscheinen). Zitate folgen der Seitenzählung des Manuskripts, das mir freundlicherweise vom Vorsitzenden der Liturgischen Kommission zur Verfügung gestellt worden ist. – Obwohl es den Rahmen dieses Beitrages sprengt, soll an dieser Stelle kurz darauf hingewiesen werden, dass in der Christkatholischen Kirche der Schweiz in Kürze eine Neuordnung der sakramentalen Eingliederung von Kindern in die Kirche in Kraft tritt, bei der im Anschluss an die Wassertaufe

die Firmung mit Handauflegung, Gebet um den Empfang der Gabe des Heiligen Geistes, Chrisamsalbung und Signation durch den Priester bzw. die Priesterin erfolgt. Nach der Erstkommunion findet im Alter von etwa 13 Jahren eine Begegnung mit dem Bischof statt, der um die Entfaltung der Gaben des Heiligen Geistes (also um die „confirmatio") bittet und die Hände auflegt. Vgl. IKZ 93 (2003), 196f, für die liturgische Ordnung vgl. Christkatholisches Gebet- und Gesangbuch, hg. von Bischof und Synodalrat der Christkatholischen Kirche der Schweiz, Basel (Christkatholischer Schriftenverlag) 2004, 216–228 (im Druck).

[34] In der Einführung wird dazu vermerkt: „Solche Feiern werden bei ökumenischen Anlässen oft lediglich als Ersatz für die nicht mögliche eucharistische Gastbereitschaft begangen. Diese Einschränkung ist in unserem Bistum nicht notwendig." Die Feier der Taufe im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland, M, S. 7.

[35] *Sigisbert Kraft*, Einführung in das Taufheft, in: Die Feier der Taufe im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland, M, S. 4.

[36] Möglich ist im Falle der Taufe von Jugendlichen und Erwachsenen auch die Bekleidung mit einer Albe.

[37] Ebd. (Gebet zum Abschluss der Taufe Jugendlicher und Erwachsener).

[38] *Joachim Vobbe*, Zum Geleit, in: ebd., M, S. 3.

[39] So *Heller / Müller*, Die Eine Taufe, 87.

[40] Für zwei Beispiele solcher Taufgedächtnisfeiern vgl. *Heller / Müller*, Die Eine Taufe, 87–114; s. auch das Beispiel im alt-katholischen Taufheft.

[41] *Gerhards*, Sakrament und Lebenswelt, 171.

[42] *Joachim Vobbe*, Kind sein, Kind werden. Vom Getauft- und Gesandtsein des Christen. Brief des Bischofs an die Gemeinden des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken, [Bonn 1997], 23.

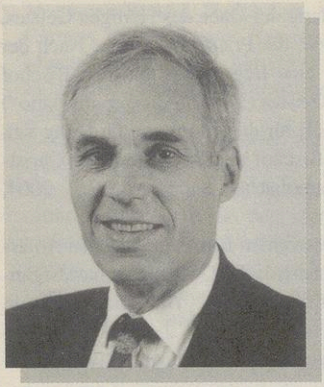
[43] *Ulrike Metternich* hat in ihrer Dissertation darauf hingewiesen, dass die christliche Taufe bisweilen gegen jüdische Reinigungsbäder abgegrenzt wurde. So polemisiert etwa *Tertullian*, De baptismo 15 (BKV2 17, 307): „Also wir steigen nur einmal in das Taufbad und nur einmal werden unsere Sünden abgewaschen, weil wir dieselben ja auch nicht erneuern dürfen. Das jüdische Israel hingegen wäscht sich täglich, weil es sich täglich verunreinigt." Zitiert nach *Metternich*, „Sie sagte ihm die ganze Wahrheit", 179.

[44] Vgl. für diese Gedanken: *Fredrica Harris Thompett*, Baptismal Living: Steadfast Covenant of Hope, in: Anglican Theological Review 86 (2004), 9–18, hier 10f.

[45] *Harris Thompett*, Baptismal Living. In ähnlicher Weise weist auch Albert Gerhards im Anschluss an Kurt Koch darauf hin, dass in unterschiedlichen Epochen verschiedene existentielle Grundfragen eine Rolle gespielt haben: in der Antike das Problem der Sterblichkeit und Vergänglichkeit, im Mittelalter bis zur Reformation die Schuld des Menschen, in der Neuzeit die Frage, ob es Gott überhaupt gibt und damit die Frage nach dem Sinn des Lebens. Diese unterschiedlichen Grundfragen müssen auch im Hinblick auf die Taufe berücksichtigt werden. Vgl. *Gerhards*, Die fortdauernde Wirksamkeit, 382f.

[46] Weitere Gedanken zum Taufbund mit Gott sind zu finden bei: *Harris Thompett*, Baptismal Living.

[47] „Daily we are supported in baptismal living not simply by our good intentions but by a God who stands by her adopted children in countless ways." ebd., 18.



Gegenseitige Anerkennung der Taufe als Weg zu kirchlicher Gemeinschaft

Ein Überblick über die ökumenische Diskussion

VON KONRAD RAISER*

I.

Als 1982 die Konvergenzdokumente zu „Taufe, Eucharistie und Amt" (BEM) erschienen, wurde dies als großer Durchbruch für die ökumenische Bewegung gefeiert. Besonders die Reaktionen auf den Tauftext waren sehr positiv und ermutigend. Schon der Text selber hatte erklärt: „Kirchen erkennen zunehmend die Taufe anderer Kirchen als die eine Taufe in Christus an, wenn vom Taufkandidaten Jesus als der Herr bekannt worden ist oder, im Falle der Säuglingstaufe, wenn das Bekenntnis von der Kirche (Eltern, Erziehungsberechtigten, Paten und Gemeinde) abgelegt und später durch persönlichen Glauben und persönliches Engagement bekräftigt wurde. Gegenseitige Anerkennung der Taufe wird als ein bedeutsames Zeichen und Mittel angesehen, die in Christus gegebene Einheit in der Taufe zum Ausdruck zu bringen. Wo immer möglich, sollten die Kirchen die gegenseitige Anerkennung ausdrücklich erklären" (Nr. 15). In der Tat schien es dem Tauftext gelungen zu sein, einen Weg aufzuzeigen, wie die alte Kontroverse zwischen den historischen Großkirchen orthodoxer, katholischer und protestantischer Tradition, welche die Säuglingstaufe praktizieren, und den Kirchen der baptistischen Tradition im weitesten Sinn, die nur Erwachsene taufen, überwunden werden könne.

Eine genauere Analyse der kirchlichen Stellungnahmen zum Tauftext ließ dann freilich erkennen, dass die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung wohl doch etwas zu optimistisch gewesen war mit ihrer Einschätzung, die Kirchen seien zunehmend bereit, „die Taufe anderer Kir-

* Prof. Dr. Konrad Raiser war von 1993 bis 2003 Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen.

chen als die *eine* Taufe in Christus" *(K.R.)* anzuerkennen. Zwar kam es in den letzten 20 Jahren zu einer Reihe von wichtigen Vereinbarungen voller kirchlicher Gemeinschaft, natürlich unter Einschluss der Anerkennung der Taufe, vor allem zwischen Kirchen der reformatorischen und anglikanischen Tradition (Meißen, Porvoo etc.). In Deutschland wurde zwischen den Bischöfen der katholischen Diözesen Aachen, Essen, Köln, Münster und Trier einerseits und dem Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland andererseits 1996 eine gemeinsame Tauferklärung vereinbart, und 1998 unterzeichneten die Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Baden-Württemberg, unter Einschluss der Griechisch-Orthodoxen Metropolie und der Serbisch-Orthodoxen Kirche, eine Vereinbarung über die „gegenseitige Anerkennung der Taufe". Eine ganze Reihe von Kirchen haben im Licht des Tauftextes ihre Taufliturgien überarbeitet. Schließlich hat sich in der Zeit seit der Veröffentlichung der Lima-Dokumente die gemeinsame Feier des Taufgedächtnisses als ein Ritus zur Bekräftigung ökumenischer Gemeinschaft durchgesetzt, wie z.B. beim Schlussgottesdienst des Ökumenischen Kirchentages in Berlin 2003.

Gleichzeitig jedoch schälte sich aufgrund der Auswertung der kirchlichen Stellungnahmen, die von der Kommission 1990 unter dem Titel „Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982–1990" veröffentlicht wurde[1], heraus, dass es bei aller grundsätzlichen Zustimmung der Kirchen zu den Konvergenzen noch erheblichen Klärungsbedarf gibt. Dagmar Heller hat 1998 in einem Aufsatz über *Baptism – the Basis of Church Unity* die Ergebnisse dieser Auswertung zusammengefasst[2]. Sie kommt zu dem Schluss, dass es eine Reihe von Fragen gibt, die der Lima-Tauftext nicht behandelt hat, die aber von verschiedenen Kirchen als dringlich angesehen werden. Darüber hinaus zeigt sich, dass einige der Probleme im Umfeld der Taufe schwieriger sind, als der Tauftext zu erkennen gibt oder sich eingesteht.

Zur ersten Gruppe gehört z.B. die Frage der Sakramentalität und damit zusammenhängend die Einschätzung der ekklesiologischen Bedeutung der Taufe. Ebenso erweist es sich als notwendig, das Verhältnis zwischen Taufe, Salbung, Firmung, Konfirmation und Zulassung zur Eucharistie genauer zu klären, als es die Nr. 14 des Tauftextes samt Kommentar leistet.

Die gewichtigeren Einwände kommen jedoch einerseits von den baptistischen Kirchen, die fragen, ob man wirklich von der *einen* Taufe in zwei unterschiedlichen Formen sprechen könne bzw. ob der Tauftext im durchaus legitimen Interesse, eine Verständigung zu erzielen, nicht zu rasch über

eine grundsätzliche Unvereinbarkeit von Säuglingstaufe und Erwachsenentaufe hinweggegangen sei. Andererseits zeigt sich – vor allem im Gespräch mit den orthodoxen Kirchen, dass sich hinter den Aussagen in Nr. 13: „Die Taufe ist eine unwiederholbare Handlung. Jegliche Praxis, die als ‚Wiedertaufe' ausgelegt werden könnte, muss vermieden werden" noch schwierige Probleme verbergen, die bislang nicht wirklich bearbeitet sind. Denn die Kirchen, welche offenbar Personen „wiedertaufen", die aus einer anderen Kirche übertreten, – wie einige orthodoxe, aber auch baptistische Kirchen – würden diese Praxis nicht als „Wiedertaufe", sondern als die erste und einzig gültige Taufe bezeichnen.

Trotz dieser Bedenken meinte die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in ihrer Auswertung feststellen zu können, dass die meisten Stellungnahmen den Nachdruck in Nr. 6 des Textes bekräftigen, „dass die Taufe ein grundlegendes Band der Einheit ist". Und sie fügte hinzu: „Alle Kirchen, die zu BEM Stellung nehmen, sind darin einig, dass die Taufe ‚Eingliederung in den Leib Christi' ist. Fast alle sind bereit, gewisse außerhalb ihrer institutionellen Grenzen vollzogene Taufen als Eingliederung in diesen Leib, der die Kirche ist, anzuerkennen. Sie tun das, selbst wenn sie den vollen ekklesialen Charakter der Kirchen, in denen diese Taufen vollzogen werden, nicht anerkennen können. Das wirft wichtige Fragen nach dem Verhältnis von Taufe und dem Wesen der Kirche auf."[3] Damit sind zugleich zentrale Punkte markiert, an denen die Weiterarbeit angesetzt hat.

Dagmar Heller macht freilich zu Recht darauf aufmerksam, dass die Zustimmung zu den genannten Aussagen vor allem von solchen Kirchen kommt, die ohnedies keine Probleme mit der wechselseitigen Anerkennung der Taufe haben, d.h. vor allem die reformatorischen und die römisch-katholische Kirche.[4] Die Schwierigkeiten, besonders im Blick auf die ekklesiologischen Implikationen der Taufe, tauchen auf im Gespräch mit den baptistischen Kirchen und den orthodoxen Kirchen. In beiden Richtungen sind die Diskussionen inzwischen weitergegangen und haben wichtige Klärungen erbracht, ohne dass man bereits von einer Einigung sprechen könnte.

So hat es sich im Gespräch mit den Baptisten als notwendig erwiesen, genauer zu bestimmen, in welchem Sinn von der „einen Taufe" gesprochen werden kann und soll und dabei über den einmaligen Akt der Wassertaufe hinauszugehen im Sinn der Aussage des Tauftextes: „Die Taufe ist nicht nur auf eine augenblickliche Erfahrung bezogen, sondern auf ein lebenslängliches Hineinwachsen in Christus" (Nr. 9). Dann muss weitergefragt

werden, was die auf dieser Grundlage, d.h. der Bekräftigung der *einen* Taufe, vorgeschlagene gegenseitige Anerkennung der Taufe impliziert: in welchem Verhältnis steht sie zur angestrebten vollen koinonia/communio der Kirchen? Dies ist der zentrale Punkt in den inner-orthodoxen Diskussionen zum Stichwort „Grenzen der Kirche", d.h. über die Frage, ob es sich theologisch rechtfertigen lässt, über das exklusive Kirchenverständnis, wie es im 3. Jahrhundert zur Abgrenzung von den Häretikern ausgebildet worden ist, hinauszugehen.

II.

Die fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela 1993 markiert den Ausgangspunkt einer neuen Runde der ökumenischen Diskussionen über die Taufe. In einem der täglichen Gottesdienste vereinigten sich die Teilnehmer nach dem Glaubensbekenntnis in der folgenden Affirmation: „Wir bestätigen und feiern gemeinsam durch die Gabe Jesu Christi, dass wir und unsere Kirchen uns in wirklicher, aber noch unvollständiger Gemeinschaft befinden. Wir bestätigen und feiern die zunehmende gegenseitige Anerkennung der Taufe anderer Kirchen als die eine Taufe in Christus."[5]

Im Bericht ihrer dritten Sektion wiederholte die Konferenz die grundsätzlich positive Einschätzung der Reaktionen zum Tauftext: „Die Stellungnahmen der Kirchen zum Lima-Dokument zeigten ein weites Maß an Übereinstimmung im Blick auf die Taufe auf. Die Übereinstimmung reicht bis zur Wirksamkeit der Taufe, vorausgesetzt, dass sie überall als Werk Gottes anerkannt wird, das nur im Glauben angeeignet und empfangen werden kann." In der Tatsache, dass immer weniger Kirchen die Taufe wiederholen, wenn sie Mitglieder aus anderen Kirchen aufnehmen, sieht der Bericht eine Einladung, „die Bedingungen näher zu untersuchen, aufgrund derer wenigstens ein solches Mindestmaß an ‚gegenseitiger Anerkennung' zustande kommt." Und er fährt dann fort: „Ebenso ist die Möglichkeit ins Auge zu fassen, noch weiterreichende Konsequenzen zu ziehen. Wenn nämlich die Taufe, die eine Gemeinschaft feiert, anerkannt wird, was kann im Leben dieser Gemeinschaft außerdem noch als ‚kirchlich' anerkannt werden? Insofern die Kirchen gegenseitig ihre Taufe anerkennen, sind sie dabei, eine Taufekklesiologie zu entwickeln, in die auch andere Elemente gemeinsamen Glaubens und Lebens eingebracht werden können. In der Zwischenzeit kann die gegenseitige Anerkennung der Taufe

durch die Vergabe einer gemeinsamen Taufurkunde bezeugt werden, wie das in manchen Ländern und zwischen manchen Kirchen geschieht und durch die wechselseitige Anwesenheit und Teilnahme bei Tauffeiern."[6] Auch die in Nr. 10 des Lima-Textes angedeuteten „ethischen Folgen" der Taufe werden mit Nachdruck unterstrichen.

Der Bericht bekräftigt damit noch einmal die großen Erwartungen, die seit der Veröffentlichung des Tauftextes an die gegenseitige Anerkennung der gemeinsamen Taufe als „grundlegendes Band der Einheit" geknüpft wurden. Er übergeht freilich die zuvor genannten kritischen Fragen, deren Bearbeitung als vordringlich erachtet wurde. So dient er in erster Linie zur Markierung des Ziels der ökumenischen Bemühungen, vor allem mit der angedeuteten Möglichkeit, eine Taufekklesiologie zu entwickeln – ein Vorschlag, der seither zu mancherlei neuen Überlegungen angeregt hat.

Ein wichtiger Anstoß zur wieder aufgenommenen Diskussion besonders über die ekklesiologischen Implikationen der Lehre von der Taufe kam von der römisch-katholischen Kirche. Bereits das II. Vatikanische Konzil hatte in seinem Ökumenismus-Dekret zwei weitreichende Aussagen gemacht, die inzwischen vom 1993 veröffentlichten Ökumenischen Direktorium und der päpstlichen Enzyklika „Ut unum sint" (1995) aufgenommen und weiter entwickelt wurden. Das Ökumenismus-Dekret sagt in Abschnitt 3: „Denn wer an Christus glaubt und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat, steht dadurch in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche ... (sie sind) durch den Glauben in der Taufe gerechtfertigt und in Christus eingegliedert, darum gebührt ihnen der Ehrenname des Christen, und mit Recht werden sie von den Söhnen (sic!) der katholischen Kirche als Brüder im Herrn anerkannt." Später, im Kapitel über die reformatorischen Kirchen, fügt das Dekret in Abschnitt 22 hinzu: „Der Mensch wird durch das Sakrament der Taufe, wenn es gemäß der Einsetzung des Herrn recht gespendet und in der gebührenden Geistesverfassung empfangen wird, in Wahrheit dem gekreuzigten und auferstanden Christus eingegliedert ... Die Taufe begründet also ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind. Dennoch ist die Taufe nur ein Anfang und Ausgangspunkt, da sie ihrem ganzen Wesen nach hinzielt auf die Erlangung der Fülle des Lebens in Christus. Daher ist die Taufe hingeordnet auf das vollständige Bekenntnis des Glaubens, auf die völlige Eingliederung in die Heilsveranstaltung, wie Christus sie gewollt hat, schließlich auf die vollständige Einfügung in die eucharistische Gemeinschaft."

Diese beiden grundlegenden Aussagen werden im Ökumenischen Direktorium von 1993 in Erinnerung gerufen, verbunden mit der ausdrücklichen Empfehlung, im Dialog mit den anderen Kirchen zu gemeinsamen Erklärungen über die gegenseitige Anerkennung der Taufe wie über Verfahren zur Beurteilung der Gültigkeit der Taufe in zweifelhaften Fällen zu gelangen.[7] An einer anderen Stelle geht das Direktorium mit einer kleinen sprachlichen Nuance über den Text des Ökumenismus-Dekretes hinaus, wenn es sagt: „Gleichzeitig lehrt die katholische Kirche, dass durch die Taufe die Mitglieder anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften in einer *wirklichen* (statt ‚gewissen'; *K.R.*), wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen."[8] Es ist wahrscheinlich nicht abwegig, darin einen Niederschlag der Gespräche in der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen zu sehen.[9]

Auf das Direktorium bezieht sich dann auch die Enzyklika „Ut unum sint". Der Papst stellt mit Befriedigung fest, dass das Bewusstsein von einer „universalen Brüderlichkeit der Christen" zu einer festen ökumenischen Überzeugung geworden ist, und er fügt hinzu: „In diesem Zusammenhang muss unterstrichen werden, dass die Anerkennung der Brüderlichkeit nicht die Folge eines liberalen Philanthropismus oder eines vagen Familiengeistes ist. Sie wurzelt in der Anerkennung der Taufe und in der daraus folgenden Erfordernis, dass Gott in seinem Werk verherrlicht werde. Das *Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus* wünscht eine gegenseitige, offizielle Anerkennung der Taufe. Das geht weit über einen ökumenischen Höflichkeitsakt hinaus und stellt eine ekklesiologische Grundaussage dar."[10]

In einem (unveröffentlichten) Beitrag des Päpstlichen Rates für die Förderung der Einheit der Christen von 1997 zum Entwurf der Grundsatzerklärung des ÖRK „Auf dem Weg zu einem Gemeinsamen Verständnis und einer Gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen" wird diese Position noch weiter ausgeführt. Der Text nimmt die Formulierung des Direktoriums von der „wirklichen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft" auf und sagt: „ Es besteht eine wirkliche, sakramentale Koinonia, wann immer die Kirchen eine wahre Taufe feiern, durch welche Menschen in den Leib Christi eingegliedert werden." Weiter heißt es dann im Blick auf die (ekklesiologische) Bedeutung von ökumenischen Zusammenschlüssen wie dem ÖRK: „Die ‚wirkliche, wenn auch nicht vollkommene Gemeinschaft' geht ontologisch jeder Entscheidung zur Bildung

eines Rates von Kirchen voraus ... und im römisch-katholischen Verständnis hat die Basisformel des Ökumenischen Rates der Kirchen eine *ekklesiologische Grundlage*: d.h. eine ‚wirkliche, wenn auch nicht vollkommene Gemeinschaft', die durch die Erklärung der Vollversammlung in Canberra 1991 über ‚Die Einheit der Kirche als Koinonia – Gabe und Berufung' noch deutlicher in den christologischen und trinitarischen Zusammenhang gestellt wurde." – Wie weit diese bemerkenswerten römisch-katholischen Aussagen reichen, muss sich freilich noch erweisen; ich werde darauf später noch einmal zurückkommen bei der Analyse eines neuen Textes der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und dem ÖRK zu den ekklesiologischen und ökumenischen Implikationen der gemeinsamen Taufe.

Ein anderer wichtiger Beitrag zur ökumenischen Diskussion kam von lutherischer Seite. Über eine geraume Zeit hatte die Theologische Studienabteilung des Lutherischen Weltbundes in den frühen neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts Untersuchungen zum Wechselverhältnis von Gottesdienst, Liturgie und Kultur durchgeführt. Dabei galt ein besonderes Interesse der Taufe im Vergleich zu anderen Initiationsriten. Im Herbst 1996 führte dann das Institut für Ökumenische Forschung des LWB in Straßburg in Zusammenarbeit mit der Theologischen Studienabteilung eine Konsultation in Finnland durch unter dem Titel: „Taufe und die Einheit der Kirche." Als Grundlage für die Konsultation diente ein Studiendokument, das vom Straßburger Institut ausgearbeitet worden war. Auch wenn die Konsultation keine grundlegend neuen Einsichten erbrachte, diente sie doch dazu, die breitere, ökumenische Aufmerksamkeit auf die mit der Taufanerkennung verbundenen Fragen zu lenken. Das Studiendokument schließt mit folgender Zusammenfassung: „Dass Einheit in der Taufe nicht unmittelbar die eucharistische Einheit impliziert, sollte uns nicht blind machen für die potentiell tiefe Bedeutung der baptismalen Einheit ... Einheit in der Taufe sollte die bestehenden Spaltungen relativieren, indem sie in den Kontext einer Einheit gestellt werden, die allen unseren ökumenischen Erfolgen und Misserfolgen voraus liegt ... Eine erneute Betonung unserer Einheit in der Taufe könnte freilich sehr unterschiedliche ökumenische Auswirkungen haben. Wenn Einheit in der Taufe mit der Einheit, die wir suchen, gleichgesetzt wird, dann könnte diese Betonung wie ein ökumenisches Beruhigungsmittel wirken, das uns die noch bestehenden Spaltungen hinnehmen lässt ... (Demgegenüber) sollte die Anerkennung unserer baptismalen Einheit ein Ansporn sein, der uns die Situation von getrennten

Kirchen als inhärente Anomalie bewusst macht. Als eine Gabe sollte unsere Einheit in der Taufe jedoch unserem ökumenischen Engagement Zuversicht geben. ‚Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe' ist nicht etwas, das wir verwirklichen müssten, sondern vielmehr eine Gabe, mit der wir leben und an der wir uns erfreuen sollen."[11]

III.

Einen anderen Ansatz wählte die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK, als sie im Jahr 1997 die Frage nach den ökumenischen Implikationen unserer gemeinsamen Taufe im Rahmen einer Konsultation in Faverges, Frankreich, wieder aufnahm. Bereits in den Jahren zuvor hatte es sich als ein viel versprechender Weg herausgeschält, die Grundstruktur des Gottesdienstes als Ausgangspunkt für die ökumenischen Diskussionen zur Eucharistie zu wählen. Dieser Ansatz wurde nun auch auf die Taufe angewandt. Die Konsultation gelangte dabei zu einer neuen Einschätzung der Taufe als lebenslanger Prozess, wie es bereits im Tauftext angedeutet war. Die liturgische Ordnung der Kirche lässt deutlich einen Prozess erkennen, der mit der katechetischen Unterweisung beginnt, den Akt des Untertauchens im Wasser einschließt und hinführt auf die aktive Eingliederung in das Leben der Gemeinde. Die Taufe ist daher mehr als ein einmaliger liturgischer Akt, sondern muss gesehen werden als Initiation in die Gemeinschaft der Glaubenden, als ein lebenslanger Prozess des Wachsens von christlicher Identität und Erkenntnis.

Bei der vergleichenden Untersuchung von liturgischen und kirchlichen Ordnungen zeigt sich dann freilich auch, dass die jeweilige Taufpraxis auf den besonderen pastoralen oder kulturellen Kontext eingeht. Der Bericht der Konsultation versucht daher, eine Grundstruktur (ordo) des Taufprozesses als Ritus wie auch als eine Lebensform herauszuarbeiten. „Diesen Denkansatz nennen wir *ordo*, wobei wir die Taufe verstehen als Berufung zum Leben in Christus und als Wegweisung für die Pilgerschaft ausgerichtet auf Christi neue Schöpfung."[12]

Die Konsultation hoffte, mit diesem Ansatz die noch bestehenden Schwierigkeiten im Blick auf die gegenseitige Anerkennung der Taufe überwinden zu können. Sie nahm dabei Bezug auf die schon im ursprünglichen Tauftext von 1982 enthaltenen Aussagen, d.h. dass die Taufe als lebenslanger Prozess verstanden werden müsse (Nr. 9), und dass sie stattfinde in einer Glaubensgemeinschaft, ein persönliches Bekenntnis des

Glaubens fordere, sowie auf Gottes Treue verweise und im Vertrauen auf Gott begründet sei (Nr. 12).

Eine genauere Analyse der neutestamentlichen Texte über die Taufe zeigt in der Tat eine klare Struktur dieses Prozesses, der beginnt mit dem Katechumenat, worauf die große Waschung mit Wasser und dem Geist folgt, und der hinführt auf das Leben in der Gemeinschaft, symbolisiert in der Feier der Eucharistie jeden Sonntag. Die drei entscheidenden Phasen des Prozesses spiegeln sich wider in den zentralen Elementen des Taufritus selbst. „Diese Spiegelung des christlichen Lebens, des Lebens in Christus, im Taufprozess und die Zusammenfassung und Vorwegnahme des Prozesses in den zentralen Elementen des Taufgeschehens selbst stehen für ein Phänomen, das in der Untersuchung von Riten als ‚Rekapitulation' bekannt ist. Die Taufe rekapituliert den *ordo*. Und der *ordo* rekapituliert das christliche Leben ... Auf Grund von Gottes andauernder Gnade und Gegenwart ist die Taufe zugleich ein *Prozess*, ein endgültiges, eschatologisches *Ereignis* und ein *Grundmuster* des ganzen Lebens."[13]

Auf dieser Grundlage entwickelt der Bericht der Konsultation konkrete Empfehlungen für die Erneuerung der Taufpraxis und die gegenseitige Anerkennung der Taufe. Er geht darüber hinaus ausführlich auf Fragen der Inkulturation und auf die ethischen Implikationen der Taufe ein. In der abschließenden Zusammenfassung heißt es: „Wir hoffen, dass unsere Überlegungen zum *ordo* (Grundmuster oder Struktur) der Taufe den Kirchen helfen könnte, dort, wo dies noch nicht der Fall ist, die gegenseitige Anerkennung der Taufe ins Auge zu fassen ... An Christen und Kirchen, die für die wechselseitige Anerkennung der Taufe eintreten, richten wir daher die Frage: Wieweit haben wir die Konsequenzen dieser Anerkennung gezogen, dieses gemeinsamen Bewusstseins, von Christus in Anspruch genommen zu sein und zum einen Leib Christi zu gehören? Was bedeutet diese Anerkennung für unser Leben miteinander? Wie weit kann sie uns zu gemeinsamem Bekennen, Gottesdienst und Zeugnis verhelfen? An Christen und Kirchen, die eine solche Anerkennung ablehnen, richten wir die Frage: Welche Hindernisse stehen der vollen wechselseitigen Anerkennung der Taufe noch im Wege, und wie können wir zusammen dafür beten und arbeiten, um sie zu überwinden? Und an alle Christen und Kirchen richten wir die Frage: Wie kann unsere Taufpraxis das Maß der Einheit, die uns zusammen als Gliedern am einen Leibe Christi bereits geschenkt ist, zum Ausdruck bringen und befördern? Was können wir von unserer Erfahrung,

unserem Verständnis und unserer Praxis der Taufe lernen über die volle Einheit, zu der Christus uns ruft?"[14]

Wie weit hat sich die Hoffnung der Konsultation erfüllt, mit dem neuen Ansatz beim *ordo* der Taufe die noch bestehenden Schwierigkeiten überwinden zu können, die der gegenseitigen Anerkennung der Taufe im Wege stehen? Von besonderem Interesse ist hier die baptistische Reaktion. Eine solche hat vor kurzem Paul Fiddes, Principal des alten baptistischen Colleges an der Universität Oxford in einem Aufsatz unter dem Titel „Baptism and the Process of Christian Initiation" formuliert. Er wiederholt zunächst die bereits bekannten Bedenken der Baptisten gegenüber der Rede von der „gemeinsamen" Taufe. Stattdessen schlägt er vor, einen weiteren Rahmen von Gemeinsamkeit ins Auge zu fassen, d.h. „nicht nur die Berufung auf ein gemeinsames *Ereignis* der Initiation (Taufe), sondern vielmehr einen gemeinsamen *Prozess* – oder Struktur – der Initiation, in dem der Augenblick der Taufe seinen Ort hat ... Die Vorstellung von einem Prozess der Initiation ist nicht nur eine potentielle Grundlage für die Einheit, sondern zugleich einer der Hauptgründe, warum die Berufung auf eine ‚gemeinsame Taufe' nicht wirklich ausreichend ist."[15] Denn nicht nur die Baptisten, sondern auch die Orthodoxen verstehen die christliche Initiation als einen Prozess, der über das Ereignis der Taufe hinausreicht und Paul Fiddes ist überzeugt, dass dies auch die ursprüngliche Position des Tauftextes von 1982 war, jedenfalls in seinem ersten, theologischen Teil. Erst der zweite, auf die Taufpraxis konzentrierte Teil spricht dann im Blick auf die unterschiedlichen Traditionen der Säuglings- und der Erwachsenentaufe von der „gemeinsamen Taufe" in verschiedenen Gestalten. Das vorrangige Interesse an der „gegenseitigen Anerkennung der Taufe" richtet sich darauf, die unterschiedlichen Taufformen als äquivalente Alternativen christlicher Taufpraxis anzuerkennen. Damit aber geriet der weitere Prozess der Initiation aus dem Blick, was auch der Bericht über die Auswertung der kirchlichen Stellungnahmen feststellt.[16]

Paul Fiddes analysiert dann verschiedene anglikanische Stellungnahmen zur Taufe und findet seine Vermutung bestätigt, dass auch die Rede vom *ordo* der Taufe als Prozess mit drei Stadien, die zugleich den lebenslangen Prozess des Hineinwachsens in das Leben mit und in Christus rekapitulieren und vorwegnehmen, das Problem noch nicht lösen kann. Denn diese Rede lenkt, im Interesse, an der Äquivalenz von Säuglings- und Erwachsenentaufe und an der sakramentalen Endgültigkeit des Taufgeschehens festzuhalten, davon ab, dass der Prozess der Initiation erst mit einem persön-

lich verantworteten Bekenntnis des Glaubens zum Abschluss kommt. „Was hier verloren geht, ist ein Prozess der Initiation, der an einem bestimmten Punkt die Antwort des/der Getauften mit seinem/ihrem eigenen Glauben auf die anfängliche Liebe Gottes einschließt. Wenn die getaufte Person ein Kind ist, dann muss dieser Prozess solange andauern, bis dies geschieht: vorher sind die Anfänge nicht abgeschlossen. Dieser Prozess, der identisch ist mit der grundlegenden christlichen Unterweisung, kann im Falle eines bekehrten Erwachsenen einige Monate umfassen, aber er kann von der Kindheit bis zum verantwortlichen Leben eines Erwachsenen andauern, wenn die Säuglingstaufe praktiziert wird. Dies ist nach meinem Vorschlag der Verlauf der sakramentalen Initiation."[17]

Der sakramentale Charakter der Taufe wird daher auf den ganzen Prozess der Initiation bezogen und nicht auf das Ereignis der Taufe beschränkt. „Die volle Bedeutung eines ‚sakramentalen Prozesses der Initiation' sollte nicht verloren gehen mit der Rede von einem ‚Taufprozess' im Sinne eines ‚lebenslangen Hineinwachsens in Christus'. Wenn wir jedoch von einem Prozess der Initiation sprechen, in dem die Taufe entweder nahe am Anfang (Säuglingstaufe) oder nahe dem Ende (Erwachsenentaufe) stehen kann, dann müssen wir uns aktiv um die Ausarbeitung einer *Theologie des Initiations-Prozesses* bemühen."[18]

Im abschließenden Teil seines Aufsatzes skizziert Paul Fiddes eine solche Theologie, wobei die drei Fragen, die in der ökumenischen Diskussion über die Taufe strittig sind, d.h. das Verhältnis von Gnade und Glauben, das Verhältnis von Wasser und Geist und die Beziehung des universalen Leibes Christi zur Kirche, eingeordnet werden in ein theologisches Verständnis der Taufe als Eingehen in die dreifache Gemeinschaft des dreieinigen Gottes. *Gottes* Gnade und die menschliche Antwort des Glaubens sind in allen Phasen des Prozesses der Initiation aufeinander bezogen, denn die „Gnade (Gottes), auf die der menschliche Glaube antwortet, ist nicht nur zuvorkommend, sondern verwandelnd und sie befähigt den Glaubenden an Gottes eigenem Dienst der Versöhnung teilzunehmen".[19] Das Herabkommen des *Geistes* Gottes ist nicht auf den Moment der Taufe beschränkt und kann auch nicht allein mit dem Akt der „Salbung" oder „Versiegelung" verbunden werden (wie in Teilen der orthodoxen und altkirchlichen Tradition). Im Anschluss an neuere neutestamentliche Untersuchungen (J. Dunn u.a.) muss vielmehr daran festgehalten werden, dass die Periode der Initiation andauert bis zu dem Punkt, an dem die Gaben des Geistes (Charismen) in einem Menschen wirksam werden als Berufung zu verantwortlichem

Dienst in der Welt. Und auch wenn wir daran festhalten, dass die Taufe die Eingliederung in den universalen Leib *Christi* bewirkt, sollte auch diese „Eingliederung" als ein Weg oder Prozess verstanden werden, in dessen Verlauf die Täuflinge im Sinn des täglichen Sterbens und Auferstehens mit Christus immer tiefer in die Wirklichkeit dieses Leibes, d.h. der Kirche eindringen, den Taufbund in der Feier der Eucharistie bekräftigen und lernen, in der Nachfolge Christi zu leben.

Die abschließende Beobachtung von Paul Fiddes verdient festgehalten zu werden: „In diesem Schlussabschnitt habe ich angefangen, eine ‚Theologie des Prozesses' zu skizzieren, die nicht nur die Vorstellung von einem *Prozess* der Initiation stützt, sondern auch einige Implikationen einer *gemeinsamen* Initiation herausarbeitet. Aber vielleicht gelingt eine solche gegenseitige Anerkennung von ‚äquivalenten Prozessen' nicht so sehr mit Hilfe begrifflicher Theologie sondern auf andere Weise, d.h. durch Erzählen von Geschichten (story). Im wechselseitigen Hören auf unsere Erzählungen von den Anfängen unseres Christseins, unabhängig von der uns prägenden Tradition, könnten wir dazu kommen, einander zuzugestehen: ‚Es ist der gleiche Weg!'." [20]

IV.

Neben den Baptisten waren es vor allem die orthodoxen Kirchen, die Schwierigkeiten hatten mit der im Tauftext von 1982 geäußerten Überzeugung, dass die gegenseitige Anerkennung der Taufe ein wichtiger Schritt sein könne, um die in Christus gegebene Einheit in der Taufe zum Ausdruck zu bringen. Für sie ging es um die ekklesiologischen Implikationen der Taufe und damit um die Frage, ob eine außerhalb der orthodoxen Kirche, die sich versteht als die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche, vollzogene Taufe überhaupt als gültige Taufe anerkannt werden könne. Denn mit der Anerkennung der Taufe würde zugleich die ekklesiale Identität der Gemeinschaft anerkannt, in welcher die Taufe vollzogen wurde. Gewiss gibt es auch für die orthodoxen Kirchen nur die eine Taufe, aber sie kann nur in der einen, wahren Kirche vollzogen werden. Gleichzeitig gilt freilich, dass die Taufe ein entscheidendes, wenn auch nicht ausreichendes Merkmal ekklesialer Identität ist.

So wirft die Frage der möglichen gegenseitigen Anerkennung der Taufe das viel weiterreichende Problem auf, wie die orthodoxen Kirchen den ekklesialen Charakter der anderen christlichen Kirchen einschätzen, oder

wie sie die Beziehung der *einen* Kirche zu *den* Kirchen beurteilen. Die Sonderkommission über orthodoxe Mitarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen hatte in ihrem Bericht 2002 die Frage folgendermaßen formuliert: „Gibt es in der orthodoxen Ekklesiologie Raum für andere Kirchen? Wie könnten dieser Raum und seine Grenzen beschrieben werden?"

Über das so bezeichnete Problem gibt es seit langem eine intensive Diskussion innerhalb der orthodoxen Kirchen. Ihre Beteiligung an der ökumenischen Bewegung hat die Dringlichkeit der Frage verschärft, aber eine tragfähige Antwort hat sich bislang nicht herausgeschält. Emmanuel Clapsis, Dean der Holy Cross Greek Orthodox School of Theology in Brookline/Mass. hat in einem Aufsatz 1990 einen Überblick über diese innerorthodoxe Debatte gegeben.[21] Im Anschluss an einen berühmten Aufsatz des hoch geachteten orthodoxen Theologen George Florovosky aus dem Jahr 1933[22] geht er von der Spannung zwischen den beiden in der Alten Kirche formulierten Grundpositionen aus. Cyprian von Karthago formulierte kategorisch: extra ecclesiam nulla salus, d.h. das Wirken der göttlichen Gnade und des Heiligen Geistes ist beschränkt auf die kanonischen Grenzen der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche. Außerhalb dieser Grenzen kann es daher keine Taufe und kein Heil geben; häretische und schismatische Gemeinschaften haben keinerlei ekklesiale Qualität. Demgegenüber hielt Augustin im Donatisten-Streit daran fest, dass Häretiker und Schismatiker nicht völlig aus dem Raum der Kirche heraus gefallen seien und dass daher die von ihnen vollzogene Taufe rechtmäßig sei. Für ihn waren die kanonischen Grenzen der Kirche nicht identisch mit ihrer charismatischen Wirklichkeit; der Heilige Geist wirkt auch außerhalb dieser Grenzen. Florovsky hatte dafür plädiert, dass die orthodoxen Kirchen die von ihnen nie wirklich verstandene theologische Position Augustins ernster nehmen sollten; denn wenn Cyprian auch Recht zu geben sei, dass die Sakramente nur *in* der Kirche vollzogen werden können, so hätte er das *in* zu eng interpretiert und daher hätte auch das orthodoxe Selbstverständnis die Identifikation der kanonischen mit den charismatischen Grenzen der Kirche nie völlig akzeptiert.[23]

Clapsis stellt dann eine Reihe von neueren Lösungsversuchen orthodoxer Theologen vor, die zwar alle daran festhalten, dass die orthodoxe Kirche die *eine* Kirche ist, aber gleichzeitig nach gangbaren Wegen suchen, die ekklesiale Wirklichkeit anderer Kirchen anzuerkennen. Denn sie sind überzeugt, dass Gottes Heilswirken nicht auf die kanonischen Grenzen der Kirche beschränkt werden kann. Dabei spielen nun die Taufe und der Pro-

zess der sakramentalen Initiation eine entscheidende Rolle als Kriterium für die Einschätzung der ekklesialen Qualität anderer Kirchen. So stellt Vlassios Phidas, Professor an der Universität von Athen, mit Entschiedenheit fest, seit der ältesten Zeit habe die Kirche die Identität der kirchlichen Gemeinschaften außerhalb der einen Kirche immer an Hand der Anerkennung, bzw. Nicht-Anerkennung der von ihnen praktizierten Taufe beurteilt.[24] Nur mit den kirchlichen Gemeinschaften, die die Taufe praktizieren, kann ein Dialog über die mögliche Vereinigung geführt werden. Dabei konnte dann zwischen der „Realexistenz" der Taufe und ihrer sakramentalen Gültigkeit, die unlösbar mit dem Sakrament der Salbung oder Chrismation verbunden ist, unterschieden werden. In jedem Fall, sagt Phidas, ist „die Taufe nicht nur das anerkannte, fundamentale ekklesiologische Prinzip, sondern auch das unverrückbare ekklesiologische Kriterium für jede ernsthafte und verantwortliche Aussicht auf einen theologische Dialog mit dem Ziel, die Einheit in der Kirche wieder herzustellen."[25] Dies ist auch der Grund für die wiederholte Forderung der orthodoxen Kirchen, einen Hinweis auf die Taufe in die Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen bzw. in die Kriterien für die Mitgliedschaft im Rat aufzunehmen. Auch die Charakterisierung von bestimmten Gruppen als „häretisch" oder „schismatisch" geht nach Phidas davon aus, dass sie weiterhin in Beziehung stehen zur einen Kirche und billigt ihnen daher eine gewisse ekklesiale Qualität zu in der Hoffnung, dass sie eines Tages in die Einheit der Kirche zurückkehren.

Phidas verweist insbesondere auf den Kanon 95 des VI. Ökumenischen Konzils über die Modalitäten der Wiederaufnahme von Häretikern, die außerhalb der einen Kirche getauft wurden und die, je nach ihrer Nähe zum apostolischen Glauben, durch ausdrückliche Abkehr von der Irrlehre und ein gültiges Glaubensbekenntnis bzw. vorherige Chrismation aufgenommen werden konnten.[26] Häufig wird in diesem Zusammenhang auf die Unterscheidung zwischen strenger oder „akribischer" Anwendung der kanonischen Regeln (im Sinne Cyprians) und der pastoralen Haltung der „Ökonomie" hingewiesen. Clapsis referiert in seinem Aufsatz die neuere Diskussion zu diesem Thema, die vor allem durch den Entwurf einer Vorlage für das geplante Große und Heilige Orthodoxe Konzil angeheizt wurde. Auch wenn die Vorlage keine Abstriche an der dogmatischen Grundposition der Orthodoxie machen wollte, so hielt sie es doch aus Gründen der pastoralen Ökonomie für vertretbar, die Sakramente in kirchlichen Gemeinschaften außerhalb der orthodoxen Kirche und damit auch

deren ekklesiale Identität anzuerkennen, sofern es bei ihnen eine erkennbare Nähe zum orthodoxen Glauben und den ernsthaften Willen zur Wiedergewinnung der Einheit gebe. Die Vorlage stieß jedoch auf heftige Kritik, in deren Folge das Thema der „Ökonomie" wieder von der Tagesordnung des Konzils abgesetzt wurde, da es noch nicht für einen Konsens reif sei. Schon G. Florovsky hatte in seinem früher zitierten Aufsatz die Rede von der Ökonomie als ein problematisches Theologoumenon bezeichnet, das auf keinen Fall mit der Klärung ekklesiologischer Probleme verbunden werden dürfe. Auch Clapsis neigt zu der Ansicht, dass die Diskussion über das Prinzip der Ökonomie der falsche Kontext sei, um die ökumenische Herausforderung der Beziehung zu anderen Kirchen zu klären.

Was hier zunächst als eine komplexe inner-orthodoxe Debatte erscheint, hat jedoch durchaus konkrete Aspekte. Gerade die inzwischen entstandenen orthodoxen Diaspora-Kirchen müssen sich in zunehmendem Maß auseinandersetzen mit der Frage, wie sie sich verhalten sollen beim Übertritt von Christen, die in anderen Kirchen getauft wurden, zur orthodoxen Kirche. Können sie die außerhalb der orthodoxen Kirche vollzogene Taufe anerkennen und damit den Herkunftskirchen eine gewisse ekklesiale Wirklichkeit zuerkennen? Was würde daraus für ihre ökumenischen Beziehungen zu diesen Kirchen folgen?

John Erickson, Professor für Kirchengeschichte am St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary der Orthodox Church in America, hat die gegenwärtige Praxis in den verschiedenen orthodoxen Kirchen auf historischem Hintergrund untersucht und ist dabei zu interessanten Ergebnissen gekommen.[27] Grundlegend ist für die meisten Kirchen der bereits erwähnte Kanon 95 des VI. Ökumenischen Konzils, aber seine Anwendung auf die heutige Situation ist strittig, vor allem im Blick auf die spätere Anrufung des Prinzips der „Ökonomie". Erickson zeigt, dass es in der Geschichte der orthodoxen Kirchen zwei unterschiedliche Ansätze gegeben hat, die bis heute nachwirken. Die russische Tradition hat sich stark an die „westliche", sakramentale Position angelehnt. Demzufolge können Konvertiten aus historischen protestantischen Kirchen (mit trinitarischem Bekenntnis) und nicht gefirmte Katholiken nach dem post-baptismalen Ritus der Chrismation aufgenommen werden. Denn erst mit der Chrismation ist der Prozess der Initiation abgeschlossen und protestantische Kirchen haben wegen des Mangels eines gültigen bischöflichen Amtes keine sakramentale Legitimation für die Chrismation. Gefirmte Katholiken ebenso wie orientalisch orthodoxe Christen können durch die Ablegung eines Glaubensbekenntnis-

ses aufgenommen werden. Von einer (erneuten) Taufe wird in beiden Fällen abgesehen.

Die Tradition der griechischen Orthodoxie war weniger an dem sakramentalen Charakter der Chrismation interessiert als vielmehr an der Bedeutung des, auch bei der Chrismation verwendeten, heiligen Öls, das für viele Arten von Weihehandlungen und auch für Akte der Versöhnung gebraucht wurde. So entwickelte sich ein eigener, vom post-baptismalen Zusammenhang unabhängiger liturgischer Ritus für die Versöhnung, auch mit Apostaten, Häretikern und anderen Abgefallenen, durch Verwendung des heiligen Öls. Dies wurde 1667 bei einem Konzil in Moskau von allen östlichen Patriarchaten bestätigt. Im Zusammenhang mit einer Kontroverse über die „Häretiker-Taufe" kehrte die griechische Orthodoxie dann 1755 zur strengen Praxis zurück und verlangt seither (im Prinzip) die (Wieder)-Taufe für alle Konvertiten nicht nur aus westlichen, sondern auch aus den orientalischen orthodoxen Kirchen. Diese Position wird heute vor allem von den Klöstern des Bergs Athos verteidigt.

Die offenkundige Schwierigkeit, die sich daraus heute für die ökumenischen Beziehungen ergibt, wird dann häufig durch die Anrufung des Prinzips der „Ökonomie" überwunden, d.h. es wird auf die strenge Forderung der Taufe als Bedingung für die Aufnahme in die orthodoxe Kirche verzichtet. Erickson ist, wie die zuvor zitierten Theologen, der Meinung, dass diese „ökonomische" Praxis nicht im Einklang steht mit der Tradition der orthodoxen Kirchen in ihren Beziehungen zu anderen Kirchen und ihren Mitgliedern. Er hielte es für hilfreicher, wenn alle orthodoxen Kirchen die strenge Forderung der Taufe als Bedingung für die Aufnahme ausdrücklich zurückweisen würden und bereit wären, die ekklesiologischen Konsequenzen zu ziehen. Der bis ins 18. Jahrhundert praktizierte Ritus der liturgischen Versöhnung durch die Salbung mit dem heiligen Öl, der unterschieden werden muss von der post-baptismalen Salbung, könnte wieder in Kraft gesetzt werden. Eine Bewegung in diese Richtung ist freilich bisher nicht zu erkennen.

V.

Nicht nur in der Diskussion unter Theologen der verschiedenen Kirchen, sondern auch in den Organen der ökumenischen Bewegung ist die Suche nach Wegen zur gegenseitigen Anerkennung der Taufe weitergegangen seit den Berichten und Studientexten, die eingangs vorgestellt wurden. So hat

insbesondere die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung seit 1998 die begonnene Arbeit in mehreren Konsultationen fortgesetzt, deren Ergebnisse nun in einem Bericht unter dem Titel: „One Baptism: Towards Mutual Recognition of Christian Initiation" zusammengefasst sind. Der noch nicht veröffentlichte Bericht, der auf eine zweite Konsultation in Faverges 2001 zurückgeht, wird im August dieses Jahres der Plenarsitzung der Kommission bei ihrer Tagung in Kuala Lumpur zur Beratung und Beschlussfassung vorgelegt werden.[28]

Zusätzlich hat auch die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen in der Periode seit 1998 die Frage nach den ekklesiologischen und ökumenischen Implikationen der gemeinsamen Taufe aufgegriffen. Der aus dieser Arbeit hervorgegangene Text ist ebenfalls noch nicht veröffentlicht und auch vom Plenum der Gemeinsamen Arbeitsgruppe noch nicht verabschiedet.[29] Beide Texte haben jedoch einen Grad von Reife erreicht, dass sie in die abschließende Auswertung einbezogen werden müssen.

Beide Texte haben einen ähnlichen Duktus und ergänzen einander. Während es im Text von Glauben und Kirchenverfassung in erster Linie um die Aufarbeitung der seit dem Bericht von 1997 aufgetauchten Fragen geht, liegt das Hauptinteresse des Textes der Gemeinsamen Arbeitsgruppe darauf, die ekklesiologischen und ökumenischen Implikationen, also die Konsequenzen herauszuarbeiten, die sich aus der zunehmenden gegenseitigen Anerkennung der Taufe ergeben. In beiden schlägt sich die Komplexität der mit der angestrebten Taufanerkennung verbundenen liturgischen, theologischen, kanonischen und ekklesiologischen Probleme nieder, aber beide sind getragen von der Überzeugung, dass die Kirchen in der ökumenischen Bewegung auf dem eingeschlagenen Weg vorangehen können und müssen.

Beide nehmen den Grundgedanken des Berichts von 1997 auf, dass es ein Grundmuster des Prozesses der christlichen Initiation gibt, das Unterweisung im Glauben, Taufe mit Wasser und Teilnahme am Leben der Gemeinde umfasst. So heißt es im Text von Glauben und Kirchenverfassung: „Durch die Initiation wird ein Mensch tiefer hineingezogen in das Geheimnis des Lebens in Christus. Initiation führt zu einem lebenslangen Prozess des Lernens und verantwortlicher Nachfolge. Daher ... ist die Taufe Teil des umfassenderen Prozesses des Hineinwachsens in den Leib Christi durch die Kraft des Heiligen Geistes. Die Kirchen unterscheiden sich voneinander nicht so sehr im Blick auf das Ziel dieses Prozesses, als vielmehr

hinsichtlich der konstitutiven Teile und der Frage, wann sie im Leben eines Menschen aktualisiert werden sollen."[30]

Auch der parallele Text der Gemeinsamen Arbeitsgruppe spricht durchweg von der „christlichen Initiation" als einem umfassenden Prozess, in dessen Zentrum freilich die Taufe steht, und er beobachtet eine stärkere Konvergenz zwischen den kirchlichen Traditionen, wenn der Blick weniger auf den Taufritus als solchen, sondern auf das breitere Grundmuster der Tauf-Initiation und des Hineinwachsens in Christus gerichtet wird. „Es wird daher vorgeschlagen, dass jede Kirche, auch wenn sie weiterhin ihrer Tauf-Tradition folgt, in den anderen die eine Taufe in Jesus Christus anerkennt, indem sie die Ähnlichkeit der weiteren Formen von Initiation und Hinführung auf Christus bestätigt, wie sie sich in jeder Gemeinschaft finden."[31]

Beide Texte reflektieren ausführlich über die Bedeutung und die Implikationen einer gegenseitigen „Anerkennung". Letztlich geht es um einen Akt des geistlichen Urteils (discernement) über die in der jeweiligen Gemeinschaft, ihrer Praxis der Taufe und Initiation, ihrem Bekenntnis des Glaubens, ihrer kirchlichen Ordnung und ihrem Zeugnis zum Ausdruck kommende Apostolizität. Der Text der Gemeinsamen Arbeitsgruppe sagt dazu: „Die Anerkennung der Apostolizität des Ritus und des *ordo* der Taufe ist ein Schritt in Richtung auf die volle Anerkennung der Apostolizität der Kirchen in einer weiteren und tieferen Bedeutung." Und daher kann der Text feststellen: „ Die gegenseitige Anerkennung der Taufe wird zur Form, in der getrennte Gemeinschaften den bereits erreichten Grad der Gemeinschaft zum Ausdruck bringen; sie ist selbst ein Akt der Anerkennung von *Koinonia*, in dem sich die wirkliche Gemeinschaft zwischen den Kirchen niederschlägt, und sie weist zugleich darauf hin, dass diese Gemeinschaft noch nicht vollkommen ist."[32]

Der Text von Glauben und Kirchenverfassung schließt mit einem Abschnitt: „Unterwegs zur gegenseitigen Anerkennung: Schritte auf dem Wege." Er hält daran fest, dass die gegenseitige Anerkennung der Taufe von grundlegender Bedeutung ist für die Suche der Kirchen nach sichtbarer Einheit; wo die Anerkennung vollzogen wurde, hat sie sich als Anstoß zu wachsender Gemeinschaft in Gottesdienst, Zeugnis und Dienst erwiesen. Er wiederholt die Hoffnung, dass die gegenseitige Anerkennung der Taufe ermöglicht werden könnte durch die Feststellung, dass sich die Grundmuster des Prozesses der christlichen Initiation in den Kirchen gleichen. „Durch eine Betrachtung der Grundmuster christlicher Initiation, unter Einschluss von katechetischem Material, geistlicher Bildung, Seel-

sorge und der liturgischen Praxis könnten die Kirchen gegenseitig bereichert werden in der Wertschätzung anderer kirchlicher Formen ... Daraus ergibt sich die Möglichkeit, dass die Kirchen einander als christliche Kirchen anerkennen auf der Grundlage des Grades an Einheit im Vollzug voneinander sehr ähnlichen Riten verbunden mit ähnlichen Grundmustern von Initiation im Zusammenhang mit der Taufe."[33]

Aus beiden Texten ergibt sich die Fruchtbarkeit des Ansatzes seit 1997, der die Taufe hineinstellt in den umfassenden Prozess der Initiation und seiner drei Dimensionen. In dem Maße, indem die Kirchen gegenseitig den apostolischen Charakter dieses Prozesses anerkennen können, eröffnet sich die Möglichkeit, auch ihre gegenseitige Anerkennung als Kirchen und die Vertiefung ihrer Gemeinschaft als einen Prozess zu verstehen, der in seinen Phasen und Dimensionen dem Prozess der Initiation des einzelnen Christen vergleichbar ist. So wie es sich bei der christlichen Initiation letztlich um einen lebenslangen Prozess handelt, ist auch der Prozess der Wiedergewinnung kirchlicher Gemeinschaft ein offener Weg, den die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung mit einer Pilgerreise verglichen hat.[34] Er hat seinen Anfang wie im Fall der christlichen Initiation in der Gabe Gottes, der Gabe der Gemeinschaft in Christus; er gewinnt seine konkrete Ausrichtung, indem die Kirchen sich gegenseitig als Gefährten auf dem gemeinsamen Weg anerkennen; er bedarf des Hineinwachsens und der Bekräftigung des gemeinsamen apostolischen Glaubens; er könnte sich konkretisieren in einem liturgischen Akt der Versöhnung ähnlich der alten orthodoxen Praxis der Salbung; und er zielt auf den Vollzug der Gemeinschaft in der Feier der Eucharistie und im gemeinsamen Zeugnis und Dienst. Die gegenseitige Anerkennung der Taufe stünde dann symbolisch für die wechselseitige Bestätigung, dass die Kirchen sich gemeinsam auf dem Weg befinden und entschlossen sind, auf ihm weiter voranzugehen. Eine so gefasste „Taufekklesiologie" könnte in der Tat helfen, manche der gegenwärtigen Blockierungen auf dem ökumenischen Weg zu beseitigen.

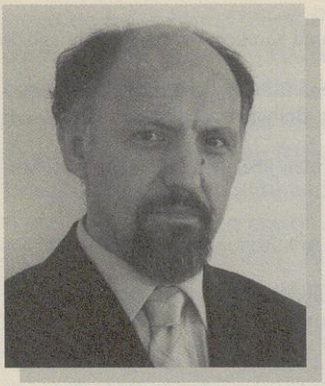
ANMERKUNGEN

[1] Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982–1990. Stellungnahmen, Auswirkungen, Weiterarbeit. Hg. v. ÖRK/Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt/Main und Paderborn 1990.

[2] *Dagmar Heller*, Baptism the Basis of Church Unity? The Question of Baptism in Faith and Order, in: The Ecumenical Review Vol. 50, No. 4, October 1988, 480ff.

[3] Beide Zitate in dem in Anm. 1 genannten Band, 55.

[4] Loc.cit. 486.
[5] Gottesdienstbuch, Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Santiago de Compostela 1993, 53.
[6] S. Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Hg. von Günther Gaßmann und Dagmar Heller. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 67, Frankfurt/M. 1994, 237f.
[7] Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 110, Nr. 92ff.
[8] Loc.cit. Nr. 129.
[9] Vgl. den Vierten offiziellen Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe 1975, in: Bericht aus Nairobi 1975, Frankfurt/M, 273f.
[10] Enzyklika Ut unum sint von Papst Johannes Paul II. über den Einsatz für die Ökumene, Libreria Editrice Vaticana, Vatikanstadt 1995, Abschnitt 42; dies ist im Übrigen eine der wenigen Stellen, wo die Enzyklika ausdrücklich auf die Ergebnisse des multilateralen Dialogs im Rahmen des ÖRK hinweist.
[11] Baptism and the Unity of the Church, hg. von Michael Root und Risto Saarinen. Genf/Grand Rapids 1998, 34ff.
[12] Becoming a Christian. The Ecumenical Implikations of our Common Baptism. Hg. von Thomas F. Best und Dagmar Heller, Genf 1999, 76.
[13] Loc.cit. 80.
[14] Loc.cit. 95f.
[15] *Paul S. Fiddes*, Baptism and the Process of Christian Initiation, in: The Ecumenical Review Vo. 54, Number 1, January–April 2002, 48f.
[16] Vgl. loc.cit. 51f.
[17] Loc.cit. 57.
[18] Loc.cit. 58.
[19] Loc.cit. 59.
[20] Loc.cit. 63.
[21] *Emmanuel Clapsis*, The Boundaries of the Church: An Orthodox Debate, in: *ders.*, Orthodoxy in Conversation, Genf/Brookline 2000, 114–126.
[22] *George Florovsky*, The Boundaries of the Church, in: *ders.*, Ecumenism I, A Doctrinal Apporach, Collected Works Vol. XIII, Vaduz 1989, 36–45.
[23] Vgl. *E. Clapsis*, loc.cit. 117; *G. Florovsky*, loc.cit. 37.
[24] *Vlassios Phidas*, Baptism and Ecclesiology, in: The Ecumenical Review, Vol. 54, No. 1, January–April 2002, 39–47, hier bes. 41. Dt. Übersetzung dieses Textes in diesem Heft, 361 ff.
[25] Loc.cit. 42.
[26] Loc.cit. 45f.
[27] *John H. Erickson*, Reception into the Orthodox Church. Contemporary Praxis, in: The Ecumenical Review, Vol. 54, Number 1, January-April 2002, 66–75.
[28] One Baptism: Towards Mutual Recognition of Christian Initiation, Faverges, October 2001, FO/2001, 24.
[29] Ecclesiological and Ecumenical Implications of a Common Baptism. A JWG Study. Revised Draft October 2003.
[30] FO loc.cit. Nr. 45.
[31] JWG loc.cit. Nr. 52.
[32] JWG loc.cit. Nr. 85 und 82.
[33] FO loc.cit. Nr. 65.
[34] Vgl. Anm. 6, loc.cit. 222ff.



Taufe: Ein Sakrament auf der Suche nach seiner Identität?

Versuch einer orthodoxen Interpretation

VON ATHANASIOS VLETSIS*

1. Einführung: Wiedertaufe als Liebeszeugnis?

Wie wird man eigentlich orthodox? Ginge es nach dem Kinohit „My Big Fat Greek Wedding", so würde die Zelebration der orthodoxen Taufe eine unabdingbare Voraussetzung für die Aufnahme in eine orthodoxe Familie oder Kirche sein. Die Taufe ist das erste von allen Kirchen anerkannte Sakrament, um in eine christliche Familie eingegliedert zu werden; dieser sakramentale Akt gilt besonders für die Orthodoxie. Auch im Falle einer Konversion wird die Eingliederung in die orthodoxe Familie für viele erst mit der Taufe gewährleistet – wenn auch nur, wie im besagten Film, zum Zwecke einer Heirat mit einem orthodoxen Gläubigen. Die Tauf-Identität in der orthodoxen Kirche ist diesem Verständnis nach also erst dann gültig, wenn sie nach dem Ritus der orthodoxen Kirche gespendet wurde, sei es notfalls auch in einem Planschbecken. Der Taufritus stellt nicht nur ein tragendes Merkmal orthodoxer Identität dar, sondern bezeugt zugleich ihre nationale Beheimatung. Hier stellt sich die Frage, ob die Taufe als Aufnahmefeier in eine Sippe dient? Anders ausgedrückt: Bezeichnet die Taufe verschiedene Identitäten, wobei sich nur wenige Täuflinge mit einem Bürgerstatus im neuen Reich Gottes identifizieren?

Die überzogene Taufszene im genannten Film, die – sieht man von der Ernsthaftigkeit der Liebe des verliebten Paares ab – zum Lachen animiert, hat aber doch einen wahren Kern, indem sie die vorhandenen Hürden zum Konfessionsübertritt veranschaulicht. Die Taufpraxis bei bereits getauften Christen anderer Konfessionen wird in einigen orthodoxen Kirchen unter-

* Athanasios Vletsis ist Professor für Systematische Theologie an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians Universität München.

schiedlich praktiziert. Die Wieder-Taufe ist besonders in den orthodoxen Klöstern beliebt, die sich einer getreuen (ἀκριβής) Einhaltung der Gebote und der Kanones der Kirche rühmen können. Wird demnach die Taufe anderer Kirchen von der Orthodoxen Kirche nicht anerkannt? Welche Bedeutung hat die traditionstreue Feier der Taufe für die Identität des christlichen Glaubens in einer orthodoxen Kirche?

Im Folgenden wird versucht, diese Fragen in drei Schritten zu beantworten: Zunächst wird die Thematik der Erwachsenentaufe (bzw. Glaubenstaufe) und Kindertaufe beleuchtet; danach verschiedene Interpretationsmodelle der orthodoxen Taufe und Firmung vorgestellt und anschließend Argumente für die Anerkennung – oder Nicht-Anerkennung seitens der Orthodoxen präsentiert, um letztlich eine ökumenische Perspektive im Kontext der Initiationssakramente aufzuzeigen. Inwiefern steht nun unsere christliche Taufe vor der Aufgabe ihre Identität zu suchen?

2. Kindertaufe als Prüfstein der Identität christlicher Kirchen?

Die Orthodoxe Kirche praktiziert nur die Kindertaufe. Eine Erwachsenentaufe erfolgt gewöhnlich nur in Ausnahmefällen. Je früher, desto richtiger (sc. orthodoxer), heißt die Devise besonders frommer Orthodoxen, die damit den Trend der Säuglingstaufe vorgeben wollen. Diese Argumentation lässt sich nachvollziehen, wenn man ein bestimmtes Interpretationsmodell der Taufe (vgl. dazu Punkt 3.1) verabsolutiert: zum einen sollen die Folgen des Sündenfalls vergeben werden, zum anderen das Neugeborene möglichst schnell teuflischen Einflüssen entzogen werden; schließlich wirken diese negativen Kräfte ständig in der Welt und drohen alles unter ihre Herrschaft zu bringen.[1]

Gleichzeitig macht sich in den orthodoxen Kirchen ein anderer Trend bemerkbar: in der Liturgie lebt die Ektenie und Entlassung der Katechumenen wieder auf, die bei vielen Gottesdienstbesuchern ein Unbehagen auslöst, da sie den Sinn dieser Gebete nicht nachvollziehen können. Wie erklärt sich nun diese Diskrepanz zwischen streng geforderter Kindertaufe einerseits und langer Gebete für die Katechumenen andererseits? Wer kommt als Katechumene für die Orthodoxe Kirche in Frage, wenn die Praxis in der Regel die Erwachsenentaufe ablehnt?

Das Band zwischen Glauben und Taufe braucht nicht eigens thematisiert zu werden; sie gilt selbstverständlich ebenso für die orthodoxe Kirche. Im Laufe der Geschichte hat sich der Kontext dieses Bandes jedoch gewan-

delt. Der persönliche Glaube des Täuflings wird nicht mehr vorausgesetzt. Für gewöhnlich reicht es das christliche Umfeld der Familie nachzuweisen und der Wunsch der Angehörigen, ihr Kind taufen lassen zu wollen. Welche Konsequenzen zieht die Orthodoxe Kirche und Theologie aus diesem Verhältnis zwischen Glaube und Taufe?[2] Wie begründet die orthodoxe Theologie den Wunsch ihrer Gläubigen nach einer möglichst frühen Spendung der Taufe? Die gängige Praxis in der Ur- und in der Alten Kirche ist auch der orthodoxen Welt nicht unbekannt, lässt sie sich doch in seinem Kern sogar im orthodoxen Taufgottesdienst wieder erkennen, zumal sie als Erwachsenentaufe konzipiert worden war. Führte nur der Faktor „verchristlichte Gesellschaft" (z.B. des byzantinischen Reiches als „Himmelreich auf Erden") zu einem Wandel der Theologie in der Alten Kirche?

In der gebotenen Kürze des Artikels sei es erlaubt, wenige theologiegeschichtliche Stationen nachzuzeichnen. Die orthodoxe Theologie sieht die Praxis der Kindertaufe bereits im Neuen Testament belegt (hierzu werden v.a. Apg 10,48; 16,31–34; 1Kor 1,16 angeführt).[3] Sicherlich trugen die Ausbreitung des Glaubens und die damit zusammenhängende Veränderungen der Gesellschafts- und Familienstrukturen dazu bei, die Kindertaufe zu bevorzugen. Das vorherrschende Gesellschaftsbild bzw. -ideal prägte und formte im Gemeinsamen auch das Individuelle. Dementsprechend reicht es, wenn die Familie (in orthodoxen Ländern noch als Großfamilie begriffen) die Fundamente der christlichen Existenz vorlebt und ihren Nachkommen die christliche Erziehung verspricht. Die Orthodoxen empfinden die Kindertaufe nicht als Widerspruch zu einer persönlich durch Glauben, Askese und katechetische Vorbereitung vollzogenen Taufe, wie es in der Alten Kirche üblich war. Im Laufe der Zeit differenzierte und positionierte/realisierte sich das neue Weltbild und die neue christliche Lebenspraxis, in der die Taufe vorausgesetzt wurde, um den neuen Mitgliedern der Kirche die Geheimnisse des Glaubens anzuvertrauen.[4] Fragt sich nur, ob die durch gesellschaftliche Faktoren bedingte Kindertaufpraxis auch zu jenem „Bedeutungswandel der Taufe"[5] geführt hat, der unter dem Namen Volkskirche zusammengefasst wird?

Hier erscheinen mir zwei theologische Entwicklungen erwähnenswert, die der Kindertaufe Vorschub geleistet haben – neben den genannten gesellschaftlich-kirchlichen Veränderungen – und die beizeiten als Grund dieser Entwicklungen herangezogen werden. Zugleich scheint sich eine Umkehr zu einer Erwachsenentaufe für die Orthodoxie mittlerweile als unmöglich zu erweisen.

Zunächst sollte die besondere ekklesiologische Prägung der Ostkirche berücksichtigt werden, die ein differenziertes Bild der Taufe voraussetzt: Will die Kirche allmählich jenes Abbild des Reiches Gottes realisieren, das die einheitstiftende Rolle Gottes übernimmt und weiter entfaltet[6], dann ist es nur folgerichtig, die Taufe als ersten Akt bei der Heimholung der verstreuten Kinder Gottes zu deuten. Diese Interpretation lässt besonders drei Elemente hervortreten, die im nächsten Abschnitt (3.) kurz vorgestellt werden.

Sieht man die Taufe mehr unter dem Aspekt eines ontologischen Aktes der Heilung der verderbten menschlichen Natur und weniger als Eingliederungsakt in den Leib der neuen Gemeinschaft, d.i. der Kirche als Leib Christi, dann wird die veränderte Sicht zum Taufgeschehen nachvollziehbar. Die Taufe wird demnach nicht nur als Typus für Sterben und Auferstehung des Menschen in Christus (Röm 6,3)[7] verstanden, sondern vielmehr wird die bereits erreichte Heilung als eine „greifbare Erfahrung"[8] zu sichern versucht, gerade mit Hilfe des Begriffs „ontologisch".

Hier verknüpft sich ein zweiter Punkt – einer theologiegeschichtlich bedeutenden Entwicklung: Während früher die Taufe als Einführung in das mystische Leben des persönlichen Glaubens galt, so überwiegen heute andere Formen des christlich-geistlichen Lebens. Nicht nur das Bedeutungsfeld der Taufe und ihre Einwirkung haben sich geändert, sondern der situative Kontext der christlichen Kirchen, in der Christen leben. Das Christentum hatte im Rahmen der bereits erreichten Ökumene (im Römischen Imperium) den missionarischen Eifer mehr nach innen orientiert, in die große Welt des mystisch erfahrbaren Geistes Gottes.

Dass das Christentum zugleich die Funktion eines Stabilitätsfaktors einer christlichen Gesellschaft übernehmen konnte, gehört sicherlich zu den schöpferischsten Begegnungen des Reiches des Geistes mit dem Reiche des Kaisers. Ob aus dieser mehr oder weniger bewussten Wandlung die jeweils eigene Profilierung angestrebt wurde, bleibt dem damit bewanderten Historiker überlassen. Die Resultate für die Theologie sind jedenfalls nicht gering zu schätzen: wenn nämlich die geistliche Reife, die zu einem bewusst nachvollzogenen Wachstum des Glaubens führt, nicht als Voraussetzung der Taufe, sondern als Frucht eines langen Weges verstanden wird. Die Hauptrolle spielt nicht einfach eine (selbst auch geschenkte) Leistung des Menschen, sondern ein synergetischer Akt, der im Lichte der Gaben des Geistes (göttliche Gnade) das langsame aber sichere Wachstum ersichtlich macht.[9]

Die orthodoxe Welt kann auf eine fruchtvolle Begegnung mit ihrer Umgebung zurückblicken, in der die Welt grundsätzlich bejaht und angenommen wird, um dann in einem langen Weg ihre Wandlung in das Reich Gottes zu erleben. In einer solchen Fülle des Lebens, das allen Mitgliedern der Kirche offen steht, werden die Früchte vielleicht erst später reif, dann aber umso fruchtvoller und köstlicher. Rückschläge sind bei dieser Vorgehensweise zwar vorprogrammiert, doch das Positive überwiegt am Ende. So sieht die vorläufige Bilanz vieler orthodoxer Kirchen aus. Doch ob heute wegen der veränderten Bedingungen in der Welt vielleicht eine andere Praxis erforderlich wäre?

Sicher ist, dass es unter den heutigen Umständen kein Zurück mehr geben kann: Niemand in den orthodoxen Kirchen (und vielleicht nicht nur) würde eine Rückkehr in jene rigorose Haltung der Alten Kirche riskieren wollen, die Taufe solange aufzuschieben bis der persönliche, bewusst nachvollzogene Glaube aufkommt.[10] Nicht nur die Existenz und die Identität der Volkskirche in orthodoxen Ländern wären gefährdet, sondern auch ihre Theologie würde in eine tiefe Umformung geführt, ohne einen erkennbaren Ausweg. Wäre es der Sache des christlichen Glaubens eigentlich dienlicher, wenn die Taufe erst die Bestätigung eines bewusst nachvollzogenen Glaubens wäre? Diese Frage bleibt meines Erachtens jedem einzelnen Volk und jeder Kirche in ihrem Umfeld wohl selbst überlassen. Zumindest hat die Orthodoxie bereits seit langem ihre christliche Identität und ihr Zeugnis in der Anwendung der Kindertaufe entfalten können.

3. Der Vielfalt Platz geben?[11]
Modelle orthodoxer Interpretation der Taufe

Um das Sakrament der Taufe überhaupt richtig im Rahmen der Initiation in die christlichen Kirche deuten zu können, seien vorerst einige Grundbemerkungen zur allgemeinen Sakramenttheologie der Orthodoxie erwähnt. Als Ursakrament sieht die Orthodoxe Theologie zunächst die Beziehung zwischen Gott und seiner Schöpfung; um patristische Terminologie zu verwenden: zwischen dem Geschaffenen und dem Ungeschaffenen.[12] Aus dieser ersten Liebe wird auch der Rahmen der Inkarnationstheologie gedeutet. Demnach stellt die Menschwerdung Gottes konkret den Anfang der sakramentalen Einigung des Menschlichen mit dem Göttlichen dar. Die einzelnen sakramentalen Handlungen als Ausstrahlungen dieser Ur- oder Grundbeziehung erscheinen als Energien, will heißen als Funktionen und Taten

des Leibes, die zur Vervollkommnung des gesamten Pleromas (Leibes) streben.

Die Sakramente lassen sich nicht einfach aus einem Ursakrament Kirche ableiten, denn gemäß einer Grunddefinition von Nikolaos Kavasilas zeichnet sich die Kirche selbst in den Sakramenten nach (σημαίνεται)[13]: nicht wie in äußeren Symbolen, sondern wie in einer organischen Einheit, wie die Glieder des Körpers um das Herz (Inbegriff der Lebensspende für den Organismus), die Äste um die Wurzel oder die Weinrebe zum Weinstock. Demnach würde die Kirche gar nicht in Erscheinung treten können, ohne die Kraft konkreter Sakramente. Hierbei handelt es sich im Grunde nicht um einzelne Handlungsprozeduren, sondern um das Hervortreten des geschichtlichen Leibes der Kirche in der Welt.[14] Es ist nur verständlich, dass bei dieser Betrachtungsweise die Zahl der Sakramente nicht die erste Rolle spielen kann.[15]

Wenn im Folgenden eine separate Betrachtung dieser Aspekte aus systematischer Sicht versucht wird, dann um ihre Besonderheiten zu akzentuieren und dabei ihre Rolle zu untersuchen, die sie bei der Tauftheologie orthodoxer Prägung spielt. Die orthodoxe Theologie, die einem dichotomischen oder dualistischen Begreifen der Wahrheit nicht erliegen will, kann diese Elemente durchaus mischen: die Frage, die hier zu klären wäre, ist eben die nach der richtigen Dosierung.

3.1 Taufe als Befreiung von der Herrschaft des Todes/Satans

Die Taufe wird der vorherrschenden Interpretation nach zunächst als Befreiung von der Herrschaft des Todes verstanden. Gemäß der Paulinischen Grundlegung der Taufe in Röm 6 sieht die orthodoxe Theologie in ihr das Absterben des alten Menschen, des Adams in uns, damit der Neue in uns geboren werden kann. Anhand von Röm 5 verknüpft die orthodoxe Theologie die Taufe mit der Sündenfalllehre und interpretiert sie entsprechend: das Absterben des alten Menschen in uns bedeutet die Befreiung aus der Verweslichkeit und dem Tod, die seit dem Fall des Menschen das Geschick dieser Erde prägen. Wenn unsere menschliche Natur erkrankt, hat sie Heilung nötig, die sie im Leib des neuen Lebens Jesu Christi bekommen kann. Manch starke orthodoxe Bewegung geht sogar in die Richtung, jede „biologische Verbundenheit" des Menschen zu negieren, damit der Mensch gänzlich von allen gefallenen Zuständen befreit sei und der neue Mensch geboren werden könne.[16] Diese Interpretation geht mit

jener Suche nach einer Proti aitia (ersten Ursache) der Seienden einher, die im Werk des Origenes, des großen Lehrers des Ostens, „Von den Prinzipien" seine systematische Darlegung findet. Die Frage, ob oder warum das Christentum daher jenes Schema nötig hatte, welches die Weltgeschichte in einem heilen Ur-Zustand ortet, um dann die Quelle allen Übels bei den Menschen und den dämonischen Mächten zu suchen (die Gewichtung lässt sich mannigfaltig variieren), wurde meines Erachtens nicht endgültig geklärt. Als Kind ihrer Zeit konnte die Patristik des Ostens diesem Schema nicht entfliehen: Sie gab ihr jedoch eine andere Dimension, indem das Gewicht auf eine Betrachtung der Verderbtheit der Natur des Menschen und der Schöpfung verlagert wurde, statt auf die persönliche Schuld jedes Einzelnen.

Die Taufe wird also nach diesem Schema mit dem Ereignis des Lebens parallel gesetzt: Und wie bei unserer Geburt keine Rede von der Rolle unseres Willens sein kann, so auch bei der Neu-Geburt, will heißen der Taufe. Damit wird auch keine Reue als Voraussetzung für die Erlangung der Befreiung aus der Herrschaft verlangt[17]; denn die Verweslichkeit ist kein von uns persönlich verschuldeter Zustand; sie bezeichnet nur die vorgefundene (wenn auch verfallene) Welt. Wenn die Auferstehung Sinnbild und Unterpfand der neuen Schöpfung ist, dann kann man auch ohne weiteres die Parallele zur Kindertaufe ziehen: die Natur wird geheilt ohne die Mitwirkung des Willens.[18]

Doch diese Auffassung von der Heilung der Natur und der Befreiung des Menschen von den teuflischen Einflüsterungen muss nicht statisch verstanden werden: als Schaffung einer neuen Ordnung, beispielsweise wie die Zeugung neuen Lebens. Ein Prozess der Entfaltung und der Reifung blieb diesem Verständnis immer offen. Die Befreiung von den dämonischen Kräften, mit allem was diese Kräfte in der Welt bewirken können, steht im Zentrum dieses alltäglichen Kampfes der Reife und der Entfaltung. Die Taufe markiert den ultimativen Anfang dieser Befreiung für den Einzelnen und sichert die Umrisse des bezeichneten Weges. Der auferstandene Leib Jesu Christi, in dem die Gläubigen hinein gesetzt werden, nach ihrem Begrabenwerden mit ihm, ist noch nicht vollendet. Christus wartet auf die Fülle des Leibes mit seinen Brüdern und Schwestern.

3.2 Taufe (hier in Verbindung mit der Firmung) als Erleuchtung für die Gaben des Heiligen Geistes

Was griechisch-orthodoxe Christen nach der Taufe eines kleinen Kindes den Eltern wünschen, lautet kalofotismeno, d.h. (das Kind) möge erleuchtet werden. Die Orthodoxe Kirche selbst nennt die Taufe seit alters her[19] auch Erleuchtung – fotisma (φώτισμα); als Bestätigung der göttlichen Erleuchtung, die dem Getauften mit auf ihrem Weg mit Christus gegeben wird. Der Name fotismos erinnert auch an die weißen Kerzen, die der Täufling am Tag seiner Taufe trägt als Zeichen seiner Erleuchtung. Ein Dogmatiker würde diesen Erleuchtungsakt als Wirkung des Heiligen Geistes konkretisieren; weswegen viele die Erleuchtung mehr mit der Salbung verbinden. Während dem ersten Interpretationsmodell nach die Taufe als Wiedergeburt unserer verderbten Natur gedeutet wird, signalisiert das Chrisma (Firmung) die Parousie des Heiligen Geistes. Das Erleuchtungsmotiv in Wort und Tat durchzieht jedoch den gesamten Taufgottesdienst[20], ohne konkret dem Werk des Heiligen Geistes zugeordnet werden zu können. Die „Wiedergeburt von oben" wird als Einheit interpretiert, die durch das Wasser und den Geist geschenkt wird.[21]

Die Entwicklung des Sakraments der Myronsalbung (Firmung) zeigt, dass die Kirche diesen zweiten Akt der Salbung (im Unterschied zum ersten, mit der der Täufling vor seinem Untertauchen im geweihten Wasser mit dem „Öl der Freude" [22] gesalbt wird) erst im Laufe der Zeit als Konkretion der älteren Handauflegung der Apostel gesetzt hat. Bereits Klemens v. Alexandrien nannte diese Salbung „Siegel des Herrn"; in einem Werk von Theophil von Antiochien (Ad Autolycus ca. 180?) wird die Myronsalbung erstmals erwähnt, in dem mit der Salbung der Gläubigen der Name Christen verbunden wird[23] (vgl. Apg 11,26). Zieht man die spätere Interpretation des Symeon von Thessaloniki († 1429) heran, dass der Mensch mit diesem Siegel des Heiligen Geistes in seine ursprüngliche Ebenbildlichkeit zurückversetzt wird[24] – was üblicherweise der Taufe als Wiedergeburt vorbehalten war – dann kann man folgern, dass diese Salbung mit dem Heiligen Geist weder einen von der Taufe getrennten Akt bedeutet, noch als ein Akt des bewussten Bekenntnisses eines mündigen Christen interpretiert werden kann.

Sicherlich wird mit der Myronsalbung jetzt konkreter die Heilung des Willens angesprochen[25]; und diese Heilung kann nicht eine magische sein. Daher wird die orthodoxe Theologie nicht müde den synergetischen Charakter des Heils zu akzentuieren: Erst unter Mitwirkung des (bereits ge-

tauften) Christen wird die Fülle des Lebens in Christus und in seinem Geiste entfaltet. Das Chrisma versinnlicht und gewährleistet die Vermittlung der charismatischen Macht, mit der der Getaufte auf seinem Werdegang den Kampf gegen die dämonischen Kräfte aufnimmt und zur Vervollkommnung reift. Der bewusst gelebte Glaube lässt seine Frucht auf seinem Weg gedeihen, indem das Chrisma als Siegel durch den Heiligen Geist mit ihm korrespondiert. Die Praxis in westlichen Kirchen, wonach das Chrisma erst später und nicht zugleich mit der Kindertaufe gespendet wird, akzeptieren die Orthodoxen zwar nicht, wird jedoch verschieden kommentiert.[26]

3.3 Taufe als Eingliederung in den „Leib Christi", d.h. der Kirche

Erst an dritter Stelle folgt die Interpretation der Taufe als Eingliederung in den Leib Christi, d.i. seine Kirche, weil dieser Gesichtspunkt in der orthodoxen Theologie relativ wenig reflektiert wird. Ich möchte damit diesen Aspekt in den Vordergrund einer möglichen Taufverständigung zwischen den Konfessionen schieben, in der Hoffnung, dass dies eine verbindende Brücke werden und zur vollen gegenseitigen Anerkennung der Taufe beitragen könnte.[27] Eine andere überzeugende Alternative ist m.E. nicht in Sicht: Bei der Interpretation der Taufe den Vorrang in die kirchliche Eingliederung zu setzen, könnte m.E. die einzige konsequente Lösung bieten, die Rede von der Heilung der Natur fruchten zu lassen, die der orthodoxen Theologie so teuer ist.

Zur Erläuterung dieses Gedankengangs: Das erste Modell der vorgestellten Interpretation der Taufe (Taufe als Heilung der Natur des Menschen) setzt voraus, dass am Anfang der Geschichte eine heile Natur existierte, die dann durch die Übertretung des Menschen verloren gegangen bzw. verdorben worden ist. Eine solche Betrachtung kann nicht nur einem evolutiven Bild der heutigen Welt nicht gerecht werden; auch aus ontologischen Gründen kann sie keine befriedigende Lösung für die Schöpfungstheologie anbieten. Wenn nämlich eine heile Welt an den Anfang der Welt projiziert wird, unabhängig von der Kompatibilität dieses Bildes mit unserem modernen Weltbild, dann verkümmert die gesamte Schöpfung zu einem Rätsel: Ein solches Bild assoziiert einerseits die sinnliche Welt als Abfallprodukt aus der Welt der Vernunftwesen; andererseits kann es die ewige Vorstellung einer Wiederkehr der gleichen Verhältnisse nicht verhindern.[28]

Sicherlich müsste man keinen so großen Sprung in Richtung Vergangenheit machen, um die heile Welt in die Anfänge dieser Schöpfung (eine

andere haben wir aller Wahrscheinlichkeit nach bis heute nicht gekannt) zurück zu projizieren. Es würde genügen, auf die Unzulänglichkeiten der Welt(-ordnung) oder auf die von Menschen bewusst oder auch unbewusste Verletzung des Antlitzes unserer Erde und demnach auch der Geschöpfe in ihr hinzuweisen. In diesem Fall jedoch würde der Faktor „menschlicher Wille" eine entscheidendere Rolle spielen. Die Verderbnis wäre ein konkretes (auch z.T. begrenztes), von Menschenhand verursachtes Geschehnis, die zwar mittlerweile in der Lage ist, die Erde zu zerstören, aber keinesfalls sie in eine neue zu verwandeln.

Die Kirchenväter des Ostens haben, während sie eine Creatio ex nihilo betonten, die natürliche Verweslichkeit besonders akzentuiert, die der Mensch mitzutragen hat, bis er einmal die ewige Stätte bei Gott erreichen wird. Würde dies konsequent weitergedacht heißen, dass der Sohn Gottes eben diesen Weg der Verweslichkeit der Kreatur, dessen Antlitz gar von Menschenhand verzerrt wurde, zu durchschreiten hat, um ihr den Sieg durch das Kreuz zu verkünden? Die Herrlichkeit des Menschensohnes wird nur über den Weg des Grabes offenbart. Somit wird das neue Gesicht der Kreatur im Auferstehungsleib des Herrn für denjenigen ersichtlich, der diesen Weg des Grabes mitgegangen ist: Mit Paulus können wir daher wiederholen: *„So sind wir nun mit ihm begraben worden durch die Taufe in den Tod, damit, wie Christus aus den Toten auferweckt worden ist durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in Neuheit des Lebens wandeln" (Röm 6,3).*

Wenn wir nun durch unsere Taufe *Christus angezogen* haben (Gal 3,27), wie Paulus im Hymnus im orthodoxen Taufgottesdienst klangvoll zitiert wird, dann sind wir ein Leib mit ihm geworden und mit allen, die ihn angezogen haben (vgl. Röm 12,5). Dieser Leib kann wiederum nicht ohne den Geist aufgebaut werden: *denn in einem Geist sind wir alle zu einem Leib getauft worden, und sind alle mit einem Geist getränkt worden* (1 Kor 12,13).

Wenn also die Taufe eine neue Geburt bedeutet, dann kann sie nicht unabhängig vom Willen des Menschen gültig werden. Der Aufruf an diese mit Trübsal bedachte Welt, mit all ihrer von Menschenhand verursachten Verderbnis, zu sterben, um dann zu neuem Leben Gottes aufzuerstehen, macht die Beteiligung unseres Willens zu einem notwendigen Begleiter dieses Weges. Die Gefahr eines Voluntarismus wird in der Orthodoxie jedoch gebannt, indem man diesen Willen nicht verwaisen lässt. Hier

könnte man die Rolle der Eingliederung im Leib Christi, d.i. der Kirche, in Fülle entfalten.

Die Eingliederung im Leib Jesu Christi bedeutet nicht die Eintragung in einen Verein, sondern unsere Einbürgerung ins Reich Gottes, das schon begonnen hat und noch nicht vollendet ist.

Den mystischen Charakter dieser Eingliederung kann man durchaus mit der sozialen Dimension des Aufbaus eines gemeinsamen Leibes, des Hauses des Herrn vereinen. Die Einheit des Leibes wird in der Einheit der Eucharistie sichtbar gemacht. Deshalb besteht die orthodoxe Theologie auf der Einheit der drei Initiationssakramente. Gewiss, die Vollendung im eucharistischen Leib setzt auch den Willen voraus, den Weg zu Ende gehen zu wollen. Jedoch wird Er, „der uns auch versiegelt und das Unterpfand des Geistes in unsere Herzen gegeben hat" (2 Kor 1,22), uns nicht allein lassen. Die Verheißung ist uns allen, die in Christus getauft worden sind, bereits gegeben. Fragt sich dann, was uns von dieser Liebe des Herrn trennen kann?

4. Anerkennung der Taufe: Oikonomia oder Akribeia? Der orthodoxe Rigorismus

Würde man die orthodoxen Kirchen nach der Anerkennung der Taufe anderer Kirchen fragen, bekäme man keine einheitliche Antwort zu hören[29]. Die Praxis der jeweiligen autokephalen orthodoxen Kirche war, vor allem in der Vergangenheit, jeweils eine andere gewesen, ja sie ist es z.T. immer noch[30]; bekanntlich existiert innerhalb der Orthodoxie keine verbindliche Instanz, diese Praxis zu vereinheitlichen. Aufgabe dieses Aufsatzes ist es nicht, die unterschiedlichen Positionen der orthodoxen Kirchen zu präsentieren.[31] Man kann jedoch davon ausgehen, dass unabhängig von der jeweiligen Handhabung in den autokephalen Orthodoxen Kirchen und ihrer Begründung im Fall einer Konversion die (wiederholte) Firmung als gängige Praxis gilt. In der Regel werden zwei Argumente gegen die Anerkennung der Taufe von Heterodoxen aufgeführt.

Zum einem wird behauptet die Taufe der Nicht-Orthodoxen könne nicht anerkannt werden, weil sie nicht gemäß dem Ritus der orthodoxen Kirchen gespendet sei: konkret das dreimalige Untertauchen im geweihten Wasser. Wie zuvor erwähnt stellt diese Taufpraxis aus orthodoxer Perspektive nicht einfach einen Typus dar, der den Tod und das Grab Jesu symbolisiert. Diese Praxis ist zugleich eine „ontologische" Versinnlichung des Todes und der

Auferstehung. Es geht also nicht einfach um ein Bild, sondern um eine Realität, die das Bild elementar und seinshaft beglaubigt, welches bei einem „Besprengen" (wie die Orthodoxen oft falsch die Übergießung interpretieren) nur angedeutet wird, ohne konkret genug zu werden. Zwar wird der Ritus der Übergießung mit Wasser, der überwiegend in den Kirchen des Westens für die Kindertaufe angewandt wird, in alten Quellen erwähnt[32], jedoch als Ausnahmefall.

Ein allen christlichen Kirchen gemeinsamer Taufritus, der sich von dieser von der Orthodoxen Kirche praktizierten Weise Elemente einverleiben könnte, wäre ein entscheidender Schritt aufeinander zu; dies hat aber nicht mit der Anerkennung der Taufe an sich zu tun. Schließlich können große Unterschiede im Ritus eines so grundlegenden Sakramentes, das u.a. den Anfang christlichen Lebens signalisieren will, nicht förderlich sein.

Auch innerhalb der Orthodoxie wird inzwischen Kritik an der eigenen Praxis geübt: oftmals ist die Taufe in orthodoxen Kirchen nur eine verkürzte und verzerrte Version des Untertauchens; die volle Realisierung des Untertauchens wäre eigentlich bei der Erwachsenentaufe möglich, die auch dem Taufgottesdienst zugrunde liegt. Läge dann nicht die Vermutung nahe, dass dies letztlich keinen trennenden Grund für die Anerkennung der Taufe stellen dürfte? Mit verkürzten Argumenten sollten sich die Kirchen nicht zufrieden geben; die Sorge und die Anwendung eines den heutigen Umständen gerechten Ritus wäre eine allen gestellte Aufgabe.

Die zweite Argumentationsweise betrifft die Ekklesiologie: Die Anerkennung der Taufe anderer Kirchen setzt die Eintracht im Glauben voraus. Mit anderen Worten, man kann keine Taufe anerkennen, die von „häretischen" Kirchen gespendet wird. Geschieht dies, wird der alte Ketzertaufstreit wieder belebt: Sakramente können keine Heilswirkung haben, die außerhalb der Grenzen der eigenen Kirche gespendet werden, da diese als einzige wahre und heilige Kirche Jesus Christi anerkannt ist. Ein Anspruch anderer Kirchen auf Gültigkeit bestünde nicht, es sei denn eine Regelung kat´ oikonomian (κατ' οἰκονομίαν) gewährte dies, wie sie in der Orthodoxie anzutreffen ist: aus pastoraler Sorge erlaubt die Kirche eine Milderung der Strenge (Akribie) der Kanones, die der Schwachheit ihrer Mitglieder wegen bei der Anerkennung der Taufe von „Heterodoxen" herangezogen wird.

Zieht man den berühmten 95. Kanon des Quinisextum (691) heran, wird eine andere Interpretation bzgl. der Anerkennung der Taufe anderer Kirchen erlaubt.[33] Die Kategorisierung der Kirchen erfolgt in diesem Kanon

nach der Spendung der Taufe im Namen des Dreieinen Gottes. Wenn nun selbst den arianischen Kirchen das Bekenntnis zum Namen des Dreieinen Gottes nicht abgesprochen wird, kann man dies heute bei Kirchen wie der katholischen oder auch der evangelischen? Mittlerweile werden auch in den orthodoxen Kirchen Stimmen laut, die die Anwendung dieses Kanons nicht im Lichte einer Oikonomia sehen, sondern durchaus als die akribische (genaue, den Kanones gemäße) Haltung der Kirche betrachten. Für diejenigen, die immer noch für eine Anwendung kat´ oikonomian dieser Kanones plädieren und demzufolge eine Anerkennung der Taufe in den anderen Kirchen nur als Zugeständnis an die menschliche Schwachheit interpretieren, spielt nicht das Bekenntnis des Namens des Dreieinen Gottes die erste Rolle, sondern die ekklesiologische Gewissheit, dass die orthodoxe Kirche die eine wahre Kirche Jesu Christi ist.[34]

Die Diskussion um die eine, heilige, wahre, apostolische Kirche würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Es sei m.E. bemerkt, dass das dritte Interpretationsmodell der Taufe uns in dieser Richtung mehr helfen könnte, als die unendliche Diskussion um die wahre Kirche.

Die Anerkennung der Taufe nach dem ekklesiologischen Muster der wahren Kirche setzt nämlich die Frage nach der Gültigkeit des Heils voraus, das die Taufe verleiht. Die Gültigkeit der Taufe obliegt demnach nur der Kirche, die für wahre Wirkung bürgen kann. Man will also v.a. nach dem ersten der oben vorgestellten Interpretationsmodelle vorgehen, nach der die Taufe eine konkrete ontologische Heilung hervorbringe. Welche Chance hätte demnach hier jene Interpretation, die vorrangig die Taufe als Eingliederung in die Kirche, als Leib Christi, interpretiert? Dass dieser Leib seine Glieder noch nicht in eine sichtbare Koinonia einigen und sammeln kann, sollte uns nicht dazu führen, von der Mahnung Paulus', Christus könne nicht zerteilt werden, Abschied zu nehmen. Gewiss, bei der Beantwortung der Frage nach der Autorität des Zeugnisses jeder Kirche könnte man variieren, und demgemäß von verschiedener Verantwortung der Kirchen bei der Bewahrung des Zeugnisses des Glaubens sprechen.[35] Die Taufe bildet also den Anfang einer neuen Koinonia, die den Leib Christi anschaulich macht, wenn auch in unterschiedlichen Prägungen und Zeugnissen. Die Zuweisung in eine bestimmte Kirche sollte die Christen nicht ihrer Verantwortung entziehen, ihren gemeinsamen Namensgeber als Christen zu bekennen.

5. Ökumene auf dem Prüfstand? Die Initiationssakramente (Taufe – Firmung – Eucharistie) als sichtbare Eingliederung in die Kirche

Vorausgesetzt die Orthodoxe Kirche wäre bereit, die Taufe anderer Kirchen anzuerkennen, und zwar nicht bloß unter Anwendung ihres Oikonomia-Prinzips, bliebe immer noch die Frage nach den anderen sogenannten Initiationssakramenten offen. Wie bereits erwähnt, spendet die Orthodoxe Kirche die Taufe und die Firmung praktisch zugleich als ein Sakrament; sogleich darf der getaufte und gesalbte Christ die Eucharistie empfangen. In letzter Zeit werden sogar orthodoxe Stimmen laut, einen nur selten praktizierten Usus wieder aufleben zu lassen: die Taufe und Firmung innerhalb des Gottesdienstes der Göttlichen Liturgie zu feiern und zu spenden, damit ersichtlich wird, dass alles in der Kirche eucharistisch geprägt ist.[36] Ungeachtet der Frage der liturgischen Entwicklung, die Rechtfertigung einer solchen Praxis ist nur konsequent: Wird einerseits die Taufe christologisch interpretiert, als ein Sich-ankleiden des neuen Adams, der durch das Begrabenwerden (Untertauchen) des alten Adams real wird, und andererseits die Firmung pneumatologisch, als Geistschenkung – eigentlich eine notwendige Folge, wenn man vom auferstandenen Leib spricht, der nur ein σῶμα πνευματικόν (1 Kor 15, 44) sein kann –, dann ist es nur eine verbindliche Konsequenz, die Gläubigen an den Tisch des Herrn zu bitten: Die Eucharistie wird in der orthodoxen Theologie als Vollendung der innigen Beziehung des Gläubigen im Leib Christi erlebt, sowohl mit dem Herrn Jesus Christus, als auch mit dem Geist Gottes, der die Gaben verwandelt.[37]

Die westlichen Kirchen trennen Firmung und Eucharistie von der Taufe und setzen die bewusst nachvollzogene Teilnahme der Gläubigen an diesen Sakramenten voraus. Ungeachtet dessen, dass hier bei der Spendung der Kindertaufe inkonsequent gehandelt wird (es sei denn, man will die Taufe als Befreiung von der Erbschuld interpretieren, aber auch dann: warum können die Früchte dieser Befreiung nicht angetastet werden?), stellt sich berechtigterweise die Frage: Kann denn mit diesen z.T. sehr unterschiedlichen Praktiken eine Kircheneinheit erreicht werden?

Die sonst als kirchentrennend herangezogenen Fragen (Papstdogmen, Credo, Amtstheologie u.ä) sollen hier außen vor bleiben; ich möchte auch die Frage der baptistischen Gemeindepraxis nicht kritisieren, Kindertaufen nicht anzuerkennen und selbst bereits Getaufte wiederzutaufen[38] – sicherlich eine ganz problematische Bedingung für die Einheit mit diesen Kirchen. Gegenstand meiner Überlegungen soll vielmehr die in Deutschland

geltende Kindertaufpraxis in der katholischen Kirche und in evangelischen Kirchen sein. Wenn man davon ausgeht, dass vorerst wohl keine Kirche bereit wäre, ihre bisherige Praxis zu ändern, könnte eine differenzierte Deutung der Initiationssakramente einen möglichen Ausweg bieten. In diesem Aufsatz beschränke ich mich konkret auf die Firmung: wenn die Kirchen des Westens die spätere Spendung der Firmung als eine Art „zeitlicher Verlängerung der Initiation der Kinder“[39] interpretieren, um dem Charakter des bewusst erlebten Glaubens als Voraussetzung einer vollständigen Eingliederung in die Kirche zu entsprechen, würde es sich dann nicht anbieten, die Firmung nicht einfach als Siegel für den Erhalt der Charismen des Geistes auszulegen (wie die Orthodoxie bis heute in der Fortsetzung des Glaubens der Alten Kirche die Firmung deutet[40])? Denn die Anwesenheit und sogar die Beschenkung des Heiligen Geistes wird in den Kirchen des Westens auch in der Taufe thematisiert: entweder mit der Taufpraxis an sich oder in Verbindung mit anderen Riten.[41] Könnte nun die im Westen üblicherweise spätere Firmung weniger als persönliche Glaubensbestätigung und somit als Vollendung des Kircheneintritts, als vielmehr als *persönliche* „Erneuerung des Taufversprechens“ schlechthin interpretiert werden? Zwar wird diese Erneuerung zurzeit in der katholischen Kirche in der Osternacht praktiziert, jedoch mehr im Rahmen eines gemeinschaftlichen Bekenntnisses als eines persönlichen Aktes. Dies ist auch für die orthodoxen Kirchen vorstellbar, als sinnvolle Ergänzung ihrer ohnehin zahlreichen sakramentalen Handlungen.

Mag die Orthodoxe Kirche diese Erneuerung des geistlichen Lebens auch im Mysterium der Buße sakramental besiegeln, als einen je neuen Anfang im persönlichen Leben des Glaubens. Eine Erinnerung an die große Gabe, die einem mit seiner Taufe gespendet wurde, zudem als persönliches Bekenntnis vor der ganzen Gemeinde, könnte jenen Glauben sensibilisieren, der jemanden in die Verantwortung zieht, da er freiwillig angenommen wurde. Zu berücksichtigende Schwierigkeiten bilden hier die sieben als verbindlich festgelegten Sakramente und ihre jeweilige Handlungsentsprechung (dies gilt v.a. für die Beziehung zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche; gegenüber den evangelischen Kirchen müsste die Firmung als konkretes Sakrament – z.B. in und mit der Taufe – erörtert werden). Hier bieten vielleicht stärker werdende Tendenzen in der orthodoxen Theologie Handlungsspielräume, indem man sich von einer bestimmten Anzahl von festgelegten Sakramenten distanziert und die Sakramentalität der Handlungen der Kirche im je eigenen Kontext der

Vielfalt dieser Handlungen thematisiert. Auf jeden Fall problematisch erscheint auch die Firmpraxis der Orthodoxen, die zwar theoretisch das Siegel der Gabe des Heiligen Geistes verspricht, dieses Mysterium jedoch während des Taufritus zu kurz kommen lässt und den Gläubigen kaum angemessen vermittelt. Auch in diesem Punkt könnte vielleicht eine neue, nunmehr gemeinsame Besinnung auf die Vollzugsweise dieses Ritus das Gebot der Zeit sein. Eines ist sicher: keine christologisch und ekklesiologisch verankerte Taufe kann ohne die Gabe des Geistes bestehen bleiben.

Die Teilnahme an der Eucharistie wäre eigentlich der letzte Schritt dieses gemeinsamen Weges. Da nach orthodoxem Verständnis die Teilnahme an ihr jedoch die Vollendung der Liebe und damit der Communio der Kirchen voraussetzt, kann man durch die Zulassung zu ihr auch die Zugehörigkeit zur jeweiligen Kirche andeuten und unterstreichen. Könnte ein anderer Kontext der Verständigung und der Deutung der Eucharistie nicht als Ende, sondern als Anfang der Liebe, z.B. ansatzhaft bei konfessionsgemischten Paaren angewandt, den Weg zur Lösung der kirchentrennenden Fragen bereiten? Die Liebe in der Familie – ruft man sich den anfangs genannten Film in Erinnerung – könnte zumindest einen Stolperstein aus diesem Weg räumen; und sie wird bekanntlich, so sehr sie auch den Anfang jeder Beziehung markiert, erst auf einem langen, oft auch schwierigen Weg auf die Probe gestellt, um einmal zu jener Fülle zu gelangen, die vom Erfüllen des Lebensweges zeugen kann. Diesen Anfang der Liebe dürften jedoch die Christen mit ihrer Taufe hinter sich haben.

ANMERKUNGEN

[1] Beredtes Zeugnis davon geben die Gebete der Taufe selbst, insbesondere die Exorzismen. Siehe dazu die zweisprachige Ausgabe von *Anastasios Kallis*, Taufgottesdienst der Orthodoxen Kirche, Griechisch – Deutsch, Münster 1999, 48–61.

[2] Die Forderung von Peter Plank nach einer engeren Verbindung zwischen Glauben und Taufe in der Orthodoxie, durch eine Art Prüfung des Glaubens, wenn nicht des Täuflings so aber seiner unmittelbaren familiären Umgebung, und zwar seitens des Priesters, der gegebenenfalls bei Feststellung eines geringfügigen Glaubens die Spendung der Taufe verweigern kann, dürfte bei den Orthodoxen Kirchen nicht gerade auf offene Ohren stoßen. Inzwischen wird jedoch auch von traditionstreuen Orthodoxen eine konsequentere Haltung der Kirchen gefordert, denn oft verkümmert die Taufe zu einem gesellschaftlichen Ereignis der „Namensgebung". *Peter Plank*, Theologische und pastorale Reflexionen zur orthodoxen Taufpraxis, in: Orthodoxes Forum 12 (1998), 229–239, 232. *Protopresbyter Georgios Metallinos*, Aus Wasser und Geist, in: Kommunikations- und Ausbildungsstelle der Kirche Griechenlands (Hg.), Die Heilige Taufe. Beiträge zum 1. panhellenischen liturgischen Kolloquium, (griech.) Athen 2003 (demnächst *Beiträge*), 25–44, 38.

[3] Andere Bibelstellen, wie die bekannte, wo Jesus das Himmelreich mit den Kindern parallelisiert (Mt 19,14 par!), werden auch herangezogen, um die Kindertaufe zu rechtfertigen. Vgl. Apostolische Konstitutionen 6, XV 6–7. Dazu siehe auch *P. Plank*, a.a.O., 232.

[4] Vgl. die Interpretation von Metropolit (von Pergamon) *Johannes Zizioulas*, Die Heilige Taufe und die göttliche Liturgie, in: Beiträge, 211–229, 228.

[5] *Ulrich Kühn*, Dogmatische Überlegungen zur Praxis der Taufe (in ökumenischer Absicht), in: *Silvia Hell* (Hg.), Die Glaubwürdigkeit christlicher Kirchen, Innsbruck 2000, 176f. Dem Beitrag Kühns, der stark die Theologie Luthers berücksichtigend die Bedeutung des Prozesses eines „täglichen Sterbens und Auferstehens" (81) akzentuiert, könnte die orthodoxe Theologie ohne weiteres folgen.

[6] Man bräuchte dazu nur das erste Kapital der *Mystagogie* von *Maximos Confessor* zu lesen: PG 91, 664–668.

[7] *Dagmar Heller* hebt in ihrem Beitrag die Notwendigkeit einer „Ethik, die dem Modell der Selbsthingabe Jesu folgt" hervor. Die orthodoxe Theologie würde dazu die ontologische Versetzung des Menschen nach der Taufe akzentuieren. Handelt es sich um eine Differenz des Vokabulars, der theologischen Ausrichtung und Mentalität, oder um ein Zeichen von tief greifenden Unterschieden? Die Rede von einer „Ethik" entspricht jedenfalls m.E. dem Begriff der Synergie in der Orthodoxie. *Dagmar Heller*, „... ein Herr, ein Glaube, eine Taufe ..."?: die Taufe in der neueren ökumenischen Diskussion, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie, 36 (1996 / 1997), 58–65, 64.

[8] *Metallinos*, Aus Wasser und Geist, 35, setzt den Begriff der „fühlbaren Erfahrung eines realen Ereignisses" (αἰσθητή ἐμπειρία ξνός πραγματικοῦ γεγονότος) dem Typus oder der Allegorie entgegen.

[9] Hier s. auch *Alexander Schmemann*, Of Water and the Spirit, St. Vladimir's Press 1974, 18, der die „Glaubenstaufe" ablehnt, gerade dort wo er über die Notwendigkeit der Vorbereitung auf die Taufe plädiert.

[10] Vgl. den bereits erwähnten (s. Anm. 3.) Text von Gregorios d. Theologen, wo die Rede von der Verschiebung der Taufe bis kurz vor dem Tod ist, damit dann alle Sünden vergeben werden können.

[11] Vgl. *Peter Neuner*, Ein Glaube – Eine Taufe. Katholische Perspektiven, in: Una Sancta 48 (1993), 25–34, 34: „Die Theologie der Taufe ist vielgestaltig, viel pluriformer als die Lehre vom Abendmahl."

[12] Das ist der Hintergrund der Entfaltung der Sakramentenlehre des griechischen Dogmatikers *Nikos Matsoukas*, Dogmatische und Symbolische Theologie, Bd. 2, (griech.) Thessaloniki 1985, 465.

[13] *Nikolaos Kavasilas*, Über das Leben in Christo, PG 150, 452: „Σημαίνεται δέ ἐκκλησία ἐν τοίς μυστηρίοις".

[14] Vgl. *Zizioulas*', a.a.O., 212–215, Unterscheidung zwischen Μυστήρια (Sakramente) = Eucharistie, Τελετές (Handlungen) = λοιπά μυστήρια (die übrigen Sakramente). Seine Entfaltung der Sakramentenlehre basiert also auf das für ihn Ur-Sakrament, welches die Eucharistie darstellt.

[15] Die Orthodoxie kennt einen Vorrang der sieben Sakramente, neigt aber in der letzten Zeit immer mehr dazu die Sakramente nicht durch Zahlen zu begrenzen (so. z.B. Zizioulas, Matsoukas). Vgl. diese Diskussion über die Zahl der Sakramente in *Karl Christian Felmy*, Orthodoxe Theologie. Eine Einführung, Darmstadt 1990, 169–177.

[16] Diesen Aspekt akzentuiert besonders der Metropolit Johannes Zizioulas in seinem gesamten Werk. *Gregor v. Nyssa*, In Baptismum Christi, PG 46, 580D, sprach noch von einer Wiedergeburt, die in die Unschuld des Säuglings zurückführt.

[17] *N. Matsoukas*, a.a.O., 477, Anm. 116. Vgl. anders *P. Plank*, a.a.O., 231, der die Rolle der Buße im Sakrament der Taufe begründet sieht. Spielt hier der Faktor Zeitgeschichte eine Rolle?

[18] *N. Matsoukas*, a.a.O., 478.

[19] Für Verweise s. die Untersuchung zu der liturgischen Entwicklung der Firmung in *Georgios Filias*, Das Sakrament der Firmung, in: *Beiträge*, 79–100, 85.

[20] Noch vor dem Untertauchen und der Spendung der Firmung betet die orthodoxe Kirche: *„Für den nun zur heiligen Erleuchtung (φωτίσματι) Kommenden"*, und *„dass wir erleuchtet werden mit dem Licht der Erkenntnis und der Gottesfurcht durch die Herabkunft des Heiligen. Geistes"*. S. *A. Kallis*, Taufgottesdienst, 73–74.

[21] *A. Kallis*, Taufgottesdienst,82.

[22] Vgl. *G. Filias*, a.a.O., 86, der das Werk „Kirchenordnung" Hippolyts von Rom, Kap. 21. als die erste Quelle der Unterscheidung von zwei Ölsalbungen anführt. Das erste nennt er ἱπορκιστικόν ἱ λαιον.

[23] Dies kann man durchaus mit jener Interpretation vergleichen, die in der Firmung ein Weihsakrament sieht. Die Gläubigen werden geweihte Personen. Nach *Zizioulas*, a.a.O., 222, ist das Chrisma die erste Stufe der Kirchenweihe, die Stufe der Laien. In diese Richtung der Interpretation der Firmung als Weihe in das priesterliche Amt (konkret sogar der Laien) zeichnet sich mittlerweile eine Übereinstimmung zwischen den Konfessionen an: *P. Basileios Thermos*, Das vergessene Sakrament. Ekklesiologische Konsequenzen der Heiligen Myronssalbung, Athen 2003 (griech.), *Barbara Hallensleben*, Die Firmung. Sakrament der Freiheit – Sakrament der Sendung , in: Maria Brun / Wilhelm Schneemelcher (Hg.). Εὐχαριστήρια. Eucharistie. Festschrift für *Damaskinos Papandreou*, Metropolit der Schweiz, zum 60. Geburtstag am 23. Februar 1996, 115–123, 122. *D. Heller*, a.a.O.

[24] „Τό χρίσμα τόν σφρὰαγίδα τόν πρώτην καί τό κατ' εἰκόνα 'εντίθησιν, ὑπερ δὴ παρακοίν ἀπωλέσαμεν", PG 155, 177. Den Verweis kommentiert Filias, a.a.O., 95.

[25] *N. Matsoukas*, a.a.O., 483: Mit der Myronsalbung geschieht nicht nur Heilung, d.h. Erneuerung und Bereicherung der Natur, sondern auch Wiedergutmachung des Willens.

[26] Z.B. *N. Matsoukas*, a.a.O., der anders als die ältere Tradition (namentlich wird Androutsos erwähnt) die unterschiedliche Praxis der Firmung in den Westkirchen positiv beurteilt.

[27] Ich denke, dass die gemeinsamen Dokumente diesem Aspekt durchaus Vorschub leisten: so das bekannte, viel versprechende aber leider (heute anscheinend) vergessene Lima-Dokument, besonders unter D. und E. In Nr. 7 heißt es: Die Taufe führt die Wirklichkeit des neuen Lebens ein, das inmitten der heutigen Welt gegeben wird. Sie gewährt Teilhabe an der Gemeinschaft des Heiligen Geistes. S. *Grigorios Larentzakis*, Die Konvergenzerklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung als Ansporn zur intensiveren ökumenischen Arbeit der Kirchen, in: ÖR 34 (1985), 428–445.

[28] Dies wäre der Gedankengang von Maximos Confessor. S. *Athanasios Vletsis*, Die Sündenfalllehre. Eine Untersuchung in die Anfänge der Ontologie auf der Basis des Theologen Maximos Confessor, Katerini, 1998 (griech.).

[29] *Walter Kasper*, Ekklesiologische und ökumenische Implikationen der Taufe, in: *Albert Raffelt* (Hg.), Weg und Weite. Für Kardinal Lehmann, Freiburg 2001, 581–599, kommentiert gebührend die „Unterschiedlichen Ausgestaltungen" der Taufe in Ost und West, so auch die Ergebnisse des offiziellen Dialogs der Orthodoxie mit der Katholischen Kirche. Korrigierend möchte ich jedoch bemerken, dass die offizielle Praxis der Orthodoxe Kirche Griechenlands nicht die Wiedertaufe vorsieht, wie es auf S. 582, Anm. 7 erwähnt wird.

[30] Vgl. *A. Kallis*, Taufgottesdienst, XVII.

[31] *Konstantinidis Chrysostomos* (Metropolit von Ephesos), Die Anerkennung der Sakramente der Katholiken in den diachronischen Beziehungen zwischen Orthodoxie und Römischem Katholizismus, (griech.) Thessaloniki 1995. Der Verfasser sieht die Taufe von Nicht-Orthodoxen auf Grund der Anwendung des Oikonomia-Prinzips anerkannt. Vgl. hierzu das Dokument der gemeinsamen Kommission der Griech.-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Römisch-katholischen Kirche in Deutschland (Bonn 1997), in: Orthodoxes Forum 12 (1998), 113–120. Dort ist die Rede von der Anerkennung der in der jeweils anderen Kirche vollzogenen Taufe, ohne die Erwähnung des Prinzips der Oikonomia. Ins Zentrum sogar der Taufinterpretation wird in diesem Dokument (S. 120) die „Eingliederung in den einen Leib Christi" gesetzt.

[32] Apostolische Konstitutionen, 6.

[33] S. *P. Plank*, a.a.O., 237–238. In die gleiche Richtung einer Interpretation der Anerkennung der Taufe nach diesem Kanon, nicht als Anwendung der Oikonomia, sondern der Akribeia, plädiert Archimandrit *Irinaios Delidimos*, in seiner wertvollen Einführung in die neue Ausgabe von *G.A. Rallis / M. Potlis*, Σύνταγμα τῶνυζῶΘείων καί ίερίν κανόνων (= Syntagma der göttlichen und heiligen Kanones), Thessaloniki 2002, 1–200, 37.

[34] So *Vlassios Phidas*, Baptism and Ecclesiology, in: The Ecumenical Review 54 (2002), 1/ 2, 39–47, 45f; dt. in diesem Heft, 361 ff. Auch *Damaskinos Papandreou*, Zur Anerkennung der Taufe seitens der orthodoxen Kirche unter Berücksichtigung des heiligen und großen Konzils, in: Una Sancta 48 (1993), 48–53, hier 50,52.

[35] Bereits *N. Afanas´ev* mit seinem Entwurf einer eucharistischen Ekklesiologie könnte auch von einer Hierarchie der Kirchen sprechen, nach der Autorität des Zeugnisses. Es wäre sicherlich falsch, diese Hierarchie im Sinne eines Jurisdiktionsprimats interpretieren zu wollen. *N. Afanassieff*, Das Hirtenamt der Kirche: in der Liebe der Gemeinde vorstehen, in: *B. Bobrinskoy / O. Clément / B. Fize. u.a.* (Hg.). Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche, 1961, 7–66.

[36] Dies stellte den Grundtenor im bereits erwähnten Band, in dem die Beiträge des 1. panhellenischen liturgischen Kolloquiums dokumentiert werden.

[37] Dies wird anschaulich dokumentiert im Hymnus der Dankbarkeit nach der Kommunion: „Είδομεν τό φῶίς τό´αληθινόν, ἐλάβομεν εῦνε ἐπμα επουράνιον, εὐρομεν πίστιν ἀηυί, ἀιαίρετον Τριάδα προσκυνοῦντες" (Wir haben das wahre Licht geschaut, den himmlischen Geist empfangen, den wahren Glauben gefunden, anbetende die unteilbare Dreiheit).

[38] Die verschiedenen Strömungen in den Baptistischen Gemeinden s. in *Thorwald Lorenzen*, Die Glaubenstaufe – ein Erfordernis für die Kirchen? Baptistische Perspektiven in: Una Sancta 48 (1993), 14–24.

[39] *Gerhard Voss*, Zum Geleitwort in: Una Sancta 48 (1993), 1.

[40] Die Spendung der Firmung erfolgt mit den Worten: „Siegel der Gabe des Heiligen Geistes", wobei dieses Siegel eher im Sinn des „Unterpfands des Erbes" (Eph 1,14) und nicht der Fülle desselben zu verstehen ist.

[41] So z.B. mit dem Chrisamöl in der katholischen Kirche, wenn der Zelebrant bei der Salbung mit dem heiligen Chrisam das neue Leben als Geschenk auch des Heiligen Geistes anspricht und bereits mit dieser Salbung die priesterliche, königliche und prophetische Dimension des Christseins thematisiert. S. Sakramente im Leben der Familie feiern. Taufe. Hg. v. *Erzb. Ordinariat München*, München 2003, 24–25.



Taufanerkennung ≠ Ein ökumenisches Projekt aus katholischer Sicht

VON WOLFGANG THÖNISSEN*

Dass Christen wechselseitig die Taufe anerkennen, ist zu einem zentralen Bezugspunkt in den ökumenischen Beziehungen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil geworden. Die Taufe wird dabei als Ausgangspunkt und als ein gemeinsamer Grund einer neuen Beziehung zwischen bisher getrennten Christen gesehen. Gerade solche gegenseitige Anerkennung der Taufe kann als bedeutsames Zeichen und Mittel angesehen werden, um die in Christus gegebene Einheit in der Taufe gemeinsam zum Ausdruck zu bringen.[1] Gegenseitige Vereinbarungen zur Taufanerkennung können dann als Symbol des gemeinsamen christlichen Zeugnisses verstanden werden. Kommt eine gegenseitige offizielle Anerkennung der Taufen zustande, die zwischen bisher getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften vereinbart wird, ist dies nicht nur ein ökumenischer Höflichkeitsakt, sondern „stellt eine ekklesiologische Grundaussage dar"[2]. Erinnert man in diesem Zusammenhang an die vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil herrschende Praxis eines Zweifels an der nicht in der katholischen Kirche gespendeten Taufe, so erscheint es nötig, Sinn, Ziel und Zweck solcher Vereinbarungen gegenseitiger Anerkennung der Taufen zu erläutern.

1. Modelle der gegenseitigen Anerkennung

Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen hat vor einigen Jahren in einer Umfrage unter katholischen Bischofskonferenzen und Synoden der katholischen Ostkirchen zu erfragen gesucht, ob es auf den

* Prof. Dr. Wolfgang Thönissen ist Leitender Direktor des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik.

jeweiligen Ebenen der Kirche eine pastorale Praxis gegenseitiger Anerkennung der Taufe gibt. Diese Studie hat ein erstaunliches Ergebnis hervorgebracht. Es konnten dabei weltweit vier verschiedene Modelle identifiziert werden, in denen es um Taufanerkennung geht. Das erste Modell ist durch implizite Anerkennung definiert. Eine Bischofskonferenz oder ein Ortsbischofs geben die Entscheidung öffentlich bekannt, dass bei einer Aufnahme eines nichtkatholischen Christen in die katholische Kirche nicht wieder getauft wird, wenn die Tatsache der ordnungsgemäß vollzogenen Taufe festgestellt werden konnte. Das zweite Modell ist durch eine so genannte einseitige Anerkennung gekennzeichnet. Hier liegt die Entscheidung einer kirchlichen Autorität vor, welche die Gültigkeit der von Geistlichen anderer Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften gespendeten Taufe feststellt. Darüber hinaus gibt es das Modell der gemeinsamen Erklärung. Hier haben 13 Bischofskonferenzen der Weltkirche mitgeteilt, dass sie entsprechende Vereinbarungen – normalerweise auf der lokalen Ebene – mit anderen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften unterzeichnet haben. Schließlich gibt es noch ein Modell, das einen Vertrag vorsieht. Über eine wechselseitige Anerkennung der Taufe hinaus impliziert dieses Modell weitere pastorale Beziehungen.

Auch in Deutschland hat es seit dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils eine Reihe von Vereinbarungen bzw. Vorgängen zur gegenseitigen Anerkennung der Taufen gegeben. Hier haben sich drei unterschiedliche Modelle herauskristallisiert. Bei dem so genannten unilateralen Modell erkennen einzelne Diözesen die in einer evangelischen Landeskirche gespendete Taufe durch Bekanntgabe im kirchlichen Amtsblatt an. Im Rahmen eines solchen unilateralen Modells haben etwa das Bistum Münster und verschiedene katholische Ordinariate in der ehemaligen DDR bereits in den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts in ihren Amtsblättern mitgeteilt, dass die von geistlichen Amtsträgern evangelischer Kirchen gespendeten Taufen von den katholischen Bischöfen anerkannt werden.[3]

In einer Reihe von Diözesen und evangelischen Landeskirchen hat es in den sechziger und siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts so genannte bilaterale Anerkennungen gegeben, so unter anderem zwischen der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg und dem Bistum Münster 1966 und in den Kirchen, die der Konferenz der Kirchenleitungen in Hessen angehören (abgeschlossen zwischen den Diözesen Fulda, Limburg, Mainz und Paderborn und den Evangelischen Kirchen in Hessen und Nassau, von Kurhessen-Waldeck und der Evangelischen Kirche im Rheinland, 1977).

Die Erzdiözese Freiburg und die Evangelische Landeskirche in Baden haben 1980 beschlossen, gegenseitig die Taufe als gültig anzuerkennen. 1996 hat es dann eine Vereinbarung zwischen der Evangelischen Kirche im Rheinland und dem Erzbistum Köln sowie den Bistümern Aachen, Essen, Münster und Trier zur gegenseitigen Anerkennung der Taufe gegeben. Solche Vereinbarungen kombinieren die gemeinsame Auffassung über die Taufe in einer theologischen Grundlegung und fügen eine gemeinsame kirchenrechtliche Regelung an. Die Normen verpflichten alle Gläubigen, die den Kirchen angehören, welche miteinander vorliegende Vereinbarungen abgeschlossen haben. Hier wird auf geltendes Recht der einzelnen beteiligten Kirchen verwiesen. Als gültige Form der Taufspendung wird zwischen den beteiligten Kirchen die Taufe durch Untertauchen in Wasser oder durch Übergießen mit Wasser bei Verwendung der trinitarischen Taufformel vereinbart.

Gegenüber diesen bilateralen Formen gegenseitiger Anerkennung hat sich in Deutschland im Raum der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Baden-Württemberg ein multilaterales Modell der gegenseitigen Anerkennung der Taufe etabliert, das zwischen einigen Mitgliedskirchen der ACK zustande gekommen ist. Hier haben über den Kreis der katholischen Diözesen und evangelischen Landeskirchen hinaus kleinere Kirchen wie die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche in Baden, die Serbisch-Orthodoxe Kirche, die Griechisch-Orthodoxe Kirche, die Alt-Katholische Kirche und die Evangelisch-methodistische Kirche dieser Vereinbarung zugestimmt. Es ist in diesem Rahmen erstmals gelungen, Freikirchen und orthodoxe Kirchen in solche Vereinbarungen einzubeziehen.

Im Rückblick auf 40 Jahre ökumenische Beziehungen steht außer Frage, dass solchen Vereinbarungen gegenseitiger Taufanerkennung eine hohe Bedeutung in den ökumenischen Beziehungen zwischen den beteiligten Kirchen zuerkannt werden muss. Mit diesen Vereinbarungen wird die gültige Spendung des Sakraments der Taufe und die daraus resultierende Eingliederung des Getauften in die eine Kirche Jesu Christi rechtsgültig anerkannt. Andererseits wird auch der bisher bestehende generelle Zweifel an der gültigen Spendung der Taufe in einer von der katholischen Kirche getrennten Kirche oder Gemeinschaft beseitigt. Darüber hinaus aber zeigen solche Vereinbarungen, dass der ökumenische Fortschritt in den Beziehungen zwischen den beteiligten Kirchen nicht nur eine gemeinsame ökumenische Gesinnung zum Ausdruck bringt, sondern sich auch in gültigen

Rechtsakten niederschlagen kann. Sie bilden jedenfalls ein tragfähiges Fundament für weitere ökumenische Fortschritte.

2. Ökumenischer Perspektivenwechsel: Statt Abgrenzung Gemeinschaft suchen

Das Zweite Vatikanische Konzil hat keinen Zweifel daran gelassen, dass die Taufe das Band zwischen allen ist, die durch sie wiedergeboren werden.[4] Trotz der Trennung recht großer Gemeinschaften von der Gemeinschaft der katholischen Kirche, trotz der Spaltungen in der Christenheit bildet die Taufe das Band der Einheit in Christus. Die Schuld der Trennung darf nicht einzelnen Gläubigen angelastet werden. Wer einer anderen Kirche angehört, ist dennoch Bruder im Glauben, formuliert das Konzil. Diese Auffassung wird sowohl ekklesiologisch wie ökumenisch begründet. Verständlich wird sie aber erst vor dem Hintergrund einer anders gearteten ekklesiologischen Grundentscheidung, wie sie die katholische Kirche bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil prägte.

Die Enzyklika Papst Leos XIII. „Satis cognitum" von 1896 hatte in Verbindung mit dem Bekenntnis zur Einheit der Kirche Jesu Christi – Christus der Herr hat eine einige und einzige Kirche gegründet[5] – herausgestellt, dass alle, die von dieser einen Kirche abweichen, vom Willen und von der Vorschrift Christi selbst abweichen und damit den Weg des Heiles verlassen und dem Untergang entgegengehen.[6] Erst im Vergleich der beiden Vorstellungen wird verständlich, warum das Zweite Vatikanische Konzil in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht mehr von einer Verurteilung derer sprach, die in anderen Kirchen und Gemeinschaften getauft wurden. Unabhängig vom historischen Umstand, der solche Veränderungen auch erforderlich gemacht haben dürfte, ist erkennbar, dass die Taufe der Ausgangspunkt und das Eingangstor zu einer von Christus selbst gestifteten Gemeinschaft ist, die in der Kirche ihren sichtbaren Ausdruck findet. Zu den hervorragenden Gütern zählt das Zweite Vatikanische Konzil daher all jene Elemente, die von Christus ausgehen und zu ihm hinführen. Sie allein gehören rechtens zur einzigen Kirche Christi. In diesem Zusammenhang ist klar, wovon zunächst die Rede ist: von der Taufe. „Denn wer an Christus glaubt und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat, steht dadurch in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche."[7] Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit seiner Auffassung den nichtkatholischen Christen einen neuen, ekklesialen Status

zuerkannt. Damit hat es selbst zwei bisher geltende Traditionslinien, die jeweils unterschiedliche Nuancierungen der einen kirchlichen Auffassung darstellten, überwunden.

Eine dieser Traditionslinien geht zurück auf die Zeit der Gegenreformation. Man nennt diese Position die apologetische. Wirkliche Kirchenzugehörigkeit wird als Verbundenheit mit der sichtbaren Gemeinschaft der katholischen Kirche definiert, und dies wird durch das dreifache Band des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der Anerkennung der Hierarchie ausgedrückt. Daneben ist aber auch eine Zugehörigkeit zur Kirche dem Verlangen nach, votum implicitum Ecclesiae genannt, wirksam. Diese in der Kontroverstheologie Robert Bellarmins ausgeprägte Theorie der Kirchengliedschaft wird erstmals lehramtlich durch die Enzyklika Papst Pius XII. „Mystici corporis" von 1943 rezipiert. Danach zählen zu den Gliedern der Kirche nur die, die die Taufe empfangen haben, den wahren Glauben bekennen und sich nicht vom Gefüge des Leibes Christi abgesondert haben. Wer sich weigert, der Kirche anzugehören, hat sich gänzlich vom Herrn getrennt.[8]

Dieser Tradition gegenüber gewinnt die zweite durch das Kirchliche Gesetzbuch von 1917 Gestalt. Der Codex Iuris Canonici von 1917 führt zur Darstellung der Frage, wer zur Kirche gehört, die Taufe ins Feld. Hier ist es allein das Sakrament der Taufe, das die Gliedschaft in der Kirche Christi begründet. Die Taufe bringt prinzipiell alle Rechte und Pflichten in der Kirche mit sich. Da aber auch nach dem CIC/1917 die katholische Kirche mit der Kirche Christi gleichgesetzt wurde, bedurfte es einer Lösung für diejenigen nichtkatholischen Christen, die zwar durch die Taufe zur Kirche gehören, nicht aber Glieder der katholischen Kirche waren. Hier behalf man sich mit einer Rechtsfiktion. Man sprach daher von rechtlich behinderten Gliedern der katholischen Kirche und meinte damit Apostaten, Häretiker und Schismatiker. Sie waren zwar durch die Taufe Glieder der katholischen Kirche geworden, aber mangels der Erfüllung ihrer Pflichten auch ihrer Rechte in der Kirche nicht mehr teilhaftig.[9]

Das Zweite Vatikanische Konzil hat zunächst beide Auffassungen miteinander kombiniert. Es betont einerseits die Bedeutung der Taufe im Sinne der Begründung einer Zugehörigkeit zur katholischen Gemeinschaft wie andererseits die Verpflichtung zur Ausübung der vollen Mitgliedschaft im Bekenntnis des Glaubens, in der Gemeinschaft der Sakramente und in der Gemeinschaft mit Papst, Bischöfen und Priestern. Das Konzil behalf sich nun aber nicht mehr mit der von den Kanonisten verwendeten Rechts-

fiktion, sondern mit dem Modell der gestuften Kirchenzugehörigkeit. Dieses Modell setzt allerdings eine Entscheidung voraus, die diese Lösung allererst möglich macht.

Wer den vollen Glauben nicht bekennt oder die Einheit der Gemeinschaft unter dem Nachfolger Petri nicht gewahrt hat, auch mit dem weiß sich die Kirche aus mehrfachem Grunde verbunden, heißt es nun.[10] Die Taufe begründet ein Band der Einheit, sie ist allerdings nur der Anfang und der Ausgangspunkt für eine vollkommene Gemeinschaft, die zuletzt in der Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri zum Ausdruck gelangt. Grundlegend hierfür ist die prinzipielle Unterscheidung zwischen Christus und der Kirche; es ist die Unterscheidung zwischen der Kirche als Mysterium des Glaubens und der sichtbaren institutionellen Gestalt der Kirche als irdischer Existenzweise. Beide Dimensionen zusammen bilden eine komplexe Wirklichkeit. Dahinter steht das von der Kirchenkonstitution Lumen gentium Nr. 8 dargelegte komplexe Zuordnungsverhältnis von verborgener und sichtbarer Kirche, das in der knappen Formulierung des „subsistit" aufgenommen wird.[11] Man verfehlt aber die Reichweite des „subsistit", wenn man es nur von der deutschen Übersetzung „ist verwirklicht in" her zu verstehen sucht. Wie immer man nämlich das lateinische „subsistit" übersetzt, es begründet auf jeden Fall die darauf folgende Aussage, dass auch außerhalb des sichtbaren Gefüges der katholischen Kirche Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die wohl auf die katholische Einheit hindrängen, aber – da sie von Christus herkommen – von ihm selbst ihre Bedeutung erlangen. Zu diesen grundlegenden Elementen zählt das Konzil die Taufe.

Vollends verständlich wird dieses Modell der gestuften Zugehörigkeit zur einen Kirche Jesu Christi aber erst dann, wenn man versucht, die Vollgestalt der Gemeinschaft in den Blick zu nehmen. Hier ist das Ökumenismusdekret wegweisend geworden. Indem die Taufe, die das Dekret als Anfang und Ausgangspunkt definiert, auf die Fülle des Lebens in Christus verweist, führt sie insgesamt in die Gemeinschaft mit Christus hinein, die ihren Ausdruck in der eucharistischen Gemeinschaft findet.[12] Im Sakrament und in der Feier der Eucharistie wird diese Gemeinschaft mit Christus vollends wirksam und sichtbar. Dies setzt aber voraus, dass das Bekenntnis des Glaubens ebenso vorhanden ist wie die Eingliederung in die Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri und den Bischöfen. Von diesem Konzept her gelesen wird die Bedeutung der Taufe als Band der Einheit in Christus allererst plausibel. Von dorther werden nun zwei Gesichts-

punkte wirksam, die sich in nachkonziliaren Dokumenten niedergeschlagen haben.

3. Gegenseitige Taufanerkennung im Kontext gelebter Gemeinschaft

Die ökumenischen Intentionen, Impulse und Entscheidungen des Zweiten Vatikanischen Konzils wurden nach dessen Abschluss im vom Päpstlichen Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen herausgegebenen Ökumenischen Direktorium aufgenommen, welches Richtlinien zur Durchführung der Konzilsbeschlüsse über die ökumenische Aufgabe enthält. In diesen 1967 erstmals publizierten Durchführungsbestimmungen findet sich ein Kapitel über die Gültigkeit der von Amtsträgern der von der katholischen Kirche getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gespendeten Taufe. Darin hebt das Ökumenische Direktorium hervor, dass es von erheblicher ökumenischer Bedeutung ist, wenn „die von Amtsträgern der von uns getrennten Kirchen und Kirchengemeinschaften“[13] gespendete Taufe gebührend eingeschätzt wird. Das Bekenntnis zur Taufe als „sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind“,[14] zieht unmittelbar diese Frage der gebührenden Einschätzung nach sich. Da es bisher, wie das Direktorium hervorhebt, bezüglich der Gültigkeit der in den anderen Gemeinschaften gespendeten Taufe begründete Zweifel gab, muss diese Frage nunmehr unter den neuen ökumenischen Voraussetzungen angegangen werden. Dabei wird zunächst festgestellt, dass die Gültigkeit der bei den getrennten Ostkirchen gespendeten Taufe nicht in Zweifel gezogen werden kann. Überhaupt hat das Zweite Vatikanische Konzil die in den von Rom getrennten östlichen Kirchen gespendeten Sakramente wohlwollender eingeschätzt, gerade unter der Voraussetzung, dass in Bezug auf die apostolische Sukzession dort wahre Sakramente gespendet werden. Was die übrigen von Rom getrennten Christen betrifft, können Zweifel bestehen bezüglich der Materie und der Form wie bezüglich des Glaubens und der Intention. Ausdrücklich weist das Direktorium darauf hin, dass die Frage der Theologie und Praxis der Taufe unbedingt in einem Dialog zwischen der katholischen Kirche und den getrennten Kirchen und Gemeinschaften zur Sprache kommen muss.[15]

Das im Jahre 1993 in zweiter Auflage neu herausgekommene Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus bezieht sich im Wesentlichen auf die Ausführungen der ersten Auflage. Es

geht allerdings in einigen Punkten über diese dort dargelegte Auffassung hinaus. Die Frage der Gültigkeit der in den von Rom getrennten Kirchen und Kirchengemeinschaften gespendeten Taufe ist längst nicht mehr von solch hoher Bedeutung. Offensichtlich hat der ökumenische Dialog weitgehend zur Einschätzung geführt, dass die in anderen Kirchen und Gemeinschaften gespendeten Taufen sowohl der Materie wie der Form nach als gültig anzuerkennen sind. Ausdrücklich regt das Ökumenische Direktorium gemeinsame Erklärungen über die gegenseitige Anerkennung der Taufen zwischen den Autoritäten der katholischen Kirche und denen der anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften auf den Ebenen der Diözese oder der Bischofskonferenzen an.

Aus dem Vergleich der beiden Ausführungen des Ökumenischen Direktoriums geht klar hervor, dass das Thema der Gültigkeit der Taufe von der Thematik der mit dem Sakrament der Taufe gegebenen Eingliederung in Christus und seiner Kirche überboten wird. Das Thema „Die Taufe als sakramentales Band der Einheit" soll in einem ökumenischen Dialog und damit in gemeinsamen Vereinbarungen und Erklärungen ausdrücklich aufgenommen und bekräftigt werden. Worin besteht der Sinn solcher gemeinsamer Erklärungen?

Das Direktorium weist an anderer Stelle auf die sich bietenden Gelegenheiten hin, in einer gemeinsamen Feier mit anderen Christen das Gedächtnis der Taufe zu feiern.[16] Auch hier ist klar, worum es geht: die in der Taufe bereits anfanghaft begründete Gemeinschaft zwischen den Christen soll ausdrücklich in das Leben der noch getrennten Christen einbezogen werden. Es geht um die Gemeinschaft im Leben und um die Gemeinschaft im geistlichen Tun unter den Getauften. Über die rechtliche Frage der Gültigkeit hinaus geht es um die Feier der bereits bestehenden Gemeinschaft unter getrennten Christen. Das aber macht nur Sinn, wenn man davon ausgehen kann, dass diese Gemeinschaft, die durch die Taufe begründet wird, auf die volle Gemeinschaft hingeordnet ist, in der die Gemeinschaft mit Christus vollends ihren Ausdruck erfährt. Ökumene ist also nicht nur unter den rechtlichen Gesichtspunkten der Gültigkeit von Sakramenten abzuhandeln, sondern als Prozess der Gemeinschaft und des gemeinsamen Lebens aufzufassen. Findet sie dort nicht ihren Ausdruck, ist sie selbst nicht auf Dauer lebensfähig. Das Direktorium weist deshalb dem spirituellen Ökumenismus eine besonders hohe Bedeutung zu und meint damit alle Aktivitäten und Bemühungen, die im Geiste der Suche nach der größeren Gemeinschaft unternommen werden. Statt Abgrenzung und Unterschei-

dung, oder gar Suspendierung von Rechten, will das Zweite Vatikanische Konzil die von der Taufe ausgehende Gemeinschaft im gemeinsamen Leben vertiefen. Das aber heißt nichts anderes, als einen ökumenischen Prozess zu fördern und zu beleben, der eine klare Richtung hat, nämlich die volle Gemeinschaft in, mit und durch Christus.

Im Lichte dieser grundsätzlichen Bemerkungen gewinnen die gemeinsamen Erklärungen zur gegenseitigen Anerkennung der Taufe über ihren eigentlich rechtlichen Aspekt hinaus ihre ekklesiale Bedeutung. Sie geben der Gemeinschaft eine Richtung an und verorten sie selbst im Leben der Gemeinden, der Diözesen und der universalen Kirche. Damit wird unterstrichen, dass es bei der vom Konzil gewollten Gemeinschaft nicht um das bloße Gefühl einer gewissen Gemeinsamkeit geht, sondern um den Ausdruck echter vertiefter Gemeinschaft, die den Ausdruck kirchlich, also ekklesial, wirklich verdient.

4. Taufanerkennung im Zusammenhang von Kirchengemeinschaft

Das Projekt der gegenseitigen Anerkennung der Taufe bekommt noch einmal eine neue Dimension, wenn man den Charakter der Gemeinschaft beschreibt, der Gegenstand der ökumenischen Bemühungen ist. Damit rückt das Modell der gestuften Kirchengemeinschaft in den Blick. Papst Johannes Paul II. hat in seiner Enzyklika „Ut Unum Sint" von 1995 ausdrücklich nach der „Anerkennung der bei den anderen Christen vorhandenen Güter"[17] gefragt. Es geht also darum, die „Reichtümer Christi und das Wirken der Geisteskräfte im Leben der anderen anzuerkennen".[18] Die Gemeinschaft unter den Christen und damit auch die Gemeinschaft unter den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, in denen die nichtkatholischen Christen beheimatet sind, wächst durch das Ausschöpfen dieses ökumenischen Potenzials. Darunter sind die in Christus wirksamen Reichtümer, nämlich jene Elemente und Güter zu verstehen, die von Christus herkommen und zu ihm hinführen. Gerade durch die Anerkennung dieser Heil bringenden Elemente wächst Gemeinschaft. „Denn Güter der Kirche Christi drängen auf Grund ihrer Natur zur Wiederherstellung der Einheit. Daraus folgt, dass die Suche nach der Einheit der Christen kein Akt opportunistischer Beliebigkeit ist, sondern ein Erfordernis, das aus dem Wesen der christlichen Gemeinschaft selbst erwächst."[19] Über die gegenseitige Anerkennung dieser Elemente wächst die Gemeinschaft und bildet je nach dem Grad der erreichten Anerkennung gewisse Stufen aus, die man fortschrei-

tend auf die volle Gemeinschaft hin einnehmen kann. Die Vereinbarungen zur gegenseitigen Anerkennung der einen Taufe gehen deshalb „über einen ökumenischen Höflichkeitsakt hinaus und stell(en) eine ekklesiologische Grundaussage dar“[20].

In welcher Weise stellen diese gemeinsamen Vereinbarungen eine ekklesiologische Grundaussage dar? Eine Antwort zeigt sich erst, wenn man dieses Projekt auf ein ekklesiologisches Modell bezieht, das man nach katholischer Tradition mit der Idee der Kirchengemeinschaft, also der Idee der communio ecclesiarum, bezeichnen kann. Die Wiederherstellung der Einheit der Christen im Sinne einer Wiedergewinnung der verloren gegangenen Gemeinschaft unter den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ist ein von diesen Kirchen und Gemeinschaften selbst zu unternehmender Prozess, der Lebenselemente der Spiritualität und der konkreten strukturierten ekklesialen Gestaltung umfasst. Dahinter verbirgt sich die Auffassung, dass die Kirche durch ekklesial-sakramentale Strukturelemente lebt und auferbaut wird. Lumen gentium Nr. 11 hat hierfür das Bild der sakramentalen Gemeinschaft der Kirche ausgeprägt. Aus dem geht hervor, was das Konzil unter kirchlicher Gemeinschaft versteht. Danach ist Kirche eine lebendige Gemeinschaft derer, die sich in der Feier der Sakramente versammeln und dadurch von Christus selbst zur Kirche geformt werden. In Aufnahme des griechischen Begriffs der Koinonia (lat. Communio, deutsch Gemeinschaft durch Teilhabe) lässt sich darunter wohl auch ein katholisches Modell von Kirchengemeinschaft erfassen. Dieses hat zum Ziel, die von Christus gestiftete Einheit unter den konkreten Bedingungen strukturierter Einheit wahrzunehmen. Mit diesem Modell ist ein dynamisches Konzept verbunden, das für zukünftige Entwicklungen offen ist. Wenn schon durch die Taufe die, wenn auch nicht vollkommene, Gemeinschaft grundgelegt ist, dann weist sie auf eine Vervollkommnung hin, die am Ende des ökumenischen Weges steht. Das alles macht auf ein ekklesiologisches Stufenmodell aufmerksam. Somit operiert auch die katholische Theologie nicht mit einem uniformen Einheitsverständnis, sondern mit einem Modell von Kirchengemeinschaft, das einer Pluralität von Kirchen und Gemeinschaften Raum lässt, die einander auf der Grundlage einer sakramental strukturierten Konzeption von Gemeinschaft Teil-Kirchen sind.

Das Projekt der gegenseitigen Anerkennung der Taufen ist also nicht nur unter kirchenrechtlichen, sondern auch unter ekklesiologischen Gesichtspunkten bedeutsam und wirksam. Bezogen auf das dynamische Konzept

von Kirchengemeinschaft könnten solche Vereinbarungen darauf hinweisen, dass Gemeinschaft tatsächlich bereits heute besteht und selbst sichtbaren Ausdruck erlangt hat. Gleichzeitig wird deutlich, worauf diese schon bereits bestehende, aber noch unvollkommene Gemeinschaft verweist, letztlich auf die vollständige Eingliederung in die von Christus gewollte Heilsgemeinschaft.[21]

ANMERKUNGEN

[1] Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Frankfurt a.M./Paderborn 1982) 15, Nr. 15.

[2] Papst Johannes Paul II. hält ausdrücklich diese Aussage fest: Enzyklika Ut unum sint über den Einsatz für die Ökumene, 25. Mai 1995=VApS Nr. 121, Nr. 42.

[3] Vgl. *H. Hallermann*, Die Vereinbarungen zur gegenseitigen Anerkennung der Taufe: *H. Hallermann* (Hg.), Ökumene und Kirchenrecht – Bausteine oder Stolpersteine? (Mainz 2000) 118–139, vgl. hierzu auch die Zusammenstellung von *A. Vagedes*, Zur gegenseitigen Anerkennung der Taufe: KNA-ÖKI Nr. 51, 15.12.1993, 15–18.

[4] So der Text in UR 22.

[5] DH Nr. 3305.

[6] DH Nr. 3304.

[7] UR 3.

[8] DH Nr. 3802.

[9] CIC/1917, canon 87. Vgl. dazu *G. Gänswein*, Kirchengliedschaft – Vom Zweiten Vatikanischen Konzil zum Codex Iuris Canonici. Die Rezeption der konziliaren Aussagen über die Kirchenzugehörigkeit in das nachkonziliare Gesetzbuch der Lateinischen Kirche: MThS, Bd. 47 (St. Ottilien 1995) 5.

[10] LG 15.

[11] „Dies ist die einzige Kirche Christi, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen ... Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet, ist verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird."

[12] Vgl. hierzu UR 22.

[13] *Sekretariat für die Einheit der Christen*, Ökumenisches Direktorium. Richtlinien zur Durchführung der Konzilsbeschlüsse über die ökumenische Aufgabe, 1. Teil: Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 7 (Trier 1967).Nr. 18.

[14] UR 22.

[15] *Sekretariat für die Einheit der Christen*, Ökumenisches Direktorium, a.a.O. Nr. 16.

[16] ÖD/1993 Nr. 96.

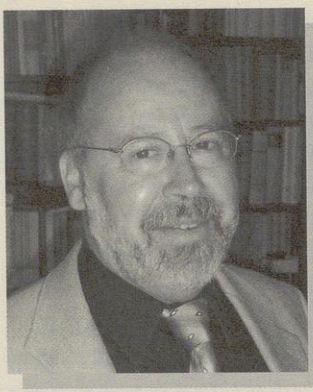
[17] UUS Nr. 47.

[18] UR 4.

[19] UUS Nr. 49.

[20] UUS Nr. 42.

[21] UR 22.



Aufbrüche aus einer tief unordentlichen Taufpraxis

Ansätze der Erneuerung in der Volkskirche

VON RAINER STUHLMANN*

„Eine tief unordentliche Taufpraxis" haben den Volkskirchen Mitteleuropas nicht nur Karl Barth[1] auf der einen Seite und die Kirchen, die nur die Gläubigentaufe praktizieren, auf der anderen Seite bescheinigt, sondern diese „tief unordentliche Taufpraxis" führte auch innerhalb der Volkskirchen zur Selbstkritik und darüber hinaus zu energischen Versuchen, die volkskirchliche Taufpraxis zu verbessern.

Wie sehr sich die Taufpraxis nicht nur in den Kirchen der EKD, sondern insgesamt in den Volkskirchen Mitteleuropas verändert hat, lässt die im Jahr 2000 unter dem Titel „Taufbuch" völlig neu herausgegebene Agende der Evangelischen Kirche der Union[2] exemplarisch erkennen, die weitgehend identisch ist mit dem zeitgleich erschienenen Taufbuch für die VELKD.

Sowohl die ausführliche theologische Einleitung (13–34) als auch die verschiedenen Vorschläge zur Liturgie (36–85) wie die unterschiedlichen Textbausteine (88–119) spiegeln je auf ihre Weise die Ergebnisse, zu denen die innerevangelische wie die ökumenische Diskussion der Taufe in den letzten fast vier Jahrzehnten geführt hat.

---

* Rainer Stuhlmann ist Pfarrer und Schulreferent. Zu seinen Aufgaben gehören Fortbildung und Begleitung von ReligionslehrerInnen im Großraum Köln. Vorher war er 23 Jahre Gemeindepfarrer in Wuppertal und Sankt Augustin, davon 10 Jahre auch Superintendent. Er gehört seit vielen Jahren dem Theologischen Ausschuss der rheinischen Landessynode an.

1. Taufe als Weg

Unter dem Stichwort „Weg" hält das Taufbuch fest[3], in welche beiden Richtungen die Taufpraxis sich schon verändert hat und weiter zu verändern ist: Der Taufakt hat eine notwendige und wesentliche Vor- und Nachgeschichte.

a) Taufgedächtnis: Die Nachgeschichte des Taufaktes

Dass das Sakrament der Taufe unter volkskirchlichen Bedingungen mehr und mehr zu einem *folgenlosen Initiationsritus* verkommen war, mussten auch die engagiertesten Verfechter der Säuglingstaufe einräumen, wie sie ebenso zugestehen mussten, dass ihre verzweifelten Appelle an entkirchlichte Eltern, ihr Taufversprechen zu erfüllen, so gut wie wirkungslos blieben.

Zum Wesen der Taufe gehört es, dass sie Geschichte macht. Sie ist darauf aus, dass ihrer lebenslang gedacht wird. Darüber gibt es keinen theologischen Streit. Aber solche theologischen Einsichten blieben lange Zeit abstrakt, statt die kirchliche Praxis zu gestalten.

Verändert wurde die Praxis durch ökumenisches Lernen. Die Beschäftigung mit den Konvergenzerklärungen von Lima[4] führte zu dem Stichwort „Taufgedächtnis", das mindestens im evangelischen Bereich wie ein Zauberwort wirkte. Ein erster öffentlichkeitswirksamer Versuch, diesen neuen Erkenntnissen aus dem ökumenischen Dialog Gestalt zu geben, war ein *Taufgedächtnisgottesdienst* auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag in Düsseldorf 1985. Ihm folgte ein großes ganztägiges „Forum Taufe" auf dem Berliner Kirchentag 1989.

In vielen Gemeinden wurden diese Impulse aufgenommen. Die in Düsseldorf erprobte Liturgie wirkte modellhaft und führte vielerorts zu Gottesdiensten, in deren Mittelpunkt ein ritualisiertes Taufgedächtnis steht. Ein neues Feld auch für ökumenische Gottesdienste tat sich auf, sowohl gemeinsame Taufgedächtnisgottesdienste von evangelischen und römisch-katholischen Gemeinden als auch solche, an denen sich mehrere andere Mitgliedskirchen der ACK beteiligten.

Daneben entstand eine weitere Form von Taufgedächtnisgottesdiensten speziell *für Kinder und Jugendliche*. Alle Getauften, die in einem oder mehreren Jahren in einer Gemeinde als Säuglinge getauft wurden, werden z.B. nach drei oder fünf Jahren und dann jedes Jahr neu zu einem sogenannten „Familiengottesdienst" oder „Gottesdienst für alle" schriftlich und

persönlich eingeladen. In vielen Gemeinden ist das inzwischen zu einer höchst beliebten regelmäßig begangenen festen Institution geworden, die Eltern, Großeltern und Paten sich Monate im Voraus in ihren Terminkalender eintragen.

In einem kind- oder jugendgemäßen Ritual wird der Taufe gedacht – beispielsweise[5] wenn kleine Wasserschalen durch die Reihen gereicht werden, die Menschen einander jeweils die Stirn mit Wasser benetzen und dabei sagen: „N., du bist getauft." Nach meiner Beobachtung lösen solche Rituale bei Kindern wie Erwachsenen tiefe Emotionen aus, die natürlich noch ungleich viel intensiver sind, wenn dabei eine lebendige Erinnerung an die eigene Taufe möglich ist, weil diese in einem erinnerungsfähigen Alter vollzogen wurde.[6]

Bei der Konfirmation wird in diesen Gemeinden neben ihren anderen Aspekten besonders der des Taufgedächtnisses betont, so dass der Konfirmationsgottesdienst zu einem besonders herausragenden Glied in der Kette von Taufgedächtnisgottesdiensten wird. Auch andere *kirchliche Handlungen* – von der Feier der Osternacht über die Trauung bis zur Bestattung – bieten Gelegenheit zum Taufgedächtnis.[7] Die neuen Agenden eröffnen zahlreiche Möglichkeiten, den Zusammenhang zwischen (einmaliger) Taufe und (wiederholbaren) Feiern des Herrenmahles wahrzunehmen.

Eine weitere Frucht ökumenischen Lernens ist die Verwendung von *Taufkerzen*. Ein „katholischer Brauch", der in vielen Familien, wie mir Katholiken berichtet haben, nur noch auf seine Funktion im Taufgottesdienst selbst reduziert war, ist inzwischen aber in katholischen Familien wieder, in evangelischen neu zu einem beliebten *Vehikel des Taufgedächtnisses* geworden. Eine besondere emotionale Bindung zu dieser Kerze entsteht dann, wenn jemand aus dem Kreis der Eltern, Großeltern oder Paten die Kerze liebevoll selbst mit Name, Tauftag , -spruch und -symbolen versehen hat.

Die Taufkerze hat nach dem Taufgottesdienst nicht nur bei der häuslichen Feier „Gedächtnis-Funktion", sondern wird vielfach am Morgen des jährlich wiederkehrenden Tauftages und / oder am Geburtstag der Täuflinge wieder entzündet und bietet so einen Anlass, von der Taufe und ihrer Bedeutung dem jeweiligen Alter der Täuflinge entsprechend zu erzählen. Komme ich nach einigen Jahren erneut zu einer Familie, weil inzwischen ein Geschwisterchen getauft werden soll, höre ich oft – selbst bei entkirchlichten Familien –, wie dieser Brauch dankbar angenommen und gepflegt worden ist. Bei mehreren Geschwistern hat natürlich jedes seine

eigene Kerze, dadurch werden die Erzählanlässe multipliziert. Darüber hinaus werden die Taufkerzen bei anderen Taufen und Taufgedächtnisgottesdiensten entzündet.

b) Katechumenat: Die Vorgeschichte des Taufaktes

Die Taufe hat für den Täufling auch eine wichtige Vorgeschichte. Ein Umstand, der mit der Einführung der Säuglingstaufe leider zunehmend verdunkelt wurde. Zur Taufe gehören die Taufunterweisung und die Taufvorbereitung. Schon in der Alten Kirche lag zwischen dem Entschluss, sich taufen zu lassen, und der Taufe eine gehörige Zeit: *das Katechumenat.*

Man muss einmal erlebt haben, mit welcher Vorfreude ältere Kinder, Jugendliche oder Erwachsene, die sich bewusst für ihre Taufe entschieden haben, diese erwarten und auf sie zugehen, ja ihr geradezu entgegenfiebern! Vielleicht können wir dann erahnen, was uns mit dem altkirchlichen Institut des Katechumenats verloren gegangen ist. Schon vor der Taufe steht die große Freude: Vorfreude auf die Taufe, aber auch Freude, zu hören, zu empfangen und zu lernen. Motivation ist bei solchen Taufbewerbern („Katechumenen") schlicht gegeben. Die Kunst, didaktisch zum Lernen zu motivieren, erübrigt sich beinahe.

Im Katechumenat kann alters- und situationsgemäß auf die Taufe vorbereitet und der Taufgottesdienst mitgeplant und mitgestaltet werden. Dazu gibt es inzwischen eine Fülle von Ideen und erprobten und bewährten Modellen für den Kindergarten, die Grundschule, die Konfirmandenarbeit wie für die Erwachsenenbildung.

Die Katechumenen erweisen sich so mit ihren Gaben als eine Bereicherung der Gesamtgemeinde. Eine Frage, die sich daran anschließt, aber noch kaum beantwortet wurde, ist die nach der Kirchenmitgliedschaft der Taufbewerber. Schon in der Alten Kirche gehörten die Katechumenen selbstverständlich zur Gemeinde. Es gab eine *gestufte Mitgliedschaft.* Erst die Taufe verlieh alle Mitgliedschaftsrechte.[8]

In unserer säkularisierten Gesellschaft gibt es immer häufiger (besonders im Osten Deutschlands und in westdeutschen Großstädten) Menschen, die z.T. höchst engagiert in der Evangelischen Kirche mitarbeiten, ohne dass sie getauft sind. Gerade unter diesen gibt es so etwas wie ein Taufzaudern, das nicht nur in mutmaßlicher Bindungsscheu begründet ist, sondern erkennen lässt, dass solche Menschen ahnen, was für ein gewichtiger Schritt die Entscheidung ist, sich taufen zu lassen. Überlegt wird, sie mit

eingeschränkten Mitgliedschaftsrechten in die Kirche aufzunehmen. Eine dementsprechende Anfrage ist beim Kirchenamt der EKD vonseiten der Rheinischen Kirche im Verbund mit östlichen Gliedkirchen gestellt.

Aber auch für den Kasus der Säuglingstaufe gibt es vermehrt Hilfen für die Taufvorbereitung. Häufig finden mehrere Taufgespräche mit den Eltern statt, in die – wenn möglich – auch Patinnen und Paten miteinbezogen werden. In vielen Gemeinden gibt es inzwischen verbindliche *Taufseminare* oder Gesprächsreihen zur Taufe, bei denen Eltern auch ihre Erwartungen und Erfahrungen untereinander austauschen und sich dabei kennen lernen können. Wichtige Elemente des Gemeindeaufbaus! Geeignete Literatur wie Kinderbibeln, -gebetsbücher oder biblische Erzählbücher werden dabei vorgestellt.

2. Die Relativierung des Taufalters

Früher waren die Agenden bis in die einzelnen Formulierungen hinein allein auf die Säuglingstaufe ausgerichtet, so dass höchstens für den Ausnahmefall einer Taufe in einem anderen Lebensalter kleine Alternativen angeboten wurden. Demgegenüber bietet das neue Taufbuch nicht nur drei vollständige alternative Liturgien jeweils für die Taufe eines Säuglings (S. 36–45), eines älteren Kindes (S. 46–56) und eines Erwachsenen (S. 57–65), sondern differenziert auch in der theologischen[9] Einleitung wie im Textteil detailliert nach Alter und Situation.[10] Damit entspricht es nicht nur der veränderten Taufpraxis, sondern will diese auch bewusst fördern. Das hat seine Gründe.

Seit Karl Barth 1967 seine Tauflehre mit dem letzten (fragmentarischen) Band seiner Kirchlichen Dogmatik[11] publizierte, entbrannte in vielen evangelischen Landeskirchen ein heftiger Streit um das Taufalter, der Mitte der siebziger Jahre mit der kirchenrechtlichen Freigabe des Taufalters zu Ende ging.

War vorher die Säuglingstaufe nicht nur die Regel, sondern die Pflicht aller Gemeindeglieder, so dass Amtsträger wegen des Taufaufschubs ihrer Kinder disziplinarisch belangt werden konnten, stand fortan die Taufe von Säuglingen in den meisten Landeskirchen weitgehend gleichberechtigt neben der Taufe in anderen Altersstufen. Das Taufalter wurde relativiert. Eltern hatten nun die Freiheit, ihre Kinder im Säuglings- oder einem späteren Alter taufen zu lassen oder es ihren Kindern freizustellen, die Entscheidung selber zu treffen.

Freilich, die Wirkung dieses Streites blieb auf kirchliche Insider beschränkt und hatte zunächst kaum Auswirkungen auf die Taufpraxis in der Volkskirche. Taufaufschub praktizierten ein paar Amtsträger, das Volk pflegte ungerührt weiter seine Sitte der Säuglingstaufe. Erst seit Mitte der achtziger Jahre nahm der theologisch reflektierte[12] bewusste Taufaufschub zu. Gefördert wurde eine solche Entscheidung dadurch, dass Menschen mehr und mehr zwei kirchliche Handlungen leibhaftig miterleben konnten, die ihnen vor Augen führten, dass sie mit dem Taufaufschub ihrer christlichen Elternverantwortung eher gerecht werden als mit der Säuglingstaufe: die Segnung am Lebensbeginn und die Taufe älterer Kinder.[13]

Um Missverständnissen vorzubeugen: Mit dieser veränderten Taufpraxis geht nicht eine veränderte Tauflehre einher. Gespeist sind solche Veränderungen vielmehr durch die Einsicht, dass die reformatorische Tauflehre nicht notwendig die Praxis der Säuglingstaufe nach sich zieht, so als würde die *gratia praeveniens* verdunkelt, wenn erst in späteren Lebensphasen getauft wird. Die veränderte Praxis zielt nicht darauf, die Fähigkeit, Lebensentscheidungen zu treffen, oder Bekehrungserlebnisse zur Voraussetzungen für die Taufe zu machen. Sie hat vielmehr im Blick, dass *das Taufgedächtnis gefördert* wird, wenn Menschen in einem *rezeptionsfähigen, resonanzfähigen und erinnerungsfähigen Lebensalter* getauft werden.

Entscheiden sich Eltern theologisch reflektiert und bewusst für den Taufaufschub, dann bedürfen sie dennoch selber einer gottesdienstlichen Handlung nach der Geburt ihres Kindes. Eltern wollen ihrer Dankbarkeit für die Erfahrung von Elternschaft auch rituell Ausdruck geben. Sie bedürfen des Beistandes für ihre neuen Aufgaben und erbitten Fürbitte. Sie wollen Vergewisserung, dass Gott ihnen und ihrem Kind auf dieser Schwelle seines und ihres Lebens beisteht. Die gottesdienstliche Handlung aber, die für einen Übergangsritus theologisch angemessen ist, ist eine *Segenshandlung*, nicht die Taufe.[14]

Der Segen ist am kreatürlichen Lebenszyklus orientiert, während die Taufe als „Beginn des neuen Lebens", als „Wiedergeburt", als unverfügbarer Geistempfang kreatürlich-organische Vorgänge sprengt. Taufe kann grundsätzlich nicht wiederholt werden, während Segenshandlungen unbegrenzt wiederholbar sind. Eine Segenshandlung ist darum sowohl für den Beginn der Elternschaft, wie für den Beginn des Lebens die angemessene Form, den Beistand Gottes persönlich zugespitzt und zugleich öffentlich zugesprochen zu bekommen. Auch diese Einsichten sind Frucht ökumenischen Lernens.[15]

Diesen Einsichten haben inzwischen zahlreiche Kirchen durch entsprechende Beschlüsse entsprochen und solche gottesdienstlichen Handlungen ermöglicht.[16] In anderen sind die Gespräche darüber noch im Gang. Das Taufbuch befürwortet solche Handlungen ausdrücklich[17] und bietet dafür auch liturgische Bausteine an[18].

3. Die Visibilisierung des Taufaktes

„Die christliche Taufe ist eine Handlung, in der sich Worte, Symbole und Gesten zu einem lebenswendenden Ritus verbinden."[19] So eröffnet das Taufbuch den Abschnitt über die liturgische Gestaltung. Darüber, dass die Taufe eine Verkündigungs*handlung*, ein *verbum visibile* ist, besteht zwar ökumenischer Konsens. Für evangelische, speziell reformierte Taufpraxis bestand hier aber schon immer ein dringender Bedarf, sie von diesen theologischen Einsichten her auch zu gestalten, also ein Nachholbedarf an Visibilisierung. Das bezieht sich auf den Wasser-Ritus, die begleitenden Riten und die Gestaltung der Taufstätte.

a) Der Wasser-Ritus

Als in Wuppertal ein Priester einen getauften evangelisch-reformierten Christen bei dessen Übertritt in die römisch-katholische Kirche entgegen ökumenischer Vereinbarungen noch einmal taufte, rechtfertigte er das seinem Bischof gegenüber, der ihn zur Rede stellte, mit dem in bergischem Dialekt formulierten Satz: „De Reformierten dröppeln nur" (=tröpfeln). Jetzt hält das Taufbuch fest: „Die ‚Taufe' durch bloße Befeuchtung der Stirn des Täuflings sollte als völlig entleertes Symbol und außerdem aufgrund ökumenischer Vereinbarungen ausgeschlossen sein."[20]

Stattdessen wird das dreimalige Übergießen des Wassers über den Kopf des Täuflings „in einer für die Umstehenden sichtbaren (und auch hörbaren) Weise"[21] gefordert. Darüber hinaus wird angeregt „zu prüfen, ob nicht die Ganzeintauchung (nach orthodoxer oder baptistischer Gewohnheit) künftig zu fördern und durch entsprechende Taufraum-Gestaltung zu ermöglichen wäre".[22]

Eine solche Empfehlung hat nicht nur Martin Luther und die These 18 der Lima-Erklärung auf ihrer Seite, sondern auch Römer 6.[23] Anders als Brot und Wein beim Mahl des Herrn ist das Wasser bei der Taufe kein „Element", das für sich selbst Zeichenfunktion hätte. Für Luther hatte der *Sub-*

mersionsritus theologische Relevanz: „Das Werk aber oder Gebärde ist das, dass man uns ins Wasser senkt, das über uns hergeht, und danach wieder herauszieht. Diese zwei Stücke, unter das Wasser sinken und wieder herauskommen, deutet die Kraft und Werk der Taufe, welches nichts anders ist denn die Tötung des alten Adams, danach die Auferstehung des neuen Menschen, welche beide unser Leben lang in uns gehen sollen, also dass ein christlich Leben nichts anderes ist denn eine tägliche Taufe, einmal angefangen und immer darin gegangen."[24]

Ich habe mit den Konfirmandinnen und Konfirmanden den ersten Nachmittag in der Reihe zum Thema „Taufe" regelmäßig im Hallenbad verbracht. Dort haben wir im Nichtschwimmerbecken Schritt für Schritt Tauch-Übungen gemacht, erst jede und jeder für sich, dann paarweise, um dem nachzuspüren, was es heißt, untergetaucht zu werden und dann wieder atmen zu können. Die Jugendlichen formulierten dann selber, dass es ihnen vorgekommen sei, als hätten sie „mit dem Tod Bekanntschaft gemacht", als seien sie „mit dem Tod in Berührung gekommen" oder als hätten sie „einen Vorgeschmack des Todes" gespürt und dass mit dem ersten Atemzug „das Leben in mich eingeströmt" ist.

Es kann gar nicht scharf genug betont werden, dass eine „Erneuerung der kommunikativen Potenz des Taufrituals", die K.-H. Bieritz mit Recht fordert[25], auch daran hängt, dass das Zeichen des Wassers nicht symboldidaktisch ausgeweitet und beliebig gedeutet wird. Biblisch gibt es hier klare Vorgaben. Bei der Taufe ist das Wasser *kein Symbol des Lebens* oder der Quelle des Lebens oder gar Trinkwasser.

Ich habe schon Familiengottesdienste erlebt, die diese völlig in die Irre führenden symboldidaktischen Gleise legten. Wenn der Pastor mit der Gießkanne das Taufwasser aus dem Brunnen schöpft und damit „die Wüste" gießt, die dann – die Rose von Jericho macht das Wunder am Overhead-Projektor sichtbar – lebendig wird („Die Wüste lebt"), dann zeigt das eindrucksvoll die kreative Potenz des Pastors, aber trägt nichts zum Verständnis der Taufe bei. Im Gegenteil! Er muss sich dann nicht wundern, dass eine begeisterte Gottesdienstteilnehmerin ihm nachher stolz ihren Zweijährigen vorstellt mit den Worten: „Gucken Sie mal, wie der gewachsen ist, den haben Sie im vorigen Jahr begossen."

Lehrreich ist, auf welche *Wassergeschichten der Hebräischen Bibel* im Neuen Testament im Zusammenhang mit der Taufe angespielt oder explizit hingewiesen wird. Es sind vier: Die Erzählung von der Sintflut (Genesis 6–9), die vom Durchzug durch das Schilfmeer (Exodus 14–15 u.ö.), die

vom Durchzug durch den Jordan (Josua 3–4) und die von Jona und dem Walfisch (Jona 1–2). In allen vier Geschichten ist das Wasser Symbol für Tod, Vernichtung und Verderben. Sie erzählen, wie Gott durch den Tod hindurch ins Leben führt. Das ist reichlich Stoff, der auch in vielen Kinder- wie Erwachsenengottesdiensten nicht auszuschöpfen ist.[26] Das sind die biblischen Vorgaben, an denen sich die Gestaltung des Rituals zu orientieren hat.[27]

Ansätze zu einem Ritus, der auf verschwenderische Weise mit dem Wasser umgeht, gibt es bereits, wenn auch die ersten Schritte noch auf halbem Wege stecken bleiben. Bei den vielerorts inzwischen üblichen *Open-Air-Taufgottesdiensten an Seen, Bächen und Flüssen* wird allenfalls das fließende Wasser zum Übergießen des Kopfes genutzt, wenn nicht sogar kurioserweise „sauberes" Taufwasser in Behältern herbeigeschafft wird. Hier tut sich also noch ein weites Feld auf. Aber immerhin ist die völlige Verpönung der Submersionstaufe durch die Evangelischen Landeskirchen dieser freundlichen agendarischen Empfehlung gewichen.

b) Die begleitenden Riten

Im Zuge ökumenischen Lernens sind in jüngster Zeit eine Fülle von Zeichenhandlungen aus den Traditionen anderer Kirchen der evangelischen volkskirchlichen Taufpraxis zugewachsen. Das Taufbuch sagt dazu: „Die fakultativ angebotenen Zeichenhandlungen ... sollten nur in geeigneter Auswahl verwendet werden, damit sie die eigentliche Handlung der Taufe nicht überlagern."[28] Nach meiner Erfahrung ist gerade dieser Hinweis zu unterstreichen, weil vielerorts die traditionelle Zeichenarmut des Protestantismus in jüngster Zeit überkompensiert und oft des Guten zu viel getan wird, so dass der „Handlungskern"[29] verundeutlicht und verdunkelt wird.

Wegen ihrer Funktion für das Taufgedächtnis[30] schätze ich das *Entzünden der Taufkerze* an der Osterkerze (durch die Täuflinge oder ihre Eltern oder Paten) besonders. Ich zitiere dabei Joh 8,12 zusammen mit Mt 5,14 und sage: „Wir entzünden eine Kerze für NN an der Osterkerze. Denn Jesus, der Lebendige, sagt: ‚Ich bin das Licht der Welt.' Und er sagt: ‚Ihr seid das Licht der Welt.' So tragen wir Licht von seinem Licht in die Welt."

Als weiteres „Sinnzeichen" bietet das Taufbuch „im ökumenischen Konsens ein *Taufvotum* konfirmatorischen Charakters an, das die Gabe des Heiligen Geistes erbittet und zuspricht. Es wird unter *Handauflegung* gesprochen und kann ... mit einer *Ölsalbung* verbunden werden ... Das soll

neben dem Schöpfungs- und Auferstehungsaspekt der Taufe den der Pfingstgabe" betonen.[31]

Weitere „Sinnzeichen" sind die Bezeichnung der Täuflinge mit dem *Kreuz* als Übereignung an den gekreuzigten und auferstanden Christus und als weiteres Symbol für den Herrschaftswechsel die *Übergabe eines Taufgewandes*. Dabei wird mit Recht gesagt, dass dieses Sinnzeichen nur plausibel ist, wenn das Gewand erst nach dem Taufakt angelegt wird. Ist das Taufkleid für Säuglinge ein auch in evangelischen Gemeinden seit alters gewohnter Brauch, so sind für die neue Gestaltung von Taufgewändern älterer Kinder, Jugendlicher und Erwachsener der Phantasie keine Grenzen gesetzt. Einschlägige kommerzielle Unternehmen haben für diese neue Spezies liturgischer Gewänder die Marktlücke längst entdeckt und für sich zu nutzen gewusst. Die eigene Kreativität kommt ohne Frust am ehesten zum Zuge, wenn eine bescheidene Stola gestaltet wird, die zudem die Taufe als Ordination zum allgemeinen Priestertum sinnenfällig machen kann.[32]

c) Gestaltung der Taufstätte

Angefangen habe ich vor über dreißig Jahren meinen Dienst als Pastor in einer Kirche, in der in Taufgottesdiensten eine flache Schale auf dem Abendmahlstisch stand, aus der ich kaum das Wasser in meine hohle Hand bekam. Wenn kein Taufgottesdienst stattfand – und das war in dieser kinderarmen Gemeinde fast jeden Sonntag –, erinnerte nichts an die Taufe.

Heute weiß ich die unverrückbaren Taufsteine und unbeweglichen Taufstätten als nonverbales Taufgedächtnis zu schätzen. Wie oft hatte ich mit ihnen Stein gewordenes Anschauungsmaterial für Passagen meiner Predigt! Wie oft konnte ich mit ein paar Sätzen zum Taufstein auch außerhalb der Gottesdienste Kinder wie Erwachse zum Taufgedächtnis anleiten!

Das Taufbuch widmet in der theologischen Einleitung der „Taufstätte in Vergangenheit und Gegenwart" ein eigenes Kapitel[33], das unter der Überschrift „Vom Baptisterium bis zur Taufschale" eröffnet wird, um dann „die Taufstätte als Ausdruck der Tauftheologie" zu beschreiben und um schließlich daraus „Folgerungen für die Gestaltung der Taufstätte" zu ziehen. Dabei haben mich die Bemerkungen über die Möglichkeit von Prozessionen zur Taufstätte und zurück und die der Submersionstaufe von Erwachsenen besonders angeregt.

4. Taufe als „Eingliederung"

Wird die Taufe im ökumenischen Konsens als die Aufnahme in den Leib Christi und damit als Aufnahme in die taufende Kirche als eine seiner konkreten Gestalten verstanden, dann ist der Kirchen- und Gemeindebezug theologisch stringent auch in der Gestaltung der Taufe deutlich zu machen. Auch hier ist die volkskirchliche Praxis im Wesentlichen auf einem guten Weg.

In der Vergangenheit tat sich häufig ein nicht enden wollendes Konfliktfeld auf zwischen denen, die regelmäßig am Gottesdienst teilnehmen und denen, die nur an der Kasualie „Taufe" interessiert waren. Wechselseitig fühlten sich beide Gruppen jeweils von den anderen brüskiert. Es kam häufig zu massiven Konflikten, die sich in Presbyterien und Gemeindekirchenräten fortsetzten, zwischen denen, die die Rolle der Anwälte der einen oder der anderen übernahmen.

Inzwischen sind vielerorts solche Konflikte konstruktiv und produktiv so gelöst worden, dass es immer häufiger zu glückenden Begegnungen zwischen beiden Zielgruppen in und um die Taufgottesdienste kommt. Das wird auch daran sichtbar, dass das Taufbuch in allen Liturgien einen neuen eigenen dreigliedrigen Teil unter der Überschrift „Eingliederung"[34] anbietet. Dazu gehört die öffentliche Erklärung, dass der gerade getaufte Mensch „Glied der weltweiten Kirche Christi geworden" ist, eine Bewillkommnung in der Ortsgemeinde und eine ausdrückliche „Anrede an die Gemeinde", mit der ihr die Verantwortung für die in ihrer Mitte Getauften vor Augen geführt wird.

Auch hier haben phantasievolle Aktionen eine Atmosphäre geschaffen, in der beide Gruppen lernen konnten, einander als Bereicherung und Erweiterung der eigenen Begrenztheit zu entdecken. In zahlreichen Gemeinden ist es üblich, den Getauften und ihren Familien im Gottesdienst Segenswünsche zuzusprechen oder kleine Geschenke zu überreichen oder ihnen nach dem Gottesdienst zu gratulieren. In vielen Kirchräumen sind heute biblisch orientierte symbolische (zwei- oder dreidimensionale) Darstellungen der Kirche zu finden, z.B. als Baum, Körper, Schiff, Bau, an denen „Steckbriefe" mit Fotos derer befestigt sind, die in dieser Kirche im Laufe eines oder mehrerer Jahre getauft wurden.

Umso mehr verwundert es, wenn gelegentlich theologiefreier Pragmatismus immer noch die Gottesdienstgemeinde als lästige Störung der Kasualie für die Familie ansieht und deshalb eine „kundenorientierte" Kasualpraxis abseits von Gemeindegottesdiensten fordert, statt die in einer

gemeindebezogenen Kasualpraxis liegenden Chancen für den Gemeindeaufbau einerseits und die in Taufgottesdiensten liegenden Chancen für das Taufgedächtnis andererseits zu ergreifen. Aber die solchem Pragmatismus innewohnende Tendenz zur Selbstdestruktion lässt hoffen!

ANMERKUNGEN

[1] *Karl Barth*, Das christliche Leben (Fragment). Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens, KD IV/4, Zürich 1967; hier: 213.

[2] *Taufbuch*. Agende für die Evangelische Kirche der Union, Band 2, im Auftrag des Rates hg. v. der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union, Berlin / Bielefeld 2000. Der Ratsvorsitzende knüpft in seinem Vorwort ausdrücklich an die Beschlüsse der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft von 1994 in Wien an (5).

[3] *A.a.O.*, 20: „So gewiss die Taufe ein einmaliges Ereignis mit einem festen Datum ist, so bedarf sie doch der Hinführung und Weiterführung ... Schon die Alte Kirche verstand die Taufe in Sinne eines Weges mit ‚Stationen'".

[4] *Baptism, Eucharist and Ministry* (Faith and Order Paper No. 111, World Council of Churches), Geneva 1982. Taufe, Eucharistie und Amt, Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt am Main / Paderborn 1982.

[5] Ein anderes Beispiel findet sich im Taufbuch, 131–137.

[6] S.u. S. 352ff.

[7] Beispiele s. Taufbuch, 138–143.

[8] In Rudimenten (und verkehrter Reihenfolge!) haben wir gestufte Mitgliedschaft auch in den Volkskirchen. Da die Säuglingstaufe nicht zugleich alle Mitgliedschaftsrechte verleiht, sind weitere Akte nötig (Zulassung zum Abendmahl, Konfirmation).

[9] Dahinter steht also eine theologische und nicht nur die (oft bejammerte) pragmatische Einsicht, sich dem Faktum der durch wachsende Säkularisierung zurückgehenden Zahl der Säuglingstaufen *nolens volens* fügen zu müssen.

[10] Dass in den Volkskirchen die Lebenssituationen derer, die getauft werden, sensibler als früher wahrgenommen werden, wird schließlich auch daran deutlich, dass für die Taufe von kranken Menschen oder solchen mit Behinderungen im Taufbuch eigene Texte angeboten werden (116–119).

[11] S. Anm. 1.

[12] Davon zu unterscheiden ist, dass auch die wachsende Säkularisierung der Gesellschaft dazu beigetragen hat, dass immer mehr Eltern ihre Kinder nicht mehr als Säuglinge taufen lassen.

[13] Vgl. auch zum Folgenden: *Rainer Stuhlmann*, Kindertaufe statt Säuglingstaufe. Ein Plädoyer für den Taufaufschub, in: PTh 80 (1991), 184–204.

[14] Es ist zwar nicht gelungen, das sog. Kinder-Evangelium (Mk 10, 13–16) ganz aus der Taufliturgie zu verbannen, aber immerhin ist es zu einer fakultativen Lesung geworden, zu der ausdrücklich betont wird, dass sie sich besser „für die selbstständige Handlung der Danksagung, Fürbitte und Segnung der Kinder" eignet als für die Taufe (25).

[15] Vgl. Lima-Dokument, Taufe, These 11.

[16] Seit langem z.B. die Reformierte Kirche Frankreichs, die Church of England, die United Church of Christ in den USA und dann in Deutschland: 1987 die Badische und 1993 die Rheinische Kirche.

[17] Taufbuch, 27
[18] Ebd., 144–149.
[19] Ebd., 21.
[20] A.a.O., 24.
[21] Ebd.
[22] A.a.O., 24f.
[23] Ich bin immer wieder neu gespannt, welche didaktischen und homiletischen Purzelbäume Kolleginnen und Kollegen schlagen, wenn sie mit unseren verkommenen Taufriten Kindern oder Erwachsenen den Gedankengang von Römer 6 zu erklären versuchen.
[24] Großer Katechismus, Clemen IV, 87, 7ff; vgl. Clemen I,185,15.,21f; 186, 1–4; III,315,22f.
[25] Die Taufe als Zeichenhandlung. Überlegungen zu ihren nichtverbalen Elementen, in: ThLZ 112 (1987), 785–798; hier: 796. Vgl. *R. Fleischer*, Verständnisbedingungen religiöser Symbole am Beispiel von Taufritualen – ein semiotischer Versuch (Diss.), Mainz 1984.
[26] Das Taufbuch bietet mehrfach Texte, die auf diese biblischen Geschichten verweisen oder sie aufnehmen, z.B. 41f, 51f, 61f, 100f, 104, 105.
[27] Die Deutung der Taufe als Waschung knüpft daran an. Sünde und Schuld sind dann als Todesmächte verstanden, die Vergebung und Reinigung als Leben aus dem Tod.
[28] A.a.O., 23. 28.
[29] A.a.O., 21.
[30] S.o.S. 349ff.
[31] A.a.O., 23.
[32] Als höchst problematisches Sinnzeichen hat die Rheinische Landessynode die vorgeschlagene „*Hefata-Handlung*“ erkannt und deshalb verworfen. Sie sieht darin eine gerade Menschen mit Behinderungen gegenüber nicht zu verantwortende spiritualisierende (Miss-) Deutung einer biblischen Heilungsgeschichte (a.a.O., 113; richtig muss die Fußnote heißen: „Durch Beschluss der Landessynode ... (statt ‚Kirchenleitung‘)“.
[33] A.a.O., 32–34.
[34] A.a.O., 24. 44f. 55. 65.

Taufe und Ekklesiologie*

Die Bedeutung der Ekklesiologie im ökumenischen Dialog

Dass die zukünftigen Erfolgsaussichten der ökumenischen Bewegung in Bezug auf die Einheit der Christen nur auf der Grundlage einer beständigen Annäherung an die ekklesiologische Identität der christlichen Kirchen und Konfessionen, die an den bilateralen oder multilateralen Gesprächen der letzten Zeit beteiligt waren, erreicht werden können und müssen, ist jedem klar. Unabhängig davon, welche Vorbehalte die Mitgliedskirchen hinsichtlich des Programms, der Ziele oder der Methoden des Ökumenischen Rates der Kirchen haben mögen, der ÖRK bleibt bis heute der konstruktivste Vorschlag und die am weitesten akzeptierte Vorgehensweise für den ökumenischen Dialog. Die christologische Basis der Verfassung, auf die der ÖRK begründet ist, auf der einen und die Annahme seiner Ziele durch die Mitgliedskirchen auf der anderen Seite stellen de facto eine ekklesiologische Minimalbedingung dar. Dies wird nicht nur in der konstruktiven Zusammenarbeit und in dem gemeinsamen Bemühen ausgedrückt, sich den gegenwärtigen Problemen der Menschheit zu stellen, sondern auch als Anreiz gesehen, sich auf einen verantwortungsvollen Dialog einzulassen, der sich mit der Wiederherstellung der ekklesiologischen Einheit der christlichen Welt befasst.

Diese ekklesiologische Minimalbedingung wird freilich nicht nur in den langwierigen Verfahren zur Bestimmung der Verfassungsprinzipien bestätigt, die die Basis des ÖRK ausmachen, sondern auch in dem ekklesialen Charakter der Entscheidungen der christlichen Kirchen und Konfessionen, diese Verfassungsgrundsätze anzuerkennen, die ihre Mitarbeit in den institutionellen Ausformungen der ökumenischen Bewegung regeln. Genauer gesagt, die wichtigen ekklesialen Entscheidungen der orthodoxen Ortskirchen, vorausgesetzt sie haben die Zustimmung der jeweiligen heiligen Synoden ihrer Hierarchen, haben besonderes ekklesiologisches Gewicht, wie auch ihre eventuelle Entscheidung, nicht in der ökumenischen Bewegung mitzuarbeiten, dasselbe Gewicht hätte. Während die christologische Grundlage der konstitutionellen Prinzipien des ÖRK die Mitarbeit der orthodoxen Ortskirchen an der ökumenischen Bewegung innerhalb dieser Parameter erleichterte, blieb die ekklesiologische Perspektive immer das letztendliche Kriterium für die Bewertung einer Gesamtstrategie für christliche Einheitsinitiativen.

In diesem Sinne kam es auch zur Gründung eines wahrhaft zukunftsweisenden Programms multilateraler oder bilateraler theologischer Dialoge, weit über die konstruktive Zusammenarbeit an einer gemeinsamen Stellungnahme zu den ernsten politischen, sozialen und geistigen Problemen, denen die Menschheit heutzutage gegenübersteht, hinaus. Diese Dialoge versuchten, eine Konvergenzbewegung

* Übersetzung des Beitrages von Vlassios Phidas, Baptism und Ecclesiology, in: The Ecumenical Review, Vol. 54, Number 1, January – April 2002, 39–47.

auf ein gemeinsames Bekenntnis des allgemein anerkannten apostolischen Glaubens hin zu schaffen, eine notwendige Voraussetzung für die Wiederherstellung der ekklesiologischen Einheit der christlichen Welt. Die Tagesordnung der multilateralen und bilateralen Dialoge gab jedoch rein theologischen Themen der verschiedenen kirchlichen Traditionen Vorrang, die auf Grund der gemeinsamen apostolischen Tradition erfüllt werden mussten, während die Verfolgung eines gemeinsamen Ansatzes zum entscheidenden Thema der Ekklesiologie hinausgeschoben wurde, obwohl dies letzten Endes das ausschlaggebende Kriterium für die Bewertung aller theologischen Konvergenzen ist. Nach einer enthusiastischen und fruchtvollen Periode multilateraler und bilateraler theologischer Gespräche dämpfte daher der vorsichtige Schritt in den Bereich der Ekklesiologie die anfängliche Begeisterung einerseits und minderte andererseits den Wert der wichtigen theologischen Konvergenzen.

Es ist heute offensichtlich, und es wird ständig deutlicher, dass die besondere Leistung des gemeinsamen theologischen Textes der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung mit dem Titel *Taufe, Eucharistie und Amt* (TEA) nicht auf die erwartete Reaktion seitens der Mitgliedskirchen des ÖRK – im besonderen der orthodoxen Kirchen – traf, obwohl er im Kontext der ökumenischen Bewegung einen großen Eindruck machte. Der theologische Hauptgrund hinter dieser vorsichtigen Sichtweise und Beurteilung kann in der Abwesenheit einer deutlichen und klar formulierten ekklesiologischen Grundlage gesehen werden, die die notwendige Voraussetzung für jede Beurteilung eines gemeinsamen Textes ist, der sich mit den drei wichtigen Sakramenten der Kirche befasst. Die fragmentarischen oder indirekten Bezüge von TEA auf das Wesen – oder die Eigenschaften – der Kirche zielen darauf, die bestehenden ekklesiologischen Unterschiede zwischen den wichtigsten ekklesiologischen Traditionen (Orthodoxie, römischer Katholizismus, Protestantismus) zu umgehen. In TEA entschied man sich, in der Argumentation *von* den Sakramenten *zur* Kirche zu gehen. (Dies wäre im Fall des Sakraments der Taufe allein völlig richtig gewesen. Allerdings wäre der Schritt in die andere Richtung, von der Kirche zum Sakrament, für alle drei Sakramente der christlichen Initiation richtig gewesen.) Diese Wahl in TEA stiftete große Verwirrung, da sie nicht nur das Taufsakrament betraf, sondern sich auch auf die Sakramente der Eucharistie und des Amtes (Priesteramt) erstreckte.

Die ekklesiologische Bedeutung der Taufe

Die Sakramente verweisen eindeutig auf den Charakter und auf das innerste Wesen des Sakramentes Kirche, da – so das bestehende Verständnis der Kirche – „die Kirche in den Sakramenten erkennbar ist" (N. Cabasilas). Das Sakrament der Taufe ist unterdessen von allen Sakramenten der Kirche das Sakrament der Initiation par excellence. Diese Besonderheit wird aufgrund des fundamentalen Einheitsprinzips und der besonderen Eigenart der Sakramente der Kirche gut erklärt, aber es ist auch wichtig als eine Art, dieses Sakrament der Taufe auf diese Weise

mit den heutigen ekklesiologischen Schwierigkeiten innerhalb der ökumenischen Bewegung zu verbinden. Nur so kann man, besonders in den letzten zehn Jahren, das klare Ziel des ökumenischen Dialogs erklären, die Taufe systematischer zu nutzen, nicht nur um das Mindestmaß für eine gemeinsame ekklesiologische Basis im ökumenischen Kontext, sondern auch um seine direkten ekklesialen Folgen für die zwischenchristlichen Beziehungen zu bestimmen.

In diesem Zusammenhang wird immer deutlicher, dass, falls eine systematische Studie der ekklesiologischen Konsequenzen von Taufe allein unternommen worden wäre statt der vereinten Studie zu Taufe, Eucharistie und Amt, eine gemeinsame ekklesiologische Mindestgrundlage gebildet worden wäre. Dies hätte nicht nur die positive Entwicklung der multilateralen oder bilateralen theologischen Dialoge erleichtert, sondern auch das gesamte Spektrum der gegenwärtigen zwischenchristlichen Beziehungen. Es ist in der Tat nur möglich, diese grundsätzlichen Parameter genauer zu bestimmen und so allzu leichtfertige, begeisterte Sichtweisen oder grundlose konfessionelle Paroxysmen zu verhüten, wenn die spezielle Bedeutung der Taufe für die Beschreibung der Identität sowohl der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche als auch der außerhalb der Kirche bestehenden kirchlichen Institutionen anerkannt wird.

Die Wahl der Taufe als Grundlage wurde selbstverständlich nicht willkürlich oder aus Gründen der Bequemlichkeit getroffen, etwa um Sackgassen zu vermeiden, die die ökumenische Bewegung ins Stocken zu bringen drohte. Sie wurde vielmehr getroffen, weil die Taufe mit beeindruckender Konsequenz und Kontinuität unser andauerndes ekklesiales Selbstbewusstsein zum Ausdruck bringt, wenn es um die Beziehung zwischen der Kirche und den außerhalb von ihr bestehenden kirchlichen Institutionen geht. Dieses ekklesiale Bewusstsein hat schon immer, von der apostolischen Zeit bis heute, die Identität der außerhalb der Kirche stehenden kirchlichen Organisationen beurteilt, indem die Anerkennung – oder Nicht-Anerkennung – der Gültigkeit der Taufe derer, die sie spendeten, als ausschlaggebendes Kriterium benutzt wurde. Dies wird aus der einstimmigen kanonischen Tradition der ökumenischen Synoden und aus der konsequenten ekklesialen Praxis, wenn es um verwandte Probleme geht, recht deutlich. Die ekklesiale Praxis lässt deshalb keinerlei Relativierung dieser Tradition aufgrund irgendwelcher „bequemer" oder unzulässiger Interpretationen zu (Kanons 8 der 1., 7 der 2. und 95 der 5.–6. ökumenischen Synoden, 46, 47 und 68 der Apostel, 1,5 und 45 des Heiligen Basilius, usw.).

Hinsichtlich der Gültigkeit der Taufe, so wie sie von kirchlichen Institutionen außerhalb der Kirche praktiziert wird, hat sich die ekklesiale Tradition sicherlich schon immer zwischen Gründen der kanonischen Genauigkeit (Exaktheit – *akribeia*) und Gründen des ekklesialen Heilshandelns (*oikonomia*) bewegt, so wie es die Kanones der ökumenischen und örtlichen Synoden sowie die anerkannten Kirchenväter des ersten Jahrtausends der Kirche deutlich zum Ausdruck brachten. Die Prinzipien, die die Orientierung dieser Bewegung von kanonischer Exaktheit auf der einen Seite zu ekklesialem planvollen Heilshandeln auf der anderen Seite

bestimmten, hatten die Erhaltung – oder die Wiederherstellung – der Einheit der Kirche zum Ziel. Auf diese Weise wurde kanonische Genauigkeit zu Beginn jeder entzweienden Tendenz richtig angewandt, wohingegen die ekklesiale Oikonomie hauptsächlich benutzt wurde, um jede Wiedervereinigungsinitiative zu ermutigen.

Wie oben erwähnt, war der Angelpunkt all dieser ekklesialen Alternativen schon immer die Bewertung der Gültigkeit der Taufe, wie sie von kirchlichen Institutionen außerhalb der Kirche praktiziert wurde. Die Anerkennung oder die Ablehnung der Taufe durch diese Institutionen bestimmt nicht nur völlig den Prozess, der für diese Wiedervereinigungsinitiativen notwendig ist, sondern auch die formale Stellung der Kirche zum kirchlichen Status dieser Institutionen. In der Tat konzentrierte sich die gesamte kanonische und patristische Tradition auf die Bewertung der Gültigkeit der Taufe dieser kirchlichen Institutionen, da die Unterscheidung der Kirche immer auf dem entscheidenden Kriterium beruhte, ob die Taufe „Realexistenz" (*hypostaton*) habe (*habere*) oder nicht (*non habere*). Von daher gab die Bestimmung, ob die Taufe dieser Institutionen „Realexistenz" habe oder nicht, nicht nur die Ablehnung (*dekton*) oder Nicht-Anerkennung (*adekton*) an, sondern auch ob eine Initiative in Richtung „Wiedervereinigung" in ihrem Fall überhaupt möglich war.

Hinzukommt, dass die Anerkennung der „Realexistenz" der Taufe, unabhängig von der Anerkennung ihrer Gültigkeit (*enkyron*) oder Wirkung (*energon*), einen direkten [oder indirekten] Bezug zu den anderen Sakramenten der Kirche hat – zum Beispiel der tieferen Beziehung der Taufe zum Priesteramt, wie es (mit großer Gewissenhaftigkeit) sowohl in der kanonischen Tradition als auch in der Praxis der Kirche befolgt wird. Es liegt daher auf der Hand, dass die Taufe nicht nur das erwiesene fundamentale ekklesiologische Prinzip ist, sondern auch unerschütterliches ekklesiales Kriterium für jede ernsthafte und verantwortliche Aussicht auf einen theologischen Dialog, der die Wiederherstellung der Einheit in der Kirche zum Ziel hat. Dies trifft besonders auf den heutigen Kontext der ökumenischen Bewegung zu, die diese grundlegende Perspektive der Taufe zum Kernpunkt ihrer Verfassungsgrundlagen gemacht hat.

Die christliche Typologie der Taufe

Im andauernden Verständnis der Kirche wurde das Kriterium der Taufe konsequent und kontinuierlich als höchstes kanonisches Prinzip (Exaktheit – *akribeia*), aber auch als nachsichtige oder flexible ekklesiale Versöhnung (Milde – *oikonomia*) hervorgehoben, so dass sie sowohl der Einheit als auch dem Auftrag der Kirche in der Heilsgeschichte dienlich sein konnte. Es ist deshalb selbstverständlich, dass beide ekklesialen Möglichkeiten einen gemeinsamen theologischen Bezug zum Mysterium des göttlichen Heilsplans in Christus haben, der sich von der Kirche bis in die Heilsgeschichte erstreckt. Deshalb ist die Christus-zentrierte Ontologie der Kirche als der geschichtliche Leib Christi durch die Taufe festgelegt. Die Vorrangigkeit der Taufe gegenüber der Salbung und der göttlichen Eucharistie

kennzeichnet in der Tat die christologische Grundlage des gesamten Verfahrens der organischen Eingliederung der Gläubigen in den Leib Christi, „der die Kirche ist". Diese Eingliederung wird damit besiegelt, dass die Gläubigen die Gabe des Heiligen Geistes empfangen, und vollendet, indem sie erfahrungsgemäß an der göttlichen Eucharistie der gesamten kirchlichen Institution vor Ort teilhaben.

Die festgesetzte Ordnung der Initiationssakramente (Taufe, Salbung, göttliche Eucharistie) wird strikt und standhaft in der fortbestehenden Tradition der Kirche befolgt und bringt ihre besondere Beziehung zu der historischen Offenbarung des Mysteriums des göttlichen Heilsplanes zum Heil der Menschen zum Ausdruck. Daher bezieht sich die Taufe hauptsächlich auf den erlösenden Charakter der Menschwerdung und auf das Gesamtwerk Christi, das mit seinem Tod am Kreuz und in der Auferstehung vollendet wird, wohingegen die Salbung sich hauptsächlich auf die Herabkunft des Heiligen Geistes an Pfingsten bezieht, in der sich die Gläubigen dem neuen Leben in Christus zuwenden. Abgesehen davon ist im Glauben der Kirche allgemein bekannt, dass, ebenso wie die Fleischwerdung des Wortes Gottes durch das Wirken des Heiligen Geistes möglich wurde, so auch die Herabkunft des Heiligen Geistes durch das erlösende Werk Christi in seinem irdischen Leben möglich wurde.

In der Tat sind das Geheimnis der Menschwerdung des Wortes Gottes und das Geheimnis der Herabkunft des Heiligen Geistes sowohl in der patristischen Tradition als auch in der sakramentalen Erfahrung der Kirche untrüglich und untrennbar mit dem Gesamtwerk des göttlichen Heilsplanes verknüpft. Wie die Kirche offiziell im Symbol des Glaubens bekennt, fand die Menschwerdung des Wortes Gottes „aus dem Heiligen Geist und der Jungfrau Maria" statt, während, wie der Heilige Athanasius sagt, das Wort Gottes „Mensch wurde" (*enênthrôpêse*) „so dass der Geist kommen kann" (*ina elthê to Pneuma*), weshalb die Kirche in der Ankündigung des Theotokos die Vorwegnahme (*protypôsis*) von Pfingsten sah. Die Verflechtung des Paschageheimnisses Christi und des Pfingstgeheimnisses, so wie sie im irdischen Leben Christi geoffenbart wurden, erstreckt sich von der sakramentalen Erfahrung im Leben der Kirche auf alle und jeden Gläubigen. In diesem Sinne machen die bedeutsamen Ereignisse des göttlichen Heilsplans in Christus das Zusammenwirken (*synergia*) des Wortes Gottes und des Heiligen Geistes im Erlösungswerk Christi deutlich, was in den Sakramenten der Kirche typologisch zum Ausdruck kommt und als Erfahrung aufgenommen wird.

Erstens: Das Herabkommen des Heiligen Geistes, der die Menschheit nach dem Sündenfall der ersten Geschöpfe verlassen hatte (er überschattete sie nicht ... denn sie waren Fleisch, *ouk epeskiaze ... dia to einai autous sarkas*), auf die Jungfrau Maria reinigte die Menschheit in der Person der Jungfrau und gab auf der anderen Seite der Jungfrau Maria „Zeugungskraft" (*dynamin genêtikên*), so dass sie den Sohn und das Wort Gottes gebären konnte, dem Fleisch gemäß, und in Abweichung von den Naturgesetzen.

Zweitens: Die Menschheit Christi erhielt den Heiligen Geist „vom ersten Augenblick der Empfängnis an" (*ex akras syllêpseôs*). Christus als Gott sandte den Hei-

ligen Geist zu den Menschen und empfing so als Mensch selbst den Heiligen Geist – da der Sohn den Geist sendet und der Mensch ihn empfängt. Daher wirkte der Heilige Geist nur in der menschlichen Natur Christi und erschien der Welt in Christus während des ganzen irdischen Lebens Christi, von der Verkündigung des Theotokos bis zur Himmelfahrt Christi.

Drittens: Die Himmelfahrt Christi machte nicht nur Christus, der bis dahin sichtbar gewesen war, unsichtbar, sondern auch den Heiligen Geist, der bis dahin nur in Christus sichtbar gewesen war. Deshalb versprach der Sohn seinen Jüngern, den Heiligen Geist zu senden – was er in der Tat auch am Pfingsttag tat, woraufhin seine Kirche in die Welt geboren wurde.

Viertens: In der Zeit von der Himmelfahrt Christi bis hin zu Pfingsten bestand die Kirche in Christus, da Christus, als er Mensch wurde, das Fleisch der Kirche angenommen hatte. Aber die Kirche wirkte nicht in der Welt, denn der aufgefahrene Christus war nicht länger sichtbar und der Heilige Geist noch nicht in die Welt gesandt. Deshalb warteten die Jünger auf das Kommen des Heiligen Geistes, damit er sie in der Erfüllung ihres Auftrags leiten konnte.

Fünftens: Christi Aussendung des Heiligen Geistes zu seiner Kirche am Pfingsttag offenbarte den Heiligen Geist, der ständig in der Kirche wirkt, um den unsichtbaren Christus aus der sakramentalen Erfahrung und dem ganzen spirituellen Leben der Kirche heraus sichtbar zu machen. Im Zeitalter der Kirche „kann" deshalb „niemand Jesus Herr nennen, es sei denn im Heiligen Geist".

Diese schematische theologische Betrachtungsweise des Zusammenwirkens des Sohnes und des Heiligen Geistes in der zeitlichen Erfüllung des vor-ewigen Willens Gottes, des Vaters, hat als Mittelpunkt das Geheimnis der göttlichen Heilsordnung für das Heil der Welt, wie es in der Menschwerdung des Wortes Gottes offenbar wurde und im Leben der Kirche zusammen mit dem Herabkommen des Heiligen Geistes verewigt wurde. So vereinigen die Sakramente der Kirche die Gläubigen in den unterschiedlichen Stadien, durch die das Geheimnis der göttlichen Ordnung in Christus geoffenbart wird. Während also die Taufe in besonderer Weise Christi Wirken während seines irdischen Lebens betrifft (das in der Kreuzigung und der Auferstehung Vollendung findet), bezieht sich die Salbung auf den Empfang des Heiligen Geistes und die göttliche Eucharistie auf das Wirken des Heiligen Geistes für die Einheit der Gläubigen mit Christus, der in unsichtbarer Gestalt anwesend ist.

Folglich kennzeichnet das Taufsakrament, das besonders mit dem erlösenden Charakter des irdischen Lebens Christi verbunden ist, die Teilhabe der Getauften am „Gehorsam" (*hypakoê*) Christi , dem „zweiten Adam", bis zu und einschließlich Christi Tod am Kreuz, so dass der „Ungehorsam" des „ersten Adam" durch ihre persönliche Teilhabe am „Gehorsam" Christi geheilt werden möge und dass sie so an seiner Auferstehung durch das neue Leben in Christus teilhaben können. In der Tat hat die Kirche schon immer die Taufe mit der Kreuzigung und der Auferstehung Christi verbunden: Deshalb hat jeder, der getauft ist, durch die Annahme der Taufe an der Kreuzigung und der Auferstehung Christi teil, so dass er den Heiligen Geist

durch die Salbung empfangen und durch die Teilnahme an der göttlichen Eucharistie ein Leib (*syssômos*) und ein Blut (*homaimos*) mit Christus werden kann.

Die ekklesiale Praxis der Taufe

Die Reihenfolge, in der die Gläubigen an den drei Initiationssakramenten teilnehmen, lässt die verschiedenen Stadien ihrer Teilnahme nicht nur an bedeutenden Ereignissen des Geheimnisses des göttlichen Heilsplanes, d.h. an Christus, erkennen, sondern auch am Leben der Kirche. Dies umfasst das ganze Mysterium des christlichen Heilsplans und schließt die Heilsgeschichte mit ein. Das Verständnis der Kirche, wie es in der patristischen Theologie und in der kanonischen Tradition ausgedrückt wurde, unterstreicht besonders den rein christologischen Charakter der Taufe, den rein pneumatologischen Charakter der Salbung und den rein ekklesiologischen Charakter der göttlichen Eucharistie. Es ist jedoch offensichtlich, dass solch eine Unterscheidung keine Wirkung auf die innere Einheit der Sakramente, oder die von ihnen fließende göttliche Gnade hat.

Von daher kennzeichnet die Unterscheidung der Sakramente einerseits die Teilnahme der Gläubigen an allen Stadien der göttlichen Oikonomie in Christus, so dass sie in das neue Leben in Christus aufgenommen werden können. Andererseits kennzeichnet sie aber auch die Einheit der göttlichen Gnade in der Vielfalt der Charismen (Gaben), so dass sie sich das neue Leben in Christus selbst aneignen können. In diesem Sinne legte das Verständnis der Kirche in der theologischen Typologie der Taufe besonderes Gewicht auf die Kreuzigung des Täuflings mit Christus, die in der Teilhabe der getauften Person an der Auferstehung Christi vollendet wird. Aus diesem Grund lehnte die Kirche die Wiedertaufe – oder die Wiederholung der Taufe – als blasphemische „Verdoppelung" (*deuterôsin*) der Kreuzigung Christi ab, während sie gleichzeitig *die Einheit der Taufe* als fundamentales Glaubensdogma darstellte. Dieses Bewusstsein wurde in dem Symbol des Glaubens („Ich bekenne eine Taufe zur Vergebung der Sünden") verkündet und mit eindrucksvoller Beständigkeit in der fortbestehenden kirchlichen Praxis befolgt, wie es sowohl in der kanonischen Tradition als auch in der Theologie der anerkannten Kirchenväter ausgedrückt wurde.

Die christologische Typologie der Taufe bedeutet zweifellos für die Getauften auch ihre persönliche Entscheidung, die „Lebensweise" (*politeia*) Christi als Ganzes nachzuleben; dies gibt ihnen die Möglichkeit, den Heiligen Geist durch das Sakrament der Salbung zu empfangen, um so im neuen Leben in Christus wiedergeboren zu werden, und um durch das Sakrament der göttlichen Eucharistie mit Christus vereint zu sein. Tatsächlich empfängt der Getaufte den Heiligen Geist nicht durch die Taufe, sondern durch die folgende Myronsalbung. Gleichzeitig jedoch wirkt der Heilige Geist in der Taufe durch die Menschheit Christi, mit der der Getaufte vereinigt wird, um so den Heiligen Geist zu empfangen, so wie Christi Menschheit ihn durch seine Vereinigung mit dem göttlichen Wesen des Sohnes und des Wortes Gottes empfing.

So gesehen verbindet die Taufe den Getauften mit dem gesamten Heilswerk Christi, der in seiner eigenen Menschheit die gesamte Menschheit umfasste; deshalb wird die Menschwerdung des Wortes Gottes mit der historischen Menschwerdung der Kirche identifiziert. Folglich bringt die rein christologische Grundlage des Taufsakramentes das allumfassende menschliche (universale) Wesen des Erlösungswerkes Christi zum Ausdruck, von dem die göttliche Gnade aller Sakramente der Kirche abgeleitet ist, und auf den sich das besondere Wirken des Heiligen Geistes für die Zusammensetzung des historischen Leibes Christi, „der die Kirche ist", bezieht. Es ist bedeutsam, dass unter all den Sakramenten der Kirche nur die Einheit der Taufe zum Zeichen des Glaubens erklärt wurde, da ihre christologische Grundlage die notwendige Vorbedingung für die Vereinigung der getauften Personen nicht nur mit dem Leib Christi, sondern auch mit dem Leib der Kirche darstellt.

Es ist offensichtlich, dass die Kirche in Christus schon vor Pfingsten bestand, da gemäß der Lehre der Kirchenväter „Christus das Fleisch der Kirche annahm als er Mensch wurde", genauso wie die Kirche vor der Menschwerdung Christi im voreewigen Willen des Vaters bestand. Jedoch die Vereinigung der Getauften mit dem Leib Christi bedeutet gleichzeitig ihre Vereinigung mit dem Leib der Kirche. Gleichzeitig aber blieb die Kirche, obwohl sie in Christus bestand, nach der Himmelfahrt Christi bis zur Herabkunft des Heiligen Geistes am Pfingsttag tatenlos, da der aufgefahrene Christus nicht länger in der Welt sichtbar war und sein Versprechen, den Heiligen Geist zu schicken, noch nicht erfüllt worden war.

In diesem Sinne bezieht sich die rein christologische Grundlage der Taufe insbesondere auf die christozentrische Ontologie der Kirche und bietet sich für eine Bewertung des kirchlichen Status der kirchlichen Institutionen außerhalb der Kirche und ihren fortbestehenden kirchlichen Traditionen an.

Taufe und die Einheit der Kirche

Die Lehre der Kirche schrieb bekanntlich diesen außerhalb der Kirche stehenden kirchlichen Institutionen gewöhnlich schlimme Eigenschaften zu (Häresie, Schisma, Konventikel – *parasynagôgê*) und so weiter. Dies bedeutet jedoch lediglich eine offizielle Anerkennung des – mehr oder weniger – ekklesialen Charakters dieser Institutionen. Sowohl die Begriffe Häresie und Schisma, oder auch der Begriff Konventikel bezeichnen die ekklesiale Identität dieser Institutionen gegenüber der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche und sind eine ständige Einladung, in die Einheit der kirchlichen Organisation zurückzukehren. Wie schon zuvor betont, wurde sowohl die Strenge der kanonischen *akribeia* als auch die Milde der ekklesialen Oikonomie immer von der Kirche als notwendiges pastorales Mittel benutzt, um die gefährdete Einheit der kirchlichen Institution entweder zu erhalten oder wiederherzustellen. Der gemeinsame Nenner der kanonischen Genauigkeit und der ekklesialen Oikonomie bestand jedoch immer, nach Meinung der Kirche, in der Anerkennung einer wirklich bestehenden oder gar

gültigen Taufe, die von den Mitgliedern dieser kirchlichen Institution empfangen wurde, selbst wenn die Gültigkeit der anderen Sakramente dieser Institutionen umstritten war.

In diesem Sinn kodifiziert der Kanon 95 der 56. Ökumenischen Synode (691) auf hervorragende Weise die vorhergehende kanonische Tradition und kirchliche Praxis, warum die Kirche die wahre Existenz und Gültigkeit der Taufe anerkennt, selbst wenn sie von solch großen häretischen Institutionen gespendet wurde, die in den Entscheidungen der ökumenischen Synoden mit einem Bann belegt wurden:

> Jene, die von den Häretikern zur Orthodoxie überwechseln und zur Zahl derer kommen, die gerettet werden sollten, empfangen wir in der folgenden Ordnung und nach folgender Sitte: Arianer, Macedonianer, Novatianer, die sich auch Katharer nennen, Aristerer, und Tesareskaidecatiter, Tetraditer, und Apollinaristen. Wir nehmen sie auf, wenn sie ihre Urkunden (*libelli*) vorlegen und jeder Häresie absagen, die von der heiligen, katholischen und apostolischen Kirche Gottes abweicht; wir salben sie erst mit dem heiligen Chrisam auf Stirn, Augen, Nasenlöchern, Mund und Ohren; und während wir unser Siegel aufdrücken, sagen wir: Das Siegel der Gabe des Heiligen Geistes ... In Bezug auf Nestorianer, Eutychianer und Severianer und solcher Häresien: Sie müssen Urkunden abgeben..., damit sie an der heiligen Gemeinschaft teilhaben können.

Die Anwendung dieses Kanones auf die gegenwärtige Situation der ökumenischen Bewegung erlaubt wesentlich nachdrücklicher die Anerkennung der wirklichen Existenz oder selbst der Gültigkeit der Taufe, wenn sie von kirchlichen Institutionen außerhalb der Orthodoxen Kirche gespendet wird. Diese Anerkennung ist einerseits theologisch vereinbar mit der besonderen christologischen Typologie der Taufe und ist andererseits, kanonisch gesehen, vereinbar mit der fortbestehenden kirchlichen Tradition und Praxis, vor allem, wenn sie mit einer offiziellen kirchlichen Initiative eines theologischen Dialogs zur Wiederherstellung der Einheit mit der kirchlichen Organisation verbunden ist. In diesem Fall ist das Prinzip der *akribeia* automatisch ungeeignet, das Prinzip der *oikonomia* wird jedoch ausführlich angewendet, so dass der gemeinsame Prozess in Richtung Wiederherstellung der Einheit in der Kirche, der für die Erfüllung des soteriologischen Auftrages der Kirche in der Welt notwendig ist, erleichtert wird.

In diesem Sinn stimmte die kirchliche Lehre immer zu und vergaß alle kirchlichen und objektiven Schwierigkeiten, um die notwendigen Lösungen zu erreichen, die zu der Wiederherstellung der Einheit in der Kirche beitragen würden. Die kanonische Tradition unterstützte mit eindrucksvoller Offenheit jeden Plan für einen konstruktiven Dialog zur Wiederherstellung der Einheit in der Kirche, wie wir die Kanones der Synode von Carthago (419) in Bezug auf den Dialog der Ortskirche mit den Donatisten (Kanones 57, 66, 68, 69, 91, 92, 93, etc.), die erneut von der 56. Ökumenischen Synode (691) als authentischen Ausdruck der Lehre der Kirche in Bezug auf die Wiedervereinigungsbemühungen bestätigt wurde, entnehmen können.

Der Sinn der relevanten Kanones der Synode von Karthago wird im Kanon 69 wie folgt zusammengefasst:

Es hat dem Konzil außerdem gefallen – damit die Beschlüsse zur Durchsetzung gelangen –, unsererseits Legaten zu den Bischöfen derselben Donatisten, falls sie welche haben, oder zu den Laien zu schicken, um Frieden und Einheit zu verkünden, ohne die die Erlösung der Christen nicht erlangt werden kann. Durch diese Legaten werden alle in Kenntnis gesetzt, dass sie nichts Rechtmäßiges gegen die Katholische Kirche vorzubringen haben; zumal allen durch die in der Stadt bekannten Tatsachen der Beweis offenkundig ist, wie sie (die Donatisten) gegen die eigenen Schismatiker, Maximianisten genannt, vorgegangen sind. Ihnen (den Donatisten) wird von Gott bewiesen – wenn sie denn bereit wären, in sich zu gehen –, dass sie sich damals auf die gleiche Weise unrechtmäßig abgespaltet haben, wie sie jetzt angeben, dass sich die Maximianisten von ihnen getrennt haben. Später haben sie dann sogar viele von denen, die sie offenkundig mit der Autorität des eigenen Willens verdammt haben, zu den gleichen Ehren wieder zugelassen.

Und die Taufe, die die von ihnen Verurteilten und Verstoßenen (sc. die Maximianisten) gespendet haben, haben sie anerkannt; das zeigt, wie verwirrt sie sind und wie sie dem Frieden mit der auf der ganzen Welt verbreiteten Kirche entgegenstehen.

Diese Dinge tun sie jedoch, um die Partei des Donatus zu verteidigen, und gestehen nicht ein, dass sie durch Gemeinschaft mit den Mitgliedern dieser Partei und dank ihrer unfreiwilligen Annahme des Friedens verunreinigt sind; wohingegen sie mit uns, d.h. mit der Katholischen Kirche, also gerade mit jenen, die bis in die entferntesten Teile der Erde verbreitet sind, streiten, wegen dieser unreinen Gemeinschaft mit jenen, die schon früher alle beschuldigt haben, ohne sich als fähig zu erweisen, sie zu prüfen.

Es ist daher selbstverständlich, dass die Orthodoxe Kirche, insofern sie offiziell an den multilateralen und bilateralen theologischen Gesprächen zur Wiedervereinigung der Christen teilnimmt, zumindest die „Realexistenz" (*hypostaton*) und selbst die „Gültigkeit" (*enkyon*) der Taufe durch die christlichen Kirchen oder Konfessionen, mit denen sie sich im Dialog befindet, anerkannt hat. Die Tatsache, dass sie, trotz der konfessionellen Paroxysmen gewisser Traditionalisten oder gar konservativer Kreise innerhalb der Orthodoxie, diese Alternative gewählt hat, steht nicht nur mit der kanonischen Tradition und der kirchlichen Praxis in Einklang, sondern auch mit dem pflichtbewussten Zeugnis der Kirche von den tragischen Folgen der Spaltung der Einheit des kirchlichen Leibes und des geistlichen Auftrages der Kirche.

Die Anerkennung der Existenz oder gar der Gültigkeit der Taufe in den christlichen Kirchen oder Konfessionen, die nicht mit der Orthodoxen Kirche in Gemeinschaft stehen, ist nicht nur im Hinblick auf die kirchliche Identität der Orthodoxen Kirche konsequent, sondern auch pflichtbewusste Praxis der Orthodoxen Kirche, da – während die Kirche in keiner Weise durch diese Anerkennung Schaden davonträgt – sie so für alle nah und fern die Notwendigkeit der Wiederherstellung der Einheit in der Kirche hervorhebt.

Vlassios Phidas

(Vlassios Phidas ist Professor für Kirchengeschichte und Byzantinistik an der Universität von Athen, Griechenland.)

Übersetzung aus dem Englischen: Margret Preisler-Weller

Römisch-katholische und freikirchliche Theologen auf dem Weg der Verständigung

Bericht vom Symposion von Vertretern des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik und der Vereinigung Evangelischer Freikirchen

Annäherungen und bleibende Differenzen im Verständnis der Taufe haben römisch-katholische und freikirchliche Theologen auf einem Symposion zum Thema „Glaube und Taufe im Prozess der Initiation am Beginn des Glaubensweges" festgestellt. An der Tagung vom 25. bis 27. Februar 2004 im Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn nahmen elf Theologen der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) und acht römisch-katholische Theologen teil.

In einem einleitenden Referat zum Thema „Glaube und Taufe in exegetischer Sicht" wies Bischof Dr. Walter Klaiber (Evangelisch-methodistische Kirche) auf das Fehlen einer expliziten Verbindung von Glaube und Taufe im Neuen Testament hin. Dennoch spreche der Gesamtduktus der neutestamentlichen Aussagen zur Taufe von ihrem engen Bezug zum Glauben, so dass beide Größen in unauflösbarer Verbindung miteinander stehen. Konfessionsbedingte Unterschiede oder gar Gegensätze im exegetischen Verständnis der Taufe gebe es gegenwärtig kaum.

In seinem Vortrag zum Thema „Taufe als Initiation" beschrieb Dr. Peter Lüning (römisch-katholische Kirche) die Elemente Umkehr, Bekenntnis, Wiedergeburt und Eingliederung in die Kirche als Momente eines umfassenden Initiationsprozesses der Christwerdung, in dessen Kontext die Taufe als „verdichtetes Teilmoment" gesehen werden müsse. Es gehe um einen kontinuierlichen existentiellen Prozess der Aneignung des Heils, in dem die einzelnen Momente sachlich, jedoch nicht von ihrem zeitlichen Ablauf her zu unterscheiden seien. Die Taufe markiere in diesem Kontext den Anfangspunkt des Weges des Heils, sie stelle aber nicht den absoluten Anfang der Initiation dar, denn ihr gehe der anfängliche Glaube voraus.

Aus baptistischer Sicht wurde der von Lüning aufgezeigte Zusammenhang von Dr. André Heinze konkretisiert. Die zeitliche Reihenfolge: erst Glaube, dann Taufe, sei für das baptistische Taufverständnis unaufgebbar. Beide Größen hätten eine umfassende initiatorische Bedeutung auf zwei verschiedenen Ebenen. So empfange der Glaube die Gotteskindschaft, und durch die Taufe werde diese zur konkreten neuen Lebenswirklichkeit der Glaubenden. Heinze wies auf Tendenzen auch im deutschen Baptismus hin, die Säuglingstaufe als Element eines übergreifenden Initiationsprozesses zu verstehen und im Falle eines erkennbaren späteren Glaubens als gültige Taufe anzuerkennen.

„Die Taufe als Sakrament des Glaubens" wurde von Dr. Burkhard Neumann aus römisch-katholischer Sicht vorgestellt. Neumann unterschied dabei die Taufe als

menschliches Bekenntniszeichen des Glaubens sowie als göttliches Geschenk des Heils und des Glaubens als Annahme des Heils. Ausgeschlossen seien damit das Verständnis der Taufe als reines Bekenntnis sowie als bloßes „Sakrament", das ohne Glaube wirksam werde. Als sakramentales Zeichen des Glaubens schenke und begründe die Taufe den Glauben in neuer Weise, als sakramentales Instrument vermittele sie zugleich auch den anfänglichen Glauben, was insbesondere in der Praxis der Kindertaufe deutlich werde.

Vonseiten des Bundes Freier evangelischer Gemeinden entgegnete Dr. Johannes Demandt, eine Taufe ohne vorausgehenden Glauben entspreche nicht dem biblischen Verständnis der Taufe. Die Taufe sei die Antwort des glaubenden Menschen auf das verkündigte und angenommene Evangelium. Die Verdienste Christi würden nicht in der Taufe, sondern im Glauben zugeeignet. Kritisch äußerte sich Demandt zum Verständnis der Taufe als Moment eines umfassenden Initiationsprozesses. Dieser müsse zumindest in einem überschaubaren Zeitraum zu einem Abschluss kommen. Hier markiere das Handeln Gottes in der Taufe den abschließenden Akt der Wiedergeburt, der Rechtfertigung und Heiligung umfasse und als Ganzer ein sakramentales Geschen darstelle.

Zur Kindertaufe aus römisch-katholischer Sicht wies Prof. Dr. Wolfgang Thönissen darauf hin, dass in der katholischen Tauftheologie in der Regel von der Erwachsenentaufe als dem Idealfall der Taufe ausgegangen werde, so dass Glaube und Annahme des Evangeliums beim Täufling zu konstatieren seien. Die Praxis der Kindertaufe resultiere aus einem Kernstück der katholischen Theologie: der Erbsündenlehre und der daraus folgenden Heilsnotwendigkeit der Taufe. Deshalb erhielten Firmung, Eucharistie und Katechumenat sowohl für die heranwachsenden Kinder als auch für Eltern und Taufpaten eine hohe Bedeutung im Kontext der katholischen Taufpraxis, um auf den unaufgebbaren Zusammenhang von Glaube und Taufe durch die Kirche hinzuwirken.

Zum Thema „Taufpraxis, religiöse Sozialisation und Kirchen-/Gemeindemitgliedschaft" stellten Dr. Manfred Marquardt (Evangelisch-methodistische Kirche) und Dr. Volker Spangenberg (Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden) zwei freikirchliche Modelle vor. Marquardt wies zunächst auf die fundamentale Bedeutung des persönlichen Glaubens für die Freikirchen hin, der als Voraussetzung für die Kirchengliedschaft gelte. Die Evangelisch-methodistische Kirche praktiziere die Säuglingstaufe nur mit der Maßgabe, dass sie auf den persönlichen Glauben des Täuflings hinziele, auf dessen Bekenntnis hin erst die Aufnahme in die Gliedschaft erfolge. Spangenberg erläuterte die baptistische Praxis der Aufnahme in die Gemeindegliedschaft durch den Vollzug der Taufe, dem das persönliche Bekenntnis des Glaubens vorausgehen müsse. Unabdingbar sei auch eine vorherige umfassende Taufunterweisung in Gestalt des Taufunterrichts.

Das Taufverständnis der Herrnhuter Brüdergemeine wurde von Dr. Peter Vogt vorgestellt. Er wies auf die mit der Säuglingstaufe verbundene Hoffnung der Gemeinde auf die Antwort des Glaubens beim Getauften hin. Die Taufe gelte in der Herrnhuter Tradition als ein Sakrament der Heilszueignung. Sie sei aber einge-

gliedert in eine größere Bewegung vom alten zum neuen Leben, die darüber hinaus weitere Elemente umfasse. Diese seien weniger theologisch definiert als durch eine Vielfalt von Bildern umschrieben und zielten insgesamt auf die Christusverbundenheit des Getauften.

Über die kirchliche Rezeption des Lima-Papiers über die Taufe referierte Dr. Johannes Oeldemann (römisch-katholische Kirche). Er wies insbesondere auf die Praxis beider Formen der Taufe (Kinder- und Erwachsenentaufe) als legitime Möglichkeiten der Kirche sowie die Notwendigkeit der persönlichen Antwort des Glaubens im Zusammenhang der Taufe als tendenzielle Konvergenzen im Gefolge der Lima-Papiere hin. Im einzelnen seien die Reaktionen sehr unterschiedlich ausgefallen, auch innerhalb größerer kirchlicher Verbände. Weitgehend positiv sei die Lima-Tauftheologie beurteilt worden, deren biblische Grundlage nach Auffassung vieler Kirchen deutlich erkennbar werde. Doch bei der Frage der Kindertaufe und des Verhältnisses von Taufe und Glaube gebe es nach wie vor auch deutliche Differenzen.

Ein Resümee der Vorträge und Diskussionen wurde abschließend von PD Dr. Roland Gebauer (Evangelisch-methodistische Kirche) vorgenommen. Es waren Konvergenzen und Divergenzen in den folgenden Bereichen festzustellen:

1. Kriterien und Quellen der Tauftheologie: Einigkeit herrschte in der Beurteilung der Heiligen Schrift als normatives Zeugnis für Theologie und Praxis der Taufe. Unterschiedliche Positionen gab es in Bezug auf die Rezeption der Schrift (Hermeneutik) sowie in der Einschätzung der kirchlichen Tradition.

2. Taufe und Initiation: Deutliche Annäherungen gab es im Verständnis der Taufe als Element eines umfassenden Initiationsprozesses. Der Auffassung, dass man nicht durch die Taufe allein Christ wird, sondern im Rahmen eines größeren soteriologisch-sakramentalen Gesamtgeschehens, konnten alle beteiligten Vertreter zustimmen. Differenzen gab es jedoch in der Frage der zeitlichen Unterscheidung und Abfolge einzelner Elemente dieses Geschehens. Hinsichtlich der zeitlichen Begrenzung des Initiationsprozesses wurde vor allem von VEF-Theologen auf die Wichtigkeit eines Abschlusses der Christ*werdung* hingewiesen, die als begrenztes Anfangsstadium des Christ*seins* verstanden werden müsse. Katholischerseits wurde eine Annäherung unter Einbeziehung der Eucharistie für möglich gehalten, denn diese könne als sachlicher Schlusspunkt des Initiationsprozesses auch dessen zeitliches Ende markieren, so dass mit dem Beginn der vollen Mitgliedschaft in der Kirche von einem Abschluss der Christwerdung gemeinsam gesprochen werden könne. Übereinstimmend wurde jedoch zugleich die Notwendigkeit des weiteren Wachsens im Heil der Taufe betont, denn der Glaubende sei mit der vollen Eingliederung in die Kirche bzw. Gemeinde noch kein „fertiger" Christ, der keiner Veränderung mehr bedürfe.

3. Taufe und Glaube: Übereinstimmend wurde der unaufgebbare Zusammenhang von Taufe und Glaube betont. Auch war man sich weitgehend darin einig, dass die Taufe in gewisser Weise mit dem Bekenntnis des Glaubens zu tun hat (nach katholischem Verständnis als Bekenntniszeichen des Glaubens, nach dem

Verständnis einiger Freikirchen als verbales und zeichenhaftes Bekenntnis des Glaubens) und dass der Glaube keine menschliche Leistung, sondern ein Geschenk Gottes ist. Differenzen bestehen in der Näherbestimmung des Verhältnisses von Taufe und Glaube. Während nach der Auffassung mancher Freikirchen der Glaube der Taufe erkennbar vorausgehen muss und die Taufe nur auf das vorherige Bekenntnis des Glaubens hin vollzogen wird, halten andere Kirchen an der theologischen Legitimität der Säuglingstaufe fest. Gravierende Unterschiede traten auch im Verständnis der Taufe als Sakrament des Glaubens zutage. So ist die Auffassung, der Glaube werde in der Taufe als eine göttliche Gabe vermittelt, für einige Freikirchen nicht akzeptabel. Die in diesen Fragen auftretenden Differenzen lassen sich übrigens nicht auf eine katholische Position einerseits und eine freikirchliche Position andererseits aufteilen, sondern sie sind auch innerhalb der VEF-Kirchen anzutreffen, bei denen Baptisten, Freie evangelische Gemeinden und Adventisten zum Teil erheblich andere Positionen vertreten als etwa Methodisten oder Herrnhuter. Einigkeit herrschte dagegen in der Betonung des persönlichen Glaubens im Gefolge der Taufe. Nach dem Verständnis aller vertretenen Kirchen zielt die Taufe auf ein Leben im Bekenntnis des persönlichen Glaubens in Wort und Tat. Keine Annäherung konnte in der Frage des stellvertretenden Glaubens (von Eltern, Paten oder Gemeinde) erzielt werden, der in den Freikirchen entweder keine Rolle spielt oder abgelehnt wird.

4. Die Taufe als Sakrament: Einig war man sich im Verständnis der Taufe als zeichenhaftes Geschehen, das nicht nur ein Handeln Gottes, sondern auch des Menschen bezeichnet, denn dieser empfängt die Taufe nicht rein passiv. Gleichwohl ist Gott der eigentlich Handelnde in der Taufe, da es in ihr um das Zustandekommen des Rechtfertigungsheils im einzelnen Menschen geht, so dass das göttliche Handeln dem menschlichen zeitlich und sachlich immer vorangeht. Keine Übereinstimmung wurde in der Bestimmung der Art und des Umfangs des Handelns Gottes in der Taufe erzielt. Nach traditioneller katholischer Auffassung erfolgt in der Taufe die göttliche Eingießung von Glaube, Hoffnung und Liebe (Tridentinum) sowie die in Christus eingliedernde Wiedergeburt zur Teilhabe am göttlichen Leben (Vatikanum II). Sind sich die VEF-Kirchen in der Ablehnung dieser Position einig, so jedoch nicht in der Beurteilung des sakramentalen Charakters der Taufe. Hier reicht die Bandbreite von einem rein sakramentalen Verständnis (Herrnhuter) bis zu größten Vorbehalten in dieser Hinsicht (Baptisten, Freie evangelische Gemeinden, Adventisten – Methodisten nehmen eine Mittelposition ein). Allerdings sprachen sich die Kirchen, die ein nicht-sakramentales Taufverständnis vertreten, zugleich für eine stärkere Betonung des Handelns Gottes in der Taufe aus. Mit der Auffassung, dass die Taufe den Menschen mit dem Christus-Heil verbindet bzw. den abschließenden Akt der Wiedergeburt darstellt, könnten sich Wege erschließen, den gesamten Initiationszusammenhang der Christwerdung als sakramentales Geschehen zu verstehen, in das die Taufe integriert ist. Auf der anderen Seite war man sich aber auch in der Ablehnung einer Überbewertung des objektiv-sakramentalen Charakters der Taufe einig.

5. Taufe und Kirche: Übereinstimmend wurden folgende Punkte gesehen: Durch die Taufe erfolgt die Eingliederung des Täuflings in den Leib Christi. Die Taufe ist eine Feier der Kirche bzw. Gemeinde, die nicht isoliert von dieser Einbettung vollzogen werden soll. Die Kirche bzw. ihre Amtsträger sind Organe des göttlichen Handelns in der Taufe. Ihre bleibende Aufgabe ist die Unterweisung und Begleitung der Getauften im Glauben. Unterschiedlich wurde dagegen die Rolle der Kirche im Taufgeschehen gewichtet. So sehen die VEF-Kirchen auf der katholischen Seite die Gefahr der sakramentalen Überhöhung des Handelns der Kirche bzw. ihres Amtes, das zu einer nicht akzeptablen Identifikation des Wirkens Gottes und der Kirche führen könne. Unterschiedlich wurde auch die Bedeutung der Taufe für die Mitgliedschaft in der Kirche bzw. Gemeinde als soziale Größe gewertet. So gibt es Kirchen, bei denen die Aufnahme in die Gliedschaft an die Taufe gebunden ist (katholische Kirche, Baptisten, Herrnhuter), während bei anderen beide Vorgänge zeitlich auseinanderfallen können (Methodisten, Adventisten, Freie evangelische Gemeinden).

6. Weitere Punkte: – *Wiedertaufe:* Nach Angaben mancher VEF-Kirchen lässt sich der Vollzug einer Wiedertaufe aus seelsorglichen Gründen „manchmal nicht vermeiden". Gleichwohl wächst die Bereitschaft, bisher als „ungültig" erachtete Taufen durch andere Kirchen (besonders Säuglingstaufen) zu akzeptieren und auf eine nochmalige Taufe zu verzichten. – *Tauferinnerung*: Übereinstimmend wurde die Funktion der Taufe beurteilt, des Heils bleibend zu vergewissern und Grundlage der Heiligung zu sein. In diesem Kontext kann Tauferinnerung (in welcher Form auch immer) hilfreich sein. – Die *Heilsnotwendigkeit der Taufe* wird nach wie vor unterschiedlich bewertet. Eine Annäherung ist katholischerseits vorstellbar, insofern die Heilsnotwendigkeit in der neueren katholischen Theologie nicht mehr mit der Erbsünde, sondern mit der Notwendigkeit des Glaubens begründet werde. Hier könnten sich neue Verstehenshorizonte eröffnen.

Die vor zwei Jahren mit einer Konsultation zum Thema Rechtfertigung begonnenen Gespräche sollen im Februar 2006 fortgeführt werden.

Roland Gebauer

(Dr. Roland Gebauer ist Dozent für Neues Testament am Theologischen Seminar der Evangelisch-methodistischen Kirche in Reutlingen und Privatdozent für Bibelwissenschaften an der Universität Gießen.)

Die Gespräche zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation und der Leuenberger Kirchengemeinschaft*

Seit Ende Juni 2001 ist zwischen der Leuenberger Kirchengemeinschaft (LKG, die sich 2003 in Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa [GEKE] umbenannt hat) und der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) eine für beide Seiten neue Form der Zusammenarbeit vereinbart. Die Baptisten sind eingeladen, als „mitarbeitende Beobachter und ständige Gäste" an den Lehrgesprächen der Leuenberger Kirchengemeinschaft teilzunehmen. Dies ist das wesentliche Ergebnis eines Konsultationsprozesses zwischen der LKG und der EBF von Februar 1999 bis Februar 2000. Zugleich wurde von der LKG 2001 beschlossen, einen theologischen Dialog zu eröffnen, der prüfen soll, „ob für die betreffenden Kirchen und Bünde eine Basis zur Vertiefung und Erweiterung der bereits vorhandenen Gemeinschaft gefunden werden kann". Die Voraussetzungen zu einer Kirchengemeinschaft zwischen den Leuenberger Kirchen und den Baptisten sind bisher nicht gegeben, vor allem weil die Baptisten die Säuglingstaufe, wie sie in den Mitgliedskirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft praktiziert wird, nicht anerkennen. Deshalb wurde beschlossen, zunächst eine verbindliche Kooperation unterhalb der Ebene förmlicher Kirchengemeinschaft anzustreben.

Im Folgenden soll erläutert werden, wie es zu diesen Beschlüssen kam. Am Anfang steht eine kurze Vorstellung der Europäischen Baptistischen Föderation, da sie bisher kaum ökumenisch tätig war und deshalb auch nur sehr wenigen überhaupt bekannt ist. Die Bekanntschaft mit der LKG wird dagegen hier vorausgesetzt.

1. Die Europäische Baptistische Föderation (EBF)

Die Europäische Baptistische Föderation (EBF) ist eine Gemeinschaft von 50 nationalen baptistischen Gemeindebünden in Europa und im Nahen Osten. Sie ist ebenso wenig wie die LKG/GEKE ein eigenständiges Kirchengebilde, sondern ein Forum für geistliche Gemeinschaft und Kooperation zwischen den selbstständigen Gemeindebünden, die an ihr beteiligt sind.[1]

Die Bildung der EBF wurde angeregt durch die Gründung des Baptistischen Weltbundes (*Baptist World Alliance*) im Jahre 1905. Diesen Impuls aufnehmend fand 1908 in Berlin die erste Europäische Baptistische Konferenz statt, der 1913 in Stockholm eine zweite folgte. Institutionelle Ziele verfolgten diese beiden Konferenzen noch nicht; sie dienten ausschließlich der Ermutigung der Baptisten in

* Dieser Artikel ist vor dem Abschlussdokument des Dialoges zwischen EBF und GEKE entstanden (s. in diesem Heft den hierauf folgenden Beitrag).

Europa zum Zeugnis für ihren Glauben und zum Aufbau eines europäischen Bewusstseins unter ihnen.

Der Wiederaufbau der europäischen baptistischen Zusammenarbeit begann freilich erst mit einem Kongress in Kopenhagen 1947, der Errichtung eines für alle europäischen Baptisten offenen Theologischen Seminars in Rüschlikon bei Zürich (finanziert durch die *Southern Baptist Convention* in den USA) und der Gründung einer Europäischen Baptistischen Frauen-Union (durch die Frauengruppe des Baptistischen Weltbundes). Im Oktober 1950 schließlich wurde die Europäische Baptistische Föderation (EBF) in Paris förmlich ins Leben gerufen. Es war die erste Bildung einer Regionalkörperschaft innerhalb des Baptistischen Weltbundes, deren Beispiel seit 1975 auch Gemeindebünde in anderen Regionen der Erde folgten.

Als Zweck der Föderation wurde in der ersten Verfassung ein vierfaches benannt: „Die Gemeinschaft zwischen Baptisten in Europa zu fördern, Evangelisationsarbeit in Europa anzuregen und zu koordinieren, einen Konsultations- und Planungsausschuss für die baptistische Missionsarbeit in Europa zu gründen und – wo es wünschenswert ist – die missionarische Arbeit von europäischen Baptisten außerhalb Europas anzuregen und zu koordinieren." Die im September 2001 aus rechtlichen Gründen neu formulierten „Statuten" der EBF nennen als ihren Zweck: „Baptisten in Europa und im Nahen Osten auf der Grundlage ihres christlichen Zeugnisses und ihrer charakteristischen Überzeugungen zu stärken und zusammenzuführen, sie zu Glaube, Gemeinschaft und gemeinsamer Verantwortlichkeit zu ermutigen und zu inspirieren und in allen ihren Bestrebungen danach zu trachten, den Willen Jesu Christi, des Herrn und Heilands, zu erfüllen." Zu den Zwecken gehört ebenfalls, die Anliegen des Baptistischen Weltbundes zu teilen und seine Ziele zu fördern.

Die wichtigsten Organe der Föderation sind seit ihrer Gründung der „(Allgemeine) Rat" ([*General*] *Council*), der jährlich stattfindet, und der Exekutivausschuss" (*Executive Board* früher: *Committee*), der halbjährlich tagt. An der Spitze der EBF stehen ein ehrenamtlicher Präsident und ein Vize-Präsident. Als hauptamtlichen „Sekretär" stellte zunächst der Weltbund seinen für Europa zuständigen Regionalsekretär ab. Seit 1980 finanzieren die Europäer ihren „Generalsekretär" selbst, während der Weltbund einen Zuschuss zum allgemeinen Budget leistet. Ein wichtiges Gremium ist neben der Frauen-Union auch das „Jugendkomitee".

Auf die Formulierung eines gemeinsamen Bekenntnisses wurde bei der Gründung verzichtet. Zwar besaßen die beteiligten nationalen Gemeindebünde jeweils eigene Bekenntnisse, aber einen für alle europäischen Baptisten gemeinsamen Text gab es nicht. Man sah in der Heiligen Schrift, in der übereinstimmenden Betonung einiger Überzeugungen (vor allem Glaubenstaufe, Selbstständigkeit der Ortsgemeinde, Evangelisation und Gemeindegründung, Religionsfreiheit, Trennung von Staat und Kirche) und in der persönlichen wie frömmigkeitlichen Nähe der handelnden Personen eine ausreichende Grundlage für die Arbeit. Der Stärkung des Zusammengehörigkeitsgefühls dienten und dienen die zunächst alle fünf Jahre

stattfindenden europaweiten Kongresse; der vorläufig letzte fand 1991 in Lillehammer (Norwegen) statt.

Die ersten vier Jahrzehnte der Tätigkeit der EBF standen unter dem Vorzeichen der Teilung Europas. Es ergab sich daraus die Aufgabe, die Verbindungen der Baptisten im freien Teil Europas mit denen jenseits des Eisernen Vorhangs so weit wie möglich aufrecht zu erhalten, sich für unterdrückte und verfolgte Christen auch in Einzelfällen einzusetzen und in der Öffentlichkeit für Religionsfreiheit einzutreten. Auch die missionarische Arbeit in anderen Kontinenten wurde teilweise europäisiert (in der „Europäischen Baptistischen Mission[sgesellschaft]" [EBM]). Eine wichtige Ausdehnung der Arbeit vollzog sich auf Anregung des Weltbundes seit 1974, als der Generalsekretär der EBF unter anderem auch für die Baptistenbünde im Nahen Osten zuständig wurde. Heute sind Baptistenbünde aus Ägypten, Israel, Jordanien, Libanon und Syrien Mitglieder der EBF. 1974 wurden vier „Abteilungen" (*departments, divisions*) gebildet, in denen ein Großteil der Arbeit der EBF geschieht. Sie tragen seit 1990 die Titel „Theologie und Ausbildung", „Mission und Evangelisation", „Kommunikation, Werbung und Gemeinschaft" (zugleich verantwortlich für den Europäischen Baptistischen Pressedienst) und „Außenbeziehungen".

Tiefgreifende Veränderungen für die Arbeit ergaben sich aus dem Fall des Eisernen Vorhangs in den Jahren 1989/90. Im Vordergrund standen jetzt die diakonische Aufgabe an Notleidenden, die Unterstützung der mittel- und osteuropäischen Gemeindebünde bei den neuen missionarischen Möglichkeiten, eine kritische Verhältnisbestimmung zu den zahlreichen para-kirchlichen Organisationen, die in Osteuropa teilweise Proselytismus betrieben, und der Einsatz für Religionsfreiheit gegen wachsende Abschottungstendenzen in Staaten mit orthodoxer Mehrheit.

Das Baptistische Theologische Seminar in Rüschlikon, das die *Southern Baptist Convention* in den USA 1947 errichtet und den europäischen Baptisten zur Verfügung gestellt hatte, ging seit Beginn der siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts schrittweise in die personelle und finanzielle Verantwortung der EBF über. Aus finanziellen Gründen wurde es 1995 notwendig, das Anwesen in der Schweiz zu verkaufen und das Seminar nach Prag umziehen zu lassen. Seither bietet das Prager *International Baptist Theological Seminary (IBTS)* postgraduale Studiengänge in Biblischen sowie in Baptistischen und täuferischen Studien (*Master of Theology*) in Zusammenarbeit mit der Universität von Wales und Doktoralstudien in Zusammenarbeit mit der Karls-Universität Prag an.

Obwohl die Baptistenbünde Europas aufgrund sehr unterschiedlicher Erfahrungen teilweise gegensätzliche Haltungen zu zwischenkirchlichen Kontakten einnahmen, gehörte es seit den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts zu den Arbeitsgebieten der EBF, ökumenische Beziehungen zu pflegen. Dies verstärkte sich noch nach dem Fall des Eisernen Vorhangs, als auch die anderen Konfessionen zunehmend europaweit zu denken und zu handeln begannen. Seit 1998 ist die EBF außerordentliches Mitglied der KEK. Bei den Konsultationen mit der Leuenberger Kirchengemeinschaft wurde die EBF zum ersten Mal selber als ökumenischer Dia-

logpartner tätig. Verbindliche Entscheidungen können aber nur die Mitgliedsbünde fällen.

2. Die Vorgeschichte der ersten Konsultationen

Den Anlass zur Aufnahme von Gesprächen zwischen der LKG und der EBF bot die kirchengeschichtliche Lage, wie sie sich seit dem Fall des Eisernen Vorhangs in Europa ergeben hatte. Nicht nur auf politischer Ebene wird seither zunehmend gesamt-europäisch gedacht und gehandelt, sondern auch auf kirchlicher Ebene. Dementsprechend hatte die römisch-katholische Kirche auch recht bald eine europäische Bischofskonferenz organisiert. Für die orthodoxen Kirchen Europas sprach immer schon der ökumenische Patriarch von Konstantinopel. Die evangelischen Kirchen Europas sind jedoch so vielfältig, dass sie es zunächst schwer hatten, ihre europäische Berufung wahrzunehmen.

1992 fand in Budapest eine Europäische Evangelische Versammlung statt. Dort bat man die Leuenberger Kirchengemeinschaft, „der Verpflichtung der evangelischen Kirchen zu gemeinsamem Zeugnis und Dienst mehr als bisher Ausdruck zu geben", und zwar indem gerade auch das Verhältnis zu jenen Kirchen, mit denen keine Kirchengemeinschaft besteht, geklärt würde. Diese Bitte hat die 4. Leuenberger Vollversammlung 1994 in Wien – unter ausdrücklicher Erwähnung der Baptisten – positiv aufgenommen. Die 2003 erfolgte Umbenennung in „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa" vollzog die neue Aufgabenstellung auch in der Namensgebung nach.

Schon im November 1993 war es zu einer ersten, noch inoffiziellen Konsultation zwischen Baptisten und Leuenbergern gekommen, die das Konfessionskundliche Institut in Bensheim organisiert hatte. Im Schlussdokument dieser inoffiziellen Konsultation[2] wurde angeregt, „dass zwischen den an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen und den Baptisten auf europäischer Ebene ein Dialog geführt werden sollte." Inhaltlich hieß es: „Ein Gespräch zwischen ‚Leuenberger Kirchen' und Baptisten wird davon ausgehen, dass sich beide Seiten je auf ihre Weise den Impulsen der Reformation verpflichtet wissen und bemüht sind, diese in der Gegenwart verantwortlich zum Ausdruck zu bringen." Und: „Auf dem Weg von einem Gegeneinander oder unverbundenen Nebeneinander zu voller Kirchengemeinschaft gibt es viele Zwischenstufen."

Der Aufruf dieser inoffiziellen Konsultation ist freilich auf baptistischer Seite zunächst nirgendwo gehört und beantwortet worden. Auch auf Leuenberger Seite tat sich nichts; vielmehr gab es, wie man hören konnte, von Seiten lutherischer Vertreter sogar klaren Widerspruch gegen mehr Gemeinschaft mit Baptisten. Dass es schließlich doch noch einen Schritt weiter ging, ist im Wesentlichen dem Methodisten Karl Heinz Voigt zu verdanken. Er rief 1996 im Rundbrief des „Vereins zur Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie" die Baptisten auf, sich dem Dialog mit der LKG zu stellen. Andernfalls bestünde die Gefahr, dass die Baptisten europaweit als außerhalb des Protestantismus stehend angesehen würden.

Beide Seiten stellten schließlich 1997 Delegationen zusammen. Es dauerte wegen verschiedener Terminschwierigkeiten jedoch zwei Jahre, nämlich bis zum Februar 1999, bis die erste Konsultationstagung stattfinden konnte.

3. Das Ergebnis der ersten offiziellen Konsultation 1999/2000

Drei Konsultationstagungen fanden in Berlin statt – die letzte im Februar 2000 im Bildungszentrum des BEFG in Elstal bei Berlin –, bis ein gemeinsamer Bericht fertiggestellt war.[3] Die Delegationen wurden auf Seiten der EBF von Generalsekretär Theo Angelov geleitet, auf Seiten der LKG vom Leiter ihres Sekretariats, dem Präsidenten der Kirchenkanzlei der EKU (jetzt Union Evangelischer Kirchen) Dr. Wilhelm Hüffmeier.[4]

Der Abschlussbericht stellt zunächst „die Gesprächspartner und die ihnen schon gegebene Gemeinschaft" vor, behandelt dann „theologische Differenzen und Hindernisse für eine volle Kirchengemeinschaft" und skizziert „die anzustrebende Gemeinschaft", um schließlich „die Ergebnisse der Gespräche" zu bündeln.

3.1 Die bereits gegebene Gemeinschaft im Glauben

Zur bereits gegebenen Gemeinschaft im Glauben gehört laut dem Bericht zunächst das „gemeinsame reformatorische Erbe", „das sein Zentrum im Evangelium als der frohen Botschaft von Gottes freier Gnade für die in der Sünde gefangene Menschheit und den einzelnen Sünder hat". Die „ausschließliche Heilsmittlerschaft Jesu Christi" bilde die „Mitte" der Heiligen Schrift. „Maßstab aller Verkündigung der Kirche" sei „die Rechtfertigungsbotschaft: als Botschaft von der freien Gnade Gottes" – eine wörtliche Aufnahme der entsprechenden Formulierungen in Art. 12 der Leuenberger Konkordie und angesichts des theologischen Streits um die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre im Zusammenhang mit der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" von Lutheranern und Katholiken nicht ohne aktuellen Bezug. Beide Seiten betonten, „dass aller dogmatischen wie ethischen Erkenntnis der Christen *norma normans* die Heilige Schrift ist, wenngleich es Unterschiede [nicht jedoch Gegensätze, Verf.] in der Frage des Zugangs und des Interpretationsschlüssels gibt (Rolle der Bekenntnisse)". Gemeinsam bekannten beide Seiten, „dass Christus in seiner Barmherzigkeit die Initiative für das Heil der Menschen ergreift, eine Initiative, die nach der menschlichen Antwort des Glaubens verlangt". Die reformatorischen *particulae exclusivae „solus Christus"*, *„sola gratia"*, *„sola fide"* und *„sola scriptura"* werden also von Baptisten und Leuenberger Kirchen geteilt.

Die Gemeinsamkeit im reformatorischen Erbe ist im Bericht dahingehend zugespitzt, dass „Baptisten mit Lutheranern und Reformierten ihr gemeinsames Verständnis des Evangeliums mit den Artikeln 6 bis 16 der Leuenberger Konkordie zum Ausdruck bringen" können. In den genannten Artikeln ist das Verständnis des Evangeliums formuliert, das 1973 die Grundlage für die Erklärung der Kirchenge-

meinschaft zwischen Lutheranern und Reformierten bildete. Hat der Bericht recht, dann stehen die Baptisten inhaltlich auf der gleichen Grundlage. Nicht ohne Grund praktizieren die Baptisten und die Kirchen der Leuenberger Konkordie – wie auch der Bericht festhält – wechselseitig „eucharistische Gastbereitschaft". Der Bericht verschweigt allerdings nicht, dass die Aussagen des Taufartikels (Konkordie Art. 14) „zu divergierenden theologischen und praktischen Konsequenzen führen". Während nämlich „die an der Konkordie beteiligten Kirchen diese Aussagen auf die Säuglings- wie auf die Gläubigentaufe beziehen, lassen Baptisten sie nur für die Gläubigentaufe gelten". Die Baptisten haben also keine grundsätzlichen Einwände gegen den Wortlaut des Taufartikels der Leuenberger Konkordie, bestreiten jedoch, dass er legitimerweise auf die Taufe von Säuglingen bezogen werden dürfe. Der hier sich auftuende Dissens wird im weiteren Verlauf des Berichts noch näher erläutert.

Zu den Gemeinsamkeiten zwischen Baptisten und Leuenberger Kirchen gehören dem Bericht zufolge auch weite Teile der Ekklesiologie. Das reformatorische Verständnis der Kirche als *creatura verbi* und als *congregatio sanctorum et vere credentium* (CA VIII) ist beiden gemeinsam. Dass an dieser Stelle auch Unterschiede wahrzunehmen sind, wird im Bericht andernorts thematisiert. Weiter heißt es zu den ekklesiologischen Gemeinsamkeiten: „Gemeinsam kennen beide Gesprächspartner bei aller Betonung des Kircheseins der Ortsgemeinde überörtliche Kirchenstrukturen und die Autorität von Synoden. Sie sind sich einig, dass der überörtlichen Kirchenstruktur zahlreiche Aufgaben wie Bekenntnisbildung, Mission, Ausbildung, Ordination und Kirchenrecht zuzuweisen sind. Für beide Gesprächspartner gehören in der Kirche Geist und Recht, Leben und Ordnungen, Bewegung und Institution unauflöslich zusammen." Baptisten und die Kirchen der Leuenberger Konkordie „bekennen sich zum missionarischen Auftrag der Christenheit in einer säkularisierten Welt".

Obwohl in derart großem Umfang Gemeinsamkeiten vorhanden sind, ist es – so stellt der Bericht fest – gegenwärtig noch nicht möglich, sich gegenseitig Kirchengemeinschaft als „Gemeinschaft an Wort und Sakrament" zu gewähren. Dem stünden noch „tiefgreifende theologische Unterschiede" zwischen Baptisten und den Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft entgegen.

3.2 Theologische Differenzen und Hindernisse für eine volle Kirchengemeinschaft

Zu den Hindernissen für eine volle Kirchengemeinschaft rechnet der Bericht zunächst „Unkenntnis und Vorurteile" sowie „andere nicht-lehrmäßige Faktoren" soziologischer und religionspsychologischer Art wie den Unterschied von Mehrheit und Minderheit, unterschiedliche Rechtsformen und finanzielle Ressourcen. Stärker jedoch wirkten gegenseitige theologische Verwerfungen, die z. T. bis in das 16. Jahrhundert zurückreichen.

3.2.1 Gegenseitige Verwerfungen in der Tauflehre

Die Lutheraner haben in ihrem Augsburger Bekenntnis von 1530 gleich in fünf Artikeln Verwerfungen von Täufern und täuferischen Lehren ausgesprochen (Art. 5, 9, 12, 16, 17). Da die Baptisten jedoch fast alle der genannten „wiedertäuferischen" Lehren nicht vertreten (Baptisten sind keine unmittelbaren Nachfolger der Täuferbewegungen zur Reformationszeit), verbleibt als Differenzpunkt hier nur die Bejahung oder Ablehnung der Kindertaufe und ihrer Heilsnotwendigkeit.

Die Differenz an dieser Stelle ist heute aber nicht mehr so weitgehend wie in der Reformationszeit. Folgt man dem Bericht, liegt das vor allem an einem Umdenken auf Seiten der Lutheraner und Reformierten. Sie bringen heute zum Ausdruck, dass sie „die Auswirkungen, die ihre Lehrverurteilungen bei der Verfolgung der Täufer gespielt haben", bedauern. „Überdies distanzieren sich neuere lutherische und reformierte Tauflehren von der aus CA 9 hergeleiteten Auffassung..., ‚dass alle Kinder getauft werden müssten oder dass die Kindertaufe die einzig legitime Form der Taufe sei'." Die Tauflehre des reformierten Theologen Karl Barth wird als „ein Gesprächsangebot mit baptistischer Tauflehre" verstanden. Als „Verständigungsfortschritt" wertet der Bericht die Aussagen zur Taufe im Lima-Text von 1982. Auf der von Lima vorgezeichneten Linie habe die LKG 1994 festgestellt, dass sich nach „unserer heutigen theologischen Erkenntnis ... die eine Taufe gleichwertig in der Kinder- und Erwachsenentaufe" zeige.

Demgegenüber werde von baptistischer Seite an der Gläubigentaufe als der einzig legitimen „biblischen Taufe" festgehalten. Obwohl Baptisten ausdrücklich erklärten, dass die Taufe nicht heilsnotwendig sei und sie Christen anderer Kirchen, die als Säuglinge getauft sind, „mit Liebe und geistlichem Respekt" begegnen, weil auch sie „durch Gottes Gnade [wenn auch ohne die biblische Taufe, Verf.] Glieder am universalen Leib Jesu Christi" geworden seien, stehe die Verwerfung der Säuglingstaufe noch zwischen ihnen und den Leuenberger Kirchen.

3.2.2 Übereinstimmungen im Taufverständnis

Unbeschadet der genannten Lehrverurteilungen gibt es aber auch Übereinstimmungen sogar im Taufverständnis. Der Bericht stellt fest, dass die Differenzen bei der Taufe „in erster Linie die Voraussetzungen für die Taufe auf Seiten ihres Empfängers" betreffen und „insoweit auch das Verständnis der Taufe". Mit dieser Formulierung ist das Missverständnis vermieden, als sei zwischen den beiden Seiten generell das Verständnis der Taufe umstritten. Daher betont der Bericht, „dass es auch weitreichende Gemeinsamkeiten im Verständnis der Taufe zwischen der reformierten, der lutherischen und der baptistischen Tradition gibt". Diese Gemeinsamkeiten im Taufverständnis arbeitet der Bericht allerdings nicht im Einzelnen heraus, sondern beschränkt sich darauf, zuerst einiges über das baptistische Verständnis der Taufe zu sagen und dann etwas über die Tauflehre auf Leuenberger Seite.

In baptistischen Gemeinden und Bünden findet man laut der Darstellung des Berichts „sowohl ein Taufverständnis, das etwa im Sinne Ulrich Zwinglis und neuerdings Karl Barths die Taufe grundsätzlich nur als geistgewirkte Antwort der Gläubigen auf die Anrede durch das Wort Gottes versteht, wie auch ein Taufverständnis, das die Taufe zugleich als ‚sichtbares' Wort Gottes und Antwort der Menschen betrachtet". Für die Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft sei die Taufe „eine Gestalt des Wortes Gottes": Gottes Heil erreiche die Menschen „sowohl als gesprochenes Wort in der Predigt wie als ‚sichtbares' Wort in den Sakramenten". Für diese Kirchen sei das Sakrament „Heilsmittel und nicht nur die Antwort des Menschen auf die ihm zugesprochene und zugewendete Gnade Gottes".

Der Bericht lässt beide Darstellungen unkommentiert nebeneinander stehen. Dennoch ist die Gemeinsamkeit deutlich genug erkennbar, jedenfalls dann, wenn man sich auf jene baptistischen Äußerungen bezieht, die die Taufe sowohl als Wort Gottes wie als Antwort des Menschen verstehen. Dass die Taufe „Heilsmittel" ist und „nicht nur" (aber auch) „Antwort des Menschen", kann durchaus von beiden Seiten gesagt werden (vgl. den baptistisch-reformierten Dialog auf Weltebene von 1977, dort Ziffer 14 [Dokumente wachsender Übereinstimmung, Band I, ²1991, 111]). Selbst das anti-sakramentale Taufverständnis mancher Baptisten ist – wie der Bericht erkennbar macht – nicht ohne Parallele in der reformierten Tradition (Zwingli, Barth). Dass die baptistische Ablehnung der Säuglingstaufe nicht einem ekklesiologischen Alleinvertretungsanspruch entspringt, macht der Bericht durch den Hinweis deutlich: „Wenn lutherische, reformierte und unierte Kirchen mündige Menschen nach deren Bekenntnis taufen, wird diese Taufe von baptistischen Gemeinden als biblisch legitim und gültig anerkannt."

3.2.3 Ekklesiologische Fragen

Zu den verbleibenden theologischen Fragen zählt der Bericht neben der Taufe noch „ekklesiologische Fragen". Das kann zu Verwunderung Anlass geben, da die Ekklesiologie vorher bereits ausführlich als Teil der bereits bestehenden Gemeinschaft im Glauben gewürdigt wurde (s.o.). Es werden jetzt auch nicht etwa diejenigen Bereiche der Ekklesiologie, die eng mit der unterschiedlichen Taufpraxis zusammenhängen (die Fragen der Kirchenzugehörigkeit) besprochen, sondern Fragen nach dem Wesen der Kirche, der Kirchenzucht und der Kirchenverfassung.

„Einigkeit" bestehe zwischen Leuenberger Kirchen und Baptisten „im Verständnis der Kirche als *creatura verbi* und *congregatio sanctorum*" (s.o.). „Die Baptisten betonen auf dieser Grundlage mehr den Charakter der Kirche als Versammlung derer, die ihren Glauben bekennen und leben (*congregatio vere credentium*), während die Leuenberger Kirchen die Kirche mehr als den vom Wort Gottes konstituierten Raum verstehen, der dem einzelnen Gläubigen vorgegeben ist." Die Unterschiede im Verständnis der Kirche sind demnach nur eine Frage unterschied-

licher Betonung der beiden zusammengehörenden Wesensbestimmungen, keine Differenz in der Sache selbst.

Einigkeit bestehe auch darin, „dass die Kirche immer ein *corpus permixtum* aus wahrhaft Gläubigen und Heuchlern ist, weil allein das Auge Gottes, der in das Verborgene sieht, die Grenze der wahren Kirche kennt". Dass die Baptisten hier dem Begriff *corpus permixtum* zugestimmt haben, dürfte manche überraschen und auch in ihren eigenen Reihen nicht überall Zustimmung finden – wird dieser Begriff doch üblicherweise als Beschreibung des volkskirchlichen Prinzips verstanden und insofern als Gegensatz zum freikirchlichen Willen, sichtbare Gemeinden wahrhaft gläubiger Menschen zu bilden. Als Begründung für den Gebrauch des Begriffes hier wird genannt, dass allein Gott weiß, wer ein „wahrhaft", d.h. von Herzen gläubiger Mensch ist. Eine vollkommen „reine" Gemeinde der Gläubigen glauben auch Baptisten nicht erreichen zu können. Für sie folgt daraus allerdings nicht, dass der Glaube und damit die wahre Kirche schlechthin unsichtbar sei und man keine Grenze zwischen Gläubigen und Ungläubigen ziehen könne. Deshalb weist der Bericht auch darauf hin, dass Baptisten, die Freiwilligkeitsgemeinden bilden, und Leuenberger Kirchen, die überwiegend Volkskirchen sind, aus dem gemeinsamen Ja zum Begriff des *corpus permixtum* dennoch unterschiedliche Folgerungen in der Praxis, z.B. in der Gemeindezucht, ziehen.

In einem dritten Absatz zur Ekklesiologie wird Einigkeit darin festgestellt, „dass jede im Namen Christi versammelte Ortsgemeinde Kirche im Vollsinn ist, wenn sie sich nicht selber verabsolutiert. Baptisten folgern daraus die rechtliche Selbstständigkeit der Ortsgemeinde (Kongregationalismus), während die Leuenberger Kirchen auch der überörtlichen Kirchenstruktur Rechte in Bezug auf die Ortsgemeinde gewähren".

Insgesamt zeigen die drei ekklesiologischen Absätze, dass in diesem Bereich keine unüberwindlichen Hürden für eine mögliche Kirchengemeinschaft liegen. Die Unterschiede werden zwar klar benannt, aber zugleich umklammert von gemeinsamen Überzeugungen. Ein wesentlich ekklesiologischer Gegensatz dürfte sich zwischen Baptisten und zahlreichen Leuenberger Kirchen lediglich bei der Frage auftun, ob es legitim ist, nicht aktiv ihren Glauben bekennende, der Kirche distanziert gegenüberstehende Getaufte als Kirchenglieder zu akzeptieren.

3.3 Die anzustrebende Gemeinschaft: Ergebnisse der Gespräche

Im Abschnitt über die anzustrebende Gemeinschaft erinnert der Bericht an die selbst auferlegte ökumenische Verpflichtung sowohl der Baptisten als auch der Leuenberger Kirchengemeinschaft und begründet damit den gemeinsamen Wunsch, eine „engere Zusammenarbeit und vertiefte Gemeinschaft" zu erreichen. Auf dem Weg zu einer vollen Kirchengemeinschaft „können Lutheraner, Reformierte, Methodisten und Baptisten national und europaweit auf möglichst vielen Ebenen kooperieren", und zwar in doppelter Weise: einmal „im Bemühen um Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst gegenüber der Welt", wobei vor allem das

„Eintreten für Religionsfreiheit und Menschenrechte" hervorgehoben wird, und sodann „in theologischen Gesprächen". Außerdem werden „wechselseitige Besuche auf Gemeindeebene mit der Praxis eucharistischer Gastfreundschaft" empfohlen.

Als eigentliche „Ergebnisse der Gespräche" werden drei genannt.

Erstens werden Leuenberger Kirchen und Baptisten „ermutigt", in ein „Lehrgespräch über die Taufe" einzutreten, das sich der Frage stellen soll, „unter welchen Umständen eine gegenseitige Anerkennung der Taufe möglich ist". Angesichts der bekannten Gegensätze, die sich bisher als unüberwindbar gezeigt haben, könnte eine solche „Ermutigung" leicht als illusionär erscheinen. Darum erinnert der Bericht ausdrücklich an die Einigung zwischen Lutheranern und Reformierten über das Abendmahl, die durch die Leuenberger Konkordie ermöglicht wurde, obwohl es jahrhundertelang nur gegenseitige Verwerfungen gab. „Die Einigung kam zustande, weil man über die historischen Kontroversen zurückgriff auf ein gemeinsames Studium des Neuen Testaments. Ein solches Verfahren wäre auch für die Taufproblematik verheißungsvoll."

Zweitens wird der LKG und der EBF empfohlen, „sich darauf einzulassen, dass Vertreter der baptistischen Gemeindebünde als ‚ständig mitarbeitende Gäste' an den Leuenberger Lehrgesprächen teilnehmen, schon bevor die Taufgespräche zu einem Abschluss gekommen sind".

Drittens schließlich wird angeregt, „dass Gespräche auf nationaler Ebene diese Form der Kooperation und des Dialogs begleiten und unterstützen sollten".

4. Die Rezeption des ersten Konsultationsberichts

Der Elstaler Konsultationsbericht wurde auf dem „Rat" (*Council*) der Europäischen Baptistischen Föderation in Riga vom 22.–24. September 2000 diskutiert und einmütig angenommen.[5]

Im Folgejahr war er dann auch Gegenstand der Beratungen auf der 5. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft vom 19.–25. Juni 2001 in Belfast.[6] Die Vollversammlung „begrüßte" die einmütigen Beschlüsse des Rates der EBF und beschloss ihrerseits, „dass Vertreterinnen und Vertreter baptistischer Gemeindebünde eingeladen werden sollen, als mitarbeitende Beobachter und ständige Gäste an künftigen Lehrgesprächen der Leuenberger Kirchengemeinschaft teilzunehmen". Sie bittet den Exekutivausschuss der LKG, „einen theologischen Dialog mit Vertretern von baptistischen Gemeindebünden der EBF zur Frage zu eröffnen, ob für die betreffenden Kirchen und Bünde eine Basis zur Vertiefung und Erweiterung der bereits vorhandenen Gemeinschaft gefunden werden kann. Solch ein theologischer Dialog sollte sich nicht nur auf die Lehre und Praxis der Taufe beschränken, sondern ist auch auf andere Themen auszudehnen, die von beiden Seiten als Hindernis auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft erachtet werden."

Damit waren alle drei Vorschläge des ersten Konsultationsberichtes von beiden Seiten akzeptiert worden. Aufgrund von Beschlüssen in Belfast wurden innerhalb

der LKG zwei neue Lehrgesprächsgruppen eingerichtet: Die eine zum Thema „Gestalt und Gestaltung protestantischer Kirchen in einem sich verändernden Europa", die andere zum Thema „Das evangelische Profil im missionarischen Auftrag der Kirchen in Europa". An beiden Gesprächsgruppen ist jeweils ein Vertreter der EBF als Gast beteiligt. Es wurde auch eine Dialogkommission gebildet, die die Beziehung zwischen Baptisten und Leuenberger Kirchen weiter diskutieren sollte. Die Leitung hatte auf Seiten der LKG der Bischof der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, auf Seiten der EBF ihr Generalsekretär Theo Angelov. Der Dialog erstreckte sich zeitlich von Oktober 2002 bis Januar 2004. Das Abschlussdokument, das erst nach Redaktionsschluss dieses Beitrags freigestellt wurde, wird im Folgenden abgedruckt.

Uwe Swarat

(Dr. Uwe Swarat ist Dozent am Theologischen Seminar Elstal [FH]).

ANMERKUNGEN

1 Zur Geschichte vgl. *Bernard Green*, Crossing the Boundaries. A History of the European Baptist Federation, Didcot (UK): The Baptist Historical Society 1999; The European Baptist Federation Presents Our Favourite Memories, Being a Collection of Inspirational and sometimes Humorous Stories, Told by Those who Lived them, during EBF's First 50 Years, Compiled and Edited by Stanley Crabb, ohne Ort und Jahr.

2 Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts 45 (1994), 37f.

3 Der Bericht ist abgedruckt in Theologisches Gespräch 25 (2001), Heft 4, 127–144, und in: Versöhnte Verschiedenheit – der Auftrag der evangelischen Kirchen in Europa. Texte der 5. Vollversammlung der LKG in Belfast, hg. von *Wilhelm Hüffmeier* und *Christine Ruth-Müller*, Frankfurt/Main 2003, 281–292.

4 Die weiteren Delegationsmitglieder der baptistischen Seite waren Dietrich Fischer-Dörl (Österreich), Prof. Dr. Erich Geldbach (Deutschland), Holger Lam (Dänemark), Karl Heinz Walter D.D. (Deutschland, der frühere Generalsekretär der EBF) sowie Dr. Stefan Stiegler, Dr. Volker Spangenberg und Dr. Uwe Swarat (sämtlich Dozenten am Theologischen Seminar Elstal). Zur Delegation auf „Leuenberger" Seite gehörten Prof. Dr. André Birmelé (Frankreich, lutherisch), Dr. Fulvio Ferrario (Italien, waldensisch), Prof. Dr. Christian Link (Deutschland, reformiert), Bischof Dr. Rüdiger Minor (Deutschland und Russland, methodistisch) und Dr. Helmut Schwier (Deutschland, uniert).

5 Der Beschluss im Wortlaut (englisch und deutsch) steht in: Theologisches Gespräch 25 (2001), 142f.

6 Siehe den Abschlussbericht im Dokumentationsband „Versöhnte Verschiedenheit", a.a.O., 383–396.

„Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche"

Ergebnisse des Dialoges zwischen EBF und GEKE *

Teil I: Das Evangelium

1. Wir bekräftigen die Aussage über das Evangelium in der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie) als das beiderseitig akzeptierte Verständnis des Evangeliums:

Das Evangelium ist die Botschaft von Jesus Christus, dem Heil der Welt, in Erfüllung der an das Volk des Alten Bundes ergangenen Verheißung.

a) Sein rechtes Verständnis haben die reformatorischen Väter in der Lehre von der Rechtfertigung zum Ausdruck gebracht.

b) In dieser Botschaft wird Jesus Christus bezeugt als der Menschgewordene, in dem Gott sich mit dem Menschen verbunden hat;
als der Gekreuzigte und Auferstandene, der das Gericht Gottes auf sich genommen und darin die Liebe Gottes zum Sünder erwiesen hat, und
als der Kommende, der als Richter und Retter die Welt zur Vollendung führt.

c) Gott ruft durch sein Wort im Heiligen Geist alle Menschen zu Umkehr und Glauben und spricht dem Sünder, der glaubt, seine Gerechtigkeit in Jesus Christus zu. Wer dem Evangelium vertraut, ist um Christi willen gerechtfertigt vor Gott und von der Anklage des Gesetzes befreit. Er lebt in täglicher Umkehr und Erneuerung zusammen mit der Gemeinde im Lobpreis Gottes und im Dienst am anderen in der Gewissheit, dass Gott seine Herrschaft vollenden wird. So schafft Gott neues Leben und setzt inmitten der Welt den Anfang einer neuen Menschheit.

d) Diese Botschaft macht die Christen frei zu verantwortlichem Dienst in der Welt und bereit, in diesem Dienst auch zu leiden. Sie erkennen, dass Gottes fordernder und gebender Wille die ganze Welt umfasst. Sie treten ein für irdische Gerechtigkeit und Frieden zwischen den einzelnen Menschen und unter den Völkern. Dies macht es notwendig, dass sie mit anderen Menschen nach vernünftigen, sachgemäßen Kriterien suchen und sich an ihrer Anwendung beteiligen. Sie tun dies im Vertrauen darauf, dass Gott die Welt erhält, und in Verantwortung vor seinem Gericht.

* Die Einleitung zu dieser Erklärung und die Erklärung selbst sind im Internet abrufbar unter „www.leuenberg.net" und „www.ebf.org".

e) Mit diesem Verständnis des Evangeliums stellen wir uns auf den Boden der altkirchlichen Symbole und nehmen die gemeinsame Überzeugung der reformatorischen Bekenntnisse auf, dass die ausschließliche Heilsmittlerschaft Jesu Christi die Mitte der Schrift und die Rechtfertigungsbotschaft als die Botschaft von der freien Gnade Gottes Maßstab aller Verkündigung der Kirche ist.

(Abschnitt II [Das gemeinsame Verständnis des Evangeliums], Art. 7–12 der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa [Leuenberger Konkordie])

2. Das Evangelium, wie es in den Schriften des Alten und Neuen Testaments verkündigt ist und von der Kirche bezeugt wird, ist Gottes einzigartige Einladung, an seiner Liebe Teil zu haben, die in Jesus Christ durch den Heiligen Geist offenbart worden ist. Das Evangelium von Jesus Christus setzt Gottes Liebe in Kraft, indem es uns von der Sünde zum Glauben führt in freudiger Buße und Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes. Der Inhalt des Evangeliums kann beschrieben werden als Gottes Handeln an den Menschen: er rettet sie aus Gnade durch den Glauben (Eph 2, 5; Röm 10, 9); er rechtfertigt sie bedingungslos (Röm 3, 21–24); er nimmt sie in die Gemeinschaft mit ihm auf (Lk 14, 21–23; 15, 22–24); er heiligt sie, indem er ihnen die Sünden vergibt (Hebr 9, 13f; 10, 14); er erneuert sie nach dem Bild Christi (Kol 3, 10; 2Kor 3, 18), auf dass sie in einem neuen Leben wandeln (Röm 6,4).

3. Im Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes und im Auftrag, das Mandat Jesu Christi zu erfüllen, ist die Kirche verpflichtet, das Evangelium zu verkündigen durch:

a) Teilen des Wortes Gottes, besonders der Botschaft von der Rechtfertigung und Heiligung der „Gottlosen" (Römer 4,5; 5,6; 1 Kor. 1,30)
b) Taufen auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes (Mt 28, 19)
c) Feiern des Abendmahls (1 Kor 11, 23-26)
d) Ausüben der Jüngerschaft und Leben in Eintracht (Joh 17, 20–23).

Teil II: Der christliche Glaube und die Taufe

Die unverbrüchliche Verheißung, dass Gott mit uns gottlosen Menschen zusammenkommen, unsere Gottlosigkeit überwinden und mit uns zeitlich und ewig zusammenleben will, feiert die christliche Kirche im Ereignis der Taufe eines Menschen. In der Taufe kommen also die Liebe Gottes und die glaubende Antwort des Menschen zusammen. Sie vereint diesen mit der taufenden Gemeinde und alle Christen miteinander so, dass sie als die eine Kirche Jesu Christi existieren. Als ein „Band der Einheit" unter den Christen verweist die Taufe auf Jesus Christus als Fundament dieser Einheit, das stärker und tragfähiger ist als alle Trennungen innerhalb der Christenheit. Deshalb erkennen die Kirchen jede evangeliumsgemäß vollzogene Taufe an und freuen sich über jeden Menschen, der sich taufen lässt.

1. Glaube kommt aus der Verkündigung des Evangeliums und wird durch den Heiligen Geist ermöglicht (Röm 10,14–17; Gal 3,1–5). Deshalb ist Glaube nicht das Ergebnis einer vorangehenden menschlichen Entscheidung, sondern ein Vertrauen in Gott, der uns als gottlosen Menschen begegnet. Auf diesem Wege zeigt sich der Glaube als Leben in williger Jüngerschaft, oder als Gehorsam (Röm 1,5).

Wir erkennen das bereits bestehende gemeinsame Verständnis an, das schon in früheren Dialogen zwischen den Baptisten und anderen evangelischen Kirchen erreicht worden ist. Indem wir uns auf das Ergebnis des Dialogs zwischen dem Baptistischen Weltbund und dem Lutherischen Weltbund von 1990 (Abschnitt II, Art. 1: Die Fragestellung) beziehen, bekräftigen wir wiederum:

> „[Unsere Kirchen] haben im Großen und Ganzen das gleiche Verständnis von Glaube und Nachfolge. Bei unseren Gesprächen zeigte sich, dass überlieferte Vorbehalte und Befürchtungen auf beiden Seiten den Kern der Sache nicht betreffen, sondern lediglich Gefahren einseitiger Betonungen signalisieren, die sich in der Entwicklung der Traditionen ergeben haben.
>
> Wir betrachten beide den Glauben als die gebührende Antwort auf Gottes gnädige Einladung. Der Glaube ist zugleich ein lebenserneuerndes Ereignis und ein lebenslanger Prozess. Er ist völlige und vertrauensvolle in der Nachfolge gelebte Verpflichtung gegenüber Gott."

Baptisten mögen dem Glauben als Gabe Gottes mehr Berücksichtigung zu geben haben. Andere Protestanten mögen nicht vergessen, dass die göttliche Gabe des Glaubens notwendigerweise nach menschlicher Antwort ruft und ein erneuertes Leben ermöglicht. Der Glaube wird immer zugleich als eine gnädige Gabe Gottes und als ein Handeln des einzelnen Gläubigen erscheinen.

2. Die Gabe des dreieinigen Gottes, die im Glauben empfangen wird, ist Gottes Teilnahme am Leben der von ihm geschaffenen und bejahten Menschen und Gottes Anteilgabe an seinem eigenen ewigen Leben. Er teilt sich so mit, dass seine Liebe erfahrbar wird: nämlich als das Ja, das in Jesus Christus Ereignis geworden ist (2 Kor 1,19f). Im Glauben an Jesus Christus erfährt und bejaht der sündige Mensch die schöpferische und versöhnende Liebe des dreieinigen Gottes so und sagt sein eigenes „Ja" zu ihr, so dass er sich selber als in die Geschichte dieser Liebe einbezogen weiß: die Glaubenden sind sich dessen gewiss, dass sie nichts von der Liebe Gottes scheiden kann, die in Jesus Christus, unserem Herrn, da ist (Röm 8, 38f). In der Taufe im Namen des dreieinigen Gottes feiert die christliche Kirche den Sieg der Liebe Gottes über des Menschen Gottlosigkeit und über alle Mächte des Verderbens, die unser Unglaube, unsere Lieblosigkeit und unsere Hoffnungslosigkeit über unsere Welt gebracht haben: der Tod ist verschlungen vom Sieg ... Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gibt durch Jesus Christus, unseren Herrn (1 Kor 15, 54ff). Deshalb ist die Taufe auch ein Ort, wo Menschen im Glauben zu Gott „Ja" sagen können, der sie schon im Sieg der Liebe bejaht hat.

3. In der Taufe bezeugt der dreieinige Gott dem Täufling, dass er durch das Evangelium Anteil an der Geschichte Jesu Christi gewonnen hat: an seinem irdischen Leben, an seinem Tod und an seiner Auferstehung. Der Täufling wird von Gott in der Taufe auf die Wahrheit des Evangeliums hin versiegelt, an die die Christen glauben (2 Kor 1,21f; Eph 1,13f). So ist die Taufe das Zeichen und das zentrale Ereignis der Initiation oder der Anfang des christlichen Lebens, jedoch nicht das Ganze des Anfangs. Die Initiation ist nicht vollkommen, wenn die Taufe nicht durch die Buße und eine anfängliche christliche „Nahrung" (Unterweisung) begleitet wird, bis der Punkt erreicht wird, an dem ein Mensch Gott sein eigenes dankbares „Ja" sagen kann, an dem er zum Dienst in der Welt verpflichtet wird und zum ersten Mal am Abendmahl teilnimmt. Durch den ganzen Prozess der Initiation, dessen Fokus die Taufe ist, gehört der christliche Jünger unwiderruflich zu Jesus Christus und der durch dessen Tod und Auferstehung bewirkten Freiheit der Kinder Gottes. Auf den Tod Jesu Christi getauft (Röm 6,3) ist der der Sünde verfallene „alte Mensch mitgekreuzigt und mitbegraben" und eben dadurch „frei geworden von der Sünde" (Röm 6,6f). In dieser von der ihn verfolgenden Vergangenheit der Sünde befreienden Freiheit wird dem Getauften Zukunft eingeräumt für ein Leben mit Gott (Röm 6,1f) und für das Leben in der Gemeinschaft der Glaubenden als ein Glied am Leibe Christi. Dieser Prozess der Initiation kann sich in kurzer Zeit oder über einen längeren Zeitraum vollziehen. Durch ihn wird man in die Kirche aufgenommen, die sich dessen freut, dass ein Mensch mit Gott zusammenkommen darf und will und in der Gemeinschaft der Glaubenden mit Gott schon jetzt zusammenleben und ewig zusammenbleiben darf und will.

4. Weil der seine Geschöpfe liebende Gott sich in der Taufe auf seine die Sünder rechtfertigende Gnade ein für allemal festlegt und weil die Getauften sich auf Gottes Gnade unwiderruflich festlegen lassen, kann die Taufe nicht wiederholt werden. Für das Leben des Getauften hat das einmalige Geschehen der Taufe eine so fundamentale Bedeutung, dass man das christliche Leben auch als eine immerwährende „Rückkehr in die Taufe" bezeichnen kann, die liturgisch in besonderen „Taufgedächtnisfeiern" zur Darstellung kommen kann.

5. In der Taufe feiert die Kirche Gottes Gnade, durch die der Sünder gerechtfertigt und wiedergeboren wird zu einem neuen Leben in der Freiheit des Glaubens und in hingebungsvoller Liebe. Für den Täufling markiert die Taufe deshalb eine fundamentale Lebenswende: an die Stelle der das Leben zerstörenden selbstverschuldeten Beziehungslosigkeit tritt der Beziehungsreichtum eines Lebens mit Gott und mit allen seinen Geschöpfen. Aufgrund der Taufe übernimmt der Getaufte persönliche Verantwortung für ein dem Beziehungsreichtum Gottes entsprechendes beziehungsreiches Leben in der Gemeinschaft der Glaubenden: ein Leben im Vertrauen auf Gott, in der Liebe zu Gott und zu den Mitmenschen und in der Hoffnung auf die Vollendung aller Werke Gottes. Auch die ganze Kirche hat eine Verantwortung für die Täuflinge: Sie muss ihnen ermöglichen, als Jünger Christi zu leben.

6. Die Kirche verkündigt und tauft im Auftrag des von den Toten auferstandenen Jesus Christus (Mt 28, 18–20) und partizipiert dabei an der Vollmacht des zu Gott dem Vater erhöhten Gekreuzigten. Christus ließ sich zu Beginn seiner Wirksamkeit als Verkündiger des Reiches Gottes selbst taufen und bezeugte damit seine Solidarität mit den Sündern. Doch während Johannes der Täufer „mit Wasser zur Buße" taufte, geschieht die in der Vollmacht Jesu Christi vollzogene Taufe nicht nur mit Wasser, sondern „mit dem heiligen Geist und mit Feuer" (Mt 3,11). Die Zeichenhandlung des Taufens mit Wasser wird, wenn das den Sünder rechtfertigende Wort des Evangeliums zu dieser Zeichenhandlung hinzutritt, zu einem „Sakrament", das den Tod des alten Menschen und das von seinen Sünden gereinigte Leben des Täuflings darstellt und durch das Gott diese Wirklichkeiten vollbringt. In diesem Sinne teilen die christlichen Konfessionen die Behauptung Augustins: accedit verbum ad elementum et fit sacramentum (Wenn das Wort zum Element tritt, wird es ein Sakrament).

7. Die Taufe bezeugt und vermittelt die in der Geschichte Jesu Christi geschehene und im Wort der Verkündigung proklamierte und jedem Menschen verheißene liebevolle Selbstmitteilung Gottes. Sie tut dies mit der Absicht, dass sich die Getauften als die Gemeinschaft der Glaubenden unwiderruflich geeint wissen. Insofern ist die Taufe ein das christliche Leben prägendes „Band der Einheit", das das christliche Leben bestimmt und alle Getauften zu der einen Kirche Jesu Christi vereint. Zusammen mit den anderen Zeichen der Einheit, die in Eph 4, 3–8 genannt sind, ist die Taufe von fundamentaler ökumenischer Bedeutung. Sie verpflichtet die geteilte Kirche zu einem die Einheit des Leibes Christi zur Geltung bringenden Einverständnis.

Diese Einheit ist begründet in dem rettenden Leiden und Sterben Christi, an dem alle Christen Anteil haben. Dieses Leiden und Sterben wird im Markusevangelium veranschaulicht durch das Bild einer Taufe, mit der Christus selbst getauft wurde (Mk 10,38+39), indem er in menschliches Leben und Sterben eingetaucht wurde. Diese „Taufe" ist darin einzigartig, dass Christus allein dadurch unser Heil erlangte. Die Taufe der Christen hingegen wird im Neuen Testament verstanden als eine Teilhabe an diesem Handeln; wir sterben und werden begraben mit Christus, „damit, wie Christus auferweckt ist von den Toten ..., auch wir in einem neuen Leben wandeln" (Röm 6,4). Diese bereits vorhandene Einheit fordert die Kirchen heraus, sich über ihre Spaltungen hinweg zu bewegen und zu erforschen, wie sich ihre unterschiedlichen Formen der Taufe mit Wasser zu der einen „Taufe" Christi in seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung verhalten.

8. Die in der Taufe vollzogene Vereinigung des Täuflings mit der einen Kirche Jesu Christi bedeutet konkret die Zugehörigkeit zu der taufenden Gemeinde bzw. zu der Konfessionskirche, zu der diese Gemeinde gehört. Dennoch wird bei einem Eintritt in eine andere Gemeinde oder Konfessionskirche keine erneute Taufe gefordert, weil die Taufe unwiederholbar ist (s. § 4). Strittig kann in diesem Fall allein die Gültigkeit der Taufe sein, die jemand schon empfangen hat.

9. In der Taufe bejahen die Täuflinge das Bekenntnis der Kirche (Röm 10,9f) und bitten Gott mit der Taufgemeinde um den Heiligen Geist und ein gutes Gewissen (1 Petr 3,21). Wer Säuglinge tauft, glaubt, dass er einen Raum für ein Glaubensbekenntnis schafft, genau wie diejenigen, die bekennende Jünger taufen. Wer Säuglinge tauft, unterstreicht die Verantwortung der Gemeinde, der Eltern und Paten für das Wachsen im christlichen Leben, das dem Täufling eröffnet wird. Wenn die christliche Initiation als ein Prozess verstanden wird, in dem die Taufe nur ein Moment ausmacht, werden einige Baptisten die Säuglingstaufe als einen gültigen Teil dieses Prozesses anerkennen können, sofern sie den späteren persönlichen Glauben des Getauften nach sich zieht. Viele Baptisten werden andererseits die *Initiation* anderer Christen in Christus und in die Kirche anerkennen, und zwar unabhängig von der Art ihrer Taufe. Ohne die Säuglingstaufe anzuerkennen, werden sie zustimmen, dass die als Säuglinge getauften Christen in den Leib Christi aufgenommen sind, wenn sie in ihrem Leben den einen Geist, den einen Leib, die eine Hoffnung und den einen Glauben, die Gott gewährt, wahrnehmen (Eph 4,3–8).

10. Der sich in der Verkündigung des Evangeliums und deshalb auch durch die Taufe mitteilende Geist Gottes vereint den Täufling mit Jesus Christus und intensiviert diese Vereinigung. In der Taufe realisiert die Gemeinde zusammen mit dem Täufling, dass wir in dieser Welt keine bleibende Stadt haben, sondern die kommende suchen (Hebr 13, 14). Insofern ist die Taufe für das wandernde Gottesvolk das „Sakrament des Aufbruchs", das die Aufbruchphase des christlichen Lebensweges, d.h. die Initiation, in den Brennpunkt rückt. Die Eucharistie tritt als „Sakrament der Wegzehrung" zur Seite. Als Sakrament des Aufbruchs begründet die Taufe die Sendung des Christen in die Welt und damit zugleich das allgemeine Priestertum aller Gläubigen, nach dem jeder Glaubende berechtigt und verpflichtet ist, dem seine Sünden bekennenden Menschen im Namen Gottes Absolution zuzusprechen. Das Priestertum bedeutet auch, dass der Heilige Geist damit jedem Getauften Geistesgaben (charismata) schenkt und ihn für den Dienst in der Kirche und der Welt ausstattet. Wenn der Getaufte ein bekennender Jünger ist, kann das Taufereignis selbst der Moment sein, diese Gaben zu empfangen und zum Dienst verpflichtet zu werden.

11. Alle Taufen, die nach dem Auftrag Jesu Christi (Mt 28,19) evangeliumsgemäß vollzogen worden sind, werden von unseren Kirchen anerkannt. Zu einer evangeliumsgemäß vollzogenen Taufe gehört zumindest das Taufen im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes mit der Zeichenhandlung des Begießens mit bzw. Untertauchens im Wasser. Wir erklären, dass die Kirchen unserer beiden Traditionen aufgerufen sind, weiterhin zu prüfen, was es heißt, gemäß dem Evangelium zu taufen, und was dies insbesondere für die Stellung des menschlichen Glaubens im Taufereignis bedeutet. Unabhängig von unserem derzeitigen Dissens über die Wassertaufe ist jedoch die Anerkennung, dass alle Christen ins Leben, in den Tod und in die Auferstehung Jesu Christi „eingetaucht" werden, ein starker Ausdruck der in Jesus Christus vorgegebenen Einheit der Kirche.

Teil III: Die Kirche

1. Die Kirche ist das Werk Gottes

Die christliche Kirche ist das Werk des dreieinigen Gottes. Gott hat die Kirche in der Welt gestiftet, um Menschen zum Glauben an den lebendigen Christus zu führen und sie durch den Heiligen Geist in diesem Glauben zu bewahren.

Im biblischen Zeugnis vom ersten christlichen Pfingstfest wird deutlich, wie der Jüngerkreis zu einer christlichen Gemeinde wird, in der das Wort verkündigt wird, heilige Handlungen geschehen und sich Gemeindeleben verwirklicht. Dies alles geschieht durch das Wirken des Heiligen Geistes. Neue Gemeindeglieder werden durch die Taufe in die Gemeinde aufgenommen.

Jesus Christus ist der Grund und die Fülle der Kirche (1 Kor 3,11; Eph 1,22f; 4,15f). Deshalb bezeichnet das Neue Testament die Kirche als den Leib Christi (1 Kor 12). So ist Jesus Christus der Maßstab für Wesen und Auftrag der Kirche. Mit dieser Feststellung wollen wir ausdrücken, dass die Kirche nichts durch sich selbst, sondern eine Schöpfung des Wortes Gottes ist.

In der Kirche erhält der Glaube seine soziale Gestalt. Sowohl in der Apostelgeschichte als auch in den Episteln des Neuen Testamentes wird für uns deutlich, wie die neutestamentliche Gemeinde im Laufe der Zeit ihre Organisationsformen und Strukturen im Reichtum ihrer Vielfalt herausbildet. Die Kirche ist weltumspannend und wird immer in der Ortsgemeinde sichtbar. Wo immer sich Christen „in Seinem Namen" versammeln, manifestiert sich der Leib Christi in seiner Fülle in der Welt (Mt 18,20).

2. Die Kirche ist die Gemeinschaft der Heiligen

Das Leben der Kirche drückt ihren Beziehungsreichtum in der Gemeinschaft der Glaubenden aus, die damit an Gottes eigenem Beziehungsreichtum Anteil haben (s.o. Teil II, Abs. 5). Das Neue Testament nennt die Christen „Heilige" (Apg 9, 13.32; Röm 1,7; 1 Kor 1,2 et.al.) Auf diesem Hintergrund bezeichnet das apostolische Glaubensbekenntnis die Kirche als „Gemeinschaft der Heiligen". Das bedeutet nicht, dass die Kirche und die Christen aus sich heraus heilig sind, sondern indem sie ihr Vertrauen auf Jesus Christus setzen und dadurch geheiligt werden. Die christliche Kirche, die Gemeinde, ist die Gemeinschaft derer, die an Jesus Christus glauben (Apg 5,14; 1 Kor 1,21; Eph 1,1 et.al.). Die Kirche ist deshalb sowohl lokal als auch universal. Die eine, heilige, allgemeine und apostolische Kirche manifestiert sich, wo Menschen Gottes Liebe im Gottesdienst feiern, indem sie das Evangelium von Jesus Christus im Glauben entgegennehmen, sich um das Wort sammeln, die Taufe praktizieren, das Mahl des Herrn teilen und damit ihren Glauben vor Gott und der Welt bekennen.

Sowohl die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa als auch die Europäische Baptistische Föderation betonen das Priestertum aller Gläubigen. Da jedoch die Kirche der Leib Christi ist, in dem die einzelnen Glieder gleichrangig

sind, aber verschiedene Aufgaben haben, haben einige Glieder der Kirche die Gabe, dass ihnen die öffentliche Verkündigung, die Verwaltung der Sakramente, die Diakonie, die Lehre und andere Dienste als ihre besondere Verantwortlichkeit obliegt (1 Kor 12).

Diese speziellen Dienste stehen nicht im Gegensatz zu dem Grundsatz des Priestertums aller Gläubigen. Es ist Christus, der die Einzelnen in diese Dienste beruft. Eine Kirche erkennt solche Personen als für diese Dienste geeignet an. Deshalb hat die Kirche auch die Pflicht, die Berufenen zu leiten und zu beaufsichtigen. Die Verantwortung für Supervision und Leitung kann besonderen Beauftragten der Kirche anvertraut werden.

3. Die Einheit der Kirche

Weil die Kirche der Leib Christi ist, wird die Einheit der Kirche durch ihn gewährleistet. Ihre Einheit ist wesentlich nicht die Folge oder das Ergebnis menschlichen Tuns, seiner Anstrengungen und Bemühungen, sondern verdankt sich dem Ruf Christi, sich in seinem Namen zu versammeln. Die vorgegebene Einheit der einen Kirche Christi kann zwar durch Sünde, Böses und Streit um die Wahrheit verdunkelt, aber nicht ausgelöscht werden. Die Einheit muss deshalb nicht hergestellt, sondern *entdeckt* werden. Kircheneinheit ist nicht als Uniformität zu verstehen, sondern entdeckt, dass die jeweils andere christliche Gemeinschaft dasselbe Evangelium von Jesu Christus verkündigt, feiert und ihm in ihrer eigenen Sprache, Frömmigkeit, Kultur und Tradition dient (Apg 2). Deshalb tritt die Kircheneinheit als versöhnte Verschiedenheit in Erscheinung.

Für die Kirchen der GEKE ist die Einheit als Kirchengemeinschaft gegeben, sobald die Verkündigung des Wortes und die Verwaltung der Sakramente als evangeliumsgemäß wechselseitig anerkannt wird. Ist dies der Fall, muss die Kirchengemeinschaft erklärt werden und die Gemeinschaften erkennen sich wechselseitig als wahre Verwirklichung der einen Kirche Jesu Christi an.

Für Baptisten ist die Zugehörigkeit zum Leib Christi und nicht die Taufe Grund der Einheit. Damit wird das Zeugnis von der Wirksamkeit des Geistes in anderen Gläubigen anerkannt, als Gaben und Früchte dieses Geistes.

Trotz unserer Unterschiede in der Auslegung erkennen wir die Gegenwart der wahren Kirche Jesu Christi untereinander an. Als Christen aus verschiedenen Traditionen können wir das Heilige Abendmahl miteinander teilen und den Dienst derer anerkennen, die als ordinierte Pastoren in den jeweils anderen Kirchen tätig sind.

4. Die Kirche ist das eschatologische Gottesvolk

Die Kirche ist sowohl eine sichtbare als auch eine unsichtbare Größe. Deshalb ist die Kirche als eschatologisches Gottesvolk zu verstehen, dessen wahre Gestalt und vollendete Einheit erst bei der Wiederkunft Christi offenbar werden wird. Daraus

ergibt sich, dass die Kirchen sich nicht gegenseitig verurteilen dürfen, sondern gemeinsam danach zu streben haben, als Kirchen Christus widerzuspiegeln. Daraus ergibt sich auch, dass die Organisationsform der kirchlichen Gemeinschaften, sei sie episkopal, kongregationalistisch oder synodal, keine entscheidende Rolle spielen darf, wenn die Kirchen gemeinsam ihrer Berufung gerecht werden wollen, die Kirche Jesu Christi zu sein.

Teil IV: Zusammenfassung und Fragen

1. Wir haben in den wichtigsten Themen der christlichen Lehre eine Übereinstimmung festgestellt, insbesondere im Verständnis der Heilstat Gottes in Christus und im Verständnis von Evangelium, Glauben und Kirche.

2. Diese Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums sollte uns dazu ermutigen, eine größtmögliche Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst zu erstreben. Wir rufen deshalb alle Christen in den Gemeinden und Einzelkirchen unserer jeweiligen Gemeinschaften dazu auf, in jeder verantwortbaren Form zusammen zu arbeiten, um unseren missionarischen Auftrag zu erfüllen.

3. Trotz dieses hohen Maßes an Übereinstimmung und gegenseitiger Anerkennung bleibt ein bedeutendes Hindernis gegenüber der vollen Verwirklichung der Kirchengemeinschaft. In der Frage der rechten Verwaltung der Taufe bestehen weiterhin Differenzen, die auch durch die in Abschnitt II entfalteten Annäherungen nicht vollständig überwunden werden konnten.

4. Die Kirchen der GEKE können anerkennen, dass die baptistische Praxis, nur Gläubige zu taufen, die die Taufe begehren und vor der Taufe ein Glaubensbekenntnis ablegen, eine rechte, d.h. dem Evangelium gemäße Form der Taufpraxis ist. Sie halten für sich selbst aber daran fest, dass auch die Taufe von unmündigen Kindern christlicher Eltern eine dem Evangelium gemäße Möglichkeit ist. Wenn in baptistischen Gemeinden Gläubige getauft werden, die schon als Säuglinge getauft worden sind, sehen die Kirchen der GEKE das als eine Bestreitung der Gültigkeit dieses Sakraments an. Sie müssen deshalb diese Praxis, die in ihren Augen eine unzulässige Wiedertaufe darstellt, als eine nicht evangeliumsgemäße Verwaltung der Sakramente ablehnen.

5. Baptistische Kirchen fühlen sich durch ihr Verständnis des biblischen Zeugnisses dazu verpflichtet, nur die Taufe von gläubigen Jüngern als evangeliumsgemäß zu praktizieren. Viele baptistische Kirchen können die in anderen Kirchen vorgenommenen Taufen von Säuglingen nicht als gültige Taufen anerkennen. Das ist besonders der Fall, wenn auf eine Säuglingstaufe keine christliche Unterweisung gefolgt ist. Sie können es deshalb nicht als „Wiedertaufe" sehen, wenn sie Menschen taufen, die als Säuglinge getauft wurden.

6. Solange eine solche Differenz besteht, müssen wir einen Gegensatz in der Verwaltung des Sakraments der Taufe konstatieren, der eine Kirchengemeinschaft (wie sie in der Leuenberger Konkordie definiert ist) ausschließt. Wir glauben jedoch, dass es Wege gibt, um zu größerer Gemeinsamkeit zu kommen. Ein Weg ist, die bereits bestehende Praxis der gegenseitigen eucharistischen Gastbereitschaft fortzusetzen und weiterzuentwickeln. Andere Wege werden in den folgenden Paragraphen ausgeführt.

7. Wir müssen anerkennen, dass es in den letzten Jahrzehnten auf beiden Seiten Entwicklungen gegeben hat, die zu Annäherungen in der Praxis der Taufe geführt haben. In vielen lutherischen, reformierten, unierten und methodistischen Kirchen in Europa wird nicht mehr die Kindertaufe als der Regelfall angesehen, sondern beide, Kinder- wie Erwachsenentaufe können als angemessen angesehen werden. In etlichen baptistischen Gemeinden wird eine „offene Mitgliedschaft" praktiziert, in der die Kirchen diejenigen aufnehmen, die in anderen Kirchen als Kinder getauft und konfirmiert worden sind.

8. Wir erkennen an, dass die Kirchen der GEKE und der EBF sich jeweils bemühen, in ihrer Taufpraxis Gehorsam gegen Gottes Wort und wahre christliche Jüngerschaft zu verwirklichen. Die Anerkennung der Integrität der jeweils anderen Seite schließt selbstverständlich auch die ordinierten Amtsträger ein. Solange wir keine volle lehrmäßige Anerkennung der Ämter haben, ermutigen wir dennoch dazu, die gegenseitige Akzeptierung der Ämter in praktischer und pastoraler Hinsicht auf lokaler, nationaler oder transnationaler Ebene zu sichern, zu erweitern oder zu ermöglichen.

9. Wir bitten die lutherischen und unierten Kirchen der GEKE, die Bedeutung der in den lutherischen Bekenntnisschriften enthaltenen Verwerfungen gegen die „Wiedertäufer" zu klären. Dabei nehmen wir dankbar das Ergebnis des Baptistisch-lutherischen Dialogs auf 1Weltebene zur Kenntnis, wonach die Baptisten heute von den Verwerfungen, mit Ausnahme von der in CA 9 ausgesprochenen[1], nicht betroffen werden.[2] Dabei sollte berücksichtigt werden, dass der Hauptvorwurf der Reformatoren gegenüber den Täufern, ihr Taufverständnis mache die Taufe zum Werk des Menschen (vgl. hierzu die Verwerfung in CA 5[3]), auf die Baptisten keinesfalls angewendet werden kann.

10. Im Lichte unserer Diskussionen, wie sie in Abschnitt II dargelegt worden sind, fragen wir, ob es uns möglich sein könnte, die verschiedenen Formen der Taufe an verschiedenen Punkten innerhalb eines gemeinsam verstandenen Prozesses der christlichen Initiation einzuordnen. Wir stimmen darin überein, dass zu dieser Frage noch weiter theologisch zu arbeiten ist.

11. Da das einzige Hindernis für eine „Kirchengemeinschaft" in dem Problem der so genannten „Wiedertaufe" besteht, stellen wir den baptistischen Gemeinden in Europa eine Frage: Sind sie in der Lage, jeglichen Anschein einer Wiedertaufe zu

vermeiden, wenn Gläubige aus einer Kirche der GEKE, die Säuglingstaufe praktiziert, zu ihnen kommen? Ein Weg könnte der folgende sein: Auch wenn die meisten Baptisten die Säuglingstaufe sicherlich als unangemessen betrachten, könnten sie ihre Gültigkeit nicht ausdrücklich in Frage stellen und in diesen Fällen für die Aufnahme in die baptistische Gemeinde nur ein Bekenntnis des Glaubens verlangen, das den Weg der christlichen Initiation vollständig macht.

12. Wir stellen auch den Kirchen der GEKE eine Frage: Können sie den Wunsch befolgen, der in dem Leuenberg-Dokument „Zur Lehre und Praxis der Taufe" ausgesprochen ist: dass Kirchen, die die Säuglingstaufe praktizieren, damit fortfahren, „die Getauften auf ihrem Glaubensweg mit Gebet, Seelsorge und Unterweisung zu begleiten"[4]? So werden sie jeglichen Anschein vermeiden, dass sie Säuglinge taufen, wo es unwahrscheinlich scheint, dass eine christliche Erziehung folgen wird.

13. Als Ergebnis der sehr positiven Gespräche zwischen uns ermutigen wir die Mitgliedskirchen und -unionen der GEKE bzw. der EBF, aktiv weitere Möglichkeiten von engeren Beziehungen zwischen uns zu verfolgen. Dabei sollen Bereiche der Zusammenarbeit eingeschlossen sein, die es uns ermöglichen, auf die vielen gegenwärtigen Herausforderungen an die Kirchen in Europa zu antworten.

ANMERKUNGEN

1 „Derhalben werden die Wiedertäufer verworfen, welche lehren, dass die Kindertaufe nicht recht sei."

2 Vgl. Baptisten und Lutheraner im Gespräch. Eine Botschaft an unsere Kirchengemeinden (1990), in: Dokumente wachsender Übereinstimmung Bd. II, hg. v. Harding Meyer u.a., Frankfurt a.M. 1992, 214 (Nr. 100).

3 „Und werden verdammt die Wiedertäufer und andere, so lehren, dass wir ohne das leibliche Wort des Evangeliums den Heiligen Geist durch eigene Bereitung, Gedanken und Werke erlangen."

4 Vgl. Wilhelm Hüffmeier (Hg.), Sakramente, Amt, Ordination (Leuenberger Texte 2), Frankfurt a.M. 1995, 19.

Slowakei: Katholisch-lutherische Übereinkunft zur Taufe

Die Evangelische Kirche A.B. in der Slowakei (EKABS), vertreten durch das Bischofskollegium und ihren weltlichen Leiter und die katholische Kirche beider Riten, vertreten durch die Slowakische Bischofskonferenz (SBK), haben in Übereinstimmung mit ihrer Lehre und den kirchenrechtlichen Vorschriften die gegenseitige Anerkennung der Taufe aufgrund folgender Begebenheiten vereinbart.

1. Wir bekennen gemeinsam denselben Glauben an den Dreieinigen Gott, Vater, Sohn und Heiligen Geist, wie es im apostolischen und im Nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis formuliert ist.

2. Wir bekennen gemeinsam den Glauben an das Sakrament der heiligen Taufe aufgrund der neutestamentlichen Lehre. Jesus Christus, unser Heiland, hat die Taufe eingesetzt und die Kirche beauftragt zu taufen (vgl. Mt 28,19). Die Taufe mit Wasser und aus dem Heiligen Geist (vgl. Joh 3, 5) macht uns zu Gliedern am Leib Christi (vgl. 1 Kor 12,13), welcher die Kirche ist. Durch die Taufe haben wir Anteil am Leben, am Tod und an der Auferstehung Jesu Christi (vgl. Röm 6,4). Der Getaufte gehört Christus und ist mit ihm untrennbar verbunden (vgl. Röm 6,5). Die Taufe reinigt den Getauften von der Sünde (vgl. 1 Kor 6,11) und macht aus ihm ein neues Geschöpf (vgl. 2 Kor 5,17), erneuert im Heiligen Geist (vgl. Titus 3,5). Durch die Gnade der Taufe, die der Getaufte im Glauben an Jesus Christus annimmt, rechtfertigt Gott, der gerecht ist, den Menschen (vgl. Röm 3,26).

3. Den Taufakt vollziehen wir nach folgenden Grundsätzen.

a) Die Gültigkeit der Taufe erfordert eine Denkweise, die den Intentionen Jesu entspricht.

b) Charakteristische Merkmale der Taufe, welche die Kirche nach dem Gebot Christi vollzieht, sind folgende: der Kandidat wird in Wasser getaucht oder man gießt ihm Wasser über den Kopf, wobei folgende Worte gesprochen werden:
Nach römisch-katholischem Ritus: N.N., ich taufe dich im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.
Nach griechisch-katholischem Ritus: Getauft wird N.N., der Knecht (die Magd) Gottes im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.
Nach evangelischem Ritus: Gemäß dem Befehl unseres Herrn Jesus Christus taufe ich dich N.N. auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.

c) Weitere Einzelheiten der Taufzeremonie regeln unsere Kirchen selbständig.

4. Wir halten die Kindertaufe für theologisch begründet. Die Taufe von Erwachsenen, welche selbständig über sich entscheiden können, erfordert ein persönliches Bekenntnis zu Christus und erste Schritte im Glauben, denen weitere folgen müssen. In beiden Fällen begleiten unsere Kirchen den Getauften auf seinem Glaubensweg durch Gebet, Katechese und seelsorgerische Betreuung.

5. Gemeinsam glauben wir, dass eine einmal erteilte Taufe den Getauften unwiderruflich ein Leben lang mit Christus verbindet. Deshalb taufen wir niemanden, der schon einmal gültig getauft worden ist.

6. Wir sind überzeugt, dass die Übereinstimmung in den angeführten Punkten Grund genug ist, die Taufe gegenseitig anzuerkennen. Aus der gegenseitigen Anerkennung der Taufe folgt, dass wir uns gegenseitig als Brüder und Schwestern in Christus anerkennen. Die Taufe verbindet uns zu einem Leib Christi, zur Gemeinschaft, welche zwar nicht vollständig, aber doch real ist.

Bratislava, 4. Juni 2001

Július Filo
Generalbischof der EKABS

Ivan Osuský
Bischof des Westdistrikts der EKABS

Igor Mišina
Bischof des Ostdistrikts der EKABS

Ján Holčík
Generalinspektor der EKABS

Mons František Tondra
Vorsitzender der SBK

Mons. Alojz Tkáč
Erzbischof von Košice

Mons. Ján Hirka,
griechisch-katholischer Bischof von Prešov

Mons. Andrej Imrich,
Vorsitzender des Rates für Ökumene bei der Slowakischen Bischofskonferenz

(Quelle: Evanjelický posol spod Tatier (=Evang. Bote vom Fuße der Tatra), Liptovský Mikuláš, 7. Oktober 2001. Deutsche Übersetzung: Rudolf Bohren, G2W.)

Muss es in Accra einen Nord-Süd-Konflikt im Blick auf eine klare Stellungnahme zum Neoliberalismus geben?

Bemerkungen zu Ulrich Möller, Folgt im ökumenischen Prozess des Bekennens jetzt die Feststellung des *status confessionis*? Standortbestimmung vor der Generalversammlung des Reformierten Weltbundes 2004 in Accra, in: Ökumenische Rundschau, 53/2004, 176–189.

Mein Freund und Mitstreiter im processus confessionis, Ulrich Möller, hat eine Analyse der Lage vor der Generalversammlung des Reformierten Weltbundes (RWB) gegeben, die offenbar zwei Ziele hat: einmal zu verhindern, dass es in Accra zu einem Konflikt zwischen Nord- und Südkirchen im Blick auf eine klare Stellungnahme zum Neoliberalismus kommt; zum anderen durch dialogisches Vorgehen eine möglichst breite Basis in den Nordkirchen zu gewinnen für gerechtes Wirtschaften. Ich stimme diesen Zielen zu. Er will diese Ziele aber erreichen, indem er empfiehlt, die Beschlüsse in Accra auf folgende allgemeine Formulierung zu beschränken: „Prozess des Eintretens für globale Gerechtigkeit in der Wirtschaft und für die Erde auf der Grundlage des Bekenntnisses zum Gott der Gerechtigkeit", ohne klar zum Neoliberalismus Stellung zu nehmen. Das werden aber nicht nur die meisten Delegierten aus dem Süden, sondern auch viele aus dem Norden ablehnen. Der Konflikt wird also durch eine solche Argumentation eher angeheizt. Das Forum der Mitgliedskirchen des RWB in London-Colney (im Februar 2004), das eine klare Glaubensverpflichtung gegenüber dem Neoliberalismus als Vorlage für Accra vorbereitet hat, war ja bereits ein weltweites Treffen von Delegierten aus Nord und Süd. In der mir leider nur zur Verfügung stehenden Kürze möchte ich einen anderen Weg zum gemeinsamen Bekennen vorschlagen: den der präziseren Klärung der Begriffe.

1. Zu den analytischen Fragen des Neoliberalismus

M. begründet seinen Vorschlag, eine gemeinsame konkrete Entscheidung zum Neoliberalismus auszuklammern, mit zwei Argumenten. *Erstens*: Die wirtschaftliche Globalisierung vollziehe sich insofern in jeweils unterschiedlichen Kontexten, als sie im Süden „als negativ bestimmendes Machtsystem erlebt wird", im Norden dagegen in das Modell der Sozialen Marktwirtschaft eingebettet sei. *Zweitens* auf dieser Erfahrung im Norden aufbauend: „Muss die neo-liberale globale Marktwirtschaft nicht differenzierter auch als politisch kritisierbares und zu transformierendes Rechtssystem in den Blick kommen?" (179)

Zu M.s erstem Argument: Die behauptete Notwendigkeit der grundsätzlichen Differenzierung zwischen den Situationen in Nord und Süd ist konstruiert. In Realität ist die sozial (und ökologisch) regulierte Marktwirtschaft nirgends mehr Rahmen oder leitendes Prinzip des gegenwärtigen Wirtschaftssystems. Vielmehr wer-

den deren Errungenschaften systematisch abgebaut – im Süden unter dem Namen Strukturanpassungsprogramme (SAPs), bei uns auf europäischer und nationaler Ebene unter den Namen „Sparprogramme", „Stabilitätspakt" und „Reformen". Diese laufen alle darauf hinaus, den Armen immer mehr wegzunehmen, immer mehr Menschen aus der formalen Wirtschaft durch Arbeitslosigkeit auszuschließen und die Arbeitenden mit immer mehr Steuern zu belasten, während die Reichen von der steuerlichen Sozialpflichtigkeit und von den Abgaben für die solidarischen sozialen Sicherungssysteme immer mehr entlastet werden, so dass ihr kapitalförmiges Eigentum ständig wachsen kann. Das wird ausdrücklich mit der herrschenden, nämlich der neoliberalen Form der Globalisierung begründet. An den Rändern (d.h. in den Ländern des Südens) wird die Herrschaft des neoliberalen Modells nur schon deutlicher als im Zentrum. Um so mehr müssen die Kirchen des Nordens aus Solidarität nicht nur mit dem Süden, sondern mit ihren eigenen Bevölkerungen dieses System gemeinsam ablehnen und um Alternativen kämpfen. Wie sehr die neoliberale Globalisierung längst schon ein Konzept „aus einem Guss" darstellt, wird zudem daran deutlich, dass es die von den Ländern und Interessen des Nordens dominierten Organisationen wie IWF, Weltbank und WTO sind, die die Länder des Südens seit mehr als 20 Jahren zur Umsetzung neoliberaler Politik zwingen.

Zum zweiten Argument: Es handelt sich um einen Widerspruch in sich zu behaupten, der Neoliberalismus sei sozial zu gestalten. Denn er hat sein Wesen darin, sozialstaatliche Regulierung im Prinzip grundsätzlich und in der Praxis weitgehend abzulehnen. Theoretisch wie faktisch macht er den Sozialstaat zum Wettbewerbsstaat, d.h. er setzt mit allen Mitteln der Macht die Interessen der Kapitaleigner durch.

Auf diesem Hintergrund verwerfen die Kirchen des Südens die neoliberale Form der Globalisierung und fordern die Kirchen des Nordens auf, es ihnen gleichzutun. Wenn sich nun die Kirchen des Nordens unter Verweis auf die Errungenschaft der Sozialen Marktwirtschaft in ihren Ländern dieser Aufforderung verweigern, so verschweigen sie nicht nur, dass sich deren Reste im Zeitalter des Neoliberalismus auch bei uns aufzulösen drohen, sondern übersehen zudem, dass die Soziale Marktwirtschaft in Abgrenzung zum Neoliberalismus klar als ein anderes Modell verstanden werden muss. Zweifelsohne basiert auch sie auf Privateigentum und Vertragsfreiheit; deren Gebrauch bzw. Inwertsetzung werden aber im Unterschied zum neoliberalen Modell durch ordnungspolitische Rahmenbedingungen und sozialpolitische Umverteilungspolitiken von oben nach unten im Interesse eines sozialen Ausgleichs bewusst gesteuert. Insofern stellt das Plädoyer der Kirchen des Nordens für den Erhalt der Sozialen Marktwirtschaft implizit nichts anderes dar als die Ablehnung des Neoliberalismus. Gewiss muss die Soziale Marktwirtschaft ökologisch und entwicklungspolitisch weiterentwickelt werden, was besonders ihre Gründung auf unbegrenztes Wachstum betrifft. Auch lässt sie sich in Zeiten der Globalisierung nicht mehr allein nationalstaatlich verteidigen. Darum gilt es, sie auch auf europäischer und globaler Regulierungsebene neu zu erkämpfen. Aber genau das versuchen die gegenwärtigen Machtzentren der Finanzmärkte und der

US-Regierung zu verhindern – und die Mehrheit in der EU folgt diesem Trend. Dies macht es um so notwendiger, dass die Kirchen des Nordens und Südens gemeinsam klar gegen den Neoliberalismus Stellung nehmen und für eine „Wirtschaft im Dienst des Lebens" eintreten.

Darum ist es aus doppeltem analytischen Grund irreführend, sich unter Verweis auf die o.g. Argumente einem gemeinsamen Bekennen der Kirchen gegen die neoliberale Globalisierung zu versagen. Wenn die Nordkirchen sagen würden, die herrschende Lehre und Praxis des Neoliberalismus sei klar abzulehnen, eine sozial und ökologisch regulierte Marktwirtschaft sei in gemeinsamer Anstrengung aller Kirchen und sozialen Bewegungen zu erkämpfen, wäre ein gemeinsames Bekennen in Wort und Tat möglich.

2. Zu den ekklesiologischen Fragen des status confessionis

M. bringt drei ekklesiologische Gegenargumente gegen eine klare kirchliche Entscheidung im Zusammenhang des Neoliberalismus vor:

(1) Beim status confessionis gehe es nur um „die Einheit der Kirche angesichts ihrer Bedrohung durch Irrlehre" und nicht um „noch bestehende Gegensätze auf der Ebene des Erkennens" (183). Dieses Argument ist aus verschiedenen Gründen nicht zu halten. Einmal ist die Einschränkung auf die Frage nach der Einheit der Kirche willkürlich. Jede Situation, die einen status confessionis betrifft, hat einen besonderen, springenden Punkt, wie E. Bethge überzeugend herausgearbeitet hat.[1] Beim Nationalsozialismus war es der Totalitätsanspruch „ein Volk, ein Reich, ein Führer", dem das „*allein* Christus" entgegengestellt werden musste. Im Fall der Apartheid, Trennung, ging es darum, die *Einheit der Menschheit und die Einheit der Kirche*, das „unum", zu bekennen. Im Fall der Wirtschaft, die nach göttlichem Mandat Lebensmittel produzieren und an alle verteilen, nicht aber Ausschluss und Zerstörung hervorrufen soll, ginge es nach dieser Argumentation um die Bedrohung des *Lebens* und darum um das *konkrete* Bekenntnis zum Gott des Lebens.[2]

Zum anderen darf in der Tat „die Frage nach der Grenze möglicher Kirchengemeinschaft nicht im Mittelpunkt stehen". Nach Bonhoeffers grundlegender Arbeit zum status confessionis und der Frage der Kirchengemeinschaft ist dies überhaupt die falsche Frage.[3] Es geht um das synodal (konziliar) herbeizuführende korporative Bekenntnis der Kirche zu Gott in Christus in der jeweiligen konkreten Situation. Erst an dem Verhalten gegenüber dieser Einladung zum gemeinsamen Bekennen wird sich entscheiden, wer dazu gehört, wer durch weitere Kommunikation gewonnen werden kann und wer sich mit den gegen Gottes Gebot systemisch verstoßenden Mächten verbindet und sich so als „falsche Kirche" offenbart.

Schließlich besteht selbst auf der Ebene der Lehre aller Grund, weltweit die neoliberalen „Theologien des Wohlstands" herauszufordern. Das betrifft zwar besonders die US-gestützte „theology of prosperity". Dem entspricht aber in Deutschland z.B. die „Handreichung" des Arbeitskreises Evangelischer Unternehmer (AEU) und des Bundes Katholischer Unternehmer (BKU) von 2003 mit dem Titel

„Globalisierung: Chance für alle" – eine reine Lehre des Neoliberalismus in christlichem Gewande. Und wie steht es mit der „Christlich"-Demokratischen Union, die eine massive „Lehre" und Praxis des Neoliberalismus vertritt? Obwohl sie nicht Teil der Kirche ist und obwohl alle politischen Parteien dem Druck der neoliberalen Globalisierung mehr oder weniger nachgeben, muss die Kirche bei der CDU klar dazu Stellung nehmen, weil dies unter dem Stichwort „Christlich", also im Namen Christi geschieht. Sogar die Katholische Bischofskonferenz hat sich mit ihrem jüngsten „Impulstext", „Das Soziale neu denken", unter Anleitung des früheren Bundesbankpräsidenten Tietmeyer gefährlich auf den Weg des Neoliberalismus begeben.

Außerdem ist ein wichtiger Unterschied zu früheren Situationen des status confessionis zu beachten. Seit Mandevilles Bienenfabel und Adam Smiths „unsichtbarer Hand" behauptet der Liberalismus, dass letztlich der Egoismus im Markt zum Wohlstand aller führt. Alle negativen Folgen werden als nichtintentionale indirekte Effekte ausgeklammert („Kollateralschäden" in der Kriegssprache). Das ist also der Unterschied zur Zeit des Nationalsozialismus und der Apartheid, die einen status confessionis hervorriefen: Dort waren es die intentionalen, sichtbaren und hörbaren Akte, die Ausschließlichkeit und Mord, die Trennung und Diskriminierung bewirkten, im globalen Markt nach neoliberalem Modell sind es die indirekten Effekte eines intentional Wohlstand verheißenden – freilich sich offen als absolut und alternativlos bezeichnenden Systems -, die das Leben zerstören und den Tod von Menschen und Natur herbeiführen. Die „Lehre" ist also heute subtil versteckt. Gerade darum ist es doppelt wichtig, dass die Kirche offen die Wahrheit sagt.

(2) M. vermutet, dass die klare Ablehnung des Neoliberalismus gerade den kommunikativen Weg zur Einheit der Kirche im „Prozess des Eintretens für globale wirtschaftliche Gerechtigkeit" behindere und zerstöre (184f). Dieses Argument setzt voraus, dass wir jetzt „Einheit der Kirche" hätten. Gerade dies ist aber nicht der Fall. Der Neoliberalismus selbst spaltet nicht nur die Menschheit, sondern auch den Leib Christi, wie im bisherigen processus confessionis immer wieder festgestellt wurde. Wenn im Übrigen Nordkirchen die von den Südkirchen (und auch einigen Nordkirchen) geforderte Verwerfung des Neoliberalismus ablehnen, ziehen sie faktisch, nicht notwendigerweise bewusst, die Einheit mit den Gewinnern der neoliberalen Globalisierung der Einheit mit den leidenden Verlierern nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb des Leibes Christi vor.

Für die Kommunikation ist auch wichtig zu sehen, dass es nicht darum geht, einen bestimmten ekklesiologischen Begriff für das kirchliche Stellungnehmen in dieser Situation als einzig möglichen zu vertreten – also z.B. den des status confessionis. Beide Foren der Mitgliedskirchen des RWB in Buenos Aires und London-Colney vermeiden diesen Begriff und sprechen von Faith Stance, Glaubensverpflichtung. 2002 fand in Cartigny bei Genf eine Konsultation „Ekklesiologie und ökonomische Globalisierung" statt.[4] Vertreten waren die russisch-orthodoxe, römisch-katholische, anglikanische, lutherische und reformierte Tradition. Hier wurden folgende ekklesiologischen Ansatzpunkte und Ausdrucksweisen für die Verpflichtung der Kirchen

in Wort und Tat diskutiert: im Bund mit Gott sein und bleiben, Bekennen, Eucharistie, der einwohnende Christus, Gemeinschaft, Familie Gottes, Leib Christi. Es wurde festgestellt, dass sich diese Aspekte gegenseitig ergänzen. Der Begriff „Bekennen" ist zwar unverzichtbar, weil es um Entscheidung geht. Aber warum den Begriff status confessionis zum Nebenkriegsschauplatz machen? Es geht um die Selbstverpflichtung der Kirche in Wort und Tat in der Sache.

(3) M. behauptet im Anschluss an M. Welker, nach „der deutschen wissenschaftlichen Theologie" sei die Frage der Entscheidung zwischen Gott und Mammon eine fragwürdige Ideologisierung „zur religiös-moralischen Mobilisierung".[5]

Die deutsche wissenschaftliche Theologie dem klaren Wort Jesu vorzuziehen, kann nicht wirklich ernst gemeint sein. Angeblich ist der Aufsatz von Welker von „unmissverständlicher Klarheit, biblisch-theologisch und systematisch begründet". Bei Nachprüfung stellt man bei allem Respekt fest, dass Welker sich ekklektisch fast nur auf biblische Texte der Weisheit bezieht, also Tora, Propheten und Zweites Testament nahezu vollständig ausblendet. Ebenso ekklektisch ist die Auswahl der wissenschaftlichen Literatur. Der Artikel sagt mehr über die Meinungen des Autors aus als über eine gesamtbiblische und gesamtwissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Problem des Geldes und vor allem des Geldes als Mammon. So unterscheidet beispielsweise der Neutestamentler Gerd Theißen im Blick auf den Neoliberalismus sorgfältig zwischen einer vielfältigen, in Universitäten diskutierten Theorie einerseits und Mammonismus, der wirtschaftlich, politisch, militärisch und ideologisch mit Macht global zur Bereicherung der Reichen durchgesetzt wird und eindeutig aus biblischer Perspektive abgelehnt werden muss, andererseits.[6]

Diese Absage ist ekklesiologisch nicht nur unvermeidbar im Blick darauf, ob die Kirche im biblischen Sinn Kirche bleiben oder werden will, sondern sie hat auch eine große öffentliche Bedeutung. Die Massenmedien, die zum größten Teil von Kapitalinteressen gesteuert sind, suggerieren den Menschen weltweit, dass das bestehende System der Bereicherungsökonomie für die wenigen ohne Alternative ist – eine pseudotheologische Verabsolutierung einer menschengemachten Ordnung. Eine öffentliche Absage der Kirche an dieses System würde zu dessen Entlegitimierung beitragen und alle ermutigen, die um Alternativen kämpfen und auf Alternativen hoffen.

Fazit: Die Kirchen in allen Sozialgestalten und Regionen müssen und können auch aus ekklesiologischen Gründen gemeinsam eine Entscheidung im Blick auf den Neoliberalismus treffen. Sie haben eine Vision, sie können sich schrittweise aus der Gefangenschaft befreien und zu innerkirchlichen und gesellschaftlichen Alternativen beitragen, die Gottes Liebe zum Leben die Ehre geben. Eine solche gemeinsame Stimme in Accra wäre ein Hoffnungssignal für die ganz Oikumene, die ganze bewohnte Erde.

Ulrich Duchrow

(Ulrich Duchrow ist apl. Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg.)

ANMERKUNGEN

1 *E. Bethge*, Status confessionis – was ist das?, in: epd-Dokumentation 46/1982.
2 Vgl. *U. Duchrow*, Weltwirtschaft heute – ein Feld für bekennende Kirche, München 1986; *ders. mit F. Hinkelammert*, Leben ist mehr als Kapital, Oberursel 2002.
3 *D. Bonhoeffer*, Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft, in: Werke, Bd. 14, 1996, 655ff.
4 Unveröff. Dokument des ÖRK, „Ecclesial Entry Points for Addressing Economic Globalization", Genf 2003.
5 A.a.O, S. 185f im Anschluss an *M. Welker*, „Ab heute regiert Geld die Welt ...", in: Dokumentation der Werner-Reihlen-Vorlesung, Berlin 2004, 52ff.
6 Im Rahmen einer Veranstaltungsreihe der ESG/Heidelberg im Wintersemester 03/04 zum Thema.

Gestern – heute – morgen

Unter dem Leitwort *„Die Würde des Menschen am Ende seines Lebens"* wurde vom 24. April bis zum 1. Mai die *„Woche für das Leben"* 2004 begangen. Dabei ging es um die Themen Sterbebegleitung und Sterben in Würde. An dem ökumenischen Eröffnungsgottesdienst im Aachener Karlsdom wirkten der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Karl Lehmann, und der stellvertretende Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), der thüringische Landesbischof Christoph Kähler, mit.

Die Synoden der Kirchenprovinz Sachsen in Halle/Saale und die Synode der Thüringer Landeskirche in Eisenach haben mit der jeweils erforderlichen Zwei-Drittel-Mehrheit die Bildung der *„Föderation Evangelischer Kirchen in Mitteldeutschland"* beschlossen. Die Bischöfe Christoph Kähler (Eisenach) und Axel Noack (Magdeburg) unterzeichneten am 18. Mai das Vertragswerk, das am 1. Juli in Kraft tritt.

Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) erinnerte an die *Zerstörung des Zentrums der orthodoxen Christenheit*, Konstantinopel, vor 800 Jahren durch westliche Kreuzritter. Die Erinnerung an die „Wunden der Vergangenheit" sei eine Verpflichtung zur Ökumene aller Kirchen heute. Die Gewalttaten durch die Kreuzfahrer seit dem 13. April 1204 belasten bis heute das Verhältnis zwischen den Orthodoxen und der übrigen Christenheit. Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel hat bis heute seinen Sitz in Istanbul.

An der Universität Greifswald hat am 6. Mai das *erste Institut für Evangelisationsforschung in Deutschland* offiziell seine Arbeit aufgenommen. Die Einrichtung will sich vor allem der empirischen Erforschung der religiösen Landschaft und historischen Fragestellungen zu Volksmission und Gemeindeentwicklung widmen. Träger der Einrichtung sind die Pommersche Evang. Kirche und die Arbeitsgemeinschaft für missionarische Dienste in der Evangelischen Kirche in Deutschland. Die Leitung haben die beiden Greifswalder Professoren für Praktische Theologie, Jörg Ohlemacher und Michael Herbst. Auf einem Symposium zur Eröffnung wollen Theologen und Kirchenvertreter aus dem In- und Ausland über „Missionarische Perspektiven für die Kirche der Zukunft" diskutieren.

Auf Empfehlung einer Vorbereitungsgruppe 2003 bildeten *die Internationale Alt-katholische Bischofskonferenz der Utrechter Union (IBK) und der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen eine internationale Dialogkommission*, die zum ersten Mal vom 10. bis 12. Mai 2004 in Bern auf Einladung der christkatholischen Kirche der Schweiz zusammentrat. Im Zentrum der Gespräche standen die folgenden Fragestellungen: 1. Vergewisserung über die bisherigen Übereinstimmungen in Theologie und kirchlichem Leben zwischen der alt-katholischen und der römisch-katholischen Kirche; 2. Erörterung der verbliebenen Differenzen unter Einbeziehung der Ergebnisse anderer bilateraler Dialoge, die von der alt-katholischen und der römisch-katholischen Kirche geführt werden, und deren Auswirkungen; 3. Besprechung der anstehenden kirchenrechtlichen und pastoralen Aufgaben.

Die neue Kommission wird zukünftig zweimal jährlich zusammentreten.

Zum 70. Jubiläum der vom 29. bis 31. Mai 1934 formulierten Thesen würdigte Bischof Huber die herausragende Bedeutung der *Theologischen Erklärung von Barmen*. Insbesondere das dort erklärte Staatsverständnis sei im Zusammenhang mit der Diskussion über den europäischen Verfassungsvertrag oder im Blick auf den Dialog mit dem Islam von Aktualität.

Vom 1. bis 4. Juni tagte das *Präsidium der Konferenz Europäischer Kirchen* in Hannover unter dem Motto „Einstehen für christliche Werte und Solidarität in Europa". Behandelt wurden die Aufgabenfelder und Prioritäten in der Zukunft und auch die EU-Verfassung, über die die EU-Regierungskonferenz entscheiden wird.

Le Conseil des Eglises Chrétiennes en France (CECEF) (die Präsidenten), Churches Together in Britain and Ireland (CTBI) (Generalsekretär Dr. David Goodbourn), Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) (Vorsitzender Dr. Walter Klaiber), The Canadian Council of Churches (CCC) (Generalsekretär Rev. Dr. Karen Hamilton), The National Council of the Churches of Christ in the USA (NCCCUSA) (Generalsekretär Rev. R. W. Edgar) unterzeichneten eine Erklärung anlässlich der *Feier des 60-jährigen Jahrestages der Landung der Alliierten in der Normandie* am 10. Juni. Dies sei für die Kirchen ein Anlass, ihrer Dankbarkeit für den Sieg der Freiheit und für den seit diesen dunklen Tagen des Zweiten Weltkrieges zurückgelegten Weg Ausdruck zu verleihen. Mittel und Wege für Versöhnung und Frieden sollten eröffnet werden. Dazu gehöre auch eine gerechte Wirtschaftspolitik, die die Kluft zwischen Arm und Reich verringert. Die Dachverbände vertreten unter anderem römisch-katholische, protestantische, orthodoxe, anglikanische sowie freikirchliche Christen.

Mit einem festlichen Open-Air-Gottesdienst ist der 95. Deutsche Katholikentag, der unter dem Motto „Leben aus Gottes Kraft" stand, in Ulm am 20. Juni zu Ende gegangen. Mehr als 35.000 Menschen besuchten die insgesamt rund 800 Veranstaltungen. Schwerpunkte waren Ökumene, Globalisierung, das Verhältnis der Geschlechter sowie aktuelle gesellschaftspolitische Fragen wie das neue Zuwanderungsgesetz, der Kopftuchstreit und die Bioethik-Debatte. Einer der Höhepunkte war das Zusammentreffen des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Karl Lehmann, mit dem Theologen Hans Küng, dem 1979 die Lehrerlaubnis entzogen worden war.

Das nächste *Europäische Jugendtreffen der ökumenischen Gemeinschaft von Taizé* soll zum nächsten Jahreswechsel in Lissabon stattfinden. Vom 28. Dezember 2004 bis 1. Januar 2005 werden Zehntausende Jugendliche aus allen Teilen Ost- und Westeuropas in der portugiesischen Hauptstadt erwartet.

In der Mitte der *„Dekade zur Überwindung von Gewalt"* plant die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland zusammen mit den ökumenischen Basisgruppen vom 7. bis 9. April 2005 in Freising eine *„Ökumenische Konsultation"*. Eine Vorbereitungsgruppe aus Vertreter/innen der ACK-Kirchen und der Basisgruppen arbeitet an der thematischen Gestaltung: *„Gerechter Friede – Leben in*

einer gefährdeten Zukunft", wobei es einmal um einen grundlegenden Ansatz für Gewaltminimierung geht und zweitens um „Gottes Neuanfang in der Geschichte – vom Umgang mit Opfern und Tätern". „Gewalt" als das zentrale Problem für „Gerechtigkeit Frieden und die Bewahrung der Schöpfung" wird der Bevölkerung in den Medien Tag für Tag vorgeführt und ist in der kirchlichen Arbeit in den letzten Jahren bewusster geworden.

Von Personen

Werner Klän, Professor für Systematische Theologie an der Lutherischen Hochschule der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK), hat nach annähernd 20 Jahren das Amt des Ökumenereferenten der SELK abgegeben. Sein Nachfolger wird Pastor Dr. *Peter Söllner*. Dozent Dr. *Gilberto da Silva* vertritt die SELK im Ökumenischen Studienausschuss (ÖStA) der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD).

Weihbischof *Gerhard Feige* ist nach der Verabschiedung von Bischof Leo Nowak (Bistum Magdeburg) zum Diözesanadministrator für die Zeit bis zur Einsetzung des neuen Bischofs gewählt worden. Seit 1992 arbeitet er als Delegierter der Bischofskonferenz in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland mit.

Walter Herrenbrück, Landessuperintendent, seit 1987 an der Spitze der Evangelisch-reformierten Kirche mit Sitz in Leer, wurde am 12. April in den Ruhestand verabschiedet. Herrenbrück gehörte von 1994 bis 2003 auch dem Rat der Evangelischen Kirchen in Deutschland (EKD) an und war lange Zeit im Vorstand der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland. Sein Nachfolger ist *Jann Schmidt*. Nach den jüngsten Reformen heißt der leitende Theologe künftig Kirchenpräsident und hat mehr Kompetenzen.

Christa Grengel, seit 1991 Leiterin der Übersee-Abteilung im Kirchenamt der EKD, ist am 4. Mai in den Ruhestand verabschiedet worden. Grengel war in den siebziger Jahren im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) tätig. Sie arbeitete auch in der Friedensforschung für den Bund der Evangelischen Kirche in der DDR.

Herbert Hammans, Domkapitular, stellvertretender Generalvikar im Bistum Aachen, ist zum neuen Dompropst ernannt worden. Er tritt die Nachfolge von *Hans Müllejans* an, der nach Erreichen der Altersgrenze von 75 Jahren im März emeritiert wurde. Der Aachener Dompropst ist Vorsitzender und Sprecher des Domkapitels. Hammans ist Diözesanbeauftragter für die Ökumene im Bistum

Wolfram Christoph Neumann ist zum neuen Landessuperintendenten der reformierten Kirchen in Österreich gewählt worden. Er ist Nachfolger von Landessuperintendent Hofrat *Peter Karner*, der in den Ruhestand tritt. Zu den Aufgaben des neuen Landessuperintendenten gehört die geistliche Leitung der reformierten Kirche. Er hat die Aufsicht über die kirchlichen Ordnungen und die Amtsführung der kirchlichen Amtsträger.

Ursula Beykirch, katholische Theologin, ist vom Ständigen Rat der Deutschen Bischofskonferenz zur Leiterin des Bereichs Glaube und Bildung im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Bonn gewählt worden.

Klaus Wollenweber, letzter Bischof der Evangelischen Kirche der schlesischen Oberlausitz, ging zum 31. Mai in den Ruhestand. Die Landeskirche fusionierte mit Berlin-Brandenburg.

Wolfgang Huber, Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), hat offiziell das Amt des ersten Bischofs der fusionierten Landeskirche von Berlin-Brandenburg und der schlesischen Oberlausitz übernommen.

Antje Heider-Rottwilm, Leiterin der Europaabteilung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), ist als Co-Moderatorin der Kommission Kirche und Gesellschaft der „Konferenz Europäischer Kirchen" (KEK) wieder gewählt worden. *Yury Ryabykh* von der Russischen Orthodoxen Kirche wurde als zweiter Moderator bestimmt.

Hubert Bour, Prälat, Domkapitular und Ökumenereferent des Bistums Rottenburg-Stuttgart, ist vom Papst als Mitglied in die vatikanische Kommission für den Dialog mit den altorientalischen Kirchen berufen worden.

Stephan Kolson ist Pressereferent für den 30. Deutschen Evangelischen Kirchentag, der vom 25. bis 29. Mai 2005 in Hannover stattfindet. Er ist zuständig für die Medienarbeit am Kirchentagsort 2005 und arbeitet eng mit dem Pressesprecher des Deutschen Evangelischen Kirchentages, *Rüdiger Runge*, zusammen.

Es vollendeten

das 60. Lebensjahr:

Matthias Sens, Propst von Magdeburg, gehört seit 1991 der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland an, steht seit 1997 an der Spitze des Kirchensprengels Magdeburg-Halberstadt, am 28. März;

Helge Klassohn, Dessauer Kirchenpräsident, von 1998 bis 2000 Vorsitzender des Rates der Evang. Kirche der Union, am 25. April;

Christoph Kähler, Landesbischof der Evang.-Luth. Kirche in Thüringen und Stellvertretender Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland, am 10. Mai;

Friedrich Schorlemmer, Wittenberger Theologe, Pfarrer und Publizist, Friedenspreisträger des Deutschen Buchhandels (1993), am 16. Mai;

das 65. Lebensjahr:

Klaus Wollenweber, letzter Bischof der Evangelischen Kirche der schlesischen Oberlausitz, am 5. Mai;

das 75. Lebensjahr:

Karl Heinz Neukamm, früherer Präsident des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), am 19. April;

Martin Kruse, früherer EKD-Ratsvorsitzender und von 1977 bis 1994 Bischof der Berlin-Brandenburgischen Kirche, am 20. April;

Gerhard Müller, von 1990 bis 1993 Leitender Bischof der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und langjähriger Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Braunschweig, am 10. Mai;

Heino Falcke, langjähriger Erfurter Propst der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen, Vordenker der kirchlichen Friedensbewegung, am 12. Mai;

das 90. Lebensjahr:

Beda Müller, Pater in der Benediktinerabtei Neresheim, engagierter Ökumeniker, am 2. Juni;

das 95. Lebensjahr:

Hans Thimme, früherer Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen, am 6. Juni.

Verstorben sind:

Gert Hummel, Professor em. für Systematische Theologie, württembergischer Theologe und Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Georgien, im Alter von 71 Jahren, am 15. März;.

Alfred Petersen, nordelbischer Altbischof, früheres Mitglied im Rat der EKD und der Kirchenleitung der VELKD, im Alter von 94 Jahren, am 11. Mai.

Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen am 15. Juni 2004)

I. Ökumenische Bewegung

Joachim Wanke, Gottes Wort schafft Einheit. Von der Aufgabe der Orden und geistlichen Kommunitäten für die Einheit der Kirche, KNA-ÖKI 11/04, 1–8;

Karl Heinz Voigt, Aufbruch zur Einheit – „... damit die Welt glaube!". „Impulstour" der Evangelischen Allianz durch acht Großstädte geplant, KNA-ÖKI 16/04, 7;

Hansjürgen Knoche, Gemeinsames christliches Zeugnis gefragt. Zur ökumenischen Debatte über Biotechnik, Lebens- und Eheschutz, KNA-ÖKI 16/04, 1–12;

Kurt Koch, Wiederentdeckung der „Seele der ganzen ökumenischen Bewegung" (UR 8). Notwendigkeit und Perspektiven einer ökumenischen Bewegung, Catholica 1/04, 3–21;

Dietmar W. Winkler, Ökumenischer Neubeginn. Der Dialog zwischen der katholischen Kirche und den orientalisch-orthodoxen Kirchen, ebd., 22–39;

Wolfhart Pannenberg, Der ökumenische Weg seit dem II. Vatikanischen Konzil – aus evangelischer Sicht, Kerygma und Dogma 1/04, 17–24;

Konrad Raiser, Einheit von unten. Nicht wer die Gemeinsamkeit vertiefen will, muss sich rechtfertigen, sondern wer sie verhindert, PublForum 10/04, 35.

II. Barmer Erklärung

Günther van Norden, Keinen anderen Namen. Zur Barmer Erklärung kam es, obwohl viele Protagonisten weltanschaulich rechts standen. Zeitzeichen 5/04, 26–29;

Jörg Schmidt, In der Wiederholungsschleife. Steht die Barmer Theologische Erklärung gegenwärtigem Bekennen im Wege? ebd., 34–35;

Wolf Krötke, Kein theologischer Totenschein. Die Barmer Theologische

Erklärung setzt nach wie vor Maßstäbe für die Kirche, ebd., 36–38.

III. Interreligiöser Dialog

Christoph Böttigheimer, Theologisches Zentralproblem. Möglichkeiten und Schwierigkeiten des interreligiösen Dialogs, KNA-ÖKI 13/04;

Elke Faust, Provokation für die Kirchen. Innerchristliche Reflexionen zum Dialog mit dem Islam, KNA-ÖKI 16/04, 13–14;

Paul Roth, Brücken zwischen Ost und West. Weltreligionen in Russland: Situation und Selbstverständnis, KNA-ÖKI 19/04, 11–15.

IV. Zum evangelischen Glauben

Thomas Sternberg, Kultur nicht nur in evangelischer Perspektive. Zu einer Denkschrift von EKD und VEF, Catholica 1/04, 40–53;

Kardinal Karl Lehmann, Zur Bedeutung des Protestantismus aus katholischer Sicht heute. Vortrag anlässlich des Symposiums 475 Jahre Protestation in Speyer und 100 Jahre Gedächtniskirche am 22. April 2004 in Speyer, KNA Dok, 4/04, 1–11;

Reinhard Slenczka, „Die Freude im Himmel." Beitrag eines lutherischen Theologen zum Thema Beichte und Buße, IKZ Communio, 2/04, 158–173.

V. Eucharistie

Maja Weyermann, Eucharistie und Kirchengemeinschaft – bilaterale Abkommen und ihre Auswirkungen auf multilaterale kirchliche Beziehungen, IKZ 4/03, 201–208;

Paul Avis, Eucharistie und Kirchengemeinschaft – eine anglikanische Sicht, ebd., 223–248;

Sven-Erik Brodd, Eucharistische Theologie im Luthertum. Ekklesiologische und sakramententheologische Perspektiven, ebd., 249–265;

Volkmar Walther, Freude an der Eucharistie neu entdecken. Verständnis der ungeteilten Kirche als Vorbild, KNA-ÖKI 3/04, 4–6;

Hansjürgen Knoche, Einheit jetzt schrittweise verwirklichen! Modellhafte Schritte zu differenzierter lutherisch-katholischer Eucharistie-Gemeinschaft und zur gesamtkirchlichen Integration des evangelischen Amtes, ebd. 6/04, 1–15;

Claus Petersen, Feiern wie bei Jesus. Die evangelische Kirche sollte die Abendmahlsliturgie radikal verändern, Zeitzeichen 1/04, 48–50;

Wolfgang Beinert, Eucharistiegemeinschaft in römisch-katholischer Sicht. Orientierung unter wandelnden Horizonten, Catholica 1/04, 68–79.

VI. HIV/AIDS

Gerald West, Reading the Bible in the Light of HIV/AIDS in South Africa, EcRev 4/03, 335–344;

J.M. Vorster, HIV/AIDS and Human Rights, ebd., 345–361;

Cornelia Füllkrug-Weitzel, Langsames Erwachen. Allmählich erkennen Afrikas Kirchen, welche Aufgaben sie angesichts der Aidskatastrophe haben, Zeitzeichen 12/03, 45–47.

VII. Weitere interessante Beiträge

Themenheft: Christinnen in den Anfragen des Feminismus, *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz*, Gang durch ein Minenfeld? (533–552); *Claudia Meriéle Wulf*, Frauen in Säkularinstituten. Gegenbild und Inbild der „Welt" (574–585); *Viki Ranff*, Jungfräulichkeit als Weg der Freiheit nach Hildegard von Bingen (566–573), IKZ 5/03.

FREIKIRCHLICHE FRAGESTELLUNGEN

Dietmar Lütz, Wir sind noch nicht am Ziel. Plädoyers für eine zukunftsoffene Freikirche. WDL-Verlag, Berlin 2003. 182 Seiten. Kt. EUR 12,50.

Dietmar Lütz, baptistischer Theologe und seit 2001 Beauftragter der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) in Berlin, legt in diesem Band eine Sammlung von vierzehn Vorträgen und Aufsätzen vor. Dabei handelt es sich um Beiträge, die in den letzten Jahren bei unterschiedlichen Gelegenheiten und Anlässen entstanden sind und in diversen freikirchlichen Zeitschriften veröffentlicht wurden.

Die Themenpalette umfasst vorrangig klassische freikirchliche Fragestellungen und Identitätsmarker. Gängige und vertraute Formeln („Gemeinde nach dem Neuen Testament") werden auf ihren ekklesiologischen Anspruchsgehalt und hermeneutischen Klärungsbedarf befragt. Was ist schriftgemäß? Was ist mit evangelisch bzw. reformatorisch gemeint? Und was kennzeichnet das reformatorische Schriftprinzip? Freikirchesein nicht in einem statisch-apologetischen, sondern einem lebendigen dynamischen Gegenüber zu den anderen Kirchen – darum geht es L. in seiner Durchleuchtung freikirchlicher Prinzipien und Überzeugungen. Die Fragen nach der evangelischen Freiheit, nach der des Priestertums aller Glaubenden, der Religionsfreiheit, dem theologischen Profil eines kongregationalistischen Gemeindebundes gehören ebenso dazu wie das urbaptistische Themenfeld von Taufe und Mitgliedschaft.

In pointierten und zugespitzten Ausführungen wird dabei manches gegen den Strich gebürstet und in das Licht theologischer und ökumenischer Befragung gestellt. Dabei ergeben sich nicht nur kritische Rückfragen an typisch freikirchliche Denkmuster mit ihren gelegentlich selbstgenügsamen Vereinfachungen. Man merkt L. vielmehr an, wie er aus seiner engagiert freikirchlichen Sicht heraus oft sehr scharfsinnig und -zügig volkskirchliche Widersprüche offen legt und sie forsch und ungeniert beim Namen nennt.

Die Beiträge wollen dabei mehr als eine Bestandsaufnahme liefern. Sie wollen Diskussionsanstöße und Plädoyers sein, die auf Zukunft und Erneuerung (ecclesia semper reformanda) zielen. Sie erheben nicht den Anspruch, komplette „Zukunftsvisionen" zu entfalten. Sie wollen sensibilisieren und inspirieren und so zu einem zukunftsoffenen und weniger vergangenheitsorientierten Aufbruch ermutigen.

Dabei scheut L. sich nicht vor unkonventionellen Gedankengängen und heiklen Themen. Dies gilt nicht zuletzt für das zentrale baptistische Kontroversthema Taufe. Mit seinen gelegentlich ironisch untermalten Beschreibungen will L. aus überkommenen Engführungen herausführen und mahnt Differenzierungen an, ohne den Intentionen der eigenen Tradition untreu zu werden. In manchen Beiträgen wird dabei eine jüngere Diskussion im BEFG noch einmal neu lebendig und bietet Anknüpfungspunkte für ein ökumenisches Gespräch, das über starre und apodiktische wechselseitige Verwerfungen („Nichttaufe" – „Wiedertaufe") hinausführen könnte.

Die gesammelten Beiträge bilden ein munteres und eloquentes, ein diskussionsförderliches und -anstiftendes, für manche vermutlich auch ein ärgerliches Buch. Nicht abgerundet und ausgewogen wird hier formuliert, sondern engagiert und herausfordernd mit allen plakativen Vorzügen und Gefahren, die darin liegen. Ein Buch für das Unterwegssein der Freikirchen, zum orientierenden Innehalten auf einem Weg, bei dem man gelegentlich den Eindruck erweckt, mehr oder weniger schon am Ziel zu sein. Es ist zweifellos ein Buch, das seine baptistische Herkunft deutlich erkennen lässt, aber mit diesem Profil zugleich auch zu einem gesamtfreikirchlichen Gespräch anregt und allen Freikirchen Anstöße gibt, ihre Sichtweisen des Freikirchlichen neu durchzubuchstabieren.

Klaus Peter Voß

Rolf J. Pöhler, Continuity and Change in Christian Doctrine. A Study of the Problem of Doctrinal Development. Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main 1999. 160 Seiten. Pb. EUR 31,50.

Rolf J. Pöhler, Continuity and Change in Adventist Theology. A case study in Doctrinal Development. Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main 2000. 384 Seiten. Pb. EUR 57,–.

Die Selbstreflexionsfähigkeit der Theologie von Freikirchen hat in den letzten Jahrzehnten zugenommen. Ein interessantes Beispiel dafür hat der adventistische Theologe Rolf Pöhler vorgelegt, langjähriger Hochschullehrer an der Theologischen Hochschule Friedensau bei Magdeburg und seit 2002 Vorsitzender der Siebenten-Tags-Adventisten (STA) in Deutschland (siehe ACK aktuell 1/03, 30f). Seine 1995 von der Andrews University (Berrien Springs/Mi.) angenommene Dissertation „Change in Seventh-Day Adventist Theology: A Study of the Problem of Doctrinal Development" ist nun leicht überarbeitet in zwei Bänden erschienen. Den Hintergrund seiner Arbeit bilden die Konflikte hinsichtlich der Theologie und Identität der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten seit den siebziger Jahren. Pöhler sieht ihnen eine Krise des Wandels zugrunde liegen, die wesentlich durch den immer größeren Zeitraum zwischen den Gründerpersönlichkeiten im 19. Jahrhundert und der heutigen Nachkommenschaft ausgelöst und durch den verstärkten kulturellen Wandel in den westlichen Gesellschaften vertieft worden sei. In einer „Krise des Wandels" will Pöhler dazu beitragen, die Lehrentwicklung der STA zu analysieren und die verschiedenen theologischen Positionen bezüglich dogmatischer Kontinuität und Veränderung zu beschreiben.

Mit dem ersten Band „Continuity and Change in Christian Doctrine" versucht Pöhler, eine analytische Grundlage für die ihn leitende Fragestellung zu finden. Lehrentwicklung liegt für Pöhler dann vor, wenn die gemeinsame Theologie und Lehre einer Kirche sich aufgrund einer erweiterten oder modifizierten Wahrnehmung der Bedeutung des Wortes Gottes gewandelt habe (28). Das Kernproblem sei, wie sich die unwandelbare Identität der christlichen Offenbarung, wie sie in der Schrift beurkundet sei, mit den sich im Laufe der Geschichte verändernden Formen ihres Verstehens und Deutens vermitteln lässt (44)? Im zweiten Kapitel (71–95) versucht Pöhler, überblicksartig unterschiedliche Modelle zu charakterisieren, mit denen katholische wie

protestantische Theologen im Laufe der Kirchengeschichte auf das Phänomen der Lehrveränderung reagiert haben. Im dritten Kapitel (97–117) unterzieht Pöhler seine historisch gewonnenen Modelle einer idealtypischen Systematisierung. Mit an räumlicher Bewegung orientierten Metaphern unterscheidet Pöhler das statische, das dynamische und das (r)evolutionäre Modell der Lehrentwicklung. Der von ihm bevorzugte dynamische Typus sei dialektisch angelegt, gehe von einer subjektiv *wie* objektiv vermittelten Offenbarung aus, betone Zustimmung *und* Vertrauen zu den Glaubenslehren, halte Wahrheit für absolut *und* zeitbezogen, orientiere sich an innerer *und* äußerer Autorität und halte Dogmen für autoritativ *und* reformierbar.

Mit dem Band „Continuity and Change in Adventist Theology. A case study in Doctrinal Development" wendet sich Pöhler dem Phänomen der Lehrveränderung in der Geschichte der STA bis 1985 zu. Mit einer umfassenden Auswertung historischer Quellen weist er im ersten Kapitel (19–144) nach, dass und wie sich die adventistische Theologie tatsächlich verändert hat. Er spricht von einer „historical reality of doctrinal development". Schritt für Schritt weist er nach, dass sich sowohl in den zentralen christlichen Lehren (Trinität, Christologie, Pneumatologie, Hamartiologie, Soteriologie) wie in den adventistischen Unterscheidungslehren (Sabbat, Eschatologie, Heiligtumslehre, Geist der Weissagung, Ekklesiologie) neben Kontinuitäten auch signifikante Veränderungen beobachten lassen, die vertiefenden („homogenous developments"), aber auch korrigierenden („heterogenous developments") Charakter hatten. Auch die adventistische Hermeneutik habe sich deutlich ausdifferenziert und verändert. Die Richtung der Lehrveränderung gehe (a) von flexiblen und einfachen zu genauen und umfassenden Lehrformulierungen, (b) von heterodoxen zu orthodoxen christlichen Lehren, (c) von den Unterscheidungslehren zu den zentralen christlichen Lehren und (d) von Gesetzlichkeit zu Evangeliumszentriertheit.

Im zweiten Kapitel analysiert Pöhler, wie adventistische Theologen auf das Problem von Kontinuität und Wandel reagiert haben. Er unterscheidet zunächst sieben jeweils 20-jährige Perioden. Die erste Phase von 1846–1865 lasse sich als Zeit der Innovation und Konstruktion charakterisieren, in der auf das Fundament der Überzeugungen der „Millerbewegung" aufgebaut wurde. Schon hier sei es darum gegangen, dem ursprünglichen Glauben treu zu bleiben, aber gleichzeitig auch Irrtümer einzugestehen und neue Lehren anzunehmen, wenn sie sich als biblisch erweisen ließen. Der Zeitabschnitt 1866–1885 lasse sich als Phase der Konsolidierung kennzeichnen, in der der Schwerpunkt auf Bewahrung und Schutz der entstandenen Glaubenslehren gelegen habe und nicht auf der Weiterentwicklung der Glaubenslehre. Die Jahre von 1886–1905 seien von Lehrkontroversen und der Infragestellung traditioneller Wahrheiten geprägt gewesen. Die STA ließen sich auf einige Neuerungen, besonders in der Rechtfertigungslehre ein, lehnten andere aber auch ab. Von 1906–1925 habe vor allem W.W. Prescott die theologische Diskussion mit neuen Beiträgen und der Einstellung bestimmt: „It is more important to know the truth than to cling to a traditional teaching." Die Jahre 1926–45 seien von M.L. Andreasens Funda-

mentalismus diktiert worden und von der Überzeugung, dass die Fundamente des adventistischen Glaubens fest gegründet seien. Von 1946–1965 habe sich nicht viel an dieser autoritären Haltung verändert, aber dennoch seien zukunftsweisende Projekte initiiert worden, z.B. der „Adventist Bible Commentary" mit vielen neuen exegetischen Einsichten und die äußerst umstrittene Selbstdarstellung „Seventh-day Adventists Answer Questions on Doctrine", die beide einen beginnenden hermeneutischen Wandel anzeigten. Die Epoche von 1966–1985 zeige eine sehr vorsichtige Kirchenleitung, die sich mit einer z.T. sehr provokativen Theologengeneration konfrontiert gesehen habe (D. Ford, R. Brinsmead, die akademischen Initiativen „Adventist Forums"). Historischen Rang habe die General Conference von 1980, die die heute bei den STA gültigen „27 Glaubenspunkte" inklusive der wichtigen – weil Offenheit für neue Lehrentwicklungen garantierende – Präambel verabschiedete.

Im weiteren Verlauf des zweiten Kapitels versucht Pöhler, unterschiedliche adventistische Konzepte der Lehrentwicklung den im ersten Band gewonnenen Idealtypen zuzuordnen. Am stärksten sei das statische Modell vertreten worden (mit Schlagworten wie „We have always believed this" oder „We have never changed"). Das dynamische Modell mit seinen verschiedenen Unterformen erkennt Pöhler bei Theologen wie L.E. Froom, R. Dederen, G.R. Knight, R. Adams und W.G. Johnsson. Zum linken Flügel des dynamischen Modells zählt Pöhler die Theologien von Chr. Scriven, F. Veltman, J. Butler, F. Guy und R. Rice, deren historisch-theologisches Bewusstsein von einem kontextuellen Ansatz geprägt sei. Das (r)evolutionäre dritte Modell sieht Pöhler u. a. von H.T. Weiss, J.W. Provonsha, E.W. Vick, S.G. Daily und Th. Steininger vertreten. Dieser namentliche Überblick zeigt, dass das theologische Spektrum adventistischer Theologie viel breiter gefächert ist, als es Konfessionskunden, die sich an offiziellen Verlautbarungen orientieren, erkennen lassen.

Pöhlers sorgfältig recherchierte und von einem umsichtigen Reflexionsniveau geprägte Studien sind nicht nur wichtig für das Phänomen der Lehrentwicklung bei den Siebenten-Tags-Adventisten, sondern auch für die Entwicklung adventistischer Mentalität. Seine Untersuchungen enthalten bei grundsätzlicher Loyalität zur adventistischen Lehre weder apologetische Verzerrungen noch kritische Überzeichnungen der Theologiegeschichte der STA. Das macht sie aber nicht nur für den Ökumeniker und Konfessionskundler interessant. Mit seinen Analysen im ersten Band zeigt Pöhler das Interesse adventistischer Theologie, Anschlussfähigkeit an Fragestellungen zu finden, die auch andere Kirchen bewegen.

Christian Noack

RELIGION UND SEXUALITÄT

Godwin Lämmermann, Wenn die Triebe Trauer tragen. Von der sexuellen Freiheit eines Christenmenschen. Claudius Verlag, München 2002. 272 Seiten. Pb. EUR 24,80.

Der in der Ausbildung für zukünftige Religionslehrerinnen und -lehrer Religionspädagogik lehrende Professor für Evangelische Theologie begibt sich seinen eigenen Worten zufolge in dem Buch auf die Suche nach „gelingender, wahrhaft befriedigender und humaner

Sexualität im Kontext christlicher Ethik" (8). Ob er diese in einem Buch finden kann? Motiviert sieht sich Lämmermann u.a. durch die Beobachtung eines Images von Kirche, das in der Mitgliedschaftsstudie der EKD 1993 bei etwa einem Drittel der Konfessionslosen (!) beobachtet wurde, demzufolge in der Kirche Sexualität nicht mit Lust verbunden werde (13). Darüber hinaus scheinen ihm „ekklesiogene Neurosen" (10) Sorge zu bereiten, die auf die „katastrophale Rolle" „kirchliche(r) Sexualmoral" hinweisen und Psychotherapie erfordern. Nur wer sich „bedingungslos" dieser Kritik stelle, könne im „verkorksten Erbe" (16) noch Positives entdecken. Diese Gegenwartsanalyse erweitert der Autor um die postmoderne Religion der Sexualität, deren Aufkommen er wesentlich auf die christliche Dämonisierung der Sexualität zurückführt. Die neue Religion, die den Sex vergöttliche, habe „das libidinöse Moment aus dem Christentum herausgelöst und (es) vereinseitigt" (93), nun werde aus Sex Stress.

Das Buch stellt eine Sammlung von Texten dar, die auch einzeln gelesen werden können. Alle machen Sexualität zum Thema, die meisten Texte beziehen sich zugleich auf Religion, davon wiederum die meisten auf die christliche Religion. Im Einzelnen behandelt Lämmermann Sexualität in den biblischen Schriften, bei Freud, in Traditionen „östlicher" Religionen und in der postmodernen Kultur, von der er sich abgrenzt, weil sie die Individualität zum Fetisch erhebe.

In etwa einem Drittel des Buches konzentriert sich der Autor auf die Geschichte und Gegenwart der Ehe, anschließend thematisiert er Prostitution, sexuelle Gewalt und Homosexualität. Eine deutlichere Gliederung des Inhaltsverzeichnisses und einige Verschiebungen könnten die Orientierung über zusammengehörige Themen erleichtern und das Buch klarer strukturieren.

Nicht explizit gibt Lämmermann die Antwort auf die selbst gestellte Frage des Buches (s.o.). Worauf will der Autor hinaus? Eine seiner zentralen Thesen ist, dass gegenwärtig Sexualität „unter der Herrschaft politisch-ökonomischer Kalküle ... selbst eine Form der Sublimierung geworden" sei. Sexualität, die zur Ware geworden sei, „verstümmele" Menschen und deren Beziehungen, so dass „sexuelle Belästigung am Arbeitsplatz, sexistisches Gehabe und Gerede, pornographisches Gebrabbel usw." (122) den Eros ersetzten, der zur Sexualität gehöre. Alarmiert durch diese Problematik rät er zu einer nicht sakramentalen, nicht sakralisierten Sexualität, die sich vom Eros leiten lässt und die Paulus mit seinem Lob der Liebe und seiner Kritik am ausschließlich fleischlichen Begehren intendiert habe. Ihre Lebensform könnte ebenso die Ehe wie eine nicht lebenslängliche gleich oder verschieden geschlechtliche verbindliche Beziehung zwischen zwei oder mehreren Personen sein.

Über die Gegenwart ist nicht nur zu erfahren, dass sich die Ehe in der Krise befindet, sondern auch, dass es – leider ohne Angabe von Belegen – „in matriarchalischen Gruppen (in Ehen, H.K.) eher etwas abwechslungsreicher" zugehe (138), dass es „für den männlichen Lustverlust" „Gründe" (149) gebe und dass „die Polygamie ... ‚zum Grundbestand des alten israelitischen Lebensgefühls'" gehörte (152). Vehement ergreift der Autor Partei für die Anerkennung der Prostitution als Gewerbe, ver-

urteilt Positionen von „Kirchenvertretern" als „scheinheilig", die Prostitution nicht mit der Würde der Frau für vereinbar halten (ohne die Angabe der zitierten Quelle richtet sich diese Polemik gegen Wolfgang Huber) und setzt sich für Segnungen gleichgeschlechtlicher Paare ein. Zum aufgeregten Ton des Buches passt es, dass der Autor als Beispiele „masochistische(r) Sexualpathologie" und der „ekklesiogene(n) Kollektivneurose" (220) Klitorekdomie und Folterungen von Hexen schildert.

Das Buch endet mit einem religionspädagogischen Plädoyer, das unter der Überschrift „Wider Sexualerziehung und Sexualkunde" eine liberale und informierende christliche Sexualbildung von früher Kindheit an empfiehlt, in die auch die Eltern einbezogen werden. Wichtigstes Ziel dieser Pädagogik sieht der Autor im Aufbau von Gesprächs- und Beziehungsfähigkeit bei Jugendlichen.

Der Anhang enthält ein Glossar schwieriger (?) Begriffe (z.B. Dildo, Dödel, egomanisch, ekklesiogen ...) sowie ein ausführliches Literaturverzeichnis, das durch die Abkürzung der Vornamen der jeweiligen Autorinnen und Autoren deren Geschlechtszugehörigkeit verschweigt.

Die einzelnen Texte des Buches weisen eine unterschiedliche Qualität auf. Während die psychologischen, die empirischen, die historischen und die biblischen Passagen eher differenziert und sachlich argumentieren, erscheinen die gesellschaftstheoretischen und (religions)soziologischen Passagen sowie die Gegenwartsanalysen teilweise oberflächlich und nicht immer nachvollziehbar polemisch. „Die Kirche" sowie die Postmoderne werden offensichtlich vom Verfasser als Gegenpositionen wahrgenommen.

Auch mit Sekundärliteratur geht der Verfasser unterschiedlich um. Die Darstellung von Freud erfolgt ausführlich mit Quellenangaben wie auch die Angaben der Literatur zur Geschichte der Ehe, demgegenüber beschränkt sich der Verfasser bei kirchlichen und theologischen Positionen stellenweise auf Angaben wie „ein konservativer evangelischer Dogmatiker" (129) oder „der Koran" (160f).

Seine eigene protestantische Perspektive, die er nicht eigens reflektiert und in den meisten Passagen des Buches verschweigt, zeigt sich in der ausführlichen Darstellung des reformatorischen Eheverständnisses und evangelisch-theologischer Positionen sowie in seiner Polemik gegenüber einem katholischen Eheverständnis, in der er behauptet, dass die Ehe als Sakrament verstanden einen „Angriff auf die Menschlichkeit der Sexualität" darstelle „und Partner(innen)" funktionalisiere (186).

Für wen der Autor dieses Buch schreibt, bleibt der/dem Leser/in undeutlich. Wer könnte einen Gewinn davon haben? Die letzten beiden Kapitel scheinen Pädagoginnen und Pädagogen im Raum der Kirche anzusprechen. Nach meiner Phantasie – persönlich ist mir der Autor, über den der Klappentext bekannt gibt, dass er evangelische Theologie lehre, mit einer Frauenärztin verheiratet sei und zwei erwachsene Töchter habe, unbekannt – schreibt hier ein protestantischer Angehöriger der „68er"-Generation aus männlicher Perspektive, der unter einer strengen Sexualitätserziehung gelitten hat, sich davon befreit hat und es für sinnvoll hält, anderen seinen Weg zu zeigen,

damit sie ihn selbst beschreiten können. Vermutlich hält er sich dabei für besonders fortschrittlich und kritisch. Auch gegenwärtig gibt es Kinder und Jugendliche in unserer modernen Gesellschaft, die unter einer unfreien Sexualerziehung leiden und die sich durch die Erkenntnis der moralischen Kritikwürdigkeit dieser Erziehung davon distanzieren könnten. Religionspädagoginnen und -pädagogen, die in diesem Bereich schwerpunktmäßig arbeiten, könnten sich von Teilen dieses Buches anregen lassen.

Helga Kuhlmann

PROTESTANTISMUS UND ÄSTHETIK

Protestantismus und Ästhetik. Religionskulturelle Transformationen am Beginn des 20. Jahrhunderts. Hg. von Volker Drehsen, Wilhelm Gräb und Dietrich Korsch. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2001. 296 Seiten. Gb. EUR 49,95.

Die Absicht des Bandes, der aus einer Projektgruppe der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie hervorging, an der Theologen aus der praktischen und systematischen Theologie beteiligt waren, wird mit dem Untertitel erläutert: „Religionskulturelle Transformationen am Beginn des 20. Jahrhunderts." Das Interesse gilt demnach weder der Kunst selbst oder der Ästhetik noch theologischen Inhalten; vielmehr wird eine religionsanalytische Absicht verfolgt, die auf der These basiert, dass die Untersuchung der Problemlage am Beginn des 20. Jahrhunderts dazu verhelfen kann, den Protestantismus der Gegenwart verstehen zu lernen. Dieses Vorgehen wird religionssoziologisch legitimiert, weil „sich die traditionellen religiösen Milieus auflösen" und sich die „notwendigen Umformungen des Religiösen vor allem auf dem Felde des Ästhetischen wahrnehmen lassen" (7). Das spezifisch theologische Interesse bleibt dabei allerdings undeutlich.

Im *1. Teil* werden exemplarisch solche Transformationen des Protestantismus „im gesellschaftlichen Umbruch" aufgesucht: *Wilhelm Gräb* gibt einen nicht immer treffsicheren Überblick über theologische Religionshermeneutik in den zwanziger Jahren; *Rolf Schieder* analysiert die religionssoziologische Funktion des Rundfunks. Die Veränderungen im Selbstverständnis der Apologetik diskutiert *Thomas Stahlberg* an Carl Gunther Schweitzer und der Schriftenreihe „Arzt und Seelsorger". *Friedemann Voigt* stellt die Goethe-Rezeption der protestantischen Theologie in Deutschland 1890–1932 dar.

Der *2. Teil* fragt nach „Religion in ästhetischen Konfigurationen". So diskutiert *Dietrich Korsch* Stefan Georges Kunstreligion, dessen katholisch geprägtes Christentum in der Selbstinszenierung nur noch schwer erkennbar sei. *Hans-Martin Dober* findet Rudolf Alexander Schröders Religionsbegriff weniger in seinen Kirchenliedern als vielmehr in seiner „weltlichen Dichtung", „einer in die allgemeine Gesellschaftskultur diffundierten Religiosität, der die Dichtung als innere Kunst Ausdruck verleihe" (153). Einen „Annäherungsversuch" an die Musik von Gustav Mahler unternimmt *Frank Thomas Brinkmann*: Mahlers Werke kennzeichnen seinen musikalischen wie religiösen Weg als Summe poetischer Ausdrücke, „die von der Fragmentarizität des immer wieder in Frage gestellten

Lebens als auch der immer wieder neu zu erringenden Lebenssinndeutung zeugen ...“ (194). Der theologisch und ästhetisch instruktivste Beitrag stammt von dem Soziologen *Helmut Zander*. Er beschreibt die Entwicklung des Ausdruckstanzes, der den sinnlichkeitsreduzierten Protestantismus in Frage stellt: „Der Tanz kündigt um 1900 den Vertrag zwischen Sprache und Welt“ (197). Mit einigen eindrücklichen Photographien nähert er sich den „Problemzonen des Protestantismus“ (232). Die Überlegungen von *Hans Werner Dannowski* zum expressionistischen Film, einer Kunstform, die auf die Krise der Wirklichkeit reagiere und das Durchleben menschlicher Grenzsituationen thematisiere, und die Erinnerung von *Christian Albrecht* an den Einfluss des Theologen und Politikers Friedrich Naumann bei der Gründung des Deutschen Werkbundes, bilden den Abschluss des Bandes.

Der Band zeigt einen Gesprächszusammenhang auf, in den sich ein Leser, der die Prämissen der Autoren nicht schon teilt, auch vom Sprachgestus her nur schwer hineinfinden kann. Dabei wird vorausgesetzt, was nur in Ansätzen gezeigt werden kann, dass nämlich die Analyse der Transformationen am Beginn des 20. Jahrhunderts die Gegenwartslage des Protestantismus erhellen könne. Diese Voraussetzung ist theologisch wie soziologisch keineswegs selbstverständlich; darum verbleiben die Darstellungen oft allein in der historischen Betrachtung. Kunst und Ästhetik werden dabei nicht in ihrem eigenen (auch theologischen) Gewicht, sondern nur als religionstheoretische Indizien wahrgenommen. Schreibt sich so heute paradox die protestantische Dominanz der dogmatischen Theorie über die Unreglementiertheit der Kunst fort? In theologischer Hinsicht dominiert der Gestus des Sich-Absetzen-Wollens von der eigenen Tradition, ohne selbst theologisch substanzielle Aussagen zu wagen. Wohl darum fehlt in diesem Band auch die eingehende Darstellung von Kriterien, wie sich Theologie in der Auseinandersetzung mit Kunst bewähren kann. So bleibt der ernüchternde Eindruck, dass sich die Theologie resigniert ihre Relevanz von der Kunst borgen will und dabei zugleich ihre ästhetische Substanz unterbietet.

Ingrid Schoberth

ZUKUNFT CHRISTLICHER KONFESSIONEN

Hermann Häring, Glaube ja – Kirche nein? Die Zukunft christlicher Konfessionen. Verlag Primus/KNO, Darmstadt 2002. 206 Seiten. Kt. EUR 16,50.

Die konfessionellen Spaltungen untergraben die christliche Glaubwürdigkeit und erschweren die Glaubensvermittlung zunehmend. So drängt sich die Frage nach der Zukunftsfähigkeit gegenwärtiger Konfessionskirchen auf. Sie liegt dem Buch zugrunde und wird von H. in der Einleitung folgendermaßen expliziert: „Ist es möglich oder gar legitim, ohne die Zugehörigkeit zu einer der Kirchen zu glauben, die die religiöse Landschaft Westeuropas bestimmen?“ (12). Die Frage nach der Sinnhaftigkeit des Glaubens innerhalb der gegenwärtigen westeuropäischen Konfessionen beantwortet H. schrittweise mit Hilfe der Methode von Text und Kontext.

Zunächst geht es H. um die Außenperspektive: Die in Westeuropa aktuell existierenden christlichen Konfessio-

nen (abgesehen von den Altkatholiken) werden nach dem „Gegenwind" befragt, der ihnen im augenblicklichen kulturellen und gesellschaftlichen Kontext zu schaffen macht. Die beiden Stichworte „Säkularisierung" und „neue Religiosität" geben dabei die Richtung an. „Säkularisierung" wird als ein komplexer Prozess der „Entkirchlichung" begriffen; er spiegelt die gesellschaftlichen Veränderungen und Neuorientierungen wider, wobei sich die Säkularisierung in Deutschland „auf leisen Sohlen" (27) vollzogen habe und das Verhältnis von Öffentlichkeit und Religion hierzulande von einer „freundlichen, unbefangenen und kooperativen Distanz" (32) gekennzeichnet sei. Neben dem Phänomen zunehmender Säkularisierung macht H. zugleich eine neue Suche und ein neues „Bedürfnis nach Religion und Religiosität" (53) aus, das jedoch äußerst diffus und schillernd sei. Der Grund für die Disparatheit könne darin liegen, dass der zunehmende gesellschaftliche Differenzierungsprozess mit einer Individualisierung und einem Identitätsverlust einhergehe. Während die Renaissance von Religion also wenig konkret sei und darum nicht überbewertet werden dürfe, müsse umgekehrt das Schwinden konfessioneller Integrationsleistungen unumwunden eingeräumt werden sowie die Unfähigkeit „ihre Definitionshoheit über das Religiöse wahrzunehmen" (60). Darum stellt sich sozusagen „außenpolitisch" an die konkret existierenden Konfessionen nach H. „vielleicht" folgende „Hauptfrage: ob sie die Erfahrung dieses Göttlichen in neuer und transformierter Unmittelbarkeit zu Wort kommen lassen" (62).

Um einen angemessenen Beitrag der Konfessionskirchen zum Glauben im heutigen gesellschaftlichen Kontext erheben zu können, geht H. anschließend dem Ineinander von Gesellschaft und Kirche nach. Aufgrund ihrer reziproken Immanenz sei die Frage zu stellen, inwiefern der Säkularisierungsprozess den Glaubensstil der Konfessionen faktisch beeinflusst. H. macht im Kontext einer fragmentierten Gesellschaft auch eine Fragmentierung der christlichen Identität aus, d.h. einen Zerfall in Einzelelemente. Angesichts dieser Zersplitterung sei die Erinnerung an das Christusereignis ein wichtiges Grundelement christlicher Identitätsbildung. Damit einherzugehen hätte die „Elementarisierung" der allzu komplex gewordenen Glaubenslehre, d.h. eine Konzentration und Vereinfachung christlicher Glaubensinhalte sowie eine „Selbstrelativierung" und „Selbstvereinfachung" der Konfessionen zugunsten einer neuen Unmittelbarkeit des Glaubens (83). Zudem hätten sich die Konfessionen der Neuorientierung auf Innerlichkeit und Individualität zu stellen. Bei all dem erweise sich jedoch die Konfessionalität als belastend, da sich die Konfessionskirchen einem ständig wachsenden Legitimationsdruck ausgesetzt sehen. Am Ende der innenpolitischen Analyse stellt sich für H. somit die Alternative zwischen einem „konfessionell organisierten und einem unorganisierten, selbst-verantwortlichen, im Extremfall anonymen Christentum" (93).

Aber ist ein konfessionsloser, an keine konfessionelle Vergemeinschaftung gebundener Glaube nicht illegitim? Die Verhältnisbestimmung von Glaube und Kirche ist die „Fundamentalfrage einer jeden christlichen ‚Identitätspolitik'" (23). Die biblische Besinnung macht dabei deutlich, dass „fak-

tisch ... die Zugehörigkeit zur christlichen Bewegung immer als Zugehörigkeit zu einer christlichen Gemeinde gedacht" wird (95), das gilt sowohl für die Evangelien, ganz besonders aber für die paulinische Theologie. Zwar erweist sich die Frage nach einem konfessionslosen Glauben angesichts des NT als anachronistisch, nicht verkannt werden dürfe jedoch die „große soziologische und kulturelle, mentale und theologische Vielfalt" der frühen Kirchengemeinschaft (115). Die Einheit fand sie in der glaubenden Erinnerung an Jesus von Nazareth und im Ausblick auf die universale Zukunft Gottes, neben Geistvertrauen, Pragmatismus sowie ein in der Freiheit der Person gründendes Bekenntnis.

In Bezug auf die heutige offizielle Ökumene glaubt H. nach einem Aufbruch vor vierzig Jahren eine Stagnation, ja ein Versanden des ökumenischen Engagements in der katholischen Konfessionskirche ausmachen zu können. Im ökumenischen Stillstand spiegele sich der innere Konflikt westeuropäischer Konfessionskirchen wider: ökumenischer Einigungswille widerstreite der konfessionellen Selbstbehauptung. Die Zukunft der Ökumene liege darum in der „Ökumene von unten"; das ökumenische Zeitalter beginnt, „wo sich die konfessionellen Unterschiede selbst überflüssig machen" (161).

Eine systematische Zusammenschau der Ergebnisse, zugespitzt auf die Fragestellung: „Glaube ja – Konfessionen nein?", bildet den Abschluss. Die Antwort fällt auf dem Hintergrund des bislang Explizierten erwartungsgemäß differenziert aus, wobei den Konfessionen insofern eine Zukunftschance eingeräumt wird, falls sie sich u.a. dem differenzierten und pluralen gesellschaftlichen Kontext stellen, ihre Selbstzentriertheit und Fixierung auf die Lehre überwinden, sich gemeinsam des christlichen Anfangs erinnern, sich nicht nur in die Augen, sondern miteinander in die Ferne blicken und „zum Schmelztiegel einer neuen, nachkonfessionellen Religiosität" werden (189).

In die komplexe Schlussreflexion fließen teils etwas pauschalierende Untertöne mit ein. Sie regen zu einer kritischen Auseinandersetzung mit den ansonsten detaillierten und perspektivenreichen Ausführungen an, welche der im Vorwort geäußerten Hoffnung, der Leser möge angesichts des differenzierten Gedankengangs „den roten Faden nicht verlieren", voll und ganz nachkommen. Es erscheint durchaus hilfreich, die ökumenische Diskussion in einen größeren theologischen wie gesellschaftlichen Kontext zu stellen und die aktuellen und zukünftigen Herausforderungen stärker als bisher gemeinsam anzugehen. Das mag auch dem Ringen um Lehrkonvergenzen dienlich sein.

Christoph Böttigheimer

AUSSEREUROPÄISCHE ÖKUMENE

Rudolf von Sinner, Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien. Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar. Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 2003. 403 Seiten. Ln. EUR 79,–

Eine umsichtige, kühne Basler Dissertation, die sich in ein Spannungsfeld vorwagt, auf dem sich langfristig der Erfolg der weltweiten Ökumene entscheidet. Seit Ende des Kolonialzeitalters ist klar, dass sich der Ertrag der von

Europa und den USA ausgehenden Mission nur bewahren lässt, wenn den in Afrika, Asien und Lateinamerika entstandenen Kirchen der Anschluss an heimische Liturgie-, Kult- und Sprachformen nicht verwehrt bleibt. Worin sie sich zunächst unterscheiden mussten, dem müssen sie sich erneut zuwenden, wenn sich das in jeder Taufe ausgesprochene Bekenntnis zum dreieinigen Gott als Lebenswahrheit in und für „alle Welt" bewähren soll. In der Sprache der Ökumene: Die Zuwendung zum Lebensraum, die Kontextualität, ist ebenso verpflichtend wie das Band der Einheit, die Katholizität – letztere nicht in ihrer römischen Ausprägung aufgehend.

Wie aber, wenn sich zwischen Kontextualität und Katholizität Spannungen ergeben? Konkret: Wenn der soziale Kontext Brasiliens das überlieferte trinitarische Bekenntnis zur religiösen Ausdrucksform der herrschenden Klasse degradiert? Hier engagierte sich *Leonardo Boff*. Wie er dazu kam und seinen Streit mit Rom, das dadurch die Katholizität bedroht sah, stellt der Verf. in Teil II dar („Die Sozialität des dreieinigen Gottes"; 59–182) und ordnet dann Leonardo Boffs Trinitätslehre, auch kritisch, einem „weltweiten Horizont" zu (183–195).

Und wie, wenn im hinduistischen Lebensraum Indiens die Trinitätslehre so sehr mit westlichen Denkansätzen verschwistert erscheint, dass ihr erfahrbare Wirklichkeit abgeht und eine Kluft sie von der Frömmigkeit des Umfelds trennt? Das trieb den in Indien und Europa (vorwiegend Spanien) beheimateten katholischen Ökumeniker *Raimon Panikkar* so stark um, dass er das trinitarische Dogma als Bekenntnis zu den Offenbarungsweisen Gottes zu einer Religionsphilosophie von der „Dreiheit der Wirklichkeit" weiterentwickelte (Teil III, 197–315). Ihm gegenüber verhielt sich die Glaubenskongregation stiller als L. Boff gegenüber, doch zog er sich umso mehr die – nur zum Teil berechtigte – Kritik derer zu, die darin die Philosophie Spinozas und die religiöse Aufklärung des Westens wiederkehren sehen und den christlichen Glauben klar vom Panentheismus unterscheiden wollen, aber verschweigen, wie sie selbst die Optik des Unwirklichen und Unreligiösen abwehren wollen, also das entscheidende Motiv für Panikkar. Wieder schließen „Ökumenische(n) Erörterungen: Raimon Pannikkars *kosmotheandrische Intuition* im weltweiten Horizont" ab (316–328). Bedauerlich zwar, dass dieses Grundanliegen Pannikkars hier nicht entfaltet werden kann. Seine Entdeckung vermittelt den Lesern erregende Eindrücke.

Zum Untertitel sei bemerkt: Zeigen die Spannung von „Kontextnähe und Katholizität" (34–53) und „Das Reden vom dreieinigen Gott" (54–58) den Sitz im Leben an, dem der Autor seine theologischen Biographien zuordnet, so steht den einleitenden „Perspektiven einer ökumenischen Hermeneutik" (9–33) und den Schlüssen aus den gewählten Beispielen („Folgerungen: Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik" (329–354) die Bewährung noch bevor – einerseits in Fachdiskussionen, vor allem jedoch in einer Praxis der Befreiung außerhalb des lateinamerikanischen und in der Entdeckung des „Dreiklangs der Wirklichkeit" und der „kosmotheandrische Intuition" außerhalb des hinduistischen Kontextes. Ein wichtiges Buch!

Hans Vorster

Herbert Vorgrimler, Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken, Primus Verlag, Darmstadt 2004. 284 Seiten. Gb. EUR 29,90.

Dass das Werk Karl Rahners zu den bedeutendsten Theologien des 20. Jahrhunderts gehört, sowohl innerkatholisch wie für die Ökumene, bedarf kaum der Erwähnung. Und so ist das Anliegen berechtigt, angesichts des 100. Geburts- und des 20. Todesjahres Person und Werk in Monographieform in Erinnerung zu rufen bzw. zu halten. Vf. ist Rahners Schüler und hat ihn über Jahrzehnte theologisch wie menschlich begleitet. Dies ist nach „Karl Rahner. Leben – Denken – Werke" (1963) und „Karl Rahner verstehen" (1985) bereits sein drittes Buch über den Lehrer und Freund. Die Grundhaltung des Werks ist alarmiert. Dass, wie Vf. Heinrich Fries zitiert, Rahner „nicht vergessen werden dürfe" (279), scheint ihm eine reale Gefahr zu sein. Das Buch ist deshalb ein engagiertes Plädoyer für die Bedeutsamkeit des Theologen: als Mensch, geistlicher Begleiter, Dogmatiker, Konzilstheologe des II. Vatikanums und nahezu weltweit gefragten Gesprächspartner.

Zu etwa gleichen Teilen finden sich eine Biographie und eine an den dogmatischen Loci orientierte Darstellung von Rahners Theologie. Zunächst also wird Rahners Werdegang geschildert, wobei Vf. darlegt, dass Rahner nie der einflussreiche Kirchen- und Konzilstheologe hätte werden können, wäre er nicht profund in der Neuscholastik ausgewiesen. Instruktiv dafür ist die Schilderung von Rahners Jahren an der Universität Innsbruck (1937–1939 und 1949–1964). Überhaupt treten die Züge des kirchlichen Theologen Rahner stark hervor, der diese Loyalität keinen Augenblick in Frage stellte. Besonders in der Schilderung der Jahre nach dem Konzil ist das eigene Engagement des Vf.s deutlich spürbar. Hier ist das Buch auch eine Auseinandersetzung mit innerkatholischen Kritikern und begreift die Aufgabe der „Erinnerung" (Vorwort) als kontroverse Verteidigung. Hier (121–128 u.ö.) ist das Werk weniger eine Einführung als ein innerkatholisches Stück Kontroverstheologie, das der seinerzeit vorgetragenen Kritik an Deutlichkeit wenig nachsteht. Der Abschnitt über den Ökumeniker ist dem gegenüber eher knapp geraten (128–133).

Der zweite Teil des Bandes ist ein Kompendium der Rahnerschen Theologie, das seinen Wert aus der intimen Kenntnis des Werks durch den Verfasser zieht. Die klassischen dogmatischen Lehrstücke werden durchgegangen, jeweils Entwicklungen in Rahners Denken angedeutet, Sekundärliteratur genannt und vor allem wird ausführlich aus Rahners Schriften zitiert. Hier begegnen die Rahner-Klassiker: der transzendentaltheologische Ansatz, die Gnadenlehre, die Rede von den „anonymen Christen", die Symboltheorie, die Sakramentenlehre und vieles andere.

So hat man eigentlich zwei kleinere Bände vorliegen: Eine um das Andenken des Theologen besorgte Biographie, die kämpferische Töne nicht scheut und die eigenen Anliegen des Vf.s nicht verbirgt auf der einen und ein hoch informatives Kompendium zu Rahners Werk, das ob dessen Größe souverän über mancher hitzigen Schlacht aus dem ersten steht.

Martin Hailer

Dr. Angela Berlis, van Niewenaarlaan 3 a, NL-6824 AM Arnhem / Prof. Dr. Christoph Böttigheimer, Kath. Universität Eichstätt-Ingolstadt, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt / Prof. Dr. Ulrich Duchrow, Hegenichstrasse 22, 69124 Heidelberg / PD DR. Roland Gebauer, Hermann-Löns-Straße 9, 72764 Reutlingen / PD Dr. Martin Hailer, Birkenweg 1, 93188 Dettenhofen / Prof. Dr. Helga Kuhlmann, Universität Paderborn, Fachbereich 1, Warburger Straße 1000, 33098 Paderborn / Dr. Christian Noack, Auf der Marienhöhe 32, 64297 Darmstadt / Prof. Dr. Vlassios Phidas, Universität Athen, Panepistimioupoli, GR-15784 Athen / Prof. Dr. Konrad Raiser, Zikadenweg 14, 14055 Berlin / Prof. Dr. Ingrid Schoberth, Universität Heidelberg, Karlstrasse 16, 69117 Heidelberg / Pfarrer Dr. Rainer Stuhlmann, Deutz-Mülheimer-Straße 316, 51063 Köln / Dr. Uwe Swarat, Theologisches Seminar Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark / Prof. Dr. Wolfgang Thönissen, Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik, Leostraße 19, 33098 Paderborn / Prof. Dr. Athanasios Vletsis, Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München, Ludwigstr. 29, 80539 München / Pfarrer i.R. Dr. Hans Vorster, Am Kalkofen 13, 65835 Liederbach am Taunus / Pastor Dr. Klaus Peter Voß, Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main.

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; 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: 1.1.2004)

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



Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,

„Komm, Heiliger Geist, heile und versöhne! – In Christus berufen, versöhnende und heilende Gemeinschaften zu sein." Mit diesem Motto lädt die ÖRK-Kommission für Mission und Evangelisation zur nächsten Weltmissionskonferenz im Mai 2005 nach Griechenland ein. In vielerlei Hinsichten wird dies ein besonderes Ereignis in der Geschichte der ökumenischen Bewegung werden: zum ersten Mal findet eine Weltmissionskonferenz in einem Land statt, das mehrheitlich von Christen der orthodoxen Tradition geprägt ist. Zum ersten Mal werden 25 Prozent der Teilnehmenden aus evangelikalem, pfingstkirchlichem und römisch-katholischem Hintergrund erwartet. Zum ersten Mal wird man den Verlauf einer Weltversammlung aktuell im Internet verfolgen können; bereits jetzt sind die Vorbereitungsmaterialien in den verschiedenen Sprachen zugänglich (www.mission2005.org).

Am Anfang steht das Gebet, die Besinnung auf das zurechtbringende, eben heilende und versöhnende Werk des Heiligen Geistes. Die pneumatologische Ausrichtung zeigt einmal mehr, dass der Christozentrismus früherer Jahre einer trinitarisch ausgerichteten Theologie in der Ökumene gewichen ist. Bisher wurden alle Weltmissionskonferenzen stark von dem Kontext beeinflusst, in dem sie stattfanden. In dem Beitrag von Petros Vassiliadis und Dimitrios Passakos kommt diese Erwartung auch für Athen 2005 zum Ausdruck. Liturgie und Eucharistie als Weg und Ziel, gleichsam Abbild einer von Gott, dem Schöpfer, Versöhner und Vollender geschenkten Versöhnung bilden den Mittelpunkt der Besinnung. Dies kann nicht ohne Folgen bleiben für die Mission der Kirchen in ökumenischer Gemeinschaft.

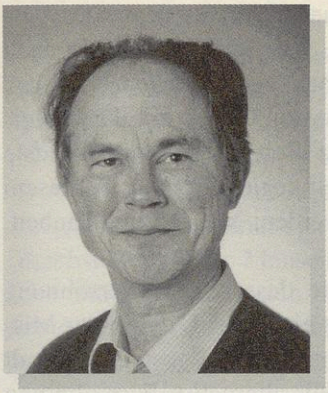
In Christus ist die Kirche nicht nur berufen, diese Mission der Versöhnung (2Kor 5) anzunehmen, sondern sie soll selbst zum Zeugnis werden, indem sie heilende und versöhnende Gemeinschaft ist. Daran wird sich die Qualität der ökumenischen Gemeinschaft messen lassen, die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses der Kirche hängt davon ab, wie sie Einheit in Verschiedenheit gestaltet. Diesen Zusammenhang erläutert Jaques Matthey in seinem grundlegenden Beitrag, der einen Überblick verschafft über den Stand der gegenwärtig diskutierten Missiologie in der Ökumene.

Durch eine Rückbesinnung auf die Zeugnisse des Neuen Testaments wird überraschend deutlich, wie stark der Aspekt der konkreten Heilung in der Mission Jesu vorherrscht. In vielen traditionellen Kirchen eher skeptisch betrachtet, ist der Dienst des Heilens in manchen jüngeren Kirchen selbstverständlich. Theo Sundermeier beschreibt den Zusammenhang von kulturellem Kontext und dem jeweiligen Verständnis von Krankheit und deren Heilungsmethoden. Eine neu auf den kranken Menschen ausgerichtete Mission wird die soziale Dimension des Heilens stärker als bisher herausstellen müssen und dabei auch die strukturellen Sünden aufdecken. Angesichts der brennenden Herausforderung durch HIV/Aids ruft Musa Dube aus Botswana dazu auf, die befreiende Botschaft der Mission Jesu auch an die Bekehrten zu richten. Ihre Relektüre neutestamentlicher Texte enthält einige Provokationen.

Die Themenwahl der Weltmissionskonferenz wurde in nicht unerheblichem Maße von der ökumenischen *Dekade zur Überwindung von Gewalt. Kirchen für Frieden und Versöhnung (2001–2010)* beeinflusst. In der Mitte der Dekade ergibt sich hier eine Gelegenheit, die Überwindung von Gewalt durch Versöhnung auf den unterschiedlichsten Ebenen wahrzunehmen: Die Delegierten des Reformierten Weltbundes in Accra sehen die Integrität des Glaubens selbst in Frage gestellt, wenn strukturelle Gewalt in Form der gegenwärtigen wirtschaftlichen Globalisierung Leben zerstört. Historische Friedenskirchen aus ganz Afrika tauschen ihre Erfahrungen mit direkter Gewalt aus, um sich gegenseitig in ihrer Mission der Versöhnung zu stärken: der Gewaltprävention, der gewaltfreien Konfliktlösung und der Kunst des Heilens traumatisierter Gemeinschaften. An die Notwendigkeit des Bekenntnisses der eigenen Schuldverstrickung erinnert Bertold Klappert angesichts der Erinnerung an den Völkermord an den Hereros in Namibia. – Dokumente der Suche nach Versöhnung und Heilung.

In Athen soll der Aussendungsgottesdienst an jenem Ort stattfinden, an dem der Apostel Paulus seine Areopag-Rede hielt: „… fürwahr, Er ist nicht ferne von einem jeden unter uns. Denn in ihm leben, weben und sind wir" (Apg 17). Möge diese Weltmissionskonferenz uns daran erinnern, diese Nähe Gottes auch bei all jenen vorauszusetzen, die anderen Religionen angehören. Möge sie die ökumenische Gemeinschaft vergewissern in ihrem gemeinsamen Amt der Versöhnung und der Heilung, damit sie selbst zum glaubwürdigen Zeugnis dieser Nähe Gottes wird.

Ihr
Fernando Enns



Versöhnung als Gottes Mission – Kirche als versöhnende Gemeinschaft

Zum Verhältnis von Einheit und Mission, Zeugnis und Dialog

VON JACQUES MATTHEY*

„Komm, Heiliger Geist, heile und versöhne! – In Christus berufen, versöhnende und heilende Gemeinschaften zu sein." Knapp zusammengefasst erläutert dieser Doppeltitel der kommenden Weltmissionskonferenz in Athen ein zeitgemäßes ökumenisches Verständnis von *missio Dei* und der Rolle der christlichen Kirche in Gottes Vorhaben für die Welt. *Missio Dei*, obwohl neuerdings nicht unumstritten, bleibt zur Zeit die angemessenste Formulierung für den Rahmen, den Gottes Identität und Werk menschlicher Existenz bietet.

Die Bitte an den Heiligen Geist ist zugleich ein Bekenntnis, dass Versöhnung und Heilung im umfassenden Sinne von uns Menschen aus eigener Kraft nicht zu erreichen sind. Sie sind Gaben des gnädigen Gottes. *Missio Dei* ist ein theologischer Begriff, der immer dann am Besten zum Tragen kommt, wenn uns Christen und Kirchen die Krise des eigenen Handelns und Lebens bewusst wird. Wir können dann in befreiender Weise neu bekennen, dass unser und der Welt Heil nicht auf unseren Schultern liegt, sondern in Gottes Hand und Vorsehung.[1] Die Bitte ist auch Ausdruck unserer Teilhabe an der Schöpfungssehnsucht nach echtem Frieden und Leben in Fülle (Röm 8), ein gottesdienstlicher Schrei nach Versöhnung und Heilung.

Gleichzeitig erkennen wir aber an, dass wir als Menschen und Kirchen innerhalb der *missio Dei* eine unersetzliche eigenständige Mission haben: Gemeinschaften zu bilden, vermehren und ständig zu reformieren, die Orte des Zeugnisses von der heilenden Mission des Geistes werden (*hic et*

---

* Pfarrer Jacques Matthey ist Programmreferent für Mission und Evangelisation im Ökumenischen Rat der Kirchen.

nunc), die Raum bieten für Zeichen, Sakramente und Prozesse des Versöhnens, in denen Menschen Würde, Liebe, Anerkennung, sowie auch Herausforderung erfahren und so den Glauben entdecken oder stärken können. Diese Verbindung der universalen Mission Gottes mit dem spezifischen Auftrag der Kirche betrachte ich zur Zeit als die zutreffendste Formulierung einer ökumenischen Missionsstrategie. Sie soll in diesem Beitrag an zwei zentralen Punkten erläutert werden: Mission und Einheit, Zeugnis und Dialog.

Zunächst soll aber kurz auf einige Punkte dessen, was Versöhnung bedeutet, eingegangen werden. Versöhnung ist ein Begriff, der in der Missionstheologie des 20. Jahrhunderts keine zentrale Rolle gespielt hat, mit Ausnahme des letzten Jahrzehnts,[2] und da oft als alternative Formulierung für Gerechtigkeit, Frieden und Erhaltung der Schöpfung. In der Bibel kommt der Begriff selten vor, vorwiegend im paulinischen Schriftgut, das gerade in der ökumenischen Missiologie meist nicht im Mittelpunkt stand. Bei Paulus ist Versöhnung Gottes Werk und Angebot, das vom Menschen eine Antwort erhofft: „Lasst euch mit Gott versöhnen" (2Kor 5). Von Versöhnung zu sprechen weist auf ein kritisches Verständnis der Beziehung zwischen Mensch und Gott. Hier unterscheidet sich Paulus grundlegend von der postmodernen Zeit, in der man meist unbewusst davon ausgeht, dass eigentlich alle Menschen, von einigen ganz gravierenden Ausnahmen abgesehen, eine authentische Verbindung mit Gott haben oder sie ohne Probleme erreichen können. Alles darf und soll kritisiert werden in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik, nur nicht die jeweilige Gottesbeziehung der Menschen, vor allem wenn sie Anhänger anderer Religionen sind. Missiologische Religionskritik ist in der postkolonialen Ökumene nicht gefragt. Es gehört zu den unverzeihlichen „Sünden" der Mission, es gewagt zu haben, individuelle oder gemeinschaftliche Religionsauffassungen und -systeme auf Grund eines bestimmten Verständnisses der biblischen Botschaft zu hinterfragen.[3] Dass Mission nun auf Versöhnungskurs ziehen soll, könnte somit in dem Sinne unsachgemäß gedeutet werden, dass jegliche Kritik seitens christlicher Mission an persönlicher und gemeinschaftlicher Verkörperung von Spiritualität zu unterlassen sei, es sei denn, sie trage direkt zu Ungerechtigkeit (Globalisierung) und Gewalt bei.

Neutestamentlich gesehen ist Versöhnungsdienst zunächst die *Kommunikation* der Botschaft der in Christi Tod erfolgten Friedensstiftung zwischen Gott und Menschheit bzw. Schöpfung, Kommunikation auch in Form eines *Appells*, diese Botschaft zum Grund des eigenen Lebens zu

machen. Der Versöhnungsdienst wird bei Paulus vorwiegend mit dem griechischen Wort *parakalein* in Verbindung gebracht, d.h. mit Trösten, Auffordern, Ermutigen, um Hilfe bitten, u.a.m. Dies sind zentrale Begriffe der charismatisch begründeten paulinischen Missions- und Pastoralpraxis, sowie Teil seines Verständnisses von Prophetie (1Kor 14:3,31). *Parakalein* dient dem Aufbau der endzeitlichen *Agape*-Gemeinschaft, der missionarischen „Ikone" einer versöhnten Menschheit. Die von Gott verkündigte Gleichstellung aller Menschen vor ihm, welcher kollektiven Identität sie auch teilhaben, muss sich in der Kirche als Einheit in Liebe und Respekt auswirken, Einheit in Verschiedenheit, verbunden mit Toleranz (auch in grundsätzlichen theologischen Fragen) und gegenseitiger Anerkennung und Gastfreundschaft. Der von Gott gegebene Friede verbietet kollektive oder individuelle Überheblichkeit – und sei sie theologisch noch so fundiert. Diese versöhnte Gemeinde verbindet eine Botschaft des Segens mit friedensstiftendem Verhalten, sowohl in den Innen- wie den Außenbeziehungen. Röm 12–15 bieten zusammen mit 1Thess 5 und 1Kor 12–14 ein gutes Bild der von Paulus ersehnten charismatischen *Agape*-Gemeinschaft. Im Englischen hat man dafür neuerdings den schönen, aber nicht zu übersetzenden Begriff der „*missional church*" eingeführt.[4]

In den deuteropaulinischen Schriften wird das Verständnis von Versöhnung konsequent auf die gesamte Realität ausgeweitet: sie ermöglicht neue Beziehungen auf allen Ebenen. Trotzdem wird auch in diesen Texten die Versöhnungsterminologie nicht für menschliches Handeln gebraucht, und der Akzent der nachpaulinischen Mission liegt auf dem Zeugnis der Gemeinde, in welcher Gottes Geist Einheit, Friede und Liebe schenkt und fordert. Christlicher Versöhnungsdienst steht und fällt mit dem Aufbau, der Vermehrung und ständigen Erneuerung der charismatischen Gemeinde.

Versöhnung kann nur von Gott gegeben werden. Da Gottes Mission die gesamte Menschheit und Schöpfung einbezieht, sind verschiedenste Personen und Bewegungen in den Dienst für Gerechtigkeit, Frieden und Erhaltung der Schöpfung „berufen" und in diesem Sinne tätig. Gesellschaftliche Versöhnungsprozesse sind dazu eine Grundbedingung, weil sie auf die notwendige Heilung der Wunden, der Erinnerungen und der Identitäten weisen, die geboten sind, will man Frieden im Sinne von *Schalom* zeichenhaft aufbauen. Erfahrungen mit Versöhnungsprozessen wurden in jüngster Zeit meisterhaft geschildert und theologisch ausgewertet.[5] Wo immer Christen sich in diesem Sinne einsetzen, werden sie dem ihnen gebotenen Friedensdienst gerecht (Röm 12, 1Thess 5).

I. Zum Verhältnis von Mission und Einheit

Einheit ist unauflöslich mit Mission verbunden (Joh 17:20). Einheit ist von und in Christus gegeben, eschatologisch verwirklicht. Einheit ist aber auch ein Merkmal des kirchlichen Daseins in der „Zwischenzeit", zwischen Christi Erhöhung und dem Ende der Geschichte. Das heißt, dass Einheit auf allen Ebenen kirchlichen bzw. missionarischen Lebens konkret und erfahrbar werden muss. Um es in Anlehnung an die Tradition der ökumenischen Bewegung zu formulieren, muss Einheit also in den vier Bereichen „Glauben und Kirchenverfassung", „Bewegung für praktisches Christentum" (heute Gerechtigkeit, Frieden, Schöpfung), „Mission und Evangelisation" und „Erziehung und theologische Ausbildung" erreicht werden.[6]

In einer Zeit, in der ökumenisch engagierte Christen immer häufiger vom Versöhnungsauftrag sprechen und darauf hinweisen, dass die christliche Tradition und Spiritualität wichtige Elemente zur Bildung einer Kultur der Gewaltminderung beitragen kann, kommt dem Ringen um kirchliche Einheit eine Bedeutung zu, wie vielleicht noch nie zuvor. Entscheidende Fortschritte in Einheitsbemühungen unter Kirchen sind die *conditio sine qua non* dafür, dass wir als Christen glaubwürdig in gesellschaftlichen Konfliktfällen auftreten. Sind wir personell und institutionell nicht imstande, aus dem jetzt doch kritisch fortgeschrittenen „ökumenischen Winter" herauszukommen, sollten wir uns hüten, anderen Menschen und Gruppen Ratschläge für eine friedliche Lösung von Konflikten, für ein neues friedliches solidarisches Zusammensein, zu geben. Versöhnung ist mehr als Koexistenz mit gegenseitiger Minimaltoleranz. Versöhnung bringt Frieden und neue Beziehungsqualität, *Schalom*. Wenn Mission zentral Versöhnungs- und Heilungsdienst ist, dann ist das Ringen um christliche und kirchliche Einheit gewissermaßen eine Vorbedingung für eine gesellschaftlich relevante Mission.

Nun darf nicht verschwiegen werden, dass Mission zu einem bedeutenden Störfaktor in Einheitsbemühungen werden kann. Ohne Mission gäbe es zwar keine Kirche, es gäbe aber insbesondere keine *verschiedenen* Kirchen. Mission stört, weil sie das Ausstrahlungsprinzip des Evangeliums ist, die Dynamik christlichen Lebens nach „außen", in der Bewegung des sich entäußernden trinitarischen Gottes. Der Sendungscharakter christlichen Lebens und der Kirche beinhaltet die ständige Neuinterpretation des Evangeliums, des christlichen Lebensethos', der Gemeinschaftsform von Kirche, in je neuen kulturellen, religiösen, sozialen und wirtschaftlichen

Kontexten. Wegen dieser grenzüberschreitenden Dynamik entstehen ständig neue Inkulturationsformen des Christentums. Diese geraten oft in Spannung zum Verständnis und zur Praxis der schon bestehenden Kirchen und wurden in Geschichte (und Gegenwart) oft als einheitsgefährdende Bewegungen, manchmal sogar als Sekten oder synkretistische Häresien, betrachtet.[7] Dies gilt gleichermaßen für Erneuerungs- oder Erweckungsbewegungen, die eine Art von „Mission nach innen" verkörpern, weil sie Aspekte des Evangeliums neu beleuchten oder gewichten, und manchmal sogar neue Inkulturationen der Botschaft in bestehenden Traditionen und Kirchen ermöglichen.

Es stellt sich also die Aufgabe, die biblische Forderung nach Einheit mit der biblischen Forderung nach Mission in konstruktiver Spannung zusammenzuhalten, im Kontext von multireligiösen und multi-kulturellen Gesellschaften.

Von der Missiologie her lässt sich kein Einheitsverständnis, kein Einheitsmodell als das einzige apostolisch (d.h. missionarisch) vertretbare herausschälen. Es lassen sich aber einige Richtlinien formulieren, die grundlegend sind für ein Kirche-Sein, das apostolisch ist, und Versöhnung, den Aufbau versöhnender Gemeinschaften, fördert. Die hier formulierte Liste beansprucht keine Vollständigkeit und ist nicht nach Prioritäten geordnet.

I. 1. Spirituelle Einheit

Christliche Einheit gründet im Kreuzestod Christi, der die Menschen mit Gott versöhnt hat und auch miteinander, in Form einer Gemeinschaft, die aus grundverschiedenen Identitäten (Kulturen, Ethnien und Rassen) gebildet ist. Diese „neue Schöpfung" lebt von der Bedingung, dass kulturell-religiöse identitätsbildende Riten, Gesetze und Traditionen soteriologisch außer Kraft gesetzt worden sind. Menschliche Identitäten haben seit Christus nur noch vorletzte, nicht aber eschatologische Bedeutung. Der einheitsfördernde Liebesakt Gottes ist nun im Heiligen Geist erfahrbar und so für heutiges Dasein Wirklichkeit geworden (Röm 5:8). Einheit fußt zunächst einmal auf der gemeinsamen Erfahrung des Beschenktseins durch den Geist. Damit Kirche ihre Mission glaubwürdig erfüllen kann, braucht sie Menschen, die diese Geisterfahrung konkret gemacht haben und sich somit gegenseitig als Brüder und Schwestern in Christus anerkennen, weil für sie die Person Christi in ihrem Leben maßgebend ist (1Kor 12:3). Eine

sich als gesandt verstehende Kirche lebt von einer klaren Botschaft. Versöhnung und Heilung haben also mit Christi Kreuzestod und der Erfahrung des Geistes, eingeordnet in die Reich-Gottes-Dynamik, zu tun.

I. 2. Einheit in Verschiedenheit

In ökumenischer Missiologie ist Einheit nur als Einheit in Verschiedenheit vorstellbar. Jegliche andere Theorie und Praxis endet im Imperialismus, in Inquisition und in „Kreuzzügen". Dies ist inzwischen in den meisten Einheitsmodellen wenigstens theoretisch anerkannt, wenn auch mit unterschiedlichen, meist konfessionell bewirkten Schattierungen. Da Mission ständig neu kirchliche Verschiedenheit hervorbringt, muss sie sich vergewissern, dass der Reichtum des Verschiedenseins in jeglicher Form und Struktur die Einheit berücksichtigt. Seit längerer Zeit schon haben Neutestamentler dargelegt, wie diese Dynamik der Verschiedenheit in Einheit eine spezifische Seinsweise Gottes ist und insbesondere die „*policy*" des Heiligen Geistes darstellt.[8]

Die Anerkennung der Verschiedenheit muss heute im missionstheologischen Dialog auch auf die Erfahrungsweise des einen Geistes angewendet werden. Wir dürfen den Geist weder im Sakrament noch im Wort, noch im Amt, noch in der kirchlichen Struktur, noch in der religiösen Erfahrung, noch in einer bestimmten Taufform bzw. -erfahrung festlegen, aber auch keine der Formen prinzipiell ausschalten, die biblisch bezeugt sind.

Die Frage der Art und Weise, wie Einheit in Verschiedenheit gelebt werden kann, stellt sich beispielhaft an den Kirchen der Migration, die sich fast alle als missionierende Kirchen verstehen (Mission aus dem Süden in den Norden). Eine echte Anerkennung solcher Kirchen und deren meist charismatischen, nicht „universitätsgesegneten" PastorInnen durch die ehemaligen Sendungskirchen des Nordens wäre möglicherweise ein wichtiger Schritt hin zur Versöhnung mit denjenigen Menschen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas, welche für das Evangelium, dass ihnen durch Westmission gebracht wurde, dankbar sind, aber immer noch unter der Art und Weise, wie es ihnen in manchen Fällen gebracht wurde, leiden.

I. 3. Freiheit für Zeugnis und persönliche Umkehr

Mission lebt von der Freiheit, vom Evangelium Zeugnis ablegen zu können in Wort und Tat. Dies bedeutet, dass Menschen die Freiheit zugestan-

den wird, in ihrer religiösen Pilgerfahrt neue Wege zu begehen, in oder außerhalb ihrer ursprünglichen religiösen oder kulturellen Gemeinschaft. Missionsfreiheit und Freiheit des Religionswechsels werden normalerweise als Menschenrechtsfragen behandelt. Hier sollen sie als eine Forderung der Missiologie am Einheitsverständnis dargelegt werden. Einheitsvorstellungen, die authentische Erneuerungs- und Evangelisationsbewegungen innerhalb und außerhalb der Kirchen verhindern wollen, können missiologisch nicht verantwortet werden. Liebe zu und Respekt vor den bestehenden Kirchen muss zu respektvollem Umgang und Dialog mit diesen führen, weder zur unterwürfigen Unterordnung, noch zur prophetischen „Schweigepflicht". Der Geist führt nun einmal zu neuen Erfahrungen mit der Botschaft (Joh 16:13f), die, wenn auch zunächst nicht immer episkopal oder synodal abgesegnet, gute Missionsfrüchte tragen können.

Die Spannung zwischen Respekt vor der lokalen Kirche, ihren Einheitsstrukturen und der Missionsfreiheit muss konstruktiv im Dialog gelöst und nicht dogmatisch von einem Zentrum her entschieden werden. Es gibt kein biblisch fundiertes Verständnis von Territorialepiskopat in dem Sinne, dass ein bestimmtes Gebiet nur einer einzigen Kirche in spiritueller Verantwortung von Gott übergeben worden wäre. Sogar Paulus, der sich auf erfreuliche Art selbst sehr dafür eingesetzt hat, nicht da zu wirken, wo andere das Evangelium schon gepredigt hatten (Röm 15:20) akzeptierte, wenn auch etwas missmutig, dass andere Menschen sogar aus nicht reiner Motivation auf „seinem" Gebiet das Evangelium predigten (Phil 1:15–18). Wir sollten nicht paulinischer als Paulus sein.

Dies soll nun nicht als Plädoyer für eine respektlose Missionstätigkeit missverstanden werden. Es geht lediglich darum zu zeigen, dass Einheit und Versöhnung nicht auf Kosten eines auch kritischen Zeugnisses verstanden werden können. Die Spannung zwischen beiden Attributen der Kirche, Einheit und Apostolizität, muss beibehalten und fruchtbar gemacht werden.

I. 4. Qualität der Agape-Gemeinschaft

In der neueren ökumenischen Diskussion um Einheit ist der Begriff der *koinonia* immer stärker in den Vordergrund getreten. Missionstheologisch gesehen spielt aber die Qualität der gelebten Gemeinschaft eine entscheidende Rolle.[9] Im Übergang von der ersten zur zweiten Generation der

Urkirche verschiebt sich der Akzent in den Missionsprioritäten von den wandernden apostolischen Teams hin zu Ausstrahlung der Gemeinden und das Zeugnis der einzelnen Christen. Somit ändert sich auch das Missionsvokabular.[10] Agape wird zum Schlüsselbegriff von Mission und Einheit (Röm 12; 1Kor 13). Die Kirche muss in ihrem Lebensstil dieselbe Haltung vorzeigen können, die auch „in Christus" war (Phil 2). *Koinonia* ist also die Grundform des Zeugnisses einer „missionalen" Körperschaft, auch zwischen Kirchen (2Kor 8 und 9). Dies ist nur möglich, wenn die einzelnen kulturell-religiösen Identitäten – und seien sie theologisch noch so gut untermauert – relativiert werden zugunsten eines Zusammenlebens im gegenseitigen Respekt. Das erfordert aber eine regelrechte Bekehrung der Einzelnen wie der Gruppen im Sinne des Abschieds von der Überheblichkeit und der Zuwendung zur Demut.[11]

Durch das ganze NT ertönt der Aufruf, die kirchliche Gemeinschaft so zu bilden, dass die Kleinsten, Schwächsten, Armen und Kranken Priorität erhalten. Dies zu leisten ist Versöhnungs- und Heilungsdienst, weil die, welche durch soziale oder religiöse Prozesse verwundet worden sind, nun in Christi Gemeinschaft einen sicheren Raum finden, wo ihnen Gehör und Würde gegeben werden (Mt 25; Mt 18; Röm 12–15; u.a.m.). Einheit, *koinonia* wird nicht zu finden sein ohne Formen des Respekts für die, welche durch Kirchen und durch Mission vernachlässigt und verwundet worden sind. Dass eine solche restaurative Form der Gerechtigkeit (*restorative justice*) auch materielle Seiten hat, wird in Apg 2 und 4, sowie 2Kor 8–9 klargestellt. Wann werden wir interkonfessionelle Kollekten für Mission und Kirchenaufbau sehen, beispielsweise von Katholiken für Pfingstgemeinden in Lateinamerika und von neo-charismatischen Kirchen in Westafrika für die Orthodoxe Kirche in Russland?[12]

I. 5. Gemeinsames Zeugnis (common witness)

Das gemeinsame Zeugnis ist der Prüfstein der Ökumene in Missionsfragen. Insbesondere gemeinsame Evangelisation ist bedeutend seltener als gemeinsame soziale Projekte oder das politische Ringen um Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Nicht überall sind Kirchen heute bereit, das Evangelium zusammen in der Öffentlichkeit zu predigen, Menschen dazu aufzufordern, sich mit Christus persönlich zu befassen, diese Menschen aber vollständig frei zu lassen, jene Kirche zu wählen, die ihren Bedürfnissen und ihrem Gottesverständnis am ehesten entspricht. Gemein-

sames Zeugnis in diesem Sinne bedingt eine gegenseitige Toleranz und Anerkennung in der Soteriologie und Ekklesiologie. Nichts weniger ist missiologisch von den Kirchen zu erwarten und zu verlangen, wollen sie sich heute dem Versöhnungsdienst würdig zeigen.

Meist wird in der ökumenischen Diskussion „*common witness*" mit der Absage an Proselytismus verbunden. Dem kann zugestimmt werden (obwohl die Definition von Proselytismus im Detail umstritten ist, wie die Dialoge zwischen dem Vatikan und Vertretern der Pfingstkirchen gezeigt haben).[13] Versöhnung kann hingegen nicht heißen, darauf zu verzichten, in die Irre geleitete oder auch an Versteifung leidende Kirchen der ökumenischen Kritik auszusetzen. Es kann auch nicht bedeuten, Erneuerungsbewegungen prinzipiell unterdrücken zu wollen. Wichtig ist in allen Fällen, dass der Dialog bei Konflikten um Proselytismus mit größter Sorgfalt und Geduld und mit Einbezug aller Beteiligten („Täter" und „Opfer") geführt wird.

II. Zum Verhältnis von Zeugnis und Dialog der Religionen

Ist Einheit der Kirchen ein grundsätzliches Element der „Strategie" Gottes innerhalb der *missio Dei*, so gilt das gleiche nicht ohne weiteres für das Verhältnis zu anderen Religionen. Versöhnung unter den Kirchen soll ein wichtiger Schritt zu deren sichtbarer Einheit als Verkörperung Christi in der Geschichte sein. Es scheint nicht möglich, ein ähnliches Gebot aus der biblischen Botschaft herauszulesen, was die Beziehung zwischen verschiedenen Religionen betrifft. Einheit der Menschheit in ihrer Beziehung zu Gott bzw. Einheit zwischen Religionen als Körperschaften ist, wenn überhaupt, so lediglich eschatologisch zu verstehen, aber nur als eine von vielen Möglichkeiten des „religiösen Endes" der Menschheit. Die biblische Ambivalenz bezüglich des „Endes" muss als solche stehen gelassen werden und ist nicht im Sinne verschiedener religionstheologischer Modelle zu verfestigen.[14]

Dennoch muss festgestellt werden, dass im NT der Person Christi am „Ende" eine entscheidende Rolle zukommt. Wenn Jesus Christus als historische Person wirklich Inkarnation Gottes ist, scheint es auch konsequent zu sein, dass *koinonia* mit Gott nicht von ihm trennbar ist, wie das auch immer verstanden werden soll. Es ist also auch in einer pluralistischen Gesellschaft ein Unterschied zu machen zwischen Versöhnung unter Kirchen und unter Religionen. Die Versöhnung unter Kirchen soll zur his-

torisch realisierbaren Einheit des Leibes Christi führen. Versöhnung unter Religionen weist auf deren mögliche Einheit am „Ende" hin, muss aber ihre jeweilige geschichtliche Eigenständigkeit als bleibenden Beitrag zum religiösen Dasein des Menschen und somit als eine sinngebende Möglichkeit innerhalb der *missio Dei* respektieren.[15] Hinsichtlich Mission und Dialog muss also unterschieden werden zwischen der notwendigen Zusammenarbeit und dem Zusammenleben („*life and work*"-Ansatz) und der theologischen Bedeutung („*faith and order*"-Ansatz).

Dies bedeutet für die hier gestellte Thematik, dass der gemeinsame Einsatz in sozialen, kulturell-religiösen und politischen Versöhnungsprozessen sowohl Konsequenz schon erfolgter Dialogpraxis ist und eine der dringlichsten Formen von Dialog. Auch wenn noch nicht realistisch eingesehen werden kann, wie es innergeschichtlich je zum „Weltfrieden" kommen soll, so meine ich, dass das Ringen um Religionsfrieden und in diesem Sinne für inter-religiöse Versöhnungsprozesse eine für die Menschheit überlebenswichtige Aufgabe ist. Es ist gerade seit 1989 einmal mehr klar geworden, wie sehr sich Religionsgemeinschaften (inkl. der Kirchen) in politischen, sozialen und wirtschaftlichen Konflikten zur Verschärfung der Fronten missbrauchen lassen. Die seit Jahren geknüpften Kontakte, die Lehren aus bestehenden Dialogen und Versöhnungsprozessen sollen zur friedlichen Lösung der Konflikte auch unter Religionen beitragen. Wir bleiben aber bei solchen Einsätzen im Bereich der sozialen und ethischen Zusammenarbeit für eine weniger gewaltsame Welt. Dies ist nicht deckungsgleich mit der theologischen, institutionellen oder ritualen Einheit unter den Religionen.

Es geht also um Prozesse, durch welche um die Wahrheit bezüglich alter und neuer Konflikte und Wunden gemeinsam gerungen wird. Es geht darum, für frühere und jetzige Gewalt, für Unrecht, Verfolgung und Unterdrückung, für religiös untermauerten Rassismus, um Vergebung zu bitten. Es geht um Fragen der Wiedergutmachung, materiell und/oder symbolisch (*restorative justice*). Wichtig ist, dass dies – wo geboten – gegenseitig geschehen kann (also nicht nur seitens der Christen aus dem Westen) und dass Versöhnungsprozesse auf allen beteiligten Ebenen zum Tragen kommen, bis hin zur lokalen Kirche, Moschee und Tempel. Dies geht kirchlicherseits nicht ohne eine durchdachte Strategie zur ökumenischen Ausbildung in interreligiösen Fragen und Dialogen.

Insbesondere Missionssünden müssen gegenseitig – wo geboten, seitens aller Religionen – aufgedeckt, benannt, anerkannt und dann auf kontextuell

tragbare Weise gesühnt werden. Echtes, nachhaltig friedliches Zusammensein lässt sich aber kaum durch die Vernachlässigung eines zentralen Elements der beteiligten religiösen Identitäten erreichen, sonst kann die ersehnte Versöhnung nur bei kleinen Minderheiten Fuß fassen, nicht aber bei der Mehrheit der Gläubigen. Als Missionstheologe ist es mir ein Anliegen, dass der leider immer noch nur zeichenhaft erfolgte Bruch mit dem christlichen Imperialismus nicht zur Konsequenz haben kann, dass Christen auf Mission als solche verzichten oder auf die zentrale Rolle Christi. Denn dann gäben sie ihre eigene Identität auf.

III. Menschen auf Pilgerfahrt: Spuren einer Vision

Wie soll nun innerhalb der *missio Dei* die spezifische Rolle der christlichen Gemeinschaft als Leib Christi in multireligiösen Kontexten interpretiert werden? Dies lässt sich nur in symbolischer Sprache als eine Vision formulieren: die verschiedenen menschlichen religiösen Pilgerwege. Ohne Paulus für diese Vision missbrauchen zu wollen, möchte ich doch betonen, wie er sich im zweiten Teil seines Lebens damit auseinandersetzen musste, dass Israel Christus nicht erkannt hatte. Die „statistische Realität" des Bestehens des Volkes Israel brachte Paulus dazu, diesem Faktum theologische Bedeutung zu geben, wie die erstaunlichen Kapitel 9–11 des Römerbriefs zeigen. In ähnlicher Weise möchte ich hier die statistische Erkenntnis interpretieren, dass das Christentum seit 1910 zwar sein Gesicht grundlegend verändert hat, aber seinen prozentualen Anteil an der Weltbevölkerung trotz gewaltiger Missionsanstrengungen nicht verändert hat.[16] Vielleicht heißt dies, dass Religionen als Körperschaften in der *missio Dei* eine Rolle haben, die wir versuchen müssen zu interpretieren. Meine Vision geht davon aus, dass Menschen mehrheitlich in, aber auch außerhalb der Religionsgemeinschaften auf je verschiedenen Pilgerwegen (und so mit verschiedenen Missionen) unter Gottes Vorsehung und auf Gottes Zukunft hin wandern. Diese Wege können sich kreuzen, teilweise gemeinsam sein, auseinander gehen oder auch parallel verlaufen. Ob sie sich am „Ende" am gleichen Ort treffen oder nicht, weiß ich nicht. Meine Hoffnung ist, dass sie sich ähnlich wie zwei Parallelen doch wenigstens im Unendlichen treffen – im Sinne der weltweiten Versöhnung.

Unsere christliche Mission ist es, auf unserem Weg zu pilgern und von Gott als trinitarischer *koinonia*, Vater, Sohn und Heiligem Geist, in Wort und Tat Zeugnis zu geben, durch den Aufbau von Gemeinschaften, die

Zeichen dieser *koinonia* sind: geistbewegte, versöhnende und heilende Gemeinschaften – Friedenskirchen. Es ist Bestandteil einer solchen versöhnenden Mission, von Menschen und Gemeinschaften, die auf anderen Wegen sind, zu lernen, deren Zeugnis ernst zu nehmen; denn durch sie spricht Gott auch zu uns und zur Welt, und sie haben eine – wenn uns auch nicht unbedingt verständliche – Rolle in der *missio Dei*. Dass dies dort am Besten geschehen kann, wo die Wege für eine längere Strecke zusammengehen bzw. nebeneinander verlaufen, bedeutet, dass Zeugnis aus der Dialogsituation heraus am authentischsten geschehen kann. In diesem Sinne ist Mission nur im Dialog vertretbar.[17]

Dies muss präzisiert werden. Namhafte Theologen wie D. Bosch oder St. Bevans/Schroeder, die uns je eine *summa missionis* hinterlassen haben, versuchten dies. Spricht Bosch von „*bold humility*" in Anspielung auf die Haltung des christlichen Zeugens, formulieren Bevans/Schroeder „prophetischer Dialog".[18] Ich kann dieser Auffassung von Mission in multireligiösen Kontexten im Prinzip zustimmen. Sie entspricht der Balance, auf die in Kol 4:5–6 mit den zwei Begriffen „Gnade" (*charis!*) und „Salz" hingewiesen wird, oder auch der Zusammenfassung von 1Petr 3:14b–17. Man kann dies auch „pastoral begleitende, dialogische Evangelisation" nennen, in Anspielung auf die verschiedenen Schattierungen des neutestamentlichen Begriffs *parakalein*.[19]

Missio Dei hat ein Zentrum, Christi Kreuzestod und Auferstehung, ein Zentrum, in dem die Grundlage für die letzte Versöhnung zwischen Menschen und Gott, zwischen Menschen, sowie zwischen Menschheit und Schöpfung gelegt worden ist, eine alles umfassende Versöhnung, die der Feindschaft zwischen Gott und seiner Schöpfung ein Ende setzt. Dieses Versöhnungsangebot Gottes muss aber auf irgend eine Weise von Menschen anerkannt und aufgenommen werden, damit sie in der jetzigen Geschichte Fuß fassen kann. Im Dialog müssen also Christen ihre Mitmenschen auf diese Botschaft hinweisen können, im Sinne der Information (Kommunikation), auch einer Einladung, sich ernsthaft mit ihr auseinander zu setzen. Eine solche „Evangelisation" wird je nach Kontext und Personen sowohl den gnadenvollen, wie auch den kritisch-richtenden Aspekt der Botschaft verkörpern müssen. „Prophetisch" wird der hier anvisierte Dialog also auch in dem Sinne sein, dass er nicht nur auf Zustimmung stößt und gegebenenfalls nicht versöhnend wirken wird. Das Kreuz ist gleichermaßen Grundlage wie auch Hindernis für zwischenreligiöse Versöhnung. Auch Jesu Gesetzesinterpretation, sowie seine Priorität für Arme, Aus-

gebeutete, Sünder und Opfer der Sünde, Schwache und Kranke, passt meistens nicht in menschliche Organisationsformen, seien sie noch so religiös (und christlich!).[20]

Heutige ökumenische Missionstheologie muss also auch Religionskritik mit einbeziehen, nicht nur Kritik an der Kirche, der christlichen Mission, des Kapitalismus und der Globalisierung. Hatte die Weltmissionskonferenz in Salvador da Bahia 1996 alle Kulturen auf die gleiche theologische Ebene gesetzt, muss dies heute auf dem Gebiet der verschiedenen Religionen geschehen (inkl. des Christentums). So wie Kulturen sind alle Religionen ambivalent, Träger von evangeliumsgemäßen Werten und Einsichten wie evangeliumsfeindlichen Faktoren. Ein prophetischer Dialog sollte dies aus einer Solidarität im Lebenszusammenhang heraus leisten können. Kirche und Christentum sind nicht weniger von Ambivalenz betroffen. Lediglich ist es die einzige in der Welt existierende reale Gemeinschaft, deren wesensmäßige Bestimmung es ist, über die Geschichte des trinitarischen Gottes mit der Menschheit zu berichten und sie zu interpretieren zu versuchen. Zugespitzt formuliert: Religionsvielfalt macht dann Sinn, wenn Kirche ihren Auftrag im prophetischen Dialog und in der sichtbaren Einheit des Leibes Christi, der eschatologischen Friedensgemeinde, ausführt.

Sowohl im Bereich der Ökumene wie des Dialogs stehen zentrale praktische wie theologische Fragen an, die nur im Zusammenleben und gemeinsamen Diskutieren angepackt werden können und sollen. In diesem Sinne ist ein so breit wie möglich gestalteter ökumenischer „runder Tisch" entscheidend für Fortschritte in beiden Bereichen. Vielleicht ist der dringendste Versöhnungsdienst, den Christen heute leisten können, in der Tat die Suche und Schaffung möglichst vieler Foren der erweiterten Ökumene für die gemeinsame Weiterarbeit und den kritischen Dialog zu all den erwähnten Fragen. Dies ist unser Beitrag zur Suche nach einer friedlicheren Welt, in der Versöhnung Vergeltung ersetzen kann.[21]

IV. Ausblick: eine versöhnende Kirche?

Es braucht viel, um aus der Kirche eine versöhnende Gemeinschaft zu gestalten. Zunächst scheint mir, dass unter Christen die Toleranz im Bereich der Ekklesiologie besonders zu entwickeln ist, Toleranz in dem Sinne, in dem sie Paulus in Röm 12–15 gebraucht: die Akzeptanz, dass andere (noch) nicht das gleiche Verständnis haben in Bezug auf wichtige Elemente der Theologie. Spricht man von Mission als Beitrag zur Ver-

söhnung, so hat die Ekklesiologie deswegen große Bedeutung, weil es in diesem Bereich der Theologie ganz besonders um Fragen der Gruppenidentität geht, insbesondere dort, wo Kirchen als Träger einer bestimmten Kultur erscheinen. Konfessionen, insbesondere in ihren ekklesialen Ausprägungen (Riten, Ämter, Gebäude, Symbole, Musik, etc.), sind für viele Christen prägend, vielleicht mit Ausnahme derjenigen, die in postmodernen Kulturen leben. Sollen nun Christen einen Beitrag zum Zusammenleben von Menschen mit verschiedenen Identitäten leisten können, sind sie gefordert, ihre Kompetenz zunächst in der ekklesiologischen Toleranz zu beweisen.

Fortschritte in der Ekklesiologie sind deswegen auch entscheidend, weil es hier um Machtfaktoren geht, spirituell (Amtsfrage), sozial (Diakonie), politisch (Einfluss auf Menschen), sowie um Geld und Landbesitz. Identität, Macht und Kapital gehören zu den wichtigsten konfliktträchtigen und gewaltfördernden Elementen menschlichen Zusammenlebens. Sollte Mission also zur Versöhnung und Verminderung der Gewalt beitragen, muss sie Toleranz in der Ekklesiologie geradezu verlangen. (Wie schwierig das ist, haben sowohl die Verhandlungen der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK, wie auch die jüngsten Studienprozesse von Glauben und Kirchenverfassung gezeigt.)

„Komm, Heiliger Geist, heile und versöhne!" Dies bedeutet zu beten, dass Gott durch seinen Geist Menschen innerhalb – und auch außerhalb – der Kirche in den Versöhnungs- und Heilungsdienst neu beruft und Christi Gemeinde mit den Gaben des Geistes neu begnadet. Wir brauchen Kirchen mit den Charismen, die für den Friedens-, Versöhnungs- und Heilungsdienst entscheidend sind. Viele der schon bei Paulus genannten tragen dazu bei, versöhnende Gemeinschaft aufzubauen: Leitung (besonders wichtig, um auf Konsens hin arbeiten zu können), pastorale Begleitung (*parakalein*), Krankenheilung[22], Weisheit und Erkenntnis (insbesondere im Blick auf den Dialog), Unterscheidung der Charismen (wichtig im interkonfessionellen Dialog). Die so von Gott mit Charismen begnadeten Menschen sind aber insbesondere dann authentische Zeugen der versöhnenden Gegenwart des Gekreuzigten, wenn sie im Bewusstsein der eigenen Anfechtung und Verwundbarkeit leben (vgl. 2Kor 12:7–10). Es ist von außerordentlicher Bedeutung für eine christliche Spiritualität der Versöhnung, dass ausgerechnet die *Agape*, die Liebe, als die größte Gabe des Geistes gilt, die durch keine dogmatische Klassifizierung oder Fixierung eingeengt werden darf (1Kor 13). *Agape* verweist auf das Zentrum von

Gottes ethischer Forderung (doppeltes Liebesgebot) und den Kern der Mission „nach der Weise Christi".[23]

„Komm, Heiliger Geist, heile und versöhne" ist das Gebet, dass Gott durch den Geist seine Liebe, Christi Versöhnungswerk, für uns und für alle Bereiche unseres persönlichen und gemeinschaftlichen Lebens wirksam werden lässt (Röm 5:5), als Grundlage und Ermächtigung für unseren Einsatz im Aufbau, in der Erneuerung und Vermehrung von heilenden Gemeinschaften.

ANMERKUNGEN

1 Eine gute Zusammenfassung der neueren Diskussion um *missio Dei* findet sich in: *Missio Dei heute. Zur Aktualität eines missionstheologischen Schlüsselbegriffs*. EMW, Hamburg 2003, Weltmission heute Nr. 52.

2 Dies lässt sich darstellen an den Themen von zwei der neueren missiologischen „Summen": Versöhnung wird bei *David Bosch* (Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission. Orbis, Maryknoll/NY 1991) nicht zentral behandelt, findet sich aber an prominenter Stelle im diesjährigen „Pendant" von Bevans und Schroeder (*Stephan B. Bevans and Roger P. Schroeder*, Constants in Context. A Theology of Mission for Today. Orbis, Maryknoll/NY 2004). Vgl. auch den kürzlich erschienenen *Leitfaden Ökumenische Missionstheologie*, in welchem sowohl Versöhnung als auch Heilung ihren Platz finden. Die Heilungsthematik als neuer Schwerpunkt in der Missiologie wird in meinem Artikel nur an Rande erwähnt, da dies in anderen Beiträgen dieses Heftes spezifisch behandelt wird.

3 Dass dies zu oft mit einem unverantwortbarem Kulturimperialismus geschehen ist und immer noch geschieht, wird meist gerade in der ökumenischen Missiologie nicht verschwiegen und gründlich hinterfragt. Deswegen erlaube ich mir diese etwas polemische Zuspitzung.

4 Vgl. zu Versöhnung im NT zusammenfassend: *Klaus Schäfer*, Konflikte und Versöhnung, in: *Ders.*, Anstoß Mission. Impulse aus der Missionstheologie. Lembeck, Frankfurt/M. 2003, 66–85. Vgl. auch WCC Conference on World Mission and Evangelism, Conference Preparatory Paper Nr. 4, Statement on Mission as Reconciliation, WCC 2004 (www.mission2005.org). Meine eigene Sicht habe ich ausführlicher dargestellt in: *Jacques Matthey*, Reconciliation, missio Dei and the Church's Mission, in: *Howard Mellor, Timothy Yates* (Hgg.), Mission – Violence and Reconciliation. Cliff College Publishing, Sheffield 2004, 113–137. Zu „missional church" vgl. *Darrell L. Guder* (Hg.), Missional Church. A Vision for the Sending of the Church in North America. Eerdmans, Grand Rapids/MI and Cambridge/UK 1998.

5 Vgl. insbesondere das gesamte Werk von *Robert Schreiter*, u.a. in: *Mellor/Yates* (Anm. 4), The Theology of Reconciliation and Peacemaking for Mission, 11–28, The Spirituality of Reconciliation and Peacemaking in Mission Today, 29–43, Preparing Missionaries to be Agents of Reconciliation and Peacemaking, 45–59. Das vom ÖRK publizierte Vorbereitungsdokument für die kommende Missionskonferenz in Athen zur Beziehung von Mission und Versöhnung bietet ebenfalls eine grundlegende Einführung in die Problematik, vgl. Anm. 4.

[6] Schon 1910 erkannten die protestantischen Missionsräte, dass es ohne Einheitsbestrebungen keine glaubwürdige Mission geben könne. Die Weltmissionskonferenz in Edinburgh wird allgemein als der erste Meilenstein der ökumenischen Bewegung des 20. Jhs. betrachtet. Der Internationale Missionsrat war ein erster Versuch einer Kooperationsstruktur verschiedener (damals rein protestantischer) Missionsorganisationen.

[7] Mission konnte schon im ersten Jahrhundert zunächst als eine „Gefahr" für die bestehenden Gemeinschaften, eine Herausforderung an Einheit, betrachtet werden. Die nicht ganz konfliktfreie Beziehung zwischen Petrus und Jakobus sowie die Spannung zwischen den Gemeinden in Jerusalem und Antiochien und deren Missionsbewegungen zeugen davon. Die Gemeinschaften, welche z.B. aus dem johanneischen Kreis entstanden waren, mussten um ihre Anerkennung kämpfen (Joh 21). Paulus kämpfte sein ganzes Leben sowohl für die Freiheit der Predigt des Evangeliums als auch für Einheit und hat, folgt man der Beschreibung der Apg, dafür auch sein Leben geopfert.

[8] Vgl. u.a. *Oscar Cullmann*, Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung. Mohr, Tübingen 1986; und Les Voies de l'Unité chrétienne. Cerf, Paris 1992, sowie viele Interpretationen zu Apg 2. In neuester Zeit haben einige Akademiker aus Pfingstkreisen wie Amos Yong angefangen, die Konsequenzen solcher Charakteristik pneumatologischer Wirkung auch auf interreligiöse Beziehungen auszuweiten.

[9] *Koinonia* ist zu einem zentralen Begriff der jüngeren ökumenischen ekklesiologischen Diskussion geworden. Vgl. *Fernando Enns*, Friedenskirche in der Ökumene. Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2003, Kap.I Ekklesiologie im Horizont der Ökumene, insbesondere die Seiten 81ff. Vgl. auch die neueste Version des Studienpapiers *The nature and mission of the church – A stage on the way to a common statement.* WCC, Genf 2004, revised Faith and Order Paper No. 181 (noch nicht veröffentlicht).

[10] Im NT werden die meisten „technischen" Begriffe für Evangelisation und Erstverkündigung (*euaggelizesthai, kerussein*, etc.) fast ausschließlich für Jesus selbst (in Q und im luk. Werk) und für die Apostelgeneration gebraucht (in den paul. Schriften). Sie kommen dort praktisch nicht vor, wo es um die Verantwortung der neuen Christen und Gemeinden geht.

[11] Vgl. die von *Gerd Theissen* hervorgehobenen ethischen Grundlinien christlichen Daseins in: Die Religion der ersten Christen – eine Theorie des Urchristentums. Kaiser, Gütersloh 2000, 101–167 (§ 4: Die beiden Grundwerte urchristlichen Ethos: Nächstenliebe und Statusverzicht).

[12] Wie das schon vor Jahren von Cullmann vorgeschlagen worden war, s.o. Anm.8.

[13] Vgl. *Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Zeugnis. Ein Aufruf zu verantwortlichen Beziehungen in der Mission und einer Absage an Proselytismus*. ÖRK, Genf 1997. In den Anmerkungen finden sich Hinweise auf frühere Publikationen des ÖRK und der Dialoggruppe ÖRK-Vatikan. Die unterschiedlichen Positionen und Gemeinsamkeiten kommen noch besser zum Zuge in den Dokumenten des bilateralen Dialogs zwischen dem Vatikan und Theologen der pfingstkirchlichen Tradition: vgl. *Veli-Matti Kärkkäinen*, Ad ultimum terrae. Evangelization, Proselytism and Common Witness in the Roman Catholic – Pentecostal Dialogue (1990–1997). Peter Lang, Frankfurt/M. 1999.

[14] Wir sollten auch in der Soteriologie zu einer apophatischen Theologie zurückkehren, was vielleicht auch dem Dialog unter Christen bezüglich der Ekklesiologie förderlich sein könnte. Vgl. *Jacques Matthey*, Neutestamentliche Meditation zum Verhältnis von Mission und Dialog, bzw. zur Möglichkeit einer christlichen Theologie der Religionen, in: *Ulrich Dehn und Klaus Hock* (Hgg.), Jenseits der Festungsmauern. Verstehen und Begegnen. Erlanger Mission, Neuendettelsau 2003 (FS Olaf Schumann), 87–110. Zur Frage des

religiösen „Endes" der Menschheit finde ich *S. Mark Heims* Beitrag faszinierend, The Depth of the Riches. A Trinitarian Theology of Religious Ends, Grand Rapids/MI & Cambridge/UK 2001; hier fehlt eine ausführliche biblische Grundlage.

[15] Vgl. dazu den meisterhaften Beitrag von *Jonathan Sacks* aus jüdischer Sicht: The Dignity of Difference. How to avoid the clash of civilizations. Continuum, London/New York 2002.

[16] Gemäß der jährlich nachgeführten Missionsstatistik von David B. Barrett und Todd M. Johnson waren im Jahre 1900 34,5% der Weltbevölkerung Christen, 2004 sind es 32.9%. Vgl. *International Bulletin of Missionary Research*, Vol. 28, No. 1, January 2004, 25.

[17] Im ökumenischen Verständnis fußt authentische Evangelisation (im Sinne der Wortverkündigung und der Einladung zum Glauben) im solidarischen und somit auch dialogischen Zusammensein. Vgl. dazu *Raymond Fung*, The Isaiah Vision. An ecumenical strategy for congregational evangelism. WCC, Genf 1992.

[18] Vgl. *Bevans & Schroeder*, a.a.O., 348–395.

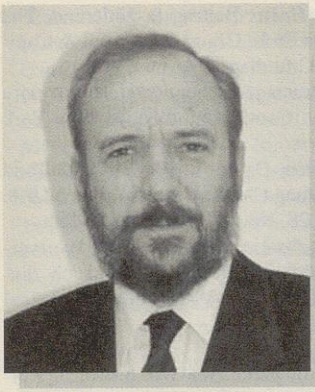
[19] Sogar Mt 28:16–20 stellt dar, wie der Auferstandene in paradoxer Weise seine „Vollmacht" durch das Zeugnis von verwundbaren und friedensstiftenden Jüngern ausübt, welche gemäß der Seligpreisungen und der Bergpredigt leben („alles, was ich Euch befohlen habe", V. 20), d.h. sogar ihren Feinden gegenüber gewaltlos mit Liebe zu begegnen, weil sie Träger der entscheidenden Botschaft Gottes an die Menschen sind.

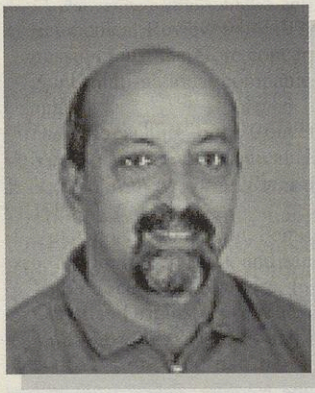
[20] Die Formulierung, dass Menschen sowohl Sünder wie auch Opfer der Sünde sind, stammt von *Raymond Fung*, einem ehemaligen Sekretär für Evangelisation im ÖRK. Die biblisch abgeleitete Vorliebe bzw. primäre Option Gottes für die Armen („preferential option for the poor") wird heute in der Diskussion über Versöhnungsprozesse neu weitergeführt als primäre Stellungnahme Gottes für die Opfer. Dies kommt R. Fung sehr nahe, vor allem da, wo eine klare Grenzziehung zwischen Menschen als „Täter" und anderen als „Opfer" nicht oder nur teilweise möglich scheint.

[21] Ich finde es bemerkenswert, wie *Paul Knitter* nun hervorhebt, dass es keinen interreligiösen Dialog (bzw. Zusammenarbeit) geben sollte ohne intra-religiösen Dialog. Vgl. Introducing Theologies of Religion, Orbis, Maryknoll 2002, insbesondere das letzte Kap. An inconclusive conclusion: the need for inter-Christian dialogue, the need for interreligious cooperation.

[22] Vgl. *International Review of Mission*, Themenheft *Divine Healing, Pentecostalism and Mission*, Vol. 93, Nr.370/371, Juli/Oktober 2004.

[23] „Mission nach der Weise Christi" ist der Titel eines Kapitels der ökumenischen Erklärung zur Mission und Evangelisation, die vom Zentralausschuss des ÖRK im Jahre 1982 gebilligt wurde, sowie der Untertitel der Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989 (im deutschen Berichtsband: „Mission in der Nachfolge Jesu Christi").





Versöhnung als ein pneumatologisches Missionsparadigma

Oder was es bedeutet, sich zu einer Missionskonferenz in Athen zu treffen

VON PETROS VASSILIADIS
UND DIMITRIOS PASSAKOS*

Es gibt zwei Parameter, die die neue Sicht der Missionstheologie im dritten Jahrtausend christlicher Präsenz in der Welt begründen und bis zu einem gewissen Grade auch bestimmen. Das erste ist die *pneumatologische Dimension,* die in zwei sich scheinbar widersprechenden, in Wirklichkeit aber weitgehend konvergierenden Phänomenen im Bereich der Weltmission zum Ausdruck kommt, zumindest, was ihre Zukunftsperspektiven betrifft: Das ist einerseits die erstaunliche weltweite Ausbreitung der *Pfingstbewegung* und andererseits die *Konsolidierung der trinitarischen Theologie* als ein nützliches Werkzeug im ökumenischen Dialog über fast alle ekklesiologischen, soziologischen, moralischen und sonstigen, vor allem aber missionstheologischen Fragen.

Dieses vergleichsweise neue methodologische Paradigma wurde vor allem (wenn sicher auch nicht ausschließlich) mit Nachdruck von den Orthodoxen vorgeschlagen, die eine Renaissance missionarischer Tätigkeit erleben. Die trinitarische Revolution in der zeitgenössischen christlichen Theologie, die sich stark über denominationelle Grenzen hinweg spürbar bemerkbar machte – vom Katholizismus nach dem Zweiten Vatikanum bis

* Petros Vassiliadis ist Professor für Neues Testament und Missionstheologie an der Aristoteles Universität von Thessaloniki und griechisch-orthodoxes Mitglied der Kommission für Weltmission und Evangelisation des ÖRK; Dr. Dimitrios Passakos ist der lokale Organisator der Weltmissionskonferenz von 2005 in Athen.

hin zum Evangelikalismus –, war eine Wiederentdeckung der Theologie des Heiligen Geistes der ungeteilten christlichen Kirche und de facto eine radikale Überwindung des alten mittelalterlichen (aber auch späteren) christozentrischen Universalismus, der sich in einigen Fällen zu einem christomonistischen Imperialismus und einer unterdrückerischen Expansionskraft entwickelt hatte.

Der zweite Parameter ist ein zunehmendes Bewusstsein der *liturgischen Dimension* unseres christlichen Selbstverständnisses, ein Bewusstsein, das in der Postmoderne als ein wichtiges Element christlichen Zeugnisses hervorgehoben worden ist – vielleicht nicht als die zentrale Verkündigung des Wortes, doch zweifellos als ein konstitutives Element für die Präsenz des Wortes in unserer geschichtlichen Wirklichkeit „für das Leben der Welt" (Joh 6,51). Der exklusive Nachdruck des alten Missionsparadigmas auf das rationale Verständnis der Wahrheit und damit auf die verbale Verkündigung der christlichen Botschaft ist einem ganzheitlicheren Verständnis von Mission in der Postmoderne gewichen.[1]

In der zeitgenössischen Missionstheologie könnten diese beiden Dimensionen keine stärkere Bestätigung und keine bessere Anwendung erfahren als in dem Motto der nächsten Weltmissionskonferenz *„Komm, Heiliger Geist, heile und versöhne"*. In der Geschichte der Weltmissionskonferenzen ist die für Mai 2005 geplante in vieler Hinsicht einmalig.

Die Bedeutung Athens als Tagungsort einer Missionskonferenz

Zunächst einmal ist es ein aufregender Gedanke, dass Christen aus allen Traditionen und aus allen Teilen der Welt, die in der Mission engagiert sind, an genau demselben geographischen Ort zusammen kommen, an dem der Apostel Paulus vor fast zweitausend Jahren seine berühmte Rede auf dem Areopag gehalten hat. Eben dort, an der Stätte des Areopags, soll nach Beschluss des Konferenzplanungsausschusses die Weltmissionskonferenz des ÖRK ihre einwöchigen Beratungen und Aktivitäten mit einem Gebet und einer erneuerten Verpflichtung beschließen.

Noch bedeutsamer jedoch ist die Tatsache, dass zum ersten Mal eine große Missionskonferenz in einem Land stattfindet, in dem die orthodoxe Kirche die vorherrschende Tradition ist. Dieser Beschluss spiegelt eine doppelte Errungenschaft wider: auf einer funktionalen und praktischen sowie auf einer theologischen Ebene.

Die Entscheidung der Kirche von Griechenland, Gastgeber der Konferenz zu sein, bezeugt eine praktische Offenheit gegenüber dem ÖRK, und das inmitten von Kommunikationsproblemen zwischen den orthodoxen Kirchen und dem ÖRK. Die bekannten Einwände orthodoxer Kirchen hinsichtlich einer Reihe von Problemen (von Entscheidungsfindungsprozessen und den Formen gemeinsamer Andachten bis hin zur Ekklesiologie) haben kürzlich den ÖRK dazu veranlasst, seine Politik gegenüber den Orthodoxen zu überdenken und anhand der Empfehlungen einer „Sonderkommission zur orthodoxen Präsenz im ÖRK" eine neue Ära in den Beziehungen zwischen dem ÖRK und den orthodoxen Kirchen einzuleiten.

Die Kirche von Griechenland hat, obwohl sie zu den Mitbegründern des ÖRK gehört, in den vergangenen vierzig Jahren ihre Beteiligung auf das Notwendigste beschränkt. Der kürzlich gewählte Erzbischof von Athen und ganz Griechenland, Mgr. Christodoulos, hat erkannt – wenn wir seine Gedanken in den sorgfältig formulierten Erklärungen in fast allen seinen Synodalansprachen sowie in seiner Eröffnungsrede richtig interpretiert haben –, dass diese Praxis für die Kirche in keiner Weise fruchtbar war. Vielmehr hat sie den konservativsten, am meisten anti-ökumenischen und in manchen Fällen sogar fanatischen Kreisen in der Kirche von Griechenland Raum gegeben, was auf lange Sicht ihr Zeugnis untergraben könnte.

Der Wunsch, diese unzuträgliche Situation zu ändern, der übrigens durch einen offiziellen Beschluss des Heiligen Synod gedeckt war, kam deutlich im letzten Jahr in der Eröffnungsansprache des Erzbischofs vor einem internationalen Symposium in Thessaloniki (1.–3. Juni 2003) zum Ausdruck und wird zweifellos positive Ergebnisse zeitigen, die die Dinge voranbringen könnten. Auf der Missionskonferenz in Athen wird zum ersten Mal in der Tagesordnung einer internationalen christlichen Konferenz den orthodoxen Sensibilitäten Rechnung getragen; und trotz möglicher Reaktionen seitens einer sehr kleinen, aber lautstarken konservativeren Minderheit innerhalb der Kirche von Griechenland, wird dies hoffentlich zu der Erkenntnis führen, dass die orthodoxe Kirche ihren Platz in der umfassenderen Gemeinschaft von Christen in der ganzen Welt hat.

Andererseits ist es auch eine Errungenschaft des ÖRK, dass er verschiedene Missionsverständnisse in einem orthodoxen Kontext zusammenbringt. Das wird einen Dialog in Gang setzen und die Möglichkeit steigern, von verschiedenen Traditionen zu lernen. Es wird für die christliche Gemeinschaft möglich sein, sich herausfordernden Problemen zu stellen,

die für die Orthodoxen von besonderem Interesse sind, wie z.B. die früheren protestantischen und evangelikalen missionarischen Aktivitäten in orthodoxen Gebieten und das Problem des Uniatismus (gemeint sind die mit Rom unierten orthodoxen Kirchen, die nicht dem römischen Ritus folgen, aber das Papsttum anerkennen, d.Üb.) mit der römisch-katholischen Kirche. Solche Fragen in einem orthodoxen Rahmen zu diskutieren, verleiht der Begegnung einen essentiellen Charakter und hilft so, den Herausforderungen unserer heutigen Zeit zu begegnen.

Ein weiteres Problem wird zumindest faszinierend sein. Das schnelle Wachstum von Pfingstkirchen mit ihrem Nachdruck auf der physischen Heilung durch die Kraft des Heiligen Geistes könnte es anderen protestantischen Kreisen schwer machen, Heilung als ein „Wundergeschehen" zu akzeptieren; doch es könnte auch zu überraschenden Ergebnissen führen, wenn es auf das orthodoxe Verständnis von Heilung – über das bloße Gesundmachen hinaus – und die Offenheit der orthodoxen Kirchen für transzendente und furchtgebietende Realitäten stößt.

Das Konferenzthema als solches wird erneut eine Frage aufwerfen, die sich schon seit den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts immer wieder gestellt hat. Wie wird Mission in der heutigen kulturellen Situation verstanden? Die beiden zentralen Themen „Heilung" und „Versöhnung" weisen in eine fruchtbare Richtung. Wenn auch die Globalisierung viele Länder in einen engeren Kontakt miteinander gebracht hat, so sind doch die Zusammenstöße zwischen verschiedenen Kulturen, Religionen und wirtschaftlichen Interessen in den Vordergrund getreten. Darüber hinaus haben die Ereignisse vom 11. September und der darauf folgende „Krieg gegen den Terror" die Welt noch tiefer gespalten. Die Wirtschaftspolitik vertieft die Kluft zwischen armen und reichen Regionen, Ländern und „Welten". Das globale Kommunikationsnetzwerk hat offensichtlich positive Aspekte, doch es hat auch ganze Völker verdrängt und ausgegrenzt.

Zugleich erleben wir in unserem Zeitalter der „Postmoderne" das Wiederaufleben von Religion, doch leider nicht in der Form, die eine gesunde und progressive christliche Weltmission erwarten würde, sondern zumeist in einer mehr oder weniger konservativen Gestalt. Während alle möglichen Arten von „New Age"-Phänomenen einen gefährlichen Auftrieb haben – was seitens der modernen westlichen Menschen einen Durst nach spiritueller Erfahrung offenbart – erleben wir eine Wiedererweckung und ein „Wiederaufleben" der altmodischen, aggressiven Methoden von Pro-

selytismus, vor allem in Osteuropa. Darum ist es wesentlich, Mission als eine Versöhnungsaufgabe in der heutigen Welt zu verstehen.

In dieser Hinsicht kann der Beitrag der orthodoxen Theologie von großer Bedeutung sein.

Die theologische Bedeutung des Konferenzthemas

Erstens: Die nächste Missionskonferenz ist die erste, die je von der Kommission für Weltmission und Evangelisation des ÖRK (CWME) zu einem Thema einberufen wurde, das eindeutig einen pneumatologischen Fokus hat. Nach der Erfahrung von Canberra, der Siebten Vollversammlung des ÖRK 1991, die auch ein pneumatologisches Thema hatte, ist dies das erste missionarische Ereignis mit einer solchen pneumatologischen Note. In dem deutlichen Bewusstsein, dass die christliche Mission in der Mission des dreieinigen Gottes verwurzelt ist, erinnert der Konferenzplanungsausschuss der CWME alle Mitgliedskirchen des ÖRK und angeschlossenen Missionswerke, ebenso wie die umfassendere christliche Gemeinschaft (Katholiken und Evangelikale) daran, dass das Zeugnis unserer (leider noch gespaltenen) Kirchen und das Zeugnis der Christen sich von der heilenden Gegenwart und Kraft des Heiligen Geistes nährt. Durch das Unterthema der Konferenz in seiner christologischen Ausrichtung – „In Christus berufen, versöhnende und heilende Gemeinschaften zu sein" – werden wir auch daran erinnert, dass ein wesentlicher Teil unserer an Christus ausgerichteten Mission darin besteht, Versöhnung mit Gott zu empfangen und dann unsererseits in Gottesdienst, Zeugnis, gegenseitiger Liebe, Vergebung und Achtung versöhnende und heilende Gemeinschaften zu werden. Eine der Intentionen der Konferenz ist es darum, deutlich zu machen, dass wir in Christus dazu berufen sind, solche sicheren Räume zu schaffen und zu mehren, Räume, die gastlich sind gegenüber allen, die stigmatisiert und verloren sind und nach Sinn oder Gemeinschaft suchen, und uns mit den Opfern von Gewalt und Sünde auf den Weg zu machen zu Versöhnung und Gerechtigkeit.

Zweitens: Es ist die erste Missionskonferenz, die so geplant ist, dass alle ihre Aktivitäten von einer *liturgischen Grundströmung* durchzogen sind, ganz zu schweigen von dem Motto, das in Form eines Gebetes formuliert ist, d.h. als eine Anrufung des Heiligen Geistes, zu heilen und zu versöhnen, mit anderen Worten: selbst die Initiative in der Mission zu ergreifen.

Drittens: Durch göttliche Vorsehung ist es dazu gekommen, dass diese Konferenz in einem *orthodoxen* Kontext stattfinden wird, einer christlichen Tradition, die mehr als jede andere zur Wiederentdeckung der Pneumatologie beigetragen hat, nicht als einer gesonderten Lehre, sondern in enger Verbindung mit der Christologie, und zwar so weitreichend, dass man von einer *pneumatologisch bedingten Christologie* oder vice-versa sprechen kann.

Viertens: Diese Konferenz ist die erste in der Geschichte der großen Missionskonferenzen, die über die klassischen Themen hinausgeht zu einem Verständnis von Mission als *Versöhnung,* was in Verbindung mit dem Begriff der Heilung zweifellos zum Hauptbrennpunkt der missionarischen Weltgemeinschaft werden wird. Offen gesagt, bedarf ein solch radikaler Paradigmenwechsel, insbesondere in einer Zeit, in der es gute Anzeichen für den Versuch einer Wiederzusammenführung der missionarischen Kräfte gibt, einer theologischen Begründung, was auch in dem Vorbereitungsdokument „Auf dem Wege zu einer Mission als Versöhnung" versucht worden ist. Die endgültige Entscheidung für das zentrale Thema der nächsten Weltmissionskonferenz war weder zufällig (d.h. durch aktuelle Entwicklungen wie z.B. die Situation nach dem 11. September beeinflusst) noch stellte sie einen radikalen Rückzug dar von einem dynamischen und offensiven christlichen Zeugnis, das auf die Bekehrung der ganzen bewohnten Welt *(oikoumene)* zu Christus ausgerichtet ist, auf eine defensive Neuausrichtung unserer missionarischen Aufgabe im Sinne eines lauwarmen Versöhnungsprozesses. Sie war vornehmlich bedingt durch die pneumatologische Ausrichtung der zeitgenössischen Missionstheologie.

Über die oben gegebenen praktischen und historischen Informationen hinaus, die sich auf die Bedeutung der Wahl Athens als Tagungsort beziehen, will dieser Beitrag auch einige theologische Reflexionen zur Neuausrichtung in der Mission anbieten und einige der oben erwähnten Dilemmata aus orthodoxer Sicht darstellen: a) Er wird sich kurz mit der historischen Entwicklung des Missionsverständnisses der Kirche befassen; b) er wird sodann das Verständnis von Universalismus in der christlichen Missionstheologie in Beziehung zur Pneumatologie setzen, und schließlich c) eine pneumatologisch geprägte christologische Grundlegung der Mission vorlegen, in deren Mittelpunkt die *Versöhnung* steht.

a) Die Entwicklung der christlichen Missionstheologie

Die verstärkte Betonung der Pneumatologie in den missionstheologischen Überlegungen hat eindeutig eine neue Ära in der Missionsgeschichte und -theologie eingeleitet und damit einen neuen „Paradigmenwechsel" im Verständnis unserer Berufung in Christus in der Kraft des Leben spendenden Geistes markiert.

Alles begann mit der trinitarischen Ausweitung der Basis des ÖRK auf seiner Dritten Vollversammlung 1961 in Neu-Delhi. Im Blick auf die Missionstheologie war die Weltmissionskonferenz in Mexiko 1963 der entscheidende Wendepunkt, wurde doch daraufhin die missionarische Agenda durch ein neues Missionsverständnis erweitert, das zumeist in einer Reihe von Begriffen wie *Zeugnis* oder *martyria, Dialog, Befreiung* usw. zum Ausdruck kam.[2] Neben den früheren Modellen der Evangelisierung der ganzen Welt und der Mission als Verkündigung und Bekehrung im wörtlichen Sinn, d.h. neben der Verkündigung Jesu Christi als den „Weg, die Wahrheit und das Leben" (Joh 14,6) als den, der allein den Menschen von der Sünde erretten kann, begann die Kirche, die menschliche Sünde in den komplexen Strukturen unserer Welt anzusprechen und fing an, sich den sozial Schwachen und Marginalisierten unserer Gesellschaft in ihrem jeweiligen Kontext zuzuwenden; vor allem aber begann sie, in einen konstruktiven Dialog mit Menschen anderer Religionen zu treten.[3]

Die Urgemeinde fing als eine charismatische Bewegung an. Sie hatte kein Eigentum, kein Programm und kein institutionelles Zentrum. Die ersten Christen wollten ihre Identität in einer feindlichen Welt bekräftigen, indem sie das Gedächtnis Jesu Christi bewahrten und das Ende vorwegnahmen. Ihre Mission bestand einfach darin, andere einzuladen, sich der Bewegung anzuschließen und sich auf das Ende dieser Zeit vorzubereiten.

Als das Christentum sich in der ganzen griechischsprachigen Welt ausbreitete, wurden die christlichen Missionsvorstellungen durch die griechische Philosophie beeinflusst. Ohne die Sorge um die unmittelbare Wiederkunft Christi und nachdem sie sich in dieser Welt eingerichtet hatte, fiel der Kirche unweigerlich die konkrete Mission zu, die Welt zu erretten, indem sie die menschliche Natur zum Göttlichen erhob. Als Zeichen und Symbol der Gegenwart Gottes in der Welt rief sie die Menschen zu einer mystischen Gemeinschaft mit Gott auf. Wenn man einen Bibeltext als Grundlage für die Mission der Kirche in dieser Zeit benennen sollte, dann wäre es mit Sicherheit Joh 3,16: *„Also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gab, damit alle, die an ihn glauben, nicht ver-*

loren werden, sondern das ewige Leben haben." Gott schenkte uns seine Liebe, und christliche Mission bedeutete, zu lieben und Gott anzubeten.

Als das Christentum nach Westeuropa vordrang, entlehnte es mancherlei aus dem Erbe der römischen Kultur und wurde legalistisch. Die mittelalterliche europäische Kirche konzentrierte sich auf die Sündhaftigkeit des Menschen und beharrte auf der Verheißung des Heils durch den Glauben an Christus. Das hatte zur Folge, dass die Lateinische Kirche Mission mehr als *Verpflichtung* denn als *Hingabe* verstand. Kennzeichnend für sie war vor allem, dass die christliche Kultur und ihre Mission ihre Macht stärken und ihren Einfluss in der ganzen Welt festigen sollte. Die biblische Grundlage für die Missionstheologie der Lateinischen Kirche des Mittelalters stammt zweifellos aus Lk 14,23: *„Und der Herr sprach zu dem Knecht: Geh hinaus auf die Landstraßen und an die Zäune und nötige sie hereinzukommen, daß mein Haus voll werde."* Die Lateinische Kirche rief zu Kreuzzügen auf, um ihre Botschaft auszurichten. Doch was diese missionarische Einstellung bewirkte, war weniger die Ausbreitung des *Reiches Gottes* als vielmehr die der christlichen *Kultur.*

Im Laufe der Jahrhunderte wurden viele Menschen und religiöse Führer kritisch gegenüber den imperialistischen Bestrebungen des westlichen Christentums. Protestantische Reformatoren (Martin Luther, Johann Calvin und andere), die ein solches legalistisches Verständnis christlicher Mission in Frage stellten, legten dagegen den Nachdruck auf eine Theologie, die betont, dass Gott in Jesus Christus eine Heilsgabe schenkt. Sie beteuerten, dass die menschliche Natur sündhaft und gefallen und ganz und gar auf die Gnade Gottes angewiesen ist. Sie bedienten sich einer ganzen Reihe von biblischen Texten, um verschiedene Missionsverständnisse zu untermauern. Wenn sie den Glauben betonten, zitierten sie Röm 1,16: *„Ich schäme mich des Evangeliums nicht; denn es ist eine Kraft Gottes, die selig macht alle, die daran glauben, die Juden zuerst und ebenso die Griechen."*

Wenn sie die Naherwartung der Urgemeinde und ihre Vorwegnahme der kommenden Herrschaft Gottes aufgriffen, zitierten sie Mt 24,14: *„Es wird gepredigt werden dies Evangelium vom Reich in der ganzen Welt zum Zeugnis für alle Völker, und dann wird das Ende kommen."*

Im 19. und 20. Jahrhundert gewann schließlich das universalistische Missionsverständnis im ganzen Christentum die Oberhand und stützte sich dabei auf einen einzigen Text, Mt 28,18–20: *„Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker: Taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des*

Heiligen Geistes und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe. Und siehe ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende." Eine so verstandene Mission gründete sich letztlich auf den Befehl Jesu „gehet hin"; doch es wurde keinerlei Anstrengung unternommen, die trinitarische Note dieses Verses zu entdecken. Mit einer Theologie, die an die mittelalterliche Kirche erinnert, haben die Christen sich aus „Gehorsam" für die Mission eingesetzt. Mission wurde somit als ein *Befehl* und nicht als eine *Einladung* verstanden. Darum wurde dieser „Missionsbefehl" gewöhnlich als eine „heilige Last" empfunden. Gott erlöste die Menschheit, so wurde weiter argumentiert, und forderte alle Völker auf zu glauben. Obgleich der „Missionsbefehl" Hunderte von christlichen Missionaren dazu mobilisierte, Schulen und Krankenhäuser zu gründen und viele gute Werke im Namen Gottes zu tun, schuf er bedauerlicherweise auch Probleme. Er führte oft zu einer Exklusivität, die alle anderen Ausdrucksweisen christlichen Zeugnisses ablehnte. So wurde der „Missionsbefehl" zum meist zitierten Bibeltext in der zeitgenössischen ökumenischen Bewegung. Er ist kein Argument für eine Mission, die sich auf das Evangelium als frohe Botschaft gründet, sondern auf den Gehorsam gegen Gottes Gebot.

In jüngster Zeit ist die moderne Missionstheologie im Wandel begriffen! In der ökumenischen Ära stellen Christen nach langen ernsthaften Überlegungen – was in vieler Hinsicht dem orthodoxen theologischen Beitrag zu verdanken ist – nicht nur die oben erwähnten Voraussetzungen der Aufklärung in Frage, sondern sie haben auch begonnen, eine tiefergehende Missionstheologie zu entwickeln. Man kann die folgenden Veränderungen beobachten: a) den Übergang von der *missio christianorum* zur *missio ecclesiae;* b) den Übergang von der *missio ecclesiae* zur *missio Dei,* was der Erkenntnis zu verdanken ist, dass das Subjekt der Mission nicht die Kirche ist, sei es als Institution oder durch ihre Glieder, sondern Gott, wobei die *missio Dei* von der westlichen Christenheit zeitweilig auf Christus allein *(missio Christi)* beschränkt wurde.

Manche meinen, dass die biblische Grundlage für diese neue christliche Missionstheologie entweder 1Petr 3,15. *„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"* oder 2Kor 5,18b sein könnte: *„Gott (hat) uns mit sich selber versöhnt ... durch Christus und uns das Amt gegeben, das die Versöhnung predigt."*

b) Der Heilige Geist und das Verständnis von Universalismus in der Missionstheologie

Von entscheidender Bedeutung in dieser Phase war die Neubewertung des Universalismusbegriffes, der in den Augen mancher Analytiker die Hauptursache aller religiösen, sozialen und sogar ethnischen Konflikte war. Unter Beteiligung der orthodoxen Theologie wurde ein radikaler Wechsel vollzogen, weg von einem „*christozentrischen Universalismus*" hin zu einem „*trinitarischen*" Verständnis der göttlichen Wirklichkeit und zu einer *oikoumene* als dem einen Haushalt des Lebens.[4] Das bedeutete für die Missionstheologie den Verzicht auf die vorrangige und ausschließliche Betonung des Proselytismus, nicht nur unter Christen anderer Denominationen, sondern auch unter Menschen anderer Religionen. *Dialog* wurde als neuer Begriff vorgeschlagen, parallel, und in manchen Fällen auch an Stelle der alten Missionsterminologie.[5] Heute ist das Problem der Versöhnung im religiösen Bereich nicht nur zu einer gesellschaftlichen Notwendigkeit, sondern zu einem legitimen theologischen Gebot geworden.[6] In den *Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien,* vor 25 Jahren vom ÖRK veröffentlicht, sind die Menschen anderer Religionen „nicht länger die Objekte ihrer Diskussionen, sondern Partner (in ihrer Mission)".[7]

Damit legt die christliche Missionstheologie nicht mehr den Nachdruck auf die universale Mission in Form von Proselytismus, sondern auf das authentische *Zeugnis* von der eschatologischen Erfahrung der Kirche. Das wurde de facto möglich gemacht durch die Theologie des Heiligen Geistes, die sowohl in der biblischen als auch in der patristischen Tradition zuerst und vornehmlich *eschatologisch ausgerichtet* (Apg 2,17ff) und *gemeinschaftsbezogen* ist (2Kor 13,13). Diese Entwicklung war das Ergebnis der grundlegenden Voraussetzung der trinitarischen Theologie, „dass Gott in Gottes eigenem Selbst ein Leben in Gemeinschaft ist und dass Gottes Eingreifen in die Geschichte darauf ausgerichtet ist, die Menschheit und die Schöpfung im Allgemeinen in diese Gemeinschaft mit Gottes Leben hineinzuziehen".[8]

Zeitgenössische orthodoxe Theologen weisen immer wieder darauf hin, dass es von der Zeit der neutestamentlichen und der frühen patristischen Schriften an zwei Typen von Pneumatologie gegeben hat: eine „geschichtliche" und eine „eschatologische", eine, die bis heute im Westen verbreitet ist und für die der Heilige Geist ganz und gar von Christus abhängig ist als die Wirkkraft Christi zur Erfüllung der Aufgabe der Mission (vgl. auch das

filioque); und die andere, die sich konsequenter im Osten entwickelt hat und den Heiligen Geist als die Quelle Christi versteht und in der Kirche mehr das *Zusammenkommen* (d.h. die eschatologische *synaxis* des Volkes Gottes in seinem Reich) sieht als das *Hinausgehen* in die Mission.[9]

Wenn man diesen zweiten Typ von Pneumatologie ernsthaft in Betracht zieht und auf dem eschatologischen Verständnis von Kirche aufbaut, kommt man unweigerlich zu dem Schluss, dass die Mission für die Kirche das Ergebnis und nicht der Anfang christlicher Theologie ist.[10] Darum liegt für die Orthodoxie das Wesen der Kirche nicht in ihrer Mission, sondern in der Eucharistie, der Göttlichen Liturgie.[11] Die Mission ist die Meta-Liturgie, die Liturgie *nach* der Liturgie. Darum wird die Versöhnung als die primäre Voraussetzung der Eucharistie auch automatisch zu einer primären Voraussetzung der Mission.

Die beiden oben erwähnten Typen von Pneumatologie, verbunden mit der ekklesiologischen und der missionstheologischen Sicht, die daraus erwachsen sind, haben bis in die heutige ökumenische Ära überlebt. Um dem Gedanken des „gemeinsamen christlichen Zeugnisses" gerecht zu werden, und – was noch wichtiger ist – um der Tradition der ungeteilten Kirche treu zu sein, muss die Weltmission von heute zu einer theologischen Synthese der beiden Typen von Pneumatologie, der Ekklesiologie und der Missionstheologie kommen. Das soll im folgenden Abschnitt versucht werden.

c) Die Pneumatologie und die christologische Basis der christlichen Mission

Oben wurde schon erwähnt, dass der pneumatologische Aspekt der christlichen Mission in der Christenheit im umfassenderen Sinne keine Annahme finden kann, wenn er nicht christologisch bedingt ist. Das bedeutet, dass jede Missionstheologie von der Predigt, dem Leben und Wirken unseres Herrn Jesus Christus hergeleitet und bestimmt sein muss. Doch seine Predigt und vor allem sein Leben und Wirken kann man ohne Bezug auf die *eschatologischen* Erwartungen des Judentums nicht genau verstehen. Ohne auf die komplexe jüdische Eschatologie einzugehen, kann man kurz sagen, dass zur Zeit Jesu von Nazareth der Kern dieser Erwartungen die Vorstellung des Kommens eines Messias war, der in den „letzten Tagen" der Geschichte *(*dem *eschaton)* sein Reich aufrichten würde (Joel 3,1; Jes 2,2; 59,21; Ez 36,24 usw.). Der Beginn der

eschatologischen Zeit wird eingeläutet werden durch die Zusammenbringung aller Völker und durch das Herabfahren des Heiligen Geistes auf die Söhne und Töchter Gottes und durch die Sammlung aller Verstreuten und Elenden aus dem Volke Gottes, doch auch der Heiden, *an einem Ort,* versöhnt mit Gott und in einem Leib um ihn versammelt (Micha 4,1–4; Jes 2,2–4; Ps 147,2–3). Eine Aussage im Johannesevangelium – die in der modernen Bibelwissenschaft im Allgemeinen übersehen wird – über die Rolle des Messias ist in diesem Zusammenhang von höchster Bedeutung. Hier interpretiert der Autor des vierten Evangeliums die Worte des jüdischen Hohenpriesters, indem er bestätigt: er „weissagte, dass Jesus ... für das Volk (sterben sollte), und nicht für das Volk allein, sondern auch um die verstreuten Kinder Gottes zusammenzubringen" (Joh 11,51–52).[12]

In allen Evangelien identifiziert Christus sich selbst mit dem *Messias des Eschaton,* um den sich das verstreute Volk mit ihm als Mittelpunkt sammeln wird. Und auf der Basis dieser radikalen eschatologischen Lehre des eschatologischen Messias über das Reich Gottes entwickelte die frühe Kirche ihre Theologie, insbesondere ihre Pneumatologie und vor allem ihre Mission. Die Apostel und alle Christen nach ihnen sind damit beauftragt, nicht eine Sammlung von religiösen Überzeugungen, Lehren und moralischen Geboten, sondern das kommende Reich Gottes zu verkündigen, die frohe Botschaft einer neuen Wirklichkeit, die „in den letzten Tagen" aufgerichtet werden soll. Ihr Mittelpunkt wird der gekreuzigte und auferstandene Christus sein, die Inkarnation Gottes, des Logos; und er wird unter uns Menschen wohnen und ununterbrochen gegenwärtig sein durch den Heiligen Geist in einem Leben in Gemeinschaft, in einem Leben in vollkommener Versöhnung.

Diese Versöhnung wurde im liturgischen, genauer gesagt „eucharistischen" (im weiteren Sinne) Leben der frühen Kirche erfahren.[13] Die frühe christliche Gemeinschaft litt unter Parteiungen und Spaltungen, doch durch die Gnade unseres Herrn mit Gott versöhnt, fühlte sie sich verpflichtet, diese Versöhnung horizontal auf andere auszudehnen. Durch die Taufe dem einen Volk Gottes einverleibt, erfuhr die christliche Gemeinschaft diese neue eschatologische Wirklichkeit in der Eucharistie, einem bedeutsamen Akt der Bestätigung ihrer Identität, der gefeiert wurde als eine Manifestation (genauer gesagt, einem Vorgeschmack) des kommenden Reiches Gottes. Es ist kein Zufall, dass die Voraussetzung für die Teilnahme am Tisch des Herrn damals wie heute ein bewusster Akt der Versöhnung mit den Schwestern und Brüdern war durch den „Kuss der Liebe"

(Mt 5,23–24). Darüber hinaus kann die Eucharistie als das Herrenmahl *par excellence* nicht vollendet und authentisch vollzogen werden, wo die Gemeinde nicht miteinander teilt, mit anderen Worten, wo sie nicht voll und ganz und in jeder Hinsicht versöhnt ist (1Kor 11,20–21).

Doch die Eucharistie war nicht das einzige liturgische Ritual der Versöhnung im Heilungsprozess der christlichen Gemeinschaft. Der Taufe, dem anderen großen Initiationssakrament, geht immer ein bewusster Akt der Buße voraus, d.h. eine feierliche Absage an das Böse und ein bewusster Akt der Versöhnung; so wird daraus ein Zeichen der Eingliederung in den einen Leib und den einen Geist (Eph 4,4: *„... e i n Leib und e i n Geist, wie ihr auch berufen seid zu e i n e r Hoffnung eurer Berufung"*). Der Akt der Buße, der schon sehr früh im Leben der Kirche sakramentale Bedeutung erhielt, war ursprünglich als der notwendige Prozess der Versöhnung mit der Gemeinschaft gedacht – ein Sakrament der Versöhnung (in der orthodoxen Kirche Sakrament der *metanoia* genannt). Doch die Liste der liturgischen Rituale mit einer versöhnenden und heilenden Bedeutung endet nicht hier; es gibt auch noch den Akt – oder das Sakrament – der Salbung zur Heilung. Für viele Kirchen hat das Herrenmahl als solches eine therapeutische Bedeutung. Diese Beispiele lenken unser Augenmerk auf die Bedeutung von Versöhnung und Heilung im Leben und in der Mission der Kirche.

Diese Versinnbildlichung des Reiches Gottes in der Gemeinschaft war der Ausgangspunkt der christlichen Mission, das Sprungbrett für den zeugnishaften *Exodus* der Kirche in die Welt. Das missionarische Gebot der christlichen Gemeinschaft geht auf genau dieses Bewusstsein der Kirche als einem dynamischen und vereinten Leib versöhnter Gläubiger zurück, die dazu berufen sind, das kommende Reich Gottes zu bezeugen. In ihrem Bemühen, der Welt das „Amt der Versöhnung" (2Kor 5,18) zu bezeugen, kann die Kirche nicht anders, als eine „versöhnende" Gemeinschaft zu werden. Natürlich bedeutet dieses ganzheitliche Missionsverständnis keine Vernachlässigung der klassischen missionarischen Aufgabe; es umfasst ganz ohne Zweifel eine Verpflichtung zur Verkündigung des Evangeliums. In einem jüngeren Dokument des ÖRK zur Weltmission, das allgemein als ein Dokument mit deutlich orthodoxem Unterton angesehen wird, heißt es: „Von Evangelisation zu sprechen bedeutet, die Verkündigung von Gottes Angebot der Freiheit und Versöhnung zu betonen, verbunden mit der Einladung, sich denen anzuschließen, die Christus nachfolgen und für das Reich Gottes wirken."[14]

Heute sprechen wir im Bereich der Weltmission mit Hilfe der Pneumatologie von „der kommenden *oikoumene*" – in Anlehnung an die Terminologie des Hebräerbriefes (2,5 und 13,14ff) –, wie sie in Off 21 und 22 beschrieben wird, als einer offenen Gesellschaft, in der Versöhnung und Heilung mehr als notwendig sind, einer Gesellschaft, in der es zu einem aufrichtigen Dialog zwischen den lebenden Kulturen kommen kann. Heute, mehr als zu irgendeiner Zeit in der Geschichte, kann und muss die Welt zu einem *Haushalt* werden, in dem jeder dem anderen gegenüber offen ist (so wie Christen dem absolut Anderen, d.h. Gott, gegenüber), und in dem alle an einem gemeinsamen Leben teilhaben, trotz der Vielfalt und Unterschiedlichkeit ihrer Identität.

Schließlich beschreiben in der zeitgenössischen Missionstheologie der Begriff *oikoumene* und die von ihm abgeleiteten Begriffe keine gegebene Situation mehr. Wenn wir von *oikoumene* sprechen, bezeichnen wir damit nicht mehr ausschließlich eine abstrakte Universalität, wie z.B. die ganze bewohnte Welt oder die ganze menschliche Rasse, nicht einmal eine vereinte *universale Kirche.* Was wir damit heute meinen, sind substantielle – und zugleich bedrohte – Beziehungen zwischen Kirchen, Kulturen, Menschen und menschlichen Gesellschaften und zugleich zwischen der Menschheit und der übrigen Schöpfung Gottes. Das bedeutet, dass Versöhnung und natürlich auch Heilung ein vorrangiges Anliegen der Mission ist. Doch das können wir kaum erreichen, wenn wir nicht aufrichtig beten:

Komm, Heiliger Geist, heile und versöhne!

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

ANMERKUNGEN

[1] Diese beiden Dimensionen sind eng verbunden mit dem *eschatologischen* Verständnis des Heiligen Geistes und dem eschatologischen Verständnis der Kirche. Die Eschatologie stellt den zentralen und primären Aspekt der Kirche dar. Daraus ergibt sich die Priorität des Reiches Gottes in allen ekklesiologischen Überlegungen. Alles gehört zum Reich Gottes. Die Kirche in ihrer institutionellen Ausdrucksform verwaltet nicht die ganze Wirklichkeit; sie bereitet nur dem Reich Gottes den Weg, in dem Sinne, dass sie ein Abbild von ihm ist.

[2] Vgl. *Gemeinsames Zeugnis*, in: Fünfter Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der Römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen, Dokumente Wachsender Übereinstimmung, Band 2, Paderborn/Frankfurt am Main 1983; siehe auch *I. Bria* (Hg.), Martyria-Mission, ÖRK, Genf 1980. Selbst *Mission und Evangelisation – Eine ökumenische Erklärung*, in: Mission erklärt. Ökumenische Dokumente von 1972 – 1992, Leipzig 1993, ist ein Versuch, die klassische missionarische Terminologie richtig zu interpretieren. Eine umfassende Darstellung des gegenwärtigen Diskussionsstandes findet

sich in: *J. Matthey*, Milestones in Ecumenical Missionary Thinking from the 1970s to the 1990s, IRM 88 (1999), 291–304.

[3] Was folgt, ist eine Zusammenfassung von *D. J. Bosch*, Transforming Mission, Paradigm Shifts, in: Theology of Mission, Orbis Books, New York 1991.

[4] Vgl. *K. Raiser*, Ökumene im Übergang: Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung?, München 1989, 125ff.

[5] Diese Entwicklung ist eine radikale Neuinterpretation der Christologie durch die Pneumatologie (vgl. *John Zizioulas*, Being as Communion, SVS Press, New York 1985), dank der Wiederentdeckung der vergessenen trinitarischen Theologie der ungeteilten Kirche (vgl. *A.I.C. Herton* (Hg.), The Forgotten Trinity, London 1991).

[6] Zu einem orthodoxen Beitrag zur Diskussion siehe *Anastasios Yannoulatos* (Erzbischof von Albanien), Various Christian Approaches to the Other Religions. A Historical Outline, Athen 1971; sowie Metropolit *George Khodre*, Christianity in a Pluralistic World – The Economy of the Holy Spirit, ER 23, 1971, 118–128.

[7] *Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien*, ÖRK, Arbeitstexte/Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Stuttgart 1979. Vgl. *Stanley J. Samartha* (Hg.), Faith in the Midst of Faith Reflections on Diologue in Community, ÖRK, Genf 1977.

[8] *I. Bria* (Hg.), Go Forth in Peace, ÖRK, Genf 1986, 3.

[9] *J. Zizioulas*, Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie, Communio Sanctorum, Mélanges offerts à Jean Jacques von Almen, Labor et Fides, Genf 1982, 141–154.

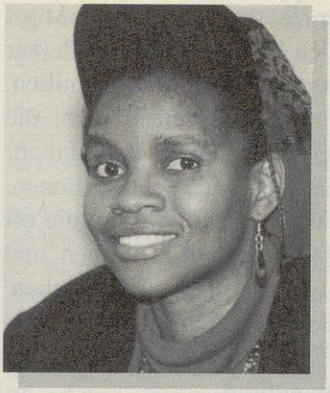
[10] In einigen traditionellen Kirchen wie der orthodoxen Kirche wird selbst die episkopozentrische Struktur der Kirche als ein wesentlicher Bestandteil der eschatologischen Sicht der Kirche angesehen. Der Bischof, d.h. der in Liebe der eucharistischen Gemeinschaft vorstehende *primus inter pares* ist sehr selten als ein Stellvertreter oder Gesandter Christi verstanden worden, sondern vielmehr als ein *Abbild* Christi. Das Gleiche gilt auch für die anderen Ämter der Kirche: Sie sind nicht parallel zu den Ämtern Christi oder von ihm gegeben, sondern mit ihnen identisch. (*J. Zizioulas*, The Mystery of the Church in Orthodox Tradition, One in Christ 24, 1988, 294–303).

[11] Die Bedeutung der Liturgie ist in jüngster Zeit von Kulturanthropologen als ein konstitutives Element aller religiösen Systeme und mit Sicherheit auch des Christentums, bestätigt worden. Die Eucharistie als Herzstück und Mittelpunkt der christlichen Liturgie in ihrem authentischen Verständnis wird heutzutage weitgehend, vor allem in den ökumenischen Dialogen (multilateralen und bilateralen), als eine proleptische Manifestation des Reiches Gottes akzeptiert, als Symbol und Abbild einer alternativen Wirklichkeit, die von Gott, dem Vater, vor aller Schöpfung in seinem mystischen Plan (das *mysterion* im biblischen Sinn) ersonnen wurde, von unserem Herrn eingeleitet wurde und vom Heiligen Geist fortwährend unterhalten wird.

[12] Der Gedanke der „Sammlung des verstreuten Volkes Gottes" findet sich auch in Jes 66,18; Mt 25,32; Röm 12,16; Didache 9,4b; Mart. Polyk. 22,3b; Clemens von Rom, 1Kor 12,6 usw.

[13] In einer historischen Ansprache an die christliche Weltgemeinschaft erklärte *George Florovsky*: „Die Kirche ist zu allererst eine gottesdienstliche Gemeinschaft. Der Gottesdienst kommt an erster Stelle, Lehre und Kirchendisziplin an zweiter Stelle. Die *lex orandi* hat einen privilegierten Vorrang im Leben der christlichen Kirche. Die *lex credendi* hängt von der gottesdienstlichen Erfahrung und Vision der Kirche ab" (The Elements of Liturgy, in: *G. Patelos* (Hg.), The Orthodox Church in the Ecumenical Movement, Genf 1978, 172–182, Zitat S. 172; vgl. auch *J. Zizioulas*, Being as Communion, Studies in Personhood and the Church, New York 1985.

[14] Mission and Evangelism in Unity Today, IRM 88, 1999, 109–127, § 62.



Fülle des Lebens im Zeitalter von HIV/Aids und wirtschaftlicher Globalisierung

// Eine Herausforderung an die Mission der Kirchen

VON MUSA W. DUBE *

„Seit dem ersten klinischen Nachweis von Aids vor zwanzig Jahren hat HIV/Aids sich bis in die letzten Winkel der Erde ausgebreitet. Die Epidemie nimmt immer noch rapide zu, stellt Entwicklungsziele auf den Kopf, raubt Millionen von Menschen das Leben, vertieft die Kluft zwischen Reich und Arm und unterhöhlt die soziale und wirtschaftliche Sicherheit."[1]

„Traditionellerweise wurde Jesu eigene Mission (Lk 4,18–19) und dessen Auftrag vor allem im Sinne der Verkündigung des Wortes verstanden. Welche zusätzlichen Implikationen hätte es, würde man diese Mission auch im Sinne der Ausbreitung eines Feuers auf Erden verstehen?"[2]

Einleitung: Mission im Zeitalter von HIV/Aids und Globalisierung

Nach Michael Amalados[3] ist Mission „Verheißung, eine Verheißung, die die Menschen zu Bekehrung und Verwandlung herausfordert, auf dass das Reich Gottes komme". Für ihn ist „das Ziel der Mission die Förderung des Reiches Gottes" und „unsere Mission die Mission Jesu". Wenn gläubige Christen dieser Aussage von Amalados zustimmen, stellt sich die Frage: Kann die Sendung Jesu im Zeitalter von HIV/Aids und Globalisierung ein Modell sein für eine Mission, in deren Mittelpunkt der Mensch steht? Das wirft natürlich weitere Fragen auf: Ist das Zeitalter von HIV/Aids und wirtschaftlicher Globalisierung eines, in dem der Mensch im Mittelpunkt steht? Ist es lebensbejahend und menschenfreundlich?

Darüber gibt es m.E. nicht viel zu diskutieren, zeigen doch Forschung und Dokumentationen, dass HIV/Aids Leben zunichte macht und Leid bringt über Einzelne, Familien, Gemeinschaften und ganze Länder. Die

* Dr. Musa W. Dube ist theologische Beraterin des ÖRK für HIV/Aids in Afrika. Sie unterrichtet Neues Testament an der Universität von Botswana.

Unheilbarkeit und die Verbindung mit sexueller Übertragung erzeugt Angst unter den Betroffenen und dies führt zur sozialen Stigmatisierung, d.h. zur Isolierung und Diskriminierung der Infizierten und ihrer Familien. HIV/Aids führt zu Armut, da die Kranken nicht arbeiten können, die Angehörigen zu Hause bleiben und die Kranken pflegen müssen und mehr Geld benötigt wird für zahllose medizinische Dienste. Aids tötet Millionen. Aids hinterlässt viele ohnmächtige und arme Witwen und Waisen, die oft besitzgierigen Angehörigen ausgeliefert sind. Es greift die Armen und Machtlosen an und diejenigen, die nicht die wirtschaftliche Kraft haben, „nein" zum Sex zu sagen oder sichereren Sex auszuhandeln. Die Verbindung mit der Sexualität hat zu Schweigen, Scham und Leugnung in der Kirche und in der Gesellschaft im Allgemeinen geführt.

Die Globalisierung ihrerseits ist bekannt dafür, dass sie wenigen Einzelnen zugute kommt, während die Mehrheit von ihren Strategien und Zielsetzungen ausgeschlossen und ausgebeutet wird.[4] Die Asiatische Theologische Konferenz der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt (EATWOT) hat die Globalisierung wie folgt beschrieben:

> Geld – großgeschrieben – wurde eher als Warenlager der Werte propagiert denn als ein Tauschmittel ... Jede Beziehung, in der die Menschen außerhalb des Geltungsbereiches der Märkte eingebunden waren – wie Erziehung, Gesundheitsfürsorge und religiöse Bräuche – wurde ebenfalls in die Realität des Marktes eingefügt. Der Markt beherrscht heute die sozialen, politischen und kulturellen Beziehungen der Menschen. Alle anderen sozialen Kräfte, einschließlich des Staates, die den Bedürfnissen der Menschen nachkamen, haben ihre Funktion eingebüßt; und so werden die Menschen zu Arbeitskräften oder Prostituierten, die Natur zu Land oder Rohstofflagern oder Golfplätzen und die Kultur zu Souvenirs ... auf dem Touristenmarkt umfunktioniert. Die Organisationsphilosophie der Markt-ecclesia ... ist die soziale Ausgrenzung: diejenigen, die kein Geld oder Waren haben, die vermarktet werden könnten (einschließlich ihrer Fähigkeiten oder Fachkenntnisse), wurden vom Markt ausgeschlossen und als verzichtbar abgetan.[5]

Globalisierung ebenso wie HIV/Aids sind eindeutig Kräfte, die weitgehend gesellschafts- und lebensfeindlich sind. Globalisierung verschärft Armut, verstärkt die Mobilität, den Frauen- und Mädchenhandel und die Sexarbeit[6] und schafft damit einen fruchtbaren Boden für die Ausbreitung von HIV/Aids. Dieser Kontext stellt die Herausforderung für die christliche Kirche dar, eine Menschen-zentrierte Mission wieder zu entdecken und zu praktizieren.

Die Menschen-zentrierte Mission Jesu

Jesu irdisches Wirken bietet gläubigen Christen eine Mission, in deren Mittelpunkt der Mensch steht. Das kommt am deutlichsten zum Ausdruck

in Mt 25:31–45, wo Jesus in den folgenden Worten vom Weltgericht spricht:

Wenn aber der Menschensohn kommen wird in seiner Herrlichkeit, und alle Engel mit ihm, dann wird er sitzen auf dem Thron seiner Herrlichkeit, und alle Völker werden vor ihm versammelt werden...Da wird dann der König sagen zu denen zu seiner Rechten: Kommt her, ihr Gesegneten meines Vaters, ererbt das Reich, das euch bereitet ist vom Anbeginn der Welt: Denn ich bin hungrig gewesen, und ihr habt mir zu essen gegeben.
Ich bin durstig gewesen, und ihr habt mir zu trinken gegeben.
Ich bin ein Fremder gewesen, und ihr habt mich aufgenommen.
Ich bin nackt gewesen, und ihr habt mich gekleidet.
Ich bin krank gewesen, und ihr habt mich besucht
Ich bin im Gefängnis gewesen, und ihr seid zu mir gekommen.

Dann werden ihm die Gerechten antworten und sagen: Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen und haben dir zu essen gegeben, oder durstig und haben dir zu trinken gegeben? Wann haben wir dich als Fremden gesehen und haben dich aufgenommen, oder nackt und haben dich gekleidet? Wann haben wir dich krank oder im Gefängnis gesehen und sind zu dir gekommen?' Und der König wird antworten und zu ihnen sagen: *Wahrlich ich sage euch: Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan.*

Im Text heißt es weiter, dass diejenigen, über die ein negatives Urteil gefällt wird, mit der Begründung verworfen werden, dass sie nichts für die Hungrigen, die Durstigen, die Nackten, die Kranken, die Gefangenen oder die Fremden getan haben. Sie werden ebenso erstaunt sein und fragen: „Herr, wann haben wir dich hungrig oder durstig gesehen oder als Fremden oder nackt oder krank oder im Gefängnis und haben dir nicht gedient?" (V. 44). Dann wird Jesus ihnen antworten: „Wahrlich, ich sage euch: Was ihr nicht getan habt einem von diesen Geringsten, das habt ihr mir auch nicht getan" (V. 45).

Eine ganze Reihe von Dingen sind beachtenswert in diesem Abschnitt im Blick auf das Bemühen der Kirche, im Zeitalter von HIV/Aids und Globalisierung eine Mission zu praktizieren, in deren Mittelpunkt der Mensch steht:

Erstens: Lange bevor es Globalisierung und HIV/Aids gab, hat Jesus unmissverständlich betont, dass im Zentrum christlichen Tuns die Fürsorge steht, d.h. eine auf den Menschen ausgerichtete Mission. In Matthäus 25 hat Jesus unterstrichen, dass diejenigen, die ihm nachfolgen, daran gemessen werden, ob der Mensch im Mittelpunkt ihrer Mission stand oder nicht. Mit anderen Worten: Die christliche Kirche hat nicht die Wahl, ob sie eine auf die Menschen ausgerichtete Mission an der Welt leistet oder nicht. Es ist ein Muss.

Zweitens: Während ein Großteil christlicher Missionsarbeit auf Bekehrung ausgerichtet war, ist es bemerkenswert, dass Jesus in diesem Abschnitt nicht sagt, dass irgend jemand gelobt und gepriesen würde mit der

Begründung: Ihr habt mich als Muslim, Heiden, Hindu, Juden gesehen und habt mich zum Christen bekehrt. Mission im eigentlichen Sinne handelt davon, was Christi Nachfolger für die Hungrigen, die Durstigen, die Nackten, die obdachlosen Fremden, die Kranken und die Gefangenen getan haben, d.h. für die Unterprivilegierten aus allen Völkern. – Dieses Missionsverständnis soll diesem Beitrag zugrunde gelegt werden. Ich meine, dass dieses Missionsverständnis eine Re-Lektüre des Missionsbefehls von Mt 28,18–20 erfordert.

Drittens: Der Textabschnitt betont die unbedingte Notwendigkeit des Mitleidens in der christlichen Mission. Kirche muss nicht nur Mitleid aufbringen, um sich den Nöten der HIV/Aids-Infizierten und Betroffenen anzunehmen; sie braucht auch Mitleid, um im Zeitalter der Globalisierung überhaupt wirksam Mission treiben zu können, denn dieses Zeitalter ist gekennzeichnet durch Konkurrenz, Herrschaftsstreben und Gleichgültigkeit.[7]

Viertens: Es ist beachtenswert, dass Jesus sich mit den Unterprivilegierten und Bedürftigen identifiziert, indem er betont, dass er im Leben dieser Menschen Gestalt angenommen hat. Damit unterstreicht er, dass jegliche Diskriminierung unannehmbar ist, denn das würde bedeuten, Jesus selbst auszuschließen. Wie Warren Carter zu Recht feststellt: „Die Identifizierung Jesu mit den Geringsten unter ihnen ... steht im Mittelpunkt dieser Szene."[8] Dieses Verständnis ist von entscheidender Bedeutung im Zeitalter von HIV/Aids, das noch eine weitere Epidemie erfahren hat: die HIV/Aids Stigmatisierung. Darum ist es hilfreich festzuhalten, dass die HIV/Aids Stigmatisierung eine unannehmbare Sünde ist.[9]

Fünftens: Dass in diesem Abschnitt in solcher Weise vom Gericht die Rede ist, macht deutlich: Dies sind die Taten der Gerechten, derer, die Jesus annehmen und nach dem Willen Gottes leben, so wie er ihnen in Jesus offenbart ist... Sie bleiben ihrer Mission treu (Mt 10:41).[10] Um es in den Worten von Amalados zu fassen: „Unsere Mission ist die Mission Jesu."[11]

Einige mögen sagen: In Matthäus 25 geht es doch um Wohltätigkeit; und Wohltätigkeit ändert nicht die ungerechten Strukturen; sie schafft vielmehr Abhängigkeit statt Unabhängigkeit. Wohltätigkeit ist in diesem Text sicher nicht ausgeschlossen; doch meines Erachtens tun die Leser dem Text Unrecht, wenn sie ihn auf den Sinn der Wohltätigkeit beschränken. Wenn zur christlichen Mission Intoleranz gegenüber Armut und Leiden gehört, folgt daraus, dass auch dazu gehört, die Strukturen, die die Wurzel dieses

Übels sind, in Frage zu stellen. So hat auch Jesus in Lk 4:16–20 die Grundzüge seiner Mission formuliert:

Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat, zu verkündigen das Evangelium den Armen; er hat mich gesandt, zu predigen den Gefangenen, daß sie frei sein sollen, und den Blinden, daß sie sehen sollen, und den Zerschlagenen, daß sie frei und ledig sein sollen, zu verkündigen das Gnadenjahr des Herrn.

Daraus ergibt sich klar, dass es unausweichlich zur Mission Jesu gehört, gegen die strukturellen Sünden anzugehen, die die Menschen zu Armut, Gefangenschaft, Krankheit und Unterdrückung verdammen. Das „Jahr des Herrn zu verkündigen" (Lev 25) heißt, ein Erlassjahr zu verkündigen, zur Überprüfung der sozialen Strukturen aufzurufen. Wenn die Mission der Kirche die Mission Jesu ist, dann gibt es für Christen keine andere Wahl als eine Menschen-zentrierte Mission zu praktizieren, die mit dem gleichen Einsatz auch den strukturellen Sünden entgegentritt.

Eine Menschen-zentrierte Mission im Zeitalter von HIV/Aids

Als Menschen, die im Zeitalter von HIV/Aids und Globalisierung leben, müssen wir herauszufinden und zu hören versuchen, wie dieses Urteil Jesu für uns heute lautet. Wenn ich versuche, es in unseren heutigen Kontext zu übertragen, dann höre ich Jesus zu uns sagen:

Ich litt an Aids und ihr habt mich nicht besucht. Ihr habt mir nicht meine Wunden ausgewaschen und habt mir keine Medikamente gegeben, um meiner Infektionen Herr zu werden. Ich war wegen HIV/Aids gebrandmarkt, isoliert und ausgestoßen, und ihr habt mich nicht aufgenommen. Ich war hungrig, durstig und nackt und durch HIV/Aids und Globalisierung in meinem Haus und meiner Familie aller Dinge beraubt, und ihr habt mir nichts zu essen und nichts zu trinken gegeben und habt mich nicht gekleidet. Ich war eine machtlose Frau, die einem hohen Infektionsrisiko ausgesetzt war und eine große Last an Sorge zu tragen hatte, und ihr seid mir nicht zur Hilfe gekommen. Ich war eine Witwe, aller Dinge beraubt, und eine Waise, und ihr habt meinen Nöten nicht abgeholfen.

Wir, die Kirche in dieser Zeit, werden dann fragen:

Herr, wann haben wir dich aidskrank, gebrandmarkt, isoliert und ausgestoßen gesehen und haben dich nicht besucht oder in unseren Häusern aufgenommen? Wann, Herr, haben wir dich hungrig, nackt und durstig gesehen und haben dir nicht zu essen gegeben und haben dich nicht gekleidet und dir nicht Wasser zu trinken gegeben? Wann warst du eine machtlose Frau, eine Witwe und eine Waise, und wir sind dir nicht zur Hilfe gekommen? – Dann wird der Herr zu uns sagen: Wahrlich, ich sage euch: Was ihr nicht getan habt einem dieser geringsten meiner Familienmitglieder, das habt ihr mir auch nicht getan.

HIV/Aids wirft theologische Fragen auf: Ist es möglich, inmitten einer sterbenden Gesellschaft einen gnädigen Gott, ein Evangelium des Lebens in Fülle zu verkündigen? – Was bedeutet dies für diejenigen, die sterben, die keine Hoffnung auf Leben mehr haben? HIV/Aids lässt die Infizierten

und Betroffenen fragen: Wo ist Gott? Ist da ein Gott, der zuhört, sieht, fühlt und unsere Schmerzen kennt?

Die frohe Botschaft ist, dass es für die christliche Kirche möglich ist, das Evangelium des Lebens zu verkündigen. Es ist möglich für die Sterbenden in Hoffnung, Liebe und Würde zu sterben, wenn die Kirche sich der Herausforderung stellt, Christus zu verkörpern und zu repräsentieren, indem sie sich der Kranken, der Nackten, der Durstigen, der Fremden, der Gefangenen, der Verwitweten und Verwaisten annimmt und der strukturellen Ungerechtigkeit entgegentritt. Gott und das Leben offenbaren sich allen, die leiden und ohne Hoffnung sind, wenn die christliche Kirche sich der Herausforderung stellt, mit ihnen solidarisch zu sein. Ebenso offenbart sich Gott in der christlichen Kirche, wenn diese Kirche Gott in den Kranken und Leidenden sieht. Die Liebe und der Glaube der Christen zeigt sich in ihrer Liebe zu den Armen, den Machtlosen. In dieser Hinsicht stimme ich Kwok Pui Lan zu, wenn sie sagt:

> Mission heißt, unter den Menschen, die darum ringen in Würde und Ganzheitlichkeit zu leben, Gottes Werk fortzuführen ... Mission bedeutet, die frohe Botschaft zu verkünden, dass Gott für das Leben gegen den Tod eintritt und dass Gott unter den Armen am Werke ist, deren Mehrheit Frauen sind, die zu Opfern der Globalisierung der Marktwirtschaft werden und von Entscheidungsprozessen ausgeschlossen sind. Mission heißt, Partnerschaft aufzubauen ... um für Leben und Arbeit und Gerechtigkeit für alle zu kämpfen.[12]

Die Kirche hat HIV/Aids

Einige christliche Denominationen haben erklärt, dass „die Kirche Aids hat"; denn in der Tat, wenn ein Glied des Leibs Christi leidet, leiden alle Glieder mit (1Kor 12:12–27). Auch wenn das so gesagt worden ist und es theologisch legitim ist, glauben viele Glieder der Kirche immer noch, dass HIV/Aids ein Problem der Sünder außerhalb der Kirche sei. Einige Kirchen in den Regionen, die weniger schwer von HIV/Aids betroffen sind, halten HIV/Aids für ein afrikanisches Problem oder ein Problem der Zweidrittelwelt. Doch so lange einige Glieder des Leibes Christi von HIV/Aids infiziert und betroffen sind, sind alle Christen von HIV/Aids infiziert und betroffen. Das ist eine theologisch legitime Aussage. Es gibt kein „wir und sie". Denn sind wir in Christus getauft, so sind wir auch eins in Christus (Gal 3:27–28). Gläubige Christen müssen in zunehmendem Maße in der Lage sein zu sagen: Wir als der Leib Christi, die Kirche, haben Aids. Das offen zuzugeben, ist ganz ohne Zweifel eine notwendige Herausforderung für die Kirche in unserer Zeit.

Daraus ergibt sich eine theologische Wahrheit, nämlich, dass Jesus Christus selbst Aids hat; denn die Kirche ist der Leib Christi (1Kor 12:27). Die Kirche muss erkennen, dass Jesus Christus bei den Leidendem steht und sagt: Sieh mich an, ich habe Aids. In diesem Zeitalter von HIV/Aids besteht die größte theologische Herausforderung für gläubige Christen darin, zu begreifen, dass Jesus das Angesicht jedes einzelnen Menschen ist, der an HIV/Aids leidet oder von dieser Krankheit bedroht ist. Wann immer und wo immer ein Mensch aufgrund von HIV/Aids gebrandmarkt, isoliert und ausgestoßen wird, ist es Jesus selbst, der diskriminiert wird. All die Frauen, deren Geschlechtszugehörigkeit es ihnen unmöglich macht, sich selbst zu schützen, die Witwen und Millionen von Waisen, repräsentieren den gekreuzigten Christus in unserer Mitte. Und was am wichtigsten ist: Sie unterstreichen den Auftrag, die Auferstehung von allen todbringenden sozialen Ketten zu verkünden, die so viele ins Grab gebracht haben.

Das ist eine entscheidende theologische Herausforderung, die die Kirche in ihrem heutigen Kampf gegen HIV/Aids stärken sollte; denn sie hinterfragt das gottesdienstliche Leben der Christen und stellt sie vor die Frage: Liebt ihr Jesus wirklich? Wenn die Antwort „ja" lautet, dann folgt daraus, dass die Mission der Christen und der Kirche sich in ihrem Einsatz für den Kampf gegen die Ausbreitung von HIV/Aids zeigen müsste. Die Kirche muss das Schweigen im Blick auf die Fragen der Sexualität in der Kirche brechen und in Wort und Tat alle Ausdrucksformen der Stigmatisierung bloßstellen, weil sie sowohl die Vorbeugung als auch die Fürsorge verhindern. Der Einsatz der Kirche für diejenigen, die betroffen sind, sollte sich nicht darin äußern, dass sie die Last der Fürsorge weiterhin den Frauen überlässt, sondern auch die Männer dazu ermutigt, den Kranken beizustehen, die berührt, aufgerichtet, gewaschen, angezogen, ernährt und fürbittend begleitet werden müssen (Mk 5:21–43). Die Kirche sollte sich auch dafür einsetzen, dass alle aufgrund von HIV/Aids verwaisten Kinder als normale und befähigte Glieder der Gesellschaft aufwachsen. Das Reich Gottes gehört den Kindern und wer sie aufnimmt, nimmt Ihn auf (Mk 10:13–16; Mt 19:13–15).

Die Theologie von Mt 25 macht deutlich, dass der Einsatz der Kirche für die Ausrottung von HIV/Aids keine Grenzen kennen sollte und allen Menschen gilt, seien sie nun Christen oder nicht; denn alles Leben wurde von Gott geschaffen und bleibt geheiligt. Wie Nyambura Njoroge richtig sagt, brauchen wir eine Spiritualität, die die Kirche dazu bewegt, sozialen Wandel und Gerechtigkeit anzustreben und dafür einzutreten.[13]

Aus dieser Sicht möchte ich einige der theologischen Herausforderungen aufzeigen, vor denen die christliche Kirche im Zeitalter von HIV/Aids und Globalisierung steht:

1. Uns selbst unseres Ruhmes entäußern (so wie Jesus sich selbst entäußert hat)

In seinem Buch *Mission and Dialogue* schreibt Michael Nazier-Ali, dass der theologische Gedanke der Inkarnation wohl in seinem ganzen Gewicht anerkannt wird – dass Jesus unter uns wohnte und Herberge nahm –, dass es aber für die Kirche leichter zu sein scheint, die Gegenwart Gottes zu betonen als seine „Selbstentäußerung".[14] Darum ist die Erkenntnis wichtig, dass das Wort, als es Fleisch wurde und unter uns wohnte, nicht *an seiner Herrlichkeit festhielt.* So heißt es in Mt 20:28: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, dass er sich dienen lasse, sondern dass er diene und gebe sein Leben zu einer Erlösung für viele." Wenn es die christliche Mission in der Welt ist, Christus nachzufolgen, dann ist die Kirche aufgerufen, sich selbst zu entäußern, zu dienen und nicht sich dienen zu lassen.

Doch in diesem Zeitalter von HIV/Aids muss man manchmal daran zweifeln, ob die Kirche dieser theologischen Herausforderung gerecht wird. Manchmal entsteht der Eindruck, dass die Kirche mehr darum bemüht ist, ihren Ruhm, ihren Ruf und ihre Moral zu bewahren, als die Herausforderung aufzunehmen, dem Leben zu dienen und Leben zu retten, das durch HIV/Aids, Globalisierung und viele andere mit der HIV/Aids Pandemie einhergehenden sozialen Übel, gefährdet ist. Das bestätigt sich z.B. darin, wie die Kirche mit der Vorbeugung von HIV/Aids umgeht. Viele Kirchen neigen zu der Behauptung, dass Vorbeugung nur durch sexuelle Enthaltsamkeit vor der Ehe und eheliche Treue geschehen kann. Dies sind in der Tat Werte des christlichen Glaubens ebenso wie vieler anderer Religionen und Kulturen. Doch die Weigerung der meisten Kirchen, die Grenzen dieser Werte zu sehen oder sich ihnen zu stellen und andere Optionen ins Auge zu fassen, zeigt deutlich, dass die christliche Kirche an ihrem Ruhm, ihrem Ruf und ihrer Moral festhält – auf Kosten des Dienstes am Leben. Die christliche Kirche weigert sich, sich selbst zu entäußern. Ironischerweise verliert die Kirche ihre christliche Identität, wenn sie sich zu fest an ihre langfristigen Werte der Enthaltsamkeit und der ehelichen Treue klammert. Die Kirche besteht auf ihnen, selbst wenn klar ist, dass sie

unwirksam sind – aus verschiedenen Gründen: die unterschiedliche Machtverteilung zwischen Männern und Frauen, zwischen Ehefrauen und Ehemännern.[15]

Diese goldenen Werte vieler Glaubensüberzeugungen, Kulturen und Religionen verfehlen ihren Zweck aufgrund der Gewalt an Frauen – zu Hause, am Arbeitsplatz und auf den Straßen, wo viele Frauen vergewaltigt werden[16] und wo viele mit der Untreue ihres Ehepartners leben müssen, weil manche Kulturen Untreue zulassen. Da zu viele Frauen zu arm sind, um aus gewalttätigen Ehen auszubrechen oder der Prostitution zu entsagen – viele verarmte Frauen haben nur die Wahl zwischen dem Hungertod oder dem Tod durch HIV/Aids – sind die Werte der Enthaltsamkeit und Treue wirkungslos. Auch weil die Globalisierung die Unsicherheit des Arbeitsplatzes und die Mobilität verstärkt und Familien über längere Zeit voneinander trennt, sind Forderungen nach ehelicher Treue und Enthaltsamkeit oft unwirksam. Eine enthaltsame Frau kann sich infizieren. Ein treuer Ehepartner kann sich infizieren.

In einer idealen Welt wären diese Werte ein vollständiger Schutz vor HIV/Aids. Leider leben wir nicht in einer idealen Welt, in der die menschliche Würde aller Menschen geachtet wird. Das verringert drastisch die Wirksamkeit dieser Werte; und die Kirche muss den sozialen Faktoren, die dafür verantwortlich sind, ins Auge sehen. Darüber hinaus muss die Kirche erkennen und eingestehen, dass es an Unverantwortlichkeit grenzt und viele Menschen in den Tod führt, wenn sie diese Werte als hundertprozentig wirkungsvoll darstellt. Vor allem aber muss die Kirche aus ihren Kinderschuhen herauswachsen und sich der Tatsache stellen, dass die frohe Botschaft von Jesus Christus schwere Kost war und keine einfache/blinde Wiederauflage und Wiederholung bestimmter moralischer Vorschriften. Wie Teresa Okure betont, war die Mission Jesu eine Bombe; Jesus ist gekommen, um ein Feuer auf Erden anzuzünden.[17] „Eine Kirche-als-Mission ist eine Kirche, die entbrannt ist von der Liebe Gottes ... Sie hat eine Verantwortung dafür, dem ganzen Volk Gottes zu helfen, unabhängig vom sozialen Status und vom Standort des Menschen im Leben."[18]

Auch wenn Eltern und Kirchen die Jugendlichen dazu erziehen, so können doch die Werte der Enthaltsamkeit diesen keinen Schutz bieten, weil sie unter dem Druck ihrer Altersgenossen und der Medien stehen, die den Sex verherrlichen ohne Rücksicht auf die Ehe. Viele junge Menschen leben in Armut und haben nicht die Macht, Entscheidungen zu treffen, die sie vor Infektionen schützen. Viele andere junge Leute sind darüber hinaus

auch Zielscheibe von Vergewaltigung. Sollte die Kirche junge Menschen dem Tode preisgeben, dadurch dass sie die stärkeren Kräfte, die am Werk sind, ignoriert? Die Herausforderung, vor der die Kirche und ihre Mission im Zeitalter von HIV/Aids steht, besteht darin, den strukturellen Sünden mit dem gleichen Einsatz entgegenzutreten wie der individuellen Sünde. Theologische Strategien für die Bekämpfung der strukturellen Sünde sind von so entscheidender Bedeutung, denn bei HIV/Aids geht es nicht einfach um einen individuellen Mangel an Moral, sondern auch um einen individuellen Mangel an sozialer Gerechtigkeit im Leben des Menschen.

Hinzu kommt ein weiteres: Wenn die Kirche darauf besteht, dass die Vorbeugung durch voreheliche Enthaltsamkeit und eheliche Treue gewährleistet werden sollte, geht sie von einer bestimmten Wertvorstellung aus oder drängt Nichtchristen Werte auf, denen diese nicht unbedingt zustimmen können. Die Mission der Kirche beschränkt sich aber nicht auf diejenigen, deren Werte und Glaubensüberzeugungen mit dem christlichen Glauben identisch sind. In Matthäus 25, wo Jesus die Kriterien darlegt, anhand derer darüber gerichtet werden wird, wer der Mission an allen Völkern gerecht geworden ist, steht der Mensch im Mittelpunkt der christlichen Mission. Es heißt nicht, dass es der Kirche angerechnet werden wird, wenn sie ausschließlich denen gedient hat, deren Werte sich mit den christlichen Werten decken. Jesus spricht nur von einem einzigen Kriterium: den Unterprivilegierten zu dienen.

Was wäre die Folge, wenn die Kirche begriffe, dass es ihre Mission in der Welt ist, den Armen, den Leidenden, den Machtlosen, den Hoffnungslosen, den verletzlichen Jugendlichen und Frauen und den gebrandmarkten Menschen, die mit HIV/Aids leben, zu dienen, statt an ihrem Ruhm, ihrem Ruf und ihrer Moral festzuhalten? Was wäre, wenn die Kirche sich selbst entäußerte, auf ihren großartigen Ruf, ihre kirchlichen Traditionen, ihre Strategie und Theologie im Interesse des Dienstes am Leben und der Rettung von Leben verzichtete? Was wäre, wenn die Kirche begönne, die strukturelle Sünde bloßzustellen und zu verstehen, dass die frohe Botschaft zu predigen Leben zu retten und dem Leben zu dienen bedeutet? Eine solche theologische Einstellung würde die christliche Betrachtungsweise von HIV/Aids beeinflussen und sich positiv auf die verschiedenen Projekte auswirken, die die Kirche zur Zeit betreibt. Selig wäre die christliche Kirche und wären die Gläubigen, die die Mission Jesu verstehen, den Menschen zu dienen und Leben zu retten.

2. Den Bekehrten predigen (wie Jesus seinem Volk und seinen jüdischen Glaubensbrüdern und -schwestern gepredigt hat)

Im Zeitalter von HIV/Aids und Globalisierung steht die Kirche vor einer weiteren theologischen Herausforderung: der Notwendigkeit, ihre Mission an den Bekehrten zu erneuern. All zu lang haben viele Kirchen christliche Mission im Sinne des Missionsbefehls aus dem Matthäusevangelium verstanden: „Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker." Es bestand die Tendenz, Mission als die Aussendung von Predigern zu den sogenannten Heiden, in exotische Länder oder zu unbekehrten Sündern in der Nachbarschaft der eigenen Ortsgemeinde zu verstehen. Der Missionsbefehl lautete in der Tat, alle Völker zu Jüngern zu machen; doch die Kirche darf nicht die Tatsache übersehen, dass die Mission Jesu weitgehend darin bestand, den Bekehrten das Evangelium zu predigen, den jüdischen Glaubensbrüdern und -schwestern, die an Gott glaubten.[19] Er predigte in den Synagogen und zu seinen Mitlehrern, den Pharisäern, Schriftgelehrten und Priestern. Er predigte in den Dörfern und Städten seines eigenen Landes. Das war eine gefährliche und schwierige Mission; denn ein Prophet gilt nirgends weniger als in seinem eigenen Vaterland und in seinem Hause. Jesus verschonte die Oberen und seine Lehrer nicht, wenn er feststellte, dass es ihrem Tun an Glauben mangelte (vgl. Mt 23). Das war eine risikoreiche Mission, die Jesus folglich im ersten [dritten] Jahr nach Beginn seiner Mission ans Kreuz führte.

Im Zeitalter von HIV/Aids und Globalisierung muss die Kirche ihre Mission an den Bekehrten erneuern, seien es Kirchen, Einzelne oder Völker;[20] denn die Bekehrten können korrumpiert werden und sie werden korrumpiert. Die Bekehrten verlieren oft den Willen Gottes aus dem Blick und fangen an, eine Religiosität zu praktizieren, der es nicht darum geht, Leben und Menschen zu retten. Ich möchte wiederum auf das Beispiel der sexuellen Enthaltsamkeit vor der Ehe und ehelichen Treue als Schlüssel zur Verhütung von HIV/Aids zurückkommen. Zwei Fragen kann man an die Kirche stellen. 1. Wem dient es, wenn die Kirche auf ihren Werten besteht, während Menschen sterben? 2. Kann die christliche Kirche behaupten, dass sie keinen Anteil hat an der Förderung von Armut und den ungleichen Beziehungen zwischen den Geschlechtern?

Zweifellos haben viele Kirchen große Fortschritte gemacht im Blick auf die Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern, doch es gibt weit aus mehr, die patriarchale Beziehungen in Kirche, Familie und Gesellschaft immer noch für gottgewollt halten. Da die Kirche Teil des Problems ist, ist sie

äußerst schwach im Bereich der Vorbeugung und sehr viel stärker im Bereich der Fürsorge. Doch Fürsorge ist eben nicht genug, wenn sie nicht begleitet ist von einem ebenso großen Einsatz für die Vorbeugung:

„...es lässt ernsthafte Zweifel an unserer Theologie der Achtung vor dem Leben aufkommen...Wenn wir wirklich das Leben als geheiligt achten, wenn wir wirklich in jedem Menschen, sei er Christ oder Nichtchrist, das Ebenbild Gottes sehen – sollten wir dann nicht diese theologische Position unter Beweis stellen, indem wir Programme entwickeln, die uns auch zu wirksamen Instrumenten der Vorbeugung von HIV/Aids machen?"[21]

Die Notwendigkeit, den bekehrten Christen/Kirchen zu predigen, ergibt sich unter anderem aus der Dringlichkeit eines Umlernens und einer vertieften Sensibilisierung der Kirche. Dass die Kirche – ihre Leitung, ihre Glieder und Mitarbeiter – umlernen müssen, ist inzwischen auch erkannt worden.[22] Der Ruf zur Bekehrung soll die Kirche dazu bringen, das Leben und alle menschlichen Lebewesen als von Gott geheiligt zu achten.

3. Die Schrift neu auslegen (das Leben bejahen und der Ungerechtigkeit entgegenwirken, wie Jesus es getan hat)

Die Bemühungen vieler gottesfürchtiger Christen, HIV/Aids Infizierten Beistand zu leisten, stützen sich auf die heilige Schrift, die jedoch in schmerzlicher Weise dazu benutzt wird, die Kranken zu verurteilen. Es gibt viele Bibelstellen, in denen es heißt, dass Krankheit und Plagen den Sündern und Ungehorsamen von Gott gesandt sind (Gen 20; Ex 3–12; Num 12:14 und 21:4–9; Dtn 7:12–16 und 28; 2Sam 24). Viele Kirchen treten auch für die Ungleichbehandlung der Geschlechter ein, weil sie durch einige Bibelstellen (Gen 2–4; 1Tim 2:8–12) davon überzeugt worden sind, dass Gott die Unterwerfung der Frauen unter die Männer in Kirche und Gesellschaft gutheißt. In der letzteren Frage haben viele Frauen, Feministinnen und Verfechter der Gleichberechtigung der Geschlechter eine wunderbare Arbeit geleistet, indem sie für die Notwendigkeit eingetreten sind, die Bibel im Licht der Gerechtigkeit für beide Geschlechter neu zu lesen.[23] Sie haben uns viele Methoden an die Hand gegeben, um die Gerechtigkeit gegenüber beiden Geschlechtern in der Bibel zu erkennen, indem sie bestimmte Bibeltexte, die für eine gleichberechtigte Behandlung der Geschlechter eintreten (wie Gal 3:28)[24] neu ausgelegt und in den Vordergrund gestellt sowie die Ursprünge des Christentums neu dargestellt haben, um ein inklusives Geschichtsbild zu vermitteln.[25] Welche Methoden

auch immer angewandt worden sind, um biblische Aussagen über die Gleichberechtigung der Geschlechter aufzuspüren, die meisten von ihnen gehen von der Voraussetzung aus, dass die Bibel in einer patriarchalischen Kultur geschrieben und dass das Wort Gottes durch ein begrenztes menschliches Medium vermittelt wurde.

Ich bin der Überzeugung, dass das Zeitalter von HIV/Aids die Kirche und ihre Ausbildungseinrichtungen und theologischen Institutionen dazu aufruft, die Heilige Schrift in dem Sinne neu zu lesen, dass sie das Leben bejaht und dem Tod entgegenwirkt. Die Kirche und ihre Theologen müssen Texte wie das Buch Hiob und Joh 9 in den Vordergrund stellen, die der Vorstellung entgegenwirken, dass Krankheit mit der Strafe Gottes oder der Sündhaftigkeit der Betroffenen zusammenhängt. Heilung als zentralen Bestandteil des Wirkens Jesu herauszustellen sollte ein wichtiger Aspekt einer Theologie sein, die bezeugt, dass HIV/Aids Leben und damit Gottes Willen verletzt und darum nicht von Gott gesandt sein kann. Dies sollte dazu führen, sich für eine bestmögliche Behandlung einzusetzen und dafür, dass anti-retrovirale Medikamente für alle, die sie brauchen, verfügbar und bezahlbar werden.

Doch eine Neuauslegung der Bibel im Lichte von HIV/Aids muss mit der Feststellung beginnen, dass die biblische Literatur aus einer Kultur hervorgegangen ist, die, wie viele andere alte Kulturen, Krankheit oft mit göttlicher Strafe für die eigenen Sünden in Verbindung gebracht hat. Die Kirche und ihre theologischen Institutionen müssen diese Schriften, die leicht zu einer Theologie der Verdammung, des Todes und der Stigmatisierung von HIV/Aids führen, aufdecken, sich ihnen stellen und sich bemühen, diese Schriften so wiederzugeben, dass sie Leben bejahen und Ungerechtigkeit ausmerzen.

Jesus war selbst ein großer Neuausleger der Heiligen Schrift. Immer wenn die Bibel gebraucht wurde, um Tod und Unterdrückung statt Leben zu wirken, zögerte er nicht zu erklären, dass die Befolgung solcher Schrifttexte unnötig und gottlos sei. Wie er mit dem Sabbat umging, wenn seine Mitlehrer ihm Vorrang über das Leben und die Gesundheit der Menschen gaben, ist ein Zeugnis für seine Neuauslegung. Zu den Vorstehern der Synagoge, die streng den Sabbat einhielten, sagte er: „Ich frage euch: Ist's erlaubt, am Sabbat Gutes zu tun oder Böses, Leben zu erhalten oder zu vernichten?" (Lk 6,9; siehe auch Lk 13,10–17 und 14,1–6). Die Bergpredigt in Mt 5,21–48 ist ein beredtes Beispiel dafür, wie Jesus darauf bestand, biblische Texte neu zu interpretieren, wenn er davon überzeugt war, dass

sie Unterdrückung statt Leben und Gerechtigkeit fördern. Man kann die verschiedenen Auseinandersetzungen, die Jesus mit seinen Mitlehrern, den Pharisäern hatte, als Ausdruck ihrer Unterschiede im Verständnis der Rolle der Heiligen Schrift verstehen.

Die Frage ist, ob die Schrift dazu da ist, das Leben und die Gerechtigkeit in Gottes Schöpfung zu steigern, oder aber ob sie über dem Leben steht. „Weh euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler, die ihr ... das Wichtigste am Gesetz beiseite (lasst), nämlich das Recht, die Barmherzigkeit und den Glauben" (Mt 23,23). Er zögerte nicht, ihnen zu sagen: „Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbat willen" (Mk 2,27).

HIV/Aids hat viele altbekannte Wahrheiten ins rechte Licht gesetzt und die Grenzen vieler wissenschaftlichen, ökonomischen und kulturellen Wahrheiten/Erkenntnisse aufgedeckt. Daraufhin haben sich intensive Untersuchungen, Überprüfungen und Umgestaltungen aller Aspekte unseres Lebens im Blick auf HIV/Aids als notwendig erwiesen. Die theologische Ausbildung in der Kirche und ihren Institutionen bilden da keine Ausnahme. Sie muss:

- viele ihrer theologischen Artikel, kirchlichen Traditionen, Strategien und Strukturen im Lichte von HIV/Aids neu durchdenken;
- Liturgien, Lektionare und Bibelarbeiten für die Sonntagsschule neu schreiben;
- Programme entwickeln für die Unterweisung in Fragen menschlicher Sexualität;
- Pastoren, Pfarrer, Bischöfe, Berater sowie alle kirchenleitenden Personen und Mitarbeiter im Blick auf HIV/Aids weiterbilden;
- HIV/Aids in die Lehrpläne von Ausbildungseinrichtungen und theologischen Institutionen aufnehmen. In dieser Hinsicht sind schon erfolgreiche Bemühungen unternommen worden, ein Curriculum im Blick auf die Integration von HIV/Aids in die theologischen Programme zu entwickeln.
- die Heilige Schrift in Predigten, Liedern, Bibelarbeiten und Gebeten neu interpretieren, um der Ausbreitung von HIV/Aids entgegenzuwirken;
- sich mit den Forschungsergebnissen ihrer Länder, von Nichtregierungsorganisationen und UNAIDS vertraut machen;
- die Einstellung unserer Gemeindeglieder zu HIV/Aids erforschen, dokumentieren und begleiten, um geeignete Projekte für sie zu entwickeln.

Manchmal bin ich betrübt darüber, dass Recherchen und Dokumentationen über HIV/Aids in vielen anderen sozialen Bereichen und Einrichtungen durchgeführt werden, aber kaum je in christlichen Organisationen. Die Kirche und ihre theologischen Einrichtungen haben sehr wenige Forschungen angestellt, um die Gläubigen über diese Pandemie aufzuklären oder darüber zu informieren, wie viele Christen davon betroffen sind.

Die Aufforderung, die Heilige Schrift im Lichte von HIV/Aids und Globalisierung neu zu interpretieren, ist auch eine theologische Aufforderung, prophetisch zu sein. Denn eine Neuauslegung der Schrift wird notgedrungen den Status quo und die akzeptierten Schriftauslegungen in Frage stellen; sie wird kirchenleitende Personen und ihre Einrichtungen dazu herausfordern, die soziale Wirklichkeit unter einem anderen Blickwinkel zu sehen. Infolgedessen wird Prophetie kostspielig und gegebenenfalls auch tödlich sein, wie im Falle Jesu. Nichtsdestoweniger ist sie ein entscheidender Aspekt der Mission der Kirche an den Bekehrten und an der Welt. Jesus begann sein öffentliches Wirken, indem er sich mit den Propheten identifizierte und seine Mission prophetisch entfaltete (Lk 4,16–20).

4. Das Reich Gottes predigen

Neutestamentler sind sich einig darin, dass das Reich Gottes das Hauptthema der Botschaft Jesu in seinem irdischen Wirken war.[26] Jesus lehrte, das Reich Gottes sei hier und es komme. Er lehrte sogar seine Jünger zu beten: „Dein Reich komme. Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden" (Mt 6,10). Der Begriff „Reich Gottes" wird interpretiert als Herrschaft oder Regiment Gottes: „...das Regiment Gottes als frohe Botschaft ist nahe herbei gekommen, weil Gottes Herrschaft in ihrem Leben das, was böse ist, besiegen und das, was gut ist, herbeiführen wird."[27] Jesu Verkündigung des Reiches Gottes wurde bezeugt durch seine Gegenwart und Solidarität mit den Armen und Ausgegrenzten (Mt 5,1–12). Ein wesentliches Zeugnis vom Reich Gottes war es, Kranke zu heilen, böse Geister auszutreiben, Hungrigen zu essen zu geben, Aussätzige rein zu machen und sie wieder in die Gesellschaft zurückzuführen (Mk 1,29–45). „Geht hin und sagt Johannes wieder, was ihr hört und seht: Blinde sehen und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören, Tote stehen auf und Armen wird das Evangelium gepredigt" (Mt 11,4–5). Kurzum, die Gegenwart der Herrschaft Gottes auf Erden wird bezeugt durch Heilen, Leben und Solidarität mit den Armen.

Wie Stuart Bate es ausdrückt: „Die Kirche hat keine eigene Mission als die, die Mission Christi fortzuführen. In Mt 10 gibt Jesus seinen Jüngern den Auftrag, sein eigenes Werk fortzuführen: treibt böse Geister aus, macht Kranke gesund, predigt: das Himmelreich ist nahe herbeigekommen, weckt Tote auf, macht Aussätzige rein."[28] Die Mission der christlichen Kirche im Zeitalter von HIV/Aids und Globalisierung bleibt die Mission Jesu; das Reich Gottes auf Erden zu verkündigen. Seit dem Ausbruch von HIV/Aids und der gleichzeitigen Globalisierung ist das Reich Gottes schweren Angriffen ausgesetzt. Der physische Leib wird von zahllosen Infektionen heimgesucht; auch der soziale, der psychische und der wirtschaftliche Bereich werden in dem Maße in Mitleidenschaft gezogen, in dem Armut, Stigmatisierung, Angst und Tod an Intensität zunehmen.

5. Den Einsatz für die Ökumene erneuern

Die Auswirkungen und die Aufgaben, die durch HIV/Aids und Globalisierung verursacht werden, sind zu erdrückend, um von einzelnen Ländern oder Kirchen in Angriff genommen zu werden. Um eine wirksame Mission des Dienstes am Leben leisten zu können, müssen Kirchen und Länder zusammenarbeiten und die ihnen zur Verfügung stehenden Ressourcen miteinander teilen. HIV/Aids ist ein Appell an die Kirche zu einer umfassenderen Ökumene, die eine interreligiöse Zusammenarbeit im Kampf gegen HIV/Aids mit einbezieht. Die Kirche ist darüber hinaus aufgerufen, mit Nichtregierungsorganisationen (NGO's), Regierungen und Geberorganisationen zusammen zu arbeiten. Sie ist aufgerufen, die Vielfalt der Schöpfung Gottes und die verschiedenen Gaben, die die Schöpfung uns im Kampf gegen HIV/Aids schenkt, in ihrer ganzen Fülle zu erkennen.

6. Die prophetische Rolle und Anwaltschaft ausüben

Es ist heute dringender denn je, das Reich Gottes, die frohe Botschaft und die Fülle des Lebens zu predigen: eine Freilassung im Lande für alle, die darin wohnen (Lev 25:10); den Sklaven, den Armen, den Frauen, den Waisen die Freiheit verkündigen und auf die Umverteilung der Güter zu dringen. Heute muss diese umfassende – wirtschaftliche, physische, soziale, psychologische und das Verhältnis der Geschlechter betreffende – Heilung zur Mission der Kirche an der Welt werden. So wird in der Praxis eine Mission aussehen, in deren Mittelpunkt die Menschen stehen und von

der Jesus betont, dass sie von zentraler Bedeutung für die Mission derer sei, die ihm nachfolgen. Wenn das geschieht, wird Jesus den Christen offenbart und durch sie Kraft ihres Dienstes an den Kranken, den Hungrigen, den Nackten, den Fremden (den sozial aus dem Gleis Geworfenen) und den Gefangenen kundgetan werden. Jesus ist mitten unter denen, die infiziert und betroffen sind. Dort wartet er auf die Liebe derer, die ihm nachfolgen, eine Liebe, die sich praktisch äußert in ihrem Kampf gegen die Ausbreitung von HIV/Aids, seine Stigmatisierung und sein Angriff auf Frauen, Kinder und andere marginalisierte Gruppen. Jesus wartet darauf, dass sein Volk seine prophetische Rolle wahrnimmt, indem es das Schweigen bricht, das diese Krankheit umgibt.

Darum möchte ich mit Nachdruck betonen, dass die christliche Mission in unserer Zeit sich mit allem befassen muss, was das Leben auf Erden entheiligt. Sie muss sich gegen alle strukturellen Kräfte und Institutionen verbünden, die sich dem Frieden, der Gleichberechtigung und der Eigenständigkeit des einzelnen Menschen und der Völker, welcher Kultur auch immer, entgegenstellen. Die christliche Mission muss die Kräfte benennen, die das Gedeihen der Schöpfung Gottes in ihrer Gesamtheit behindern. Das christliche Heilsverständnis darf nicht mehr mit der öffentlichen Verurteilung der Gott-gewollten Vielfalt der Kulturen der Welt verbunden sein. Das christliche Heil muss vielmehr in dem Sinne verstanden werden, dass es Umfelder schafft, in denen die Gesamtheit der Schöpfung Gottes ihre optimale Erfüllung finden kann.[29]

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

ANMERKUNGEN

1 *UNDP & UNAIDS*, Fact Sheets: Global Crisis, UN – Sondergeneralversammlung der Vereinten Nationen zu HIV/AIDS, New York, 25.–27. Juni 2001, 1.

2 *Teresa Okure*, To Cast Fire Upon the Earth: Bible and Mission in Today's Multicultural Global Context, Cluster Publications, Petermaritzburg 2000, 5.

3 *Michael Amalados*, Mission, in: *Virginia Fabella / R.S. Sugirtharajah* (eds.), Dictionary of Third World Theologies, Orbis Press, New York 2000, 145.

4 Vgl. *Julio de Santa Ana* (ed.), Sustainability and Globalization, WCC, Genf 1998. *Musa W. Dube*, Inhabiting God's Garden: Are We in the Global Village or in God's Garden?; in: Ministerial Formation 96/2002, 31–37.

5 *EATWOT-Asian Theological Conference (ATC)*, Thou Shall Not Worship Other Gods: Towards a De-Colonizing Theology; in: Voices From the Third World, Vol. XXIII No. 2 (2000), 213–231.

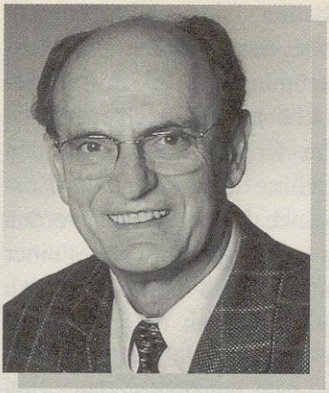
6 *Abdul-Ganiya Garba / Kassey P. Garba*, Trade Liberalization, Gender Equality and Adjustment Policies in Sub-Saharan Africa; in: *Yassine Fall* (ed.), Africa: Gender, Globalization and Resistance, AAWord, New York 2000, 24–27.

7 *Christopher Lind*, Something is Wrong Somewhere: Globalization, Community and the Moral Economy of Farm Crisis, Fernwood Publishing, Halifax 1995, 41.

8 *Warren Carter*, Matthew and The Missions: A Sociopolitical and Religious Reading, Orbis, New York 2000, 496.

9 *WCC*, The Ecumenical HIV/AIDS Initiative, Plan for Action, Nairobi 2001.

[10] Vgl. *Carter*, a.a.O., 496.
[11] *Amalados*, a.a.O., 145.
[12] *Kwok Pui Lan*, Mission; in: *Letty Russel & Shannon Clarkson* (Hgg.), Dictionary of Feminist Theologies, Westminster, Louisville 1996, 185–186.
[13] *Nyambura Njoroge*, A Spirituality of Resistance and Transformation, in: *Nyambura Njoroge / Musa W. Dube* (eds.), Talitha Cum: Theologies of African Women, Cluster, Natal 2001, 66–83.
[14] *Michael Nazier-Ali*, Mission and Dialogue: Proclaiming the Gospel Afresh in Every Age, SPCK, London 1995, 26–27.
[15] Vgl. *UNDP & UNAIDS*, Fact Sheets, a.a.O., 21–22.
[16] *UNICEF*, Botswana's Children Leading the Battle Against HIV/AIDS, UNICEF Botswana, Gaborone 2001, 21.
[17] Vgl. *Okure*, a.a.O., 2–31.
[18] Ebd., 6.
[19] Vgl. *Musa W. Dube*, Preaching to the Converted: Unsettling the Christian Church; in: Ministerial Formation 93/2001, 38–50.
[20] Vgl. *M.W. Dube Shomanah*, Praying the Lord's Prayer in the Global Economic Era; in: Ecumenical Review 94/4 1997, 449–450. „In the context of globalization, the Christian mission must therefore concern itself with such issues as identifying the faces behind the giant multi-national companies and monetary bodies that are colonizing God's creation again."
[21] *Dube*, Preaching to the Converted, a.a.O., 45.
[22] Vgl. *WCC*, The Ecumenical HIV/AIDS Initiative, a.a.O.
[23] Vgl. *C. Newson & S. Ringe* (eds.), The Women's Bible Commentary, SPCK, London 1995.
[24] Vgl. *Capel J. Anderson*, Feminist Criticism: The Dancing Daughter; in: *C. J. Anderson & S. Moore* (eds.), Mark and Method, Fortress, Minneapolis 1995, 103–134.
[25] Vgl. *E. Schussler Fiorenza*, In Memory of Her: A Theological Feminist reconstruction of Christian Origins, Crossroad, New York 1983.
[26] Vgl. *Mark A. Powell*, Fortress Introduction to the Gospels, Fortress, Minneapolis 1998, 50–52.
[27] Ebd.
[28] *Stuart C. Bate*, Response; in: IRM, Vol.XC, No.356/357, Jan/April 2001, 42.
[29] *Dube Shomanah*, Praying the Lord´s Prayer, a.a.O., 449.



Heil und Heilung

Die ökumenische Dimension des Heilungsauftrages der Kirche

VON THEO SUNDERMEIER*

I. Mission und Heilung

Die christlichen Missionen haben sehr früh den Auftrag zu heilen ernst genommen. Die Pioniermissionare wurden im 19. Jahrhundert mit homöopathischem Wissen und entsprechenden Mitteln ausgestattet. Später wurden Ärztinnen, Ärzte und Krankenschwestern ausgesandt und Hospitäler gebaut. Geprägt durch Aufklärung und Pietismus hatten die Missionare jedoch selten ein Verständnis für die Heilungsmethoden der Heiler und Heilerinnen in den jeweiligen Kulturen und Religionen. Sie hatten aber auch kein Verständnis für die Religionen und die durch sie geprägten Kulturen. Sie wollten Menschen aus den „satanischen Bindungen" befreien, zu denen auch die Krankheitsvorstellungen der Menschen gehörten, zu denen sie gesandt waren. Dass sie selbst einem bestimmten, kulturbedingten Krankheits- und Heilungssystem unterworfen waren, machten sie sich nicht klar. Das ist bis heute den meisten Ärzten westlicher Prägung nicht bewusst. Sie waren und sind davon überzeugt, dass das westliche Heilungssystem universale Geltung hat. Dabei müssen wir uns klarmachen, wie hilflos man auch im Westen bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts vielen Krankheiten gegenüberstand. Erst ab 1850 begannen die großen medizinischen Entdeckungen im Blick auf Viren, Bakterien und die entsprechenden medizinischen Gegenmaßnahmen wie Anästhesie, Antisepsis, Epidemiologie, Röntgendiagnostik u.a.m. Als das jedoch entdeckt war, glaubte man, man könne an allen Orten und zu allen Zeiten die

* Theo Sundermeier ist Professor em. für Religionsgeschichte und Missionswissenschaft an der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg und Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft.

Menschen in gleicher Weise behandeln und heilen. Dieser Überzeugung liegt ein aufklärerisches Menschenbild zugrunde, dass nämlich alle Menschen gleich sind – eine unaufgebbare Überzeugung von enormer Tragweite – und also auch gleich behandelt werden können. Zugleich entsprach dem universalen Menschenbild ein universales Krankheitsbild, das den Menschen letztlich im Sinne Descartes zur Maschine degradierte: Nur Körperteile und -glieder sind krank, nicht der ganze Mensch. Die werden behandelt, herausgeschnitten oder, wenn nötig und möglich, wie bei einer Maschine ausgewechselt: Knochen, bestimmte Organe und schließlich selbst das Herz. Es ist keine Frage, dass dieses sich an der „Technik" orientierende medizinische System erfolgreich war und ist. Es war auch für die Menschen in der sog. Dritten Welt etwas Faszinierendes, sich behandeln lassen zu können, ohne den großen Aufwand interfamiliären Engagements und langwieriger ritueller Prozesse. Erfolgreich war und ist das System vor allem im Westen, wo es dem Denken und der Kultur des Abendlandes entspricht, in der es entstanden ist. Allerdings ist es auch nur hier bezahlbar, bis jetzt jedenfalls.

Und dennoch, auch im Westen hat man gemerkt, dass Krankheit nicht derart eng definiert und auf Störungen von Organen reduziert werden darf. Die Psychologie hat andere Dimensionen erschlossen, und die systemischen Familientherapien haben zudem deutlich gezeigt, dass Krankheit immer auch etwas mit den sozialen Beziehungen des Kranken, mit seiner Umwelt und seinen religiösen Überzeugungen zu tun hat.

Damit nähert man sich Krankheitsvorstellungen an, wie sie schon immer in den asiatischen und afrikanischen Kulturen zu Hause waren und sind. Nicht nur die Krankheit, der Mensch muss mit seiner Krankheit ernst genommen werden. Nicht nur die „technische Seite" der Heilung muss im Blick sein, sondern zuerst der Mensch, der immer zugleich Körper, Seele und Geist ist. Er muss ganzheitlich behandelt werden. Das Vorgehen der modernen Medizin, die sich auf die „Reparatur" von Organen beschränkt, hat etwas „Sektiererisches" an sich, sagte Dr. B. A. Supit, Leiter der Diakoniearbeit der Minhasa-Kirche auf Sulawesi/Indonesien.[1]

II. Jesus, der Heiler, nach dem Markusevangelium

Jesu und der Jünger heilendes Handeln wird im NT mit verschiedenen Begriffen umschrieben. Es wäre falsch und würde den Blick verengen, wenn man allein das „Wunderhafte" von Jesu Heilungen hervorhebt. Der

Begriff *thaumata* zielt auf die Reaktion der Umstehenden (Mt 21:15). *Erga* meint im Johannesevangelium die Werke, die Jesus im Auftrage Gottes ausführt. Sie sind eher Gehorsamsakte als „Wunder". *Dynameis* beschreibt ähnlich wie *teras* die Machttaten, die aus den besonderen Gaben des Heilenden resultieren. Das charismatische Wirken Jesu steht dabei im Vordergrund. Dagegen macht der Begriff *semeion*, Zeichen, auf den Verweisungscharakter der Heilungen Jesu aufmerksam: Sie weisen über sich hinaus und enthalten eine spezifische Botschaft für den Geheilten, die Zuschauer und schließlich die Leser des Evangeliums.

In Apg 2:22, 2Kor 12:12, 2Thess 2:9 werden die verschiedenen Begriffe aneinandergereiht, offenbar um die unterschiedlichen Aspekte des heilenden Auftretens Jesu und der Apostel deutlich zu machen.

Markus ist der Evangelist, der sich dem Thema der „Heilungen Jesu" in besonderer Weise zugewandt und ihren theologischen Stellenwert in verschiedenen Facetten zum Ausdruck gebracht hat. Darum soll seine „Heilungstheologie" exemplarisch bedacht werden. Markus berichtet dreimal (!) summarisch über Jesu Heilungen und schildert nuancenreich unterschiedlich zwölf (!) Heilungen, deren jeweilige Besonderheit durch den Textzusammenhang im Gesamtevangelium unterstrichen wird.

Die Heilungen im Markusevangelium:

1. Mk 1:30f: Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus: eine „normale" alltägliche Heilung aus Freundschaft.
2. Mk 1:40–45: Die Heilung des Aussätzigen: Ein Kranker wird „gereinigt" und mit geradezu groben Worten zu den Priestern geschickt, die die Reinigung feststellen sollen. Die alte Religion soll die Heilung und damit Jesu Vollmacht bestätigen. Jesus tritt nicht aus dem Rahmen der jüdischen Religion heraus.
3. Mk 2:1–12: Freunde bringen den Kranken zu Jesus. Die Sündenvergebung hat Bedeutung. Die Heilung ist Folge der Sündenvergebung und „Beweis" für Jesu Vollmacht, Sünden vergeben zu können, ein Vorrecht, das nach dem AT nur Gott zusteht.
4. Mk 3:1–5: Die Heilung am Sabbat: Das Helfen ist wichtiger als die Beachtung ritueller Vorschriften. Der Mensch zählt, nicht ein formalistischer Gehorsam.

5. Mk 5:1–20: Dämonen sind die Ursache einer Krankheit. Doch sie, die unreinen Geister – Ironie der Erzählung – finden in unreinen Tieren, den Schweinen, ein neues Zuhause.

6. Mk 5:25–34: Ärzte können nicht helfen. Sie haben die Frau arm gemacht. Jesus ist mehr als ein Arzt.

7. Mk 5:22–24, 35–43: Die Krankheit, die zum Tode führt, wird bei Jesus zum Tor zu neuem Leben.

Summarien: 1:32–34; 3:10–12: Die unreinen Geister erkennen die Gottessohnschaft Jesu; 6:53–56.

8. Mk 7:24–30: Das Kind einer Ausländerin wird geheilt.

9. Mk 7:31–37: Der Bericht über die Heilung eines Taubstummen gleicht im Stil den Erzählungen damaliger Volksheiler.

10. Mk 8:22–26: Die Heilung eines Blinden. Ihm wird verboten, in seine Gemeinde zurückzugehen.

11. Mk 9:14–21: Das Wirken der Jünger ist erfolglos. Jesu Anweisung, wie die Jünger zu leben und zu beten haben, wenn sie in der Nachfolge Jesu heilen wollen.

12. Mk 10:46–52: Heilung eines Blinden, der Jesus mit dem innigsten Titel anredet „Rabbuni", mit dem später auch Maria Magdalena den Auferstandenen anredet. Diese Blindenheilung ist die theologische Einleitung zum Leidensweg nach Jerusalem.

Wir können drei verschiedene Auffassungen von Krankheit ausmachen:

1. Es gibt „natürliche" Krankheiten, wie z.B. das Fieber im Hause des Petrus.

2. Krankheiten werden auf Bindungen zurückgeführt, Bindungen durch böse Geister oder Dämonen.

3. Krankheiten sind Zeichen von Unreinheit. „Unreinheit" und „Reinheit" sind religiöse Unterscheidungsmerkmale. Sie markieren in einer Gesellschaft, in der Religion und Gemeinschaft nicht geschieden sind, die Zugehörigkeit zu ihr und zum Kult resp. das Ausgeschlossensein von beiden. Dabei geht es nicht darum, ob die Krankheit ansteckend ist oder nicht, denn die Existenz von Viren, Bakterien etc. war nicht bekannt. Vielmehr sind die Zeichen von Unreinheit Hinweise auf etwas Schlimmeres, mit dem die Gemeinschaft nicht infiziert werden darf. Dieses Böse können moralische Verfehlungen sein, kann auf die Rache der Verstorbenen zurückgeführt werden (so vielfach in Afrika) oder auf Verfehlungen gegen-

über der Gemeinschaft. Die Zeichen der Unreinheit signalisieren, dass es irgendwo Verfehlungen gibt und verorten sie.

Auch wenn diese Vorstellungen von Krankheit nicht dem westlichen Krankheitsverständnis entsprechen, müssen wir uns hüten, sie deshalb vorschnell als falsch zu bezeichnen, wie es moderne Bibelauslegung lange getan hat. Krankheiten *und* das Verständnis von Krankheiten sind kulturgeprägt, ebenso wie die Heilungsmethoden. Nur langsam setzt sich die Einsicht durch, dass alle medizinischen Systeme kulturbedingt sind, weil sie Teil des kulturellen, religiösen und sozialen Systems einer Gesellschaft sind.[2] Unterschiedliche Kulturen „produzieren" unterschiedliche Krankheiten und finden unterschiedliche Wege zur Heilung. Das abendländische Heilungssystem verdrängte die anderen und erhob den exklusiven Anspruch auf Alleingeltung. Wenn wir uns den neutestamentlichen Texten nähern, müssen wir davon absehen und ihre Botschaft aus dem damaligen Kontext heraus zu verstehen suchen.

Jesus nimmt die Krankheitsvorstellungen ernst. Er heilt

1. eine ganz „normale" Krankheit unauffällig. Es ist ein Freundschaftsdienst und enthält keine besondere Botschaft.

2. Er nimmt die Tabugesetze ernst, die den Menschen als „rein" oder „unrein" klassifizieren. Aber zugleich – und das ist das entscheidende – hebt er eben diese Vorstellung aus den Angeln: Unreinheit kommt nicht von außen. Sie ist kein äußerliches Unterscheidungsmerkmal (7:15). Unreinheit kommt aus dem Herzen. Damit ist die im AT wie in der gesamten Antike herrschende Vorstellung vom *temenos*, vom heiligen Bezirk, aufgehoben. Das Heilige kann nicht durch äußerliche Unreinheit entheiligt werden, sondern durch das, was aus dem Herzen kommt.

3. Jesus nimmt den Menschen ernst, den ganzen Menschen. Er ist wichtiger als rituelle Vorschriften, wenn es um die Rettung und Heilung eines Menschen geht. In diesem Zusammenhang muss auch die Bedeutung der Sündenvergebung für die Heilung gesehen werden. Auch für Jesus *kann* ein Zusammenhang zwischen Sünde und Krankheit bestehen. Aber Jesus deutet ihn nicht in gleicher Weise wie seine Umgebung (vgl. Joh 9).

4. Jesus überschreitet die nationalen und religiösen Grenzen. Heilung gibt es auch außerhalb des eigenen Volkes (7:24ff), aber nicht ohne den Glauben.

5. Ohne „Glauben" gibt es keine Heilung (6:5). Damit ist nicht die volkstümliche Vorstellung gemeint, „man müsse daran glauben". Solch ein Satz signalisiert gern das Vorurteil gegenüber alternativen Heilungsmethoden.

„Glauben" wird hier nicht im streng theologischen Sinn gebraucht, vielmehr ist ein *Vertrauensverhältnis* gemeint. Man muss Jesus resp. dem Heiler „vertrauen". Ohne solch ein Vertrauensverhältnis kann kein Arzt heilen, auch Jesus nicht (6:5). Dies entspricht durchaus modernen Erkenntnissen, dass ein Vertrauensverhältnis zum Arzt wesentliche Voraussetzung für eine effektive Behandlung ist. Das gilt für alle medizinischen Systeme, auch für das naturwissenschaftliche.

6. Krankheit ist eine Schwächung des Menschen an Leib und Seele, woher auch immer die Schwächung kommt. Heilung hat mit Kraftübertragung zu tun und kann deshalb als eine Machtfrage angesehen werden. Der Heiler überträgt, vermittelt neue Kräfte. Das wird durch die Begriffe *dynameis* und *exousia* zum Ausdruck gebracht. Jesu Vollmacht schließt die Macht über böse Geister ein.

7. Krankheit und Heilung berühren auch das Gottesverhältnis. Bei Markus schließt das das Verhältnis zu Jesus als dem Sohne Gottes und seinen besonderen Weg ins Leiden ein. Das drückt Markus durch den Kontext aus. Nach der ersten Blindenheilung, über die er in der Mitte seines Evangeliums berichtet (8:22ff), kündigt Jesus zum erstenmal sein Leiden an. Dafür müssen den Jüngern die Augen geöffnet werden. Doch wem die Augen geöffnet sind, für den beginnt ein neuer Lebensweg. Es gibt kein zurück mehr in das alte Leben. Dem Blinden wird ausdrücklich verboten, ins frühere Leben und in das alte soziale Umfeld zurückzukehren (8:26). Wie sich das auswirkt, wird unmittelbar an Petrus deutlich. Er spricht das große Bekenntnis aus (8:29), bei Markus das Zentrum seines Evangeliums! Doch die Leidensankündigung versteht auch er noch nicht. Eine weitere Blindenheilung verweist noch einmal und nachdrücklich darauf (10:46ff): Wir sind Blinde. Nur wenn uns die Augen geöffnet werden, können wir den Weg Jesu verstehen und ihm nachfolgen. Nachdem Jesus Bartimäus leiblich und dadurch den Jüngern geistlich die Augen geöffnet hat, geht er hinauf nach Jerusalem ins Leiden und in den Tod (Kap. 11). Wem die Augen geöffnet sind, der wird nicht an seinem Glauben irre werden, was immer kommen mag. Krankheit und Heilung können Gottes Möglichkeiten sein, die Augen für sein Wirken zu öffnen und die Menschen in die Nachfolge zu rufen.

Auf sehr gezielte Weise hat Markus die Heilungsberichte in sein Evangelium hineinkomponiert und sie dadurch theologisch überhöht. Es wäre jedoch falsch, daraus die Schlussfolgerung zu ziehen, die Heilungsberichte seien nur „Heilungsgleichnisse", wie gelegentlich gesagt wird. Nein, in

ihrer Faktizität sind sie multisemisch, d.h. sie haben jeweils eine unterschiedliche Bedeutung für den Betroffenen, für die Zuschauer und für die Leser des Evangeliums. Wir müssen die verschiedenen Bedeutungsebenen ausleuchten, um den vollen Sinn der Berichte zu erschließen. Die Texte wehren sich gegen eine einzige Deutung. In ihrer Vielschichtigkeit aber öffnen sie uns die Augen für das Geheimnis Jesu, der gekommen ist, zu retten und selig zu machen, was verloren ist, der ans Kreuz geht – und Krankheit und Tod durch sein Sterben und seine Auferstehung überwindet.

III. Der Heilungsauftrag der Gemeinde

Jesus hat den Aposteln den Auftrag gegeben zu heilen. Die Missionare haben ihn insofern ernst genommen, als praktisch alle Missionen die evangelistische Arbeit mit der diakonischen verbanden und Hospitäler gründeten. Was lange Zeit integraler Teil der missionarisch-diakonischen Tätigkeit der Mission und der Kirche war, hat sich inzwischen verselbständigt, ja, auseinander gelebt. Die Kirchen haben weltweit den Heilungsauftrag Jesu an die staatliche und private medizinische Versorgung abgegeben. Heute muss der vergessene Aspekt des Heilungsauftrages Jesu wieder entdeckt und neu eingeübt werden. Das ist auch deshalb notwendig, weil in der naturwissenschaftlichen Medizin wichtigen Aspekten der ganzheitlichen Heilung – aus welchen Gründen auch immer – nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt wird.

Wenn im NT bei Markus drei unterschiedliche Konzepte von Krankheit erkennbar sind, wieviel mehr ist das der Fall in den pluralistischen Gesellschaften, die von verschiedenen Religionen und Kulturen geprägt sind. Der Schamanismus hat ein anderes Krankheitsverständnis als die chinesische Medizin, das sich wiederum von dem fundamentalistischer christlicher Kreise unterscheidet. Müssen wir puristisch diese verschiedenen Krankheitskonzepte gegeneinander ausspielen und uns auf eins allein festlegen? Das Beispiel des Markus ermutigt uns, nicht auf die verschiedenen Krankheitskonzepte als solche zu schauen und ein einziges als christlich, andere aber als unchristlich anzusehen. Vielmehr lernen wir von Jesus, auf den Menschen zu schauen und seine Situation und sich dann, wenn nötig, auf verschiedene Weise den Krankheiten zu stellen, wie Jesus es tat.

Es gibt (1.) „natürliche" Krankheiten. Sie sollten auch auf „natürliche" Weise behandelt werden. Nicht jede Krankheit hat einen geistlichen Sinn.

Es gibt (2.) kulturell bedingte Krankheiten. In Korea ist z.B. die sog. „Schreckkrankheit" bei Säuglingen gefürchtet, die jedoch von den westlich geschulten Ärzten nicht diagnostiziert wird und deshalb auch nicht geheilt werden kann.[3] Es ist nicht einzusehen, warum kulturgeprägte Krankheiten nicht anerkannt und kulturgeprägte Heilungsmethoden angewandt werden können, wenn sie sich bewährt haben und dem christlichen Glauben nicht widersprechen. Wer dem traditionellen Denken verhaftet ist, darf und muss in seinem Kontext behandelt werden, wie es auch Jesus tat, der selbst eine Heilung zuließ, als eine Frau den Saum seiner Kleidung berührte (Mk 5:30). Die Heilungsmethode muss sich auf den jeweiligen Menschen einstellen, wie es Jesus tat (vgl. Mk 7:31–37). Christliche Engherzigkeit ist fehl am Platz, wenn es um die Heilung und das Leben von Menschen geht. Wir müssen ein neues Verhältnis zum ersten Glaubensartikel gewinnen: Gott, der Schöpfer und Erhalter der Menschen hat schon immer zu allen Zeiten und allen Kulturen den Menschen geholfen. „Er hat *viel tausend Weisen,* zu retten aus der Not", heißt es in einem bekannten Gesangbuchlied von Paul Gerhard. „Prüfet aber alles, und das Gute behaltet", ermahnt uns der Apostel (1Thess 5:21). Das gilt auch für die Heilungsmethoden. Weisheit und das Wissen um Krankheit und Heilung ist nicht auf Christen beschränkt, und die Kinder der Welt sind oft klüger als die Kinder des Lichts. Deshalb muss den Menschen in ihrem kulturellen Umfeld geholfen werden, aber ebenso wichtig ist es, dass Christen mit ihren kulturgeprägten Krankheiten nicht aus dem Umfeld der Kirche hinaustreten müssen, um geheilt zu werden, wie ich es oftmals in Afrika erlebte.[4] Wir müssen neue Wege finden, gerade solche kulturellen Prägungen aufzufangen und in die Kirche zu integrieren. Die „African Initiated Churches" sind hier sehr viel erfolgreicher als die etablierten Kirchen.[5] Es ist dringend an der Zeit, dass die Gemeinden die Charismen ihrer Mitglieder entdecken und ihnen Raum geben.

Das ist darum wichtig, wenn es sich (3.) um Krankheiten handelt, die einen geistlichen Hintergrund haben. Den zu entdecken, dazu bedarf es seelsorgerlichen Einfühlungsvermögens. Die Zusammenarbeit von Ärzten und Pfarrern ist hier besonders notwendig.

(4.) Christliches Heilen beginnt nicht erst, wenn eine Krankheit ausgebrochen ist. Die Gemeinde sollte auch im Vorfeld ein Raum sein, in dem Menschen Gesundung finden. An keiner Stelle hören wir (außer am Anfang seines Auftretens im Hause des Petrus), dass jemand in der Umgebung und der Jüngerschar Jesu krank wurde und geheilt werden musste. Jesu heilen-

de Gegenwart ist für uns im Gottesdienst und im Abendmahl neu zu entdecken. Darüber hinaus sind die Gabe der Seelsorge und die Kraft des Gebetes auf vielfältige Weise einzubringen.

Eine Lehrerin, die fünf Jahre in Afrika gelebt und gelehrt hatte, wandte, wieder zurück in der Schweiz, das Gelernte in der Gemeinde an. Sie berichtet: „Es war in einem *Bibliodrama-Kursus.* Wir spielten die Szene am Teich Bethesda. Ein Mann, der sich in seinem Leben viel für andere verausgabt, für sich selbst jedoch wenig getan hatte, spielte den Gelähmten. Als Jesus ihn frage, ob er geheilt werden möchte, antwortete er nicht sehr überzeugend: ‚Sicher'. Jesus glaubte ihm nicht und entfernte sich. Der Gelähmte stutzte. Wollte er wirklich? War er hier am Teich sicherer? Wenn er auf eigenen Füßen stand, wohin dann? Das Unbekannte machte ihm Angst, ließ ihn zögern. Jesus kam zurück: ‚Willst du wirklich?' Stillschweigen. Nach langer Zeit sagte der Mann mit tiefbewegter, leiser Stimme: ‚Ja, ich will. Bitte hilf mir!' Wir alle spürten die tiefe Bedeutung dieses Satzes für ihn. Es war ihm neu, wirklich etwas für sich selber zu wollen und für sich selbst um Hilfe zu bitten."[6]

IV. Die ökumenische Diskussion zum Heilungsauftrag der Kirchen

Auf der Weltmissionskonferenz von Melbourne wurde im Jahre 1980 folgende Botschaft formuliert: „Der Heilige Geist bedient sich des Dienstes der Liebe und der Offenheit der Gemeinde, die Menschen für die Heilung willkommen heißt. Indem wir aufeinander hören und einander die Last tragen, empfangen die Verzweifelten Hoffnung und die Entfremdeten werden aufgerichtet. Diejenigen, deren Willen zerbrochen wurde, empfangen neuen Mut in der fürsorgenden Gruppe. Gottesdienst und sakramentales Leben sind eine starke Kraft zur Heilung von Kranken. Das gilt besonders für die Fürbittgebete, die Verkündigung der Vergebung (Absolution), das Handauflegen und das Salben mit Öl (Jak 5:14) und die Teilnahme am Abendmahl."[7]

Sechs Aspekte sind für den Auftrag der heilenden Gemeinde wichtig.

1. *„Der Heilige Geist bedient sich des Dienstes der Liebe und der Offenheit der Gemeinde, die Menschen für die Heilung willkommen heißt."* Kranke sind in der Gemeinde willkommen. Die Gemeinde stößt Kranke nicht ab und isoliert sie nicht, wie das in der Antike der Fall war. Menschen sollen hier mit ihren seelischen und leiblichen Beschwerden ein Zuhause finden. Das ist nicht selbstverständlich. Jedenfalls nicht in Deutschland, wo

Heilungsgottesdienste argwöhnisch betrachtet werden. In den African Initiated Churches dagegen ist jeder mit seiner Krankheit „zu Hause". Diese Kirchen sind geradezu so etwas wie „Krankenhäuser". Zu ihnen geht man, weil man hier über seine Krankheiten sprechen darf. Das wird geradezu ritualisiert: Nachdem alle Sorgen und Nöte ausgesprochen sind, beginnt ein Tanz, durch den alles Böse gleichsam „ausgeschwitzt" wird. Er endet damit, dass sich der/die Kranke übergibt. Das Böse im Inneren wird wortwörtlich „ausgespuckt". In den lutherischen Zulugemeinden in Südafrika erlebte ich, dass Menschen, die sich krank fühlten, aufgefordert wurden, nach vorne zum Altar zu kommen, so dass die Gemeinde für sie beten kann. Oft begleiteten gesunde Gemeindeglieder sie zur Stärkung auf dem Weg zum Altar. Das war ein deutliches Zeichen dafür, dass Kranke in der Gemeinde und im Gottesdienst willkommen waren.

2. In der Gemeinde muss es Menschen geben, die zuhören können. Die Kunst des Zuhörens haben wir in den etablierten Kirchen vielfach verlernt. Zuhören können ist eine Gabe des Geistes und antwortet auf die Mahnung des Apostel Paulus, einander aufzunehmen, wie Christus uns aufgenommen hat (Röm 15:7).

3. *„Gottesdienst und sakramentales Leben sind eine starke Kraft zur Heilung von Kranken"*, heißt es in Melbourne. Gilt das für unsere Gottesdienste? In den protestantischen Gemeinden konzentriert sich alles auf die Predigt, die vor allem den Intellekt anspricht. Das soll nicht verachtet werden, aber genügt das? Das Abendmahl vermittelt Christi Gegenwart leiblich. Aber wer denkt daran, dass seine Präsenz auch eine heilende Präsenz ist und sein Segen Gesundheit und Leben schenkt?

4. Die Fürbitte gehört zu jedem Gottesdienst. Die Fürbitten werden zumindest bei uns in Deutschland anonym und allgemein vorgetragen. Persönliche Probleme werden höchstens bei einem Todesfall aufgegriffen. Das ist für die Trauernden wichtig. Aber muss es erst dieser Extremfall sein, dass man füreinander im Gottesdienst eintritt?

5. Vom Handauflegen und Salben mit Öl (Jak 5:14) spricht der Text aus Melbourne. Es ist ein gutes Zeichen, dass diese gottesdienstliche Form des Umgangs mit Kranken an verschiedenen Orten auch in Europa wieder entdeckt wurde und in Gebrauch gekommen ist, jedoch nur selten in evangelischen Gottesdiensten und christlichen Krankenhäusern. Dass diese sakramentale Handlung in Pfingstgemeinden längst Usus ist, ist kein Grund, sie in den etablierten Kirchen abzulehnen. Es geht nicht um eine bloße Imitation, sondern auch darum, dass die Gemeinde Gottes Gaben

neu entdeckt und eine in ihr akzeptierte und passende Form gefunden wird, den Segen den Kranken fühlbar auszuteilen, den Gott uns schenken will.

6. Wenn die Gemeinde auf diese Weise wieder für Kranke „a place to feel at home" wird,[8] dann wird sie auch wieder eine „Stadt auf dem Berge", die auch die ihr fern stehenden Menschen anlockt. Dann wird sie wieder missionarische Gemeinde, dann wird sie, was sie nach Jesu Verheißung schon ist, „Licht der Welt" und „Salz der Erde" (Mt 5).

Wie Jesu Heilungen sind alle gottesdienstlichen Handlungen einschließlich aller Heilungshandlungen *semeia,* Zeichen, die auf das kommende Reich hinweisen und von ihm ihre Kraft bekommen. Dadurch erinnern sie daran, dass all unser Tun begrenzt, unvollkommen und endlich ist. Sie stärken in uns die Sehnsucht nach dem Vollkommenen. Die schwarzamerikanische Ärztin S. Talbot hat es auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver in die folgenden Worte gefasst: „Schmerz, Leiden, Krankheit und Tod werden aus der Welt nicht verschwinden und können nicht durch das Heilen eliminiert werden. Wir müssen lernen, damit zu leben und uns den Anforderungen anzupassen, die sie stellen. Die Gemeinde spielt dabei eine wichtige Rolle und muss ihren Gliedern helfen, ein besseres Verständnis von Trauer, Tod und Leiden zu finden."[9] Die Trauernden zu trösten, auch das gehört zum heilenden Auftrag der Gemeinde. Die christliche Botschaft wäre es nicht wert, weitergegeben zu werden, wenn sie vor dem Tod resignierte und nicht Neues und Wesentliches von des Menschen Auferstehung zu sagen hätte. Jesu Auferstehung ist dafür das gewisseste Unterpfand.

Ich schließe mit einer kleinen Begebenheit aus meiner missionarischen Erfahrung: Eine Frau im Zululand/Südafrika war unfruchtbar. Unfruchtbarkeit ist dort wie im AT eine Schande und traditionell ein Zeichen des Zerwürfnisses mit den Ahnen, Wirkung eines Schadzaubers oder Folge von sündhaften Verfehlungen. Als Christin wusste die Frau, dass sie nicht zum Wahrsager gehen und den Ahnen ein Opfer bringen konnte. Sie wandte sich an meinen Freund, den örtlichen Missionar. Sie bat ihn, mit ihr auf einen nahe gelegenen hohen Berg zum Gebet zu gehen. Am folgenden Morgen erschien sie ganz in Weiß gekleidet, selbst das Gesangbuch hatte sie in weißes Papier gehüllt. Zusammen mit dem Missionar, der die Situation in ihrer ganzen Tiefe erkannt hatte und darum den weißen Talar seiner Kirche angelegt hatte, ging sie schweigend auf den Berg. Es war so etwas wie eine Wallfahrt. Dort oben angekommen, kniete die Frau an einem zentralen Punkt des Tafelberges nieder und verharrte eine lange

Weile in tiefem Schweigen. Dann begann sie zu weinen, ein stilles, den Schmerz lösendes Weinen. Das Weinen ging über in ein langes, intensives Gebet, in dem die Frau ihr Herz ausschüttete und ihr ganzes Leben vor Gott ausbreitete, ihr Leben voller Bitterkeit und Unglück, ein in den Augen der Gesellschaft sinnloses, weil kinderloses Leben. Sie sprach von der Verachtung, der sie ausgesetzt war, und wie sie verlacht wurde, weil sie kinderlos geblieben war. Als sie geendet hatte, bat sie den Missionar zu beten. Sie selbst sang einige Verse eines bekannten Kirchenliedes. Nach dem gemeinsam gesprochenen Vaterunser und dem Segensspruch stand die Frau auf. Ruhig und gefasst ging sie den Berg hinunter nach Hause.

Alles ist an dieser kleinen Episode wichtig: Die weiße Farbe, die in Afrika die Farbe Gottes, der Ahnen, des Friedens und der Reinheit ist; der Weg auf den Berg, der im traditionellen Afrika ein „heidnischer" Gottesberg war; der Gang in Gemeinschaft mit dem Pfarrer, der hier die Stelle des traditionalen „diviners" einnahm; das Ausschütten des Herzens; die Erfahrung, von Gott angenommen zu sein und das tiefe Wissen, Gottes Nähe erfahren zu haben. All das zeigt, wie traditionelle, kulturgeprägte Not, hier als Krankheit begriffen, im christlichen Glauben ein Zuhause gefunden hatte. Hier wurde der heilende Auftrag der missionarischen Gemeinde ernst genommen. Nach gut einem Jahr bekam die Frau ein Kind.

ANMERKUNGEN

[1] In KEM Auftrag, Dezember 1992, „Heilen in der Gemeinschaft", 21f.

[2] Vgl. dazu *A. M. Kleinman*, Patients and Healers in the Context of Culture. An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine and Psychiatry, Berkley, London 1980; *D. Sich*, Gedanken zu einer Hermeneutik des interkulturellen Verstehens in der Medizin. In: *T. Sundermeier* (Hg.), Die Begegnung mit dem anderen. Plädoyers für eine interkulturelle Hermeneutik, Gütersloh 1991, 151–165; *B. Pfleiderer, K. Greifeld, W. Bichmann* (Hg.), Ritual und Heilung. Eine Einführung in die Ethnomedizin, Berlin ^{2}1995.

[3] Vgl. dazu *D. Sich*, a.a.O.
In einem Gesprächskreis zwischen Medizinern, Philosophen und Theologen berichtete eine türkische Ärztin von dem folgenden Fall, der dieses Problem gut beleuchtet. Eine Türkin wurde verschiedentlich in ein Krankenhaus eingeliefert. Doch so oft man sie auch untersuchte, man fand keinen Krankheitsherd. Schließlich fragte die türkische Ärztin die Patientin selbst, was sie denn meine, woran sie leide. Darauf die prompte Antwort: „Mein Nabel ist verrutscht". Diese Krankheit gibt es tatsächlich in der Schulmedizin nicht. Doch die Ärztin verstand die Symbolik: Ich bin nicht mehr in der richtigen Balance mit mir selbst, mit meinem Mann, in unserer Wohnung in Deutschland. Sie brauchte seelische und soziale Hilfe. In der Türkei hätte sie die bekommen, indem die Frauen des Dorfes sie für einige Zeit intensiv umsorgt und versorgt hätten. Doch das fehlte in Deutschland. Dennoch, nach diesem Gespräch konnte die eigentliche Therapie beginnen. Es war eine

Therapie nötig, bei der die Kranke nicht an Apparate angeschlossen und der Mensch nicht nur als eine zusammengesetzte Maschine angesehen wurde. Die Organe waren gesund, aber die Frau war krank. Hier musste anders geholfen werden.

[4] „Hier kann der europäische Doktor nicht helfen. Bei dieser Krankheit muss ich zum traditionellen Heiler, zum ‚diviner' gehen", hieß es. Solch ein Schritt aus der Kirche heraus ist falsch. Heute gibt es zum Glück auf verschiedenen Ebenen Versuche, westliche Medizin mit den traditionellen Heilungsmethoden zu verbinden.

[5] Vgl. dazu *B. Sundkler*, Bantupropheten in Südafrika, Stuttgart 1964.

[6] Zit. nach *V. Engler*, Heilsame Bilder oder der Weg zur Mitte; in: Der Auftrag Nr. 6, Dez. 1992, 14f.

[7] Melbourne-Bericht. Hier zitiert nach *H.-J. Held*, Das Leben in Gemeinschaft teilen und heil machen, Beilage zu den Nachrichten der Ärztlichen Mission, Tübingen, April 1986, 2.

[8] Cf. *F. B. Welbourn, B. Ogot*, A Place to Feel at Home, London 1966.

[9] Zitiert nach *H.-J. Held*, a.a.O.

Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene

Konsultationsprozess der ACK zur Verständigung über die gemeinsame Aufgabe der Mission und Evangelisation in Deutschland
Abschlussbericht der Projektgruppe

Am 23.10.2003 legte die Projektgruppe der ACK-Mitgliederversammlung ihren Abschlussbericht vor. Die ökumenische Projektgruppe, die sich aus Vertreter/innen und Fachleuten verschiedener Kirchen zusammensetzte, war zu Beginn des Konsultationsprozesses im Jahr 1997 von der Mitgliederversammlung eingesetzt worden mit der Aufgabe, den Prozess zu begleiten und zu strukturieren.

Im ersten Teil des Berichtes (I) werden zunächst der Verlauf des Prozesses nachgezeichnet und „Einzelstationen und Bausteine des Konsultationsprozesses" beschrieben. Als Ziele für den Verständigungsprozess wurden 1997 genannt: „das Bewusstsein für die gemeinsame missionarische Berufung zu stärken", „theologische Klärungen und Verständigungen zu erreichen" und einen „motivierenden Impuls für ein vielfältiges, möglichst gemeinsames missionarisches Zeugnis und Handeln" zu geben. Diese offene und weite Zielbeschreibung machte deutlich, dass die inhaltliche, theologische Verständigung von Beginn an mit einer praktischen, handlungsorientierten Impulsgebung und ökumenischen Vernetzung verknüpft sein sollte. Neben der Erstellung von Impulstexten (Arbeitsheft „Gemeinsam zum Glauben einladen", 1999), und der Herausgabe von zwei Studienbüchern mit konfessions-übergreifenden Materialien (EMW, Blaue Reihe Nr. 5 und Nr. 8) bildeten Referate und Studientage im Rahmen der Mitgliederversammlung sowie zwei Tagungen den Schwerpunkt des Prozesses.

Die erste Tagung in Hamburg 1999 hatte einen vorwiegend initiierenden Charakter. Ein Thesenpapier formulierte Leitfragen und legte Bahnen für das ökumenische Gespräch. Im Mittelpunkt stand die Analyse des gesellschaftlichen Kontextes (Ost/West), die Frage nach den konfessionellen Profilen und missiologischen Traditionen, die Wahrnehmung zwischenkirchlicher Spannungen und historischer Hypotheken, sowie der Ertrag und die Entwicklungen der jüngeren ökumenischen Missionstheologie und die Vorstellung und Auswertung einiger ökumenischer Praxismodelle. Die zweite Studientagung 2001 in Würzburg griff die Neubesinnung für das Thema Mission und Evangelisation auf, die in einzelnen Kirchen, zwar eigenständig und strukturell nicht mit dem ACK-Prozess verknüpft, aber zeitgleich und inhaltlich konform mit ihm aufgebrochen war und zu markanten kirchlichen Erklärungen und Texten geführt hatte (EKD-Synodenkundgebung „Reden von Gott in der Welt" von Leipzig 1999, Pastoralwort der Deutschen römisch-katholischen Bischofskonferenz „Zeit zur Aussaat – Missionarisch Kirche sein" aus dem Jahr 2000). Diese Texte wurden in ihren Zielrichtungen und inhaltlichen Akzentuierungen sowie auf ihre ökumenische Bedeutung und Perspektiven befragt.

Einen besonderen Akzent bekam die Tagung durch die angekündigten ökumenischen Großprojekte des Jahres 2003: der ÖKT in Berlin, das Jahr der Bibel und die Aktion „Pro Christ". Diese Projekte wurden im Blick auf ihre jeweiligen missionarischen und ökumenischen Perspektiven, besonderen Akzente und Profile sowie Schritten und Möglichkeiten wechselseitiger Vernetzung und Befruchtung diskutiert. Der Tagung in Würzburg lag außerdem ein Entwurf für ein gemeinsames Wort der ACK vor. Dieses wurde unter dem Titel „Unser gemeinsamer Auftrag: Mission und Evangelisation in Deutschland" von der ACK-Mitgliederversammlung im März 2002 verabschiedet. Die Erklärung stellt eine kompakte Zwischenbilanz des Prozesses dar, indem sie einige Eckpunkte festhält und zur praktischen Kooperation ermutigt. Der kurze Text benennt die geistliche Mitte und Basis des gemeinsamen Auftrags, das neu erwachte missionarische Bewusstsein in den Kirchen und einige aktuelle und kontextuelle Herausforderungen und Aufgaben des gemeinsamen missionarischen Handelns. Insbesondere wurde dazu aufgerufen, das Jahr 2003 mit seinen verschiedenen ökumenischen Projekten als konkreten und chancenreichen Gestaltungsraum einer vertieften Zusammenarbeit im Sinne einer missionarischen Ökumene zu nutzen. In den weiteren Abschnitten des Abschlussberichtes werden eine inhaltliche Bilanzierung und Auswertung gezogen (II) sowie einige Perspektiven und Empfehlungen zur Weiterarbeit benannt (III). Diese Abschnitte werden gemeinsam mit der Schlussbemerkung (IV) im Folgenden dokumentiert.

Klaus Peter Voß

(Dr. Klaus Peter Voß ist Freikirchlicher Referent der Ökumenischen Centrale und Geschäftsführer des ACK-Ausschusses „Mission und Zeugnis")

II. Inhaltliche Bilanzierung und Auswertung
Was wurde erreicht? Wo lagen die Schwerpunkte? Was kam zu kurz?

12. Wenn man auf den Konsultationsprozess zurückschaut, wird man feststellen, dass die Schwerpunkte des Prozesses überwiegend in einer *handlungsbezogenen Impulsgebung* lagen. Dies entsprach durchaus den Zielvorgaben. Der Konsultationsprozess wollte sehr bewusst, auch aufgrund früherer Erfahrungen in der ACK, nicht bei einer isolierten, praxisfernen theologischen Diskussion und Bearbeitung stehen bleiben, sondern Anregungen und Motivierungen zur konkreten Gestaltung und Umsetzung geben.

Die Zusammenarbeit sollte gefördert, der Austausch und das ökumenische Lernen sollten angeregt und vertieft werden. Die Breite und Fülle vorhandener Erfahrungen und Handlungsmodelle wurde deshalb neu bewusst gemacht. Neue Aufgabenstellungen und aktuelle Herausforderungen wurden als Kontext für das Leben und Handeln der Kirchen herausgestellt. Die Ausrichtung auf das Jahr 2003 mit dem Jahr der Bibel und dem Ökumenischen Kirchentag hat diese Perspektive verstärkt und dem Projekt einen produktiven Fokus gegeben und Chancen kreativer und praktischer Umsetzung eröffnet.

13. Die notwendigen *theologischen Klärungen* wurden nicht getrennt davon, sondern im Zusammenhang damit thematisiert und bearbeitet. Sie sollten zu einer theologisch verantworteten Fundierung und notwendigen Differenzierung für das gemeinsame Handeln der Kirchen und Gemeinden beitragen.

Zu beobachten war, dass sich die theologischen Beiträge sehr stark auf eine Bekräftigung und Profilierung missionstheologischer Zusammenhänge und *Gemeinsamkeiten* bzw. die Zusammenschau und Entdeckung von Affinitäten und Entsprechungen konzentrierten. Im Mittelpunkt standen dabei folgende Einzelaspekte:

- die Herausstellung der missio Dei als theologischer Basis der kirchlichen Sendung,
- Versöhnung und Rechtfertigung als Substanz und Herzstück der Glaubensweitergabe,
- die Vielgestaltigkeit und Ganzheitlichkeit der Mission,
- die wesenhafte missionarische Identität der Kirche,
- die Notwendigkeit einer Wiedergewinnung von Sprachfähigkeit und Zeugniskraft des Glaubens,
- die Entkirchlichung und Säkularisierung als einschneidende pastorale Herausforderungen für die Kommunikation des Glaubens.

In diesen Feldern zeigte sich eine beachtliche Einmütigkeit und ein großes Maß an Übereinstimmung.

14. Zugleich wurden Fragestellungen und *Problembereiche* deutlich, die auf klärungsbedürftige Divergenzen verwiesen:

- die grundlegende Gemeinsamkeit der Heilsbotschaft und die ekklesiologischen Differenzen (z. B. heilsvermittelnde Funktion und apostolische Gestalt der Kirche) in ihren Implikationen und ihrem Stellenwert für die gemeinsame Mission,
- Funktion und Bedeutung des Glaubens und der Sakramente für die christliche Heilserfahrung und Identität,
- Glaubensbiografie und kirchliche Zugehörigkeit (Übertritt und „Proselytismus"),
- Mission, Dialog und multireligiöse Konvivenz,
- missiologische Defizite in der theologischen Ausbildung,
- Option für die Armen als Teil der ökumenischen, global verpflichteten und lokal und kontextuell gestalteten Mission.

Schon im ersten Impulspapier wurden insbesondere die klassischen *ekklesiologischen Differenzen* als weiterhin strittige und damit auch für die Frage nach Möglichkeiten und Grenzen einer ökumenischen Mission relevante Faktoren herausgestellt. „Ungeachtet großer Fortschritte auf dem Weg zur Einheit bleiben offene Fragen. Sie betreffen nicht zuletzt das Verständnis von Kirche/Gemeinde, Eucharistie/Abendmahl und geistlichem Amt. Für alle Kirchen und Konfessionen besteht ein enger Zusammenhang von Christsein bzw. Christwerden und Kirche/Gemeinde.

Aber das jeweilige Verständnis unterscheidet sich oft in den verschiedenen Konfessionen." (Gemeinsam zum Glauben einladen. Frankfurt a.M. 1999, S. 6).

Die erwähnten Konfliktpunkte wurden, so war zu beobachten, meist nicht so stark herausgestellt. Häufig wurden sie durch die Bekräftigung gewachsener Konvergenzen und Gemeinsamkeiten überlagert. *„Heiße Eisen" wurden nur zögerlich, jedenfalls nicht sehr pointiert angesprochen, eher verhalten, bisweilen wurden sie ausgeklammert.* Manchmal war die Sorge zu spüren, die beginnende Annäherung nicht durch „lähmende" Kontroversen zu belasten.

15. Festzustellen ist, dass die ACK mit ihrer Initiative unzweifelhaft mit dazu beigetragen hat, einen teilweise in den Kirchen selbst schon angelegten Prozess der missionarischen Bewusstseinsbildung und Profilierung zu verstärken und zu verbreitern. *In Anbetracht einer wachsenden Entkirchlichung und Säkularisierung wurde der Blick der Kirchen für den missionarischen Auftrag geschärft.* Gesellschaftliche Umbrüche und kirchliche Herausforderungen begünstigten eine wachsende Offenheit und Gesprächsbereitschaft. Eine in der Vergangenheit vielfach anzutreffende Tabuisierung und Diskreditierung wurde durchbrochen. Die Thematik „Mission und Evangelisation" erhielt eine neue und ungewöhnliche Beachtung und Aufmerksamkeit.

16. Der ACK-Prozess hat durch seine konzeptionelle Anlage vor allem die *gegenseitige ökumenische Wahrnehmung* gefördert und unterstützt. Durch ihn wurde das Gespräch über die konfessionellen Grenzen angestoßen und vertieft. Der Konsultationsprozess war durch eine breite Einbeziehung von unterschiedlichen Strömungen und Gesprächspartnern gekennzeichnet Dies hat neue Gesprächsfäden und Verbindungen gefördert (Weltmission/Volksmission; röm.-kath. Pastoral/ev. Gemeindedienste).

Von besonderer Bedeutung war die *Einbeziehung der evangelikalen Tradition.* In ihr hat das missionarische Anliegen einen zentralen Platz und ist mit einer hohen Dynamik verknüpft. Die punktuelle Einladung einzelner Repräsentanten aus dem evangelikalen Bereich hat sich als hilfreich und konstruktiv herausgestellt. Sie kann sich als Baustein für eine Brücke in die Zukunft erweisen. Die Konsultationen und Begegnungen zeigten jedenfalls, dass alte Frontstellungen nicht mehr die polarisierende ideologische Bedeutung zu haben scheinen. Das Klima ist im Vergleich zu früheren Diskussionen sachlicher, offener und entkrampfter geworden. Auf dieser Basis ist es möglich, die theologischen Differenzen sachbezogen zu erörtern und Vorurteile abzubauen. Erfreulich ist, dass unkonventionelle Handlungsallianzen, die die Grenzen zwischen evangelikaler und ökumenischer Trägerschaft überschreiten, auf einer projektorientierten Basis zunehmend möglich geworden sind.

17. Die *Resonanz in den regionalen ACKs* war sehr unterschiedlich. In vielen ACKs wurde die Initiative der Bundes-ACK aufgegriffen und im Blick auf die eigene Situation reflektiert. Einzelne ACKs machten die Thematik zu einem Schwerpunktthema und entwickelten eigene Beiträge und Orientierungstexte (z.B. ACK Südwest) oder stellten Zusammenhänge zu eigenen Praxisprojekten (Projekt Hafencity in Hamburg) her. Insgesamt ist festzustellen, dass die Aufnahme der

Thematik in den regionalen und örtlichen ACKs überwiegend von einer Anschlussfähigkeit an die eigene Agenda abhängig und bestimmt war.

18. Die *Publikationen* wurden erfreulich gut beachtet. Die ökumenische Kooperation in einer gemeinsamen Herausgeberschaft mit EMW und Missio erwies sich als eine hilfreiche und gute Basis für die Verbreitung der Materialien. Das ansprechende und einheitliche Layout der Arbeitshefte trug außerdem dazu bei, dass die Initiative der ACK bekannt wurde und sich der Slogan „Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene" sehr schnell einbürgerte und in theologischen Studienarbeiten sowie in anderen Aufsätzen aufgegriffen wurde.

III. Inhaltliche und strukturelle Perspektiven und Empfehlungen zur Weiterarbeit
Wie kann es weitergehen? Was steht an?

A. Inhaltliche Aspekte

19. Die *Charta Oecumenica,* die von den Mitgliedskirchen der ACK angenommen wurde, zielt auf eine enge und stetige Zusammenarbeit zwischen den Kirchen. Sie will das gemeinsame Handeln der Kirchen stärken und zum gemeinsamen Zeugnis ermutigen. Unter dem Leitmotto „Gemeinsam das Evangelium verkündigen" wird in der Charta als wichtigste Aufgabe der Kirchen in Europa" herausgestellt, „das Evangelium durch Wort und Tat für das Heil aller Menschen zu verkündigen" (ChOec II,2).

Diese Aufgabenstellung berührt das Zentrum der ökumenischen Gemeinschaft wie auch das Selbstverständnis aller Mitglieds- und Gastkirchen. Die ACK kann darum das Thema „Gemeinsames missionarisches Zeugnis und Handeln" nicht als ein vorübergehendes betrachten. Sie wird ihm vielmehr weiterhin eine hohe Bedeutung beizumessen haben. Es muss ein besonderes Anliegen der ACK sein, sich um Nachhaltigkeit in der ökumenischen Perspektive zu bemühen.

20. Die *thematische Agenda* könnte dabei sowohl Desiderate des bisherigen Prozesses aufgreifen und diese bearbeiten als sich auch neuen, aktuellen Fragestellungen zuwenden.

Als eine drängende Aufgabe wäre hier eine gemeinsame *Verständigung über die Zuordnung von Mission und Dialog in einer multireligiösen Gesellschaft* zu nennen. Sie betrifft eine gegenwärtig vieldiskutierte Frage. Geht es um eine Alternative oder um einen notwendigen Zusammenhang? Wie ist dieser näher zu bestimmen? Wie wird Mission dialogisch und was ist am Dialog missionarisch? Mit diesem Thema würde zugleich eine Problematik behandelt, die auch im Blick auf das neue interreligiöse Arbeitsprojekt der ACK von hoher Relevanz ist.

21. Darüber hinaus wird der angesprochene Themenbereich „Ekklesiologie und Mission" von zentraler Bedeutung sein. Kirchliche Identität und ökumenische Verbundenheit – was machen sie möglich, was begrenzen bzw. verhindern sie an gemeinsamem missionarischen Handeln?

22. In Anknüpfung an die erfolgten bzw. laufenden Verständigungen zur *Rechtfertigungslehre* und der Frage nach den Wegen zu ihrer gegenwartsnahen Verkündigung und Übersetzung *(„Von der gemeinsamen Erklärung zum gemeinsamen Zeugnis")* könnte auch die Erstellung eines „ökumenischen Basiskatechismus" hilfreich sein, der in kompakter und ansprechender Weise die Kernelemente der christlichen Glaubensbotschaft bündelt und erkennbar macht.

23. In Erweiterung dieser Aufgabenstellung und angesichts einer Zunahme von neuen katechetischen Situationen und Aufgaben (Erwachsenenkatechumenat) ist zu prüfen, ob Modelle für einen *ökumenischen Glaubenskurs oder/und Taufkatechumenat* denkbar sind und welche Praxisanstöße dafür gegeben werden könnten.

24. Dies berührt zugleich *Fragen kirchlicher Aufnahmepraxis und Aufnahmekriterien.* Die Kirchen sollten über diese Themen miteinander ins Gespräch kommen und sie konfessionsübergreifend bedenken und diskutieren, um hier zu Verständigungen, vielleicht sogar zu gemeinsamen Elementen agendarischer Formulierungen zu kommen.

25. Im Kontext einer multikulturellen Gesellschaft stellt sich sehr fundamental die Frage nach einer angemessenen und gelingenden *Kommunikation des christlichen Glaubens.* Welche Faktoren müssen bedacht und beachtet werden? Welche Kommunikationskultur, welches Ethos und welche Kommunikationsqualität sind mit einer glaubwürdigen und gewinnenden missionarischen Weitergabe des Glaubens verbunden? Wie werden wir dialogbereit und dialogfähig für Menschen ganz unterschiedlicher Prägungen und Biografien, den Konfessionslosen ebenso wie den (neu-)religiös Orientierten. Dazu gehört nicht zuletzt auch die Frage, wie die Kirchen ihrer Verantwortung gegenüber denjenigen nachkommen, die einmal zu ihnen gehört haben, aber nie tiefer geistlich berührt worden sind bzw. sich von den Kirchen entfremdet haben.

B. Strukturelle Aspekte

26. Das Thema Mission und Evangelisation wird, davon ist auszugehen, ein zukunftsträchtiges Thema in den Kirchen bleiben. Die ermutigende und ansteckende Weitergabe des Glaubens ist die „Kernaufgabe" der Kirchen. Angesichts vielfältiger Tendenzen zur konfessionellen Rückbesinnung besteht die Gefahr, dass auch die Frage von Evangelisation und Mission überwiegend konfessionsorientiert angegangen wird. Umso wichtiger ist es, den ökumenischen Zusammenhang und die ökumenische Dimension bewusst zu halten und zu profilieren.

27. Angesichts der Bedeutung des Themas stellt sich für eine profilierte Arbeit die Notwendigkeit, einen angemessenen strukturellen Rahmen zu schaffen. Am besten könnte dies durch die *Einsetzung eines Ständigen Ausschusses* geschehen, der die Zentralität des Themas für die ACK unterstreichen würde und sich dabei die ökumenische Konsultation und Reflexion aktueller Entwicklungen zur Aufgabe macht. Dabei könnten Impulse und Anregungen erarbeitet werden, die das Gespräch zwischen den Kirchen anregen und fördern.

Dafür sollte der Ausschuss mit der Behandlung von relevanten Schwerpunktthemen (wie den oben exemplarisch genannten) betraut werden.

Für die ökumenische Relevanz wird die Zusammensetzung des Ausschusses von Bedeutung sein. Es sollte auf Fachlichkeit, Praxisnähe und ökumenische Breite geachtet werden. Dabei sollten die in den vergangenen Jahren geknüpften Gesprächsfäden fortgeführt werden und nicht wieder abreißen. *Die Projektgruppe schlägt aus den genannten Gründen der Mitgliederversammlung vor zu beschließen, einen Ständigen Ausschuss „Missionarische Ökumene" einzusetzen.*

28. Neben zukunftsfähigen Arbeitsstrukturen und thematischen Fokussierungen ist darauf hinzuwirken, dass gelungene und motivierende Modelle ökumenischer Kooperationen wie das „Jahr der Bibel" auch für die Zukunft fruchtbar gemacht werden und bleibende Auswirkungen haben. So ist zu prüfen, in welcher Form eine *strukturelle ökumenische Vernetzung von bibelpastoralen und bibelmissionarischen Aktivitäten* im Rahmen oder in Erweiterung bereits bestehender Kooperationsformen (Bibelwerke) verstetigt werden und auf die gesamte Breite der ACK-Kirchen ausgedehnt werden kann (Ökumenisches Forum „Pro Bibel"?). In diesen Zusammenhang gehört auch die Förderung bzw. der Ausbau von kontextbezogenen regionalen und lokalen Foren und Gremien missionarischer Zusammenarbeit zwischen den Kirchen und Gemeinden.

29. Ähnliches gilt für die pastorale und missionarische Qualifizierung kirchlicher Mitarbeiter. Hier stellt sich unter dem Blickpunkt der Nachhaltigkeit die Frage nach einer verstärkten Aufnahme missionstheologischer Lehrinhalte in die theologische Ausbildung. Das *„Institut für die Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung"*, das im Bereich der EKD eingerichtet werden soll, ist ein erfreuliches Signal und ein bedeutsamer Schritt. Es trägt dazu bei, missionarisches Profil und missionarische Kompetenz zu stärken. Im Sinne des ACK-Konsultationsprozesses wäre es zu wünschen, wenn die vielfachen ökumenischen Verschränkungen und Kooperationen mitbedacht und aufgenommen würden und möglicherweise in Form eines ökumenischen Beirats ihren Niederschlag finden könnten.

IV. Schlussbemerkung

30. Die ACK hat im Laufe des Konsultationsprozesses den *Schritt von der „Verständigung über die gemeinsame Aufgabe der Mission und Evangelisation in Deutschland" zum „Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene"* getan. Es mag für die ökumenische Arbeit in unserem Land, die oft auf der Suche nach ökumenischen Fortschritten ist, gut sein, einmal ins Bewusstsein zu rücken, welche geradezu unglaubliche Dynamik und Entwicklung dadurch dokumentiert wird. 1949 musste die kleine ACK-Mitgliederversammlung noch „Richtlinien zur Überwindung von Schwierigkeiten, die sich aus dem Nebeneinanderarbeiten verschiedener christlicher Kirchen an einem Ort ergeben" verabschieden. Das Dokument war Ausdruck einer innerprotestantischen Diskussion. Heute stehen die Kirchen vor der Herausforderung, nicht nur nebeneinander, sondern auf einer viel breiter

gewordenen ökumenischen Basis „miteinander" den „Aufbruch in eine missionarische Ökumene" zu diskutieren. Der ökumenische Fortschritt ist unverkennbar. Gottes Geist bewegt die Kirchen zu mehr Gemeinsamkeit im Bewusstsein der gemeinsamen Sendung. Das ist ein Grund zum Dank und zur Hoffnung.

Die Mitglieder der ACK-Projektgruppe „Missionarische Ökumene" waren: OKRin Petra Fichtmüller (EKD, ab 11/2002 OKRin Katarina Schubert), Dipl. theol. Hans Gasper (DBK), Prof. Dr. Hermann Kochanek (†; DBK, bis Ende 2002), Erzpriester Konstantin Miron (Orth. Kirche), Gudrun Steineck (AÖK), Pastor Karl Heinz Voigt (EmK), Pfarrer Dr. Dietrich Werner (EKD/EMW), Pfarrer i.R. Winfried Brose (ehemals Berliner Missionswerk) und Pastor Dr. Klaus Peter Voß (Freikirchlicher Referent der ÖC als Geschäftsführer)

Bund für wirtschaftliche und ökologische Gerechtigkeit*

(Covenanting for Justice in the Economy and the Earth)

Die 24. Vollversammlung des Reformierten Weltbundes in Accra (Ghana) vom 30. Juli bis 13. August 2004 schloss am Ende ihrer Versammlung und nach zum Teil heftigen Diskussionen zur Globalisierung einen „Bund für wirtschaftliche und ökologische Gerechtigkeit", in dem eindringlich die „Politik ungehinderten Wachstums" abgelehnt wird: „Wir leben in einer von Sünde entstellten Welt, die Gottes Aufruf zum Leben für alle verleugnet." Die Mitgliedskirchen des RWB werden aufgerufen, den Bundesschluss in ihren Bereichen umzusetzen. Dabei bleibt offen, ob die Kirchen einen status confessionis *erklären, wie es einige Kirchen des Südens getan haben, oder sich in einem* processus confessionis *befinden (37). Die Zerreißprobe im Reformierten Weltbund, der sich seit seiner 23. Vollversammlung in Debrecen (1997) in einem* „processus confessionis befindet", *konnte durch den gemeinsamen Bundesschluss abgewendet werden. Im Sinne des Bundesschlusses sind alle Kirchen aufgerufen, „die schwierige und prophetische Aufgabe zu übernehmen, dieses Bekenntnis den örtlichen Gemeinden zu erklären und zu deuten". Umstritten war in der Debatte vor allem der Begriff „Imperium" (11).*

Unter dem Thema „Auf dass alle Leben in Fülle haben" tagten die ca. 400 Delegierten aus 218 reformierten, presbyterianischen und kongregationalistischen Kirchen in Accra. Zum neuen Präsidenten wurde Dr. Clifton Kirkpatrick von der Presbyterian Church in den USA gewählt, in den Exekutivausschuss wurde Dr. Peter Bukowski, Moderator des Reformierten Bundes in Deutschland, berufen.

Barbara Rudolph

* Reformierter Weltbund, 24. Generalversammlung, Accra, Ghana (30. Juli bis 13. August 2004), Dokument 28 g.

Einleitung

1. Als Antwort auf den drängenden Appell der Mitgliedskirchen im Südlichen Afrika, die sich 1995 in Kitwe trafen, und in Anerkennung der wachsenden Dringlichkeit, sich der globalen wirtschaftlichen Ungerechtigkeit und ökologischen Zerstörung anzunehmen, forderte die 23. Generalversammlung (Debrecen, Ungarn 1997) die Mitgliedskirchen des Reformierten Weltbundes auf, in einen Prozess der „Erkenntnis, der Aufklärung und des Bekennens" *(processus confessionis)* einzutreten. Die Kirchen reflektierten über den Text aus Jesaia 58,6 „... sprengt die Ketten der Unterdrückung und das Joch der Ungerechtigkeit, und lasst die Unterdrückten frei"; gleichzeitig hörten sie die Schreie ihrer Brüder und Schwestern rund um den Erdkreis und wurden sich bewusst, in welchem Ausmaß die Schöpfung – Gottes Geschenk – bedroht ist.

2. Seither veröffentlichten neun Mitgliedskirchen eine Glaubensverpflichtung (faith stance) zu diesem Thema. Einige Kirchen befinden sich im Prozess auf diesen Bund hin und wieder andere haben sich mit dem Thema beschäftigt und die Ernsthaftigkeit der Krise erkannt. Zudem führte der Reformierte Weltbund in Partnerschaft mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen, dem Lutherischen Weltbund und regionalen ökumenischen Organisationen in allen Regionen der Welt Konsultationen durch, von Seoul/Bangkok (1999) bis Stony Point/USA (2004). Eine zusätzliche Konsultation mit Kirchen der südlichen Hemisphäre fand in Buenos Aires (2003) statt, gefolgt von einer gemeinsamen Konsultation von Kirchen des Südens und des Nordens in London Colney (2004).

3. Anlässlich der Generalversammlung des Reformierten Weltbundes in Accra/Ghana besichtigten wir die Sklavenverliese von Elmina und Cape Coast, wo Millionen von Afrikanern und Afrikanerinnen zusammengepfercht, verkauft und den Schrecken von Unterdrückung und Tod ausgesetzt wurden. Der Aufschrei „nie wieder" wird durch die Tatsache heutigen Menschenhandels und fortwährender Unterdrückung durch das Weltwirtschaftssystem Lügen gestraft.

4. Heute sind wir bereit, eine Glaubensverpflichtung (faith commitment) einzugehen.

Die Zeichen der Zeit erkennen

5. Wir wissen, dass die Schöpfung noch immer seufzt, in Ketten liegt und auf Befreiung wartet (Röm 8,22). Die Schreie der leidenden Menschen, aber auch die der Schöpfung selbst zugefügten Wunden sind eine Herausforderung an uns.

6. Die Zeichen der Zeit sind alarmierender geworden und bedürfen der Interpretation. Die tieferen Wurzeln der massiven Bedrohung des Lebens sind vor allem das Produkt eines ungerechten Wirtschaftssystems, das mit politischer und militärischer Macht verteidigt und geschützt wird. Wirtschaftssysteme sind eine Sache von Leben und Tod.

7. Wir leben in einer skandalösen Welt, die leugnet, dass Gottes Aufruf zum Leben allen Menschen gilt. Das Jahreseinkommen der reichsten ein Prozent ent-

spricht dem der ärmsten 57 Prozent und 24.000 Menschen sterben jeden Tag an den Folgen von Armut und Unterernährung. Die Schulden der armen Länder nehmen weiter zu, obwohl sie ihre ursprünglichen Kredite mehrmals zurückgezahlt haben. Kriege, die um Ressourcen der Erde geführt werden, fordern das Leben von Millionen und weitere Millionen sterben an vermeidbaren Krankheiten. Die globale Pandemie von HIV/Aids greift in allen Teilen der Welt tief ins Leben ein und trifft besonders die Ärmsten, wenn keine Generika verfügbar sind. Die Mehrheit der Armen sind Frauen und Kinder und die Anzahl derer, die in absoluter Armut mit weniger als einem Dollar pro Tag auskommen müssen, steigt ständig.

8. Die Politik ungehinderten Wachstums unter den Industrieländern und das Streben nach Gewinn multinationaler Unternehmen haben die Erde ausgeplündert und die Umwelt schwer geschädigt. Im Jahr 1989 starb jeden Tag eine Tier- oder Pflanzenart aus; im Jahr 2000 war es bereits eine Art pro Stunde. Klimatische Veränderungen, die Plünderung der Fischbestände, Entwaldung, Bodenerosion und die Gefährdung der Trinkwasservorräte sind nur einige der verheerenden Folgen. Menschliche Gemeinschaften werden auseinandergerissen, Lebensräume gehen verloren, Küstenregionen und die pazifischen Inseln sind von Überschwemmungen und Stürmen bedroht. Hohe Radioaktivitätswerte bedrohen Gesundheit und Umwelt. Lebensformen und kulturelles Wissen werden aus Gründen der Gewinnsucht patentiert.

9. Diese Krise steht in direktem Verhältnis zur Entwicklung der neoliberalen wirtschaftlichen Globalisierung, die auf folgenden Überzeugungen beruht:

- ungehinderter Wettbewerb, schrankenloser Konsum, ungebremstes Wirtschaftswachstum und Anhäufung von Reichtum ist das Beste für die ganze Welt;
- Privatbesitz beinhaltet keine soziale Verpflichtung;
- Finanzspekulation, Liberalisierung und Deregulierung des Marktes, Privatisierung öffentlicher Versorgungsbetriebe und nationaler Ressourcen, ungehinderter Zugang für ausländische Investitionen und Importe, niedrigere Steuern und ungehinderter Kapitalverkehr schaffen Wohlstand für alle;
- Soziale Verpflichtungen, der Schutz von Armen und Schwachen, Gewerkschaftsleben und zwischenmenschliche Beziehungen sind dem Wirtschaftswachstum und der Kapitalakkumulation untergeordnet.

10. Diese Ideologie, die von sich behauptet, es gäbe zu ihr keine Alternative, verlangt den Armen und der Schöpfung unendliche Opfer ab und verspricht fälschlicherweise, die Welt durch die Schaffung von Reichtum und Wohlstand retten zu können. Sie tritt mit dem Anspruch auf, alle Lebenssphären beherrschen zu wollen und verlangt absolute Gefolgschaft, was einem Götzendienst gleichkommt.

11. Wir sind uns des ungeheuren Ausmaßes und der Komplexität dieser Situation bewusst und suchen keine einfachen Antworten. Als Wahrheits- und Gerechtigkeitssuchende, die sich die Sichtweise der Machtlosen und Leidenden zueigen machen, sehen wir, dass die gegenwärtige Welt-(Un)Ordnung auf einem außerordentlich komplexen und unmoralischen Wirtschaftssystem beruht, das von (einem) Imperium verteidigt wird. Unter dem Begriff „Imperium" verstehen wir die Kon-

zentration wirtschaftlicher, kultureller, politischer und militärischer Macht zu einem Herrschaftssystem unter der Führung mächtiger Nationen, die ihre eigenen Interessen schützen und verteidigen wollen.

12. In der klassischen liberalen Wirtschaft besteht die Aufgabe des Staates darin, das Privateigentum und das Einhalten der Verträge im Wettbewerb der Märkte zu schützen. Durch die Kämpfe der Arbeiterbewegung begannen die Staaten, die Märkte zu regulieren und für die soziale Wohlfahrt der Menschen zu sorgen. Seit den achtziger Jahren begann der Neoliberalismus durch die Internationalisierung der Kapitalflüsse die sozialen Funktionen des Staates abzubauen. Nach neoliberaler Anschauung besteht der Zweck der Wirtschaft darin, den Gewinn für Eigentümer von Produktions- und Finanzkapital zu mehren, was dazu führt, dass die Mehrheit der Menschen ausgeschlossen werden und mit der Schöpfung so umgegangen wird, als sei sie eine Handelsware.

13. Die Globalisierung der Märkte hatte auch eine Globalisierung der zu ihrem Schutz eingerichteten politischen und rechtlichen Institutionen und Regelwerke zur Folge. Die Regierung der Vereinigten Staaten von Amerika und ihre Alliierten bedienen sich – in Zusammenarbeit mit internationalen Finanz- und Handelsinstitutionen (Internationaler Währungsfonds, Weltbank, Welthandelsorganisation) – politischer, wirtschaftlicher oder auch militärischer Bündnisse, um die Interessen der Kapitaleigner zu schützen und zu fördern.

14. Wir beobachten also eine dramatische Konvergenz zwischen der Wirtschaftskrise einerseits, und dem Integrationsprozess von wirtschaftlicher Globalisierung und Geopolitik andererseits, und dies vor dem Hintergrund der neoliberalen Ideologie. Es handelt sich hier um ein globales System, das die Interessen der Mächtigen verteidigt und schützt. Wir sind alle davon betroffen und keiner kann sich ihm entziehen. In biblischen Begriffen wird ein solches System der Anhäufung von Reichtum auf Kosten der Armen als Treuebruch gegenüber Gott angesehen, das verantwortlich ist für vermeidbares menschliches Leid und Mammon genannt wird. Jesus sagte, wir könnten nicht zugleich Gott und dem Mammon dienen (Lk 16,13).

Bekenntnis des Glaubens (confession of faith) angesichts wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und ökologischer Zerstörung

15. Eine Glaubensverpflichtung (faith commitment) kann ihre Ausdrucksform gemäß der jeweiligen regionalen und theologischen Tradition in unterschiedlicher Weise finden: als Bekenntnis (confession), als gemeinsamem Akt des Bekennens (confessing), als Glaubenserklärung (faith stance) oder als einem Akt der Treue (being faithful) gegenüber dem Bund Gottes. Wir haben das Wort Bekennen/Bekenntnis (confession) gewählt, nicht im Sinne eines klassischen Lehrbekenntnisses (doctrinal confession) – denn dazu ist der Reformierte Weltbund nicht befugt – sondern um auf die Notwendigkeit und Dringlichkeit einer aktiven Antwort auf die Herausforderungen unserer Zeit, sowie auf den Appell von Debrecen

hinzuweisen. Wir laden die Mitgliedskirchen ein, sich unser gemeinsames Zeugnis anzueignen und sich damit auseinander zu setzen.

16. Vor dem Hintergrund unserer reformierten Tradition und der Erkenntnis der Zeichen der Zeit erklärt die Generalversammlung des Reformierten Weltbundes, dass die Frage der globalen wirtschaftlichen Gerechtigkeit eine für die Integrität unseres Gottesglaubens und unsere Nachfolgegemeinschaft als Christinnen und Christen grundlegende Frage ist. Wir glauben, dass die Integrität unseres Glaubens auf dem Spiel steht, wenn wir uns gegenüber dem heute geltenden System der neoliberalen wirtschaftlichen Globalisierung ausschweigen oder untätig verhalten. Darum *bekennen wir* vor Gott und einander:

17. *Wir glauben* an Gott, den Schöpfer und Erhalter allen Lebens, der uns zu Partnerinnen und Partnern der Schöpfung und Erlösung der Welt beruft. Wir leben unter der Verheißung, dass Jesus Christus gekommen ist, damit alle Leben in Fülle haben (Joh 10,10). Gestärkt und geleitet vom Heiligen Geist öffnen wir uns der Wirklichkeit der Welt.

18. *Wir glauben,* dass Gott über die ganze Schöpfung regiert. „Die Erde ist des Herrn und was darinnen ist" (Ps 24,1).

19. *Darum sagen wir Nein*[1] zur gegenwärtigen Weltwirtschaftsordnung, wie sie uns vom globalen neoliberalen Kapitalismus aufgezwungen wird. Nein aber auch zu allen anderen Wirtschaftssystemen, – einschließlich der Modelle absoluter Planwirtschaft, – die Gottes Bund verachten, indem sie die Notleidenden, die Schwächeren und die Schöpfung in ihrer Ganzheit der Fülle des Lebens berauben. Wir weisen jeden Anspruch auf ein wirtschaftliches, politisches und militärisches Imperium zurück, das Gottes Herrschaft über das Leben umzustürzen versucht, und dessen Handeln in Widerspruch zu Gottes gerechter Herrschaft steht.

20. *Wir glauben,* dass Gott einen Bund mit der ganzen Schöpfung eingegangen ist (1 Mo 9,8-12). Gott hat eine Gemeinschaft auf Erden ins Leben gerufen, die auf einer Vision der Gerechtigkeit und des Friedens beruht. Der Bund ist eine Gnadengabe, die nicht auf dem Marktplatz käuflich ist (Jes 55,1). Er ist eine Ökonomie der Gnade für den Haushalt der ganzen Schöpfung. Jesus zeigt uns, dass dies ein alle einschließender Bund ist, in dem die Armen und Ausgegrenzten die bevorzugten Partner sind. Er ruft uns dazu auf, die Gerechtigkeit gegenüber „seinen geringsten Brüdern und Schwestern" (Mt 25,40) in den Mittelpunkt der Gemeinschaft des Lebens zu stellen. Die ganze Schöpfung ist gesegnet und in diesem Bund eingeschlossen (Hos 2,18ff).

---

[1] In Anlehnung an die Theologische Erklärung von Barmen 1934 und das Glaubensbekenntnis von Belhar 1982 verwenden die englischsprachigen Verfasser des Bekenntnisses von Accra das Wort „reject", im Sinne des Verwerfens einer falschen Lehre, Ideologie, Doktrin bzw. eines Systems, einer Praxis oder Verhaltensweise. Deutschsprachige Delegierte zogen es vor, dieselbe Idee im Bekenntnis von Accra durch eine alternative Wortwahl zum Ausdruck zu bringen. Diesem Anliegen wurden die Übersetzenden dadurch gerecht, dass sie das Wort „reject" in den Paragraphen 19, 21, 23, 25, 27, 29 und 31 mit dem Ausdruck „wir sagen Nein zu" bzw. „wir weisen zurück" wiedergegeben haben.

21. *Darum sagen wir Nein zur* Kultur des ungebändigten Konsumverhaltens, der konkurrierenden Gewinnsucht und zur Selbstsucht des neoliberalen globalen Marktsystems oder jedes anderen Systems, das von sich behauptet, es gäbe keine Alternative.

22. *Wir glauben,* dass jede Wirtschaftsform zur Gestaltung des Lebenshaushaltes, wie er uns durch Gottes Bund zur Erhaltung des Lebens geschenkt wurde, sich vor Gott zu verantworten hat. Wir glauben, dass die Wirtschaft dazu da ist, um der Würde und dem Wohl der Menschen in Gemeinschaft im Rahmen der Nachhaltigkeit der Schöpfung zu dienen. Wir glauben, dass wir Menschen berufen sind, uns für Gott und gegen den Mammon zu entscheiden und dass das Bekennen unseres Glaubens ein Akt des Gehorsams ist.

23. *Darum sagen wir Nein zur* unkontrollierten Anhäufung von Reichtum und zum grenzenlosen Wachstum, die schon jetzt das Leben von Millionen Menschen gefordert und viel von Gottes Schöpfung zerstört haben.

24. *Wir glauben,* dass Gott ein Gott der Gerechtigkeit ist. In einer Welt voller Korruption, Ausbeutung und Habsucht ist Gott in einer besonderen Weise der Gott der Notleidenden, der Armen, der Ausgebeuteten, der ungerecht Behandelten und der Missbrauchten (Ps 146,7-9). Gott fordert gerechte Beziehungen zu allen Geschöpfen.

25. *Darum sagen wir Nein zu* jeder Ideologie und jedes wirtschaftliche Regime, das den Profit über die Menschen stellt, das nicht um die ganze Schöpfung besorgt ist, und jene Gaben Gottes, die für alle bestimmt sind, zum Privateigentum erklärt. Wir weisen jede Lehre zurück, die zur Rechtfertigung jener dient, die einer solchen Ideologie im Namen des Evangeliums das Wort reden oder ihr nicht widerstehen.

26. *Wir glauben,* dass Gott uns dazu aufruft, uns an die Seite der Opfer der Ungerechtigkeit zu stellen. Wir wissen, was der Herr von uns fordert, „das Gerechte zu tun, Liebe zu üben, und demütig zu sein vor unserem Gott" (Micha 6,18]. Wir sind dazu aufgerufen, uns gegen jede Form der Ungerechtigkeit in der Wirtschaft und gegen die Zerstörung der Erde zu wenden, damit „das Recht ströme wie Wasser und die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach" (Amos 5,24).

27. *Darum sagen wir nein* zu jeder Theologie, die den Anspruch erhebt, dass Gott nur auf der Seite der Reichen stehe, und dass Armut die Schuld der Armen sei. Wir weisen jegliche Form der Ungerechtigkeit zurück, die gerechte Beziehungen zerstört – Geschlecht, Rasse, Klasse, Behinderung, Kaste. Wir weisen jede Theologie zurück, die vorgibt, menschliche Interessen dürften die Natur beherrschen.

28. *Wir glauben,* dass Gott uns dazu aufruft, die Schreie der Armen und das Stöhnen der Schöpfung zu hören, und dem missionarischen Auftrag Jesu zu folgen, der gekommen ist, damit alle Leben haben, und es in Fülle haben (Joh 10,10). Jesus bringt den Unterdrückten Gerechtigkeit und den Hungernden Brot; er befreit die Gefangenen und gibt den Blinden das Augenlicht (Lk 4,18); er unterstützt und schützt die Bedrängten, die Fremdlinge, die Waisen und die Witwen.

29. *Darum sagen wir Nein* zu jeder kirchlichen Praxis oder Lehre, die die Armen und die Bewahrung der Schöpfung in ihrer Missionsarbeit nicht berücksichtigt, die

deshalb denen, die „zu stehlen, zu schlachten und umzubringen" (Joh 10,10) kommen, Beistand leisten, statt dem „guten Hirten" zu folgen, der für das Leben aller gekommen ist (Joh 10,11).

30. *Wir glauben,* dass Gott alle Männer, Frauen und Kinder von überall her zusammenruft, sowohl Reiche wie Arme, um die Einheit der Kirche und deren Mission aufrechtzuerhalten, damit die Versöhnung, zu der Jesus uns beruft, sichtbar werden kann.

31. *Darum sagen wir Nein* zu jedem Versuch, im kirchlichen Leben Gerechtigkeit und Einheit voneinander zu trennen.

32. *Wir glauben,* dass der Geist uns dazu aufruft, Rechenschaft für die Hoffnung abzugeben, die durch Jesus Christus in uns ist, und zu glauben, dass Gerechtigkeit siegen und Frieden herrschen wird.

33. *Wir verpflichten uns,* einen globalen Bund für wirtschaftliche und ökologische Gerechtigkeit im Haushalt Gottes zu suchen.

34. *In Demut bekennen* wir diese Hoffnung, im Wissen, dass auch wir unter dem Gericht der Gerechtigkeit Gottes stehen.

- Wir sind uns der Mittäterschaft und Mitschuld derer bewusst, die, gewollt oder ungewollt, aus dem gegenwärtigen neoliberalen Weltwirtschaftssystem Gewinn ziehen; wir erkennen, dass dies sowohl auf Kirchen wie auf Mitglieder unserer eigenen reformierten Familie zutrifft, und wir rufen deshalb zum Bekennen unserer Sünde auf.
- Wir geben zu, dass wir in der Kultur des Konsumverhaltens, der konkurrierenden Gewinnsucht und der Selbstsucht des gegenwärtigen Wirtschaftssystems gefangen sind. Allzuoft hat das auch unsere eigene Spiritualität durchdrungen.
- Wir bekennen unsere Sünde, dass wir die Schöpfung missbraucht haben und dass wir unsere Aufgabe als Hüter und Bewahrerinnen der Natur verfehlt haben.
- Wir bekennen unsere Sünde, dass die Zerrissenheit der reformierten Familie unsere Fähigkeit, die Mission Gottes in ihrer Ganzheit auszuführen, beeinträchtigt hat.

35. *Wir glauben,* – im Gehorsam gegenüber Jesus Christus –, dass die Kirche zum Bekenntnis, zum Zeugnis und zum Handeln berufen ist, selbst wenn die Obrigkeit und das menschliche Gesetz dies verbieten sollten und dies Bestrafung und Leiden nach sich ziehen kann (Apg 4,18ff). Jesus ist der Herr.

36. *Wir schließen uns zusammen zum Lobe* Gottes, Schöpfer, Erlöser und Geist, „der die Gewaltigen vom Thron stößt und die Niedrigen erhebt, die Hungrigen mit Gütern füllt, und die Reichen leer ausgehen lässt" (Lk 1,52f).

Wir schließen einen Bund für Gerechtigkeit

37. Indem wir unseren Glauben gemeinsam bekennen, schließen wir einen Bund im Gehorsam gegen Gottes Willen. Wir verstehen diesen Bund als einen Akt der Treue in gegenseitiger Solidarität und verlässlichen Bindungen. Was uns verbindet, ist der gemeinsame Einsatz für wirtschaftliche und ökologische Gerechtigkeit,

sowohl in unserem uns allen gemeinsamen globalen Kontext als auch in unserem jeweiligen regionalen und lokalen Umfeld.

38. Auf diesem gemeinsamen Weg haben einige Kirchen bereits ihre Verpflichtung in Form eines Glaubensbekenntnisses (confession of faith) ausgedrückt. Wir bitten diese Kirchen dringend, ihr Bekenntnis auf regionaler und lokaler Ebene in konkretes Handeln umzusetzen. Andere Kirchen, die sich bereits auf diesen Prozess eingelassen und entsprechende Aktionen eingeleitet haben, bitten wir ernsthaft um ein weiteres Engagement im Bereich der Aufklärung, des Bekenntnisses und konkreten Handelns. Jene Kirchen, die noch am Anfang des Prozesses, nämlich des Erkennens stehen, bitten wir in Sinn unserer gegenseitigen Verantwortung als Bundesschlusspartner, ihren Aufklärungsprozess zu vertiefen und die Frage eines Bekenntnisaktes (confession) zu erwägen.

39. Die Generalversammlung ruft die Mitgliedskirchen des RWB auf der Grundlage dieser Bundespartnerschaft auf, die nicht ganz einfache, prophetische Aufgabe zu übernehmen, ihren Ortsgemeinden den Sinn dieses Bekenntnisses (confession) zu vermitteln und zu interpretieren.

40. Die Generalversammlung bittet die Mitgliedskirchen des RWB, dieses Bekenntnis (confession) umzusetzen und sich die Empfehlungen des Ausschusses für öffentliche Angelegenheiten über wirtschaftliche Gerechtigkeit und ökologische Fragen anzueignen.

41. Die Generalversammlung beauftragt (commits) den Reformierten Weltbund, sich zusammen mit anderen Gemeinschaften (communions), – der ökumenischen Gemeinschaft, der Gemeinschaft anderer Religionen, Bewegungen der Zivilgesellschaft und Volksbewegungen – für eine gerechte Wirtschaft und die Bewahrung der Schöpfung einzusetzen und ruft unsere Mitgliedskirchen auf, das Gleiche zu tun.

42. Abschließend erklären wir mit Nachdruck, dass wir uns verpflichten, unsere Zeit und unsere Energie darauf zu verwenden, die Wirtschaft und die Umwelt zu verändern, zu erneuern und wiederherzustellen und damit das Leben zu wählen, auf dass wir und unsere Nachkommen leben können (5 Mo 30,19).

Was wir den Menschen in Deutschland und Namibia schuldig sind*

Leiden beredt werden zu lassen ist die Bedingung aller Wahrheit Theodor W. Adorno

Es sind inzwischen mehr als zwanzig Jahre her, da habe ich auf einer ökumenischen Versammlung 1984 in Bad Neuenahr, die während der Rheinischen Landessynode stattfand, einen Vortrag über das Thema „Die Kirche vor der Namibia-Frage"[1] gehalten. Die Brüder und Schwestern vom Namibischen Kirchenrat (CCN), darunter der Generalsekretär des CCN, Dr. A. Maasdorp, und sein Nachfolger, N. Nakamhela, waren anwesend und pendelten zwischen Landessynode und ökumenischer Versammlung hin und her.

Damals ging es ökumenisch und theologisch um die Frage, ob der von der Rheinischen Kirche der namibischen Schwesterkirche angebotene Namibia-Fonds eine Alternative *oder* Teil des Sonderfonds des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) zur Bekämpfung von Rassismus ist. Da letzteres trotz ihres Engagements in Namibia weder von der damaligen Rheinischen Kirchenleitung noch von der damaligen Leitung der VEM bejaht wurde, konnten die Geschwister aus dem südlichen Afrika diesem Alternativ-Sonderfonds nicht zustimmen, konnten auch am Abendmahl nur mit zugebundenen Mündern teil- bzw. nicht teilnehmen.

Wir haben damals von unseren namibischen und südafrikanischen Geschwistern viel gelernt und haben dadurch letztendlich zu einem JA zum ökumenischen Sonderfonds zur Bekämpfung des Rassismus auch deshalb gefunden, weil Dietrich Bonhoeffer gerade von der Entdeckung der Gewaltlosigkeit der Bergpredigt her zum Weg in den Widerstand mit dem Grenzfall der Anwendung von Gewalt von unten gedrängt wurde und weil Bonhoeffer und Barth dies als Auslegung und geforderten Weg der „Verantwortung der Regierten" von Barmen Art.V verstanden und dann einsam gegen die offizielle Kirche gelebt und praktiziert haben.

Ich kann deshalb diesen Vortrag nicht beginnen, ohne Ihnen, Bruder Kameeta, persönlich meinen großen Dank auszusprechen, für alles, was ich in den Jahren von 1984 bis heute – in nunmehr 20 Jahren – von Ihnen gehört und gelernt habe, besonders auch von Ihren tiefen und kontextuellen Auslegungen der Bibel.[2] Mit einer in Namibia entwickelten Theologie der Befreiung bekämpften Sie das politische System und die pseudochristliche Apartheid und setzten sich ein gegen den

* Gekürzte Fassung eines Vortrags von Prof. Bertold Klappert am 30. Januar 2004 (Namibia-Tag der Kirchlichen Hochschule Wuppertal), in Anwesenheit u.a. des Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland, Nikolaus Schneider, und des Bischofs der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Namibia, Zephanja Kameeta.
Die Langfassung ist erschienen in: „100 Jahre Beginn des antikolonialen Befreiungskrieges in Namibia", hg. von *Jochen Motte* in Zusammenarbeit mit Julia Besten und Wolfgang Apelt, Verlag der VEM, Wuppertal 2004.

Terror der unterdrückenden rassistischen Staatsgewalt für die Selbstbestimmung und Unabhängigkeit ihres Landes.[3]

Die Auseinandersetzungen über den Alternativ-Fonds der Rheinischen Kirche haben uns im Rheinland besonders zusammengeführt: und zwar im Rahmen der Christlichen Initiative „Freiheit für Namibia und Südafrika". Deren Aktivitäten bestanden vor allem in Mahn- und Gebetswachen vor der Südafrikanischen Botschaft in Bonn-Bad Godesberg, die von rheinischen Pfarrern des Gemeindedienstes für Weltmission und von der Johannes-Gemeinde Bad Godesberg verantwortet wurden und an denen viele Gruppen, darunter auch die Kirchliche Hochschule Wuppertal, teilgenommen haben.

Sie, Bruder Kameeta, wollten damals – obwohl sie das Geld für den Weg der Befreiung zur politischen Selbstständigkeit Namibias dringend gebraucht hätten – lieber auf den Rheinischen Alternativ-Fonds unter dem Motto „Keine Kirchensteuermittel für Gewalt!" verzichten, als sich vom Sonderfonds des ÖRK zur Bekämpfung des Rassismus, notfalls und im Grenzfall auch unter Anwendung von Gewalt von unten, zu trennen.

Wir alle hier mit wenigen Ausnahmen haben inzwischen zum Thema „*Die Kirche* vor der Namibia-Frage im ökumenischen Kontext" viel gelernt und sind unseren namibischen Geschwistern dafür zu Dank verpflichtet, auch im Jahre 2004, dem 70-jährigen Gedenken an die Barmer Theologische Erklärung von 1934.

So stehen wir alle, im Besonderen aber auch unsere Kirchen und unsere VEM, 100 Jahre nach 1904 wieder vor der Frage der Mitverantwortung und Schuld, oder wie Bonhoeffer sagte, mündiger Schuld bzw. Verantwortungsübernahme.

Kein Barmen-Gedenken (1934) ohne das Berlin-Gedenken (1984) und das Waterberg-Gedenken (1904)

Im Jahr 1984, dem 50-jährigen Barmen-Gedenken, hat Eberhard Bethge hier in Wuppertal einen Vortrag über „Barmen und die Juden" gehalten.[4] Darin sagte er als Bonhoeffer-Freund und -Tradent: „Heute kommen kritische Meldungen über Defizite in der Barmer Theologischen Erklärung aus ganz anderen Erfahrungsfeldern (als denen von 1934). Sie melden sich zum 50-jährigen Jubiläum stärker als je zuvor bei seinen vorangegangenen Gedenkfeiern, und dies zum Zeitpunkt, wo das Jubiläum eine bisher nicht gekannte ökumenische Bedeutung erfährt."

Wir waren, Bethge und ich, im Jahr 1984 kurz zuvor zu Referaten auf der großen amerikanischen Barmen-Konferenz in Seattle. An dieser nahm damals auch Burgess Carr, der damalige Generalsekretär des Afrikanischen Rates der Kirchen, teil. Über diese Begegnung berichtete Bethge: „Carr erzählte, dass und wie auch er (als Afrikaner) sich am Barmen-Gedenken beteilige, fügte aber hinzu, er könne die 50 Jahre danach (nach 1934) nicht begehen, ohne ein ganz anderes (100-jähriges) Gedenken hinzuzunehmen: nämlich das Gedenken der Berliner Afrikakonferenz von 1884, als die europäischen Nordmächte unter Bismarcks Leitung die Verteilung West- und Ostafrikas aushandelten." Carr erzählte Bethge zufolge weiter:

„Auch er feiere Barmen als eine der großen (ökumenischen) Entscheidungen zu evangelischer Freiheit. Aber er müsse hinzudenken, wie sie in die Welt gekommen sei: Immer noch mit einem Pluszeichen für die einen (die Weißen), die von 1884 herkamen, und mit einem Minuszeichen für ihre Opfer." Bethge folgerte, „Und ich gebe Ihnen allen diesen Hinweis für das 70-jährige Barmen-Gedenken in diesem Jahr weiter: Barmen-Gedenken und christlichen Kolonialismus haben wir bisher nicht zusammengedacht. Wie wird Carrs Defizitmeldung ausfallen?" „Wir erwähnen Carr," sagte Bethge abschließend, „um uns klarzumachen, dass wir nach 50 Jahren (ich aktualisiere: und nach 70 Jahren) auch andere Defizitbereiche anzuhören und zu bedenken haben."

Dietrich Bonhoeffers einsames Schuldbekenntnis von 1940

Bonhoeffer hatte wohl die Berliner Konferenz von 1884 vor Augen, aber auch den Genozid am Herero-Volk von 1904 sowie den Genozid am armenischen Volk von 1914/15, dazu die Entrechtung von Juden, Kommunisten, Sozialisten in Deutschland, als er 1940 vor Ausbruch des Russlandraubfeldzuges durch Hitler einsam sein Schuldbekenntnis niederschrieb[5] und es in einem Dachboden unter Brettern vor der Gestapo versteckte. Dabei orientierte er sich von Christus her an der folgenden Leitfrage: Was will der Gott Israels und der lebendige Christus in den zehn Geboten von uns heute? Ich beschränke mich auf wenige Hinweise Bonhoeffers:

Zum *2. Gebot* schreibt Bonhoeffer: „Die Kirche bekennt, den Namen Jesu Christi missbraucht zu haben, indem sie ... den Missbrauch dieses Namens zu bösem Zweck nicht kräftig genug gewehrt hat: Sie hat es mit angesehen, dass unter dem Deckmantel des Namens Christi Gewalttat und Unrecht geschah." Damit ist der Kolonialismus unter christlichem Vorzeichen und alles deutsch-nationale Ethnopathos in der damaligen Missionstheologie gemeint.

Zum 5. Gebot schreibt Bonhoeffer: „Die Kirche bekennt, die willkürliche Anwendung brutaler Gewalt, das leibliche und seelische Leid unzähliger Unschuldiger, Unterdrückung, Hass und Mord gesehen zu haben, ohne ihre Stimme für sie zu erheben, ohne Wege gefunden zu haben, ihnen zu Hilfe zu eilen. Sie ist schuldig geworden am Leben der schwächsten und wehrlosesten Brüder Jesu Christi." Damit sind nicht nur, wie Eberhard Bethge zu Recht gesagt hat, die Juden gemeint, damit sind – wie ich meine – auch die durch den Genozid von 1904 und 1914/15 Getroffenen und die Opfer in und außerhalb von Hitler-Deutschland gemeint.

Gegenüber allen dann nach 1945 einsetzenden Entlastungs- und Entschuldigungsversuchen fragt Bonhoeffer schon 1940: „Ist das zu viel gesagt? ... War denn die Kirche nicht nach allen Seiten gehindert und gebunden? Stand nicht die ganze weltliche Gewalt gegen sie? Durfte denn die Kirche ... ihre Gottesdienste, ihr Gemeindeleben gefährden, indem sie den Kampf mit den antichristlichen Gewalten aufnahm?" Und Bonhoeffer antwortet – und seine Antwort bleibt bis heute aktuell: „So spricht der Unglaube, der im Bekenntnis der Schuld ... nur eine gefähr-

liche moralische Degradierung erkennt. Das freie Schuldbekenntnis ist aber nicht etwas, das man tun oder auch lassen könnte, sondern es ist der Durchbruch der Gestalt Jesu Christi in der Kirche, den die Kirche an sich geschehen lässt. ... Wer das Schuldbekenntnis der Kirche erstickt oder verdirbt, der wird in hoffnungsloser Weise schuldig an Christus." Erst das Darmstädter Schuldbekenntnis von 1947 hat dieses einsame, schonungslose und konkrete Schuldbekenntnis Bonhoeffers verantwortlich aufgenommen und sowohl historisch als auch kirchengeschichtlich aktualisiert.

Schuld- und Verantwortungsübernahme im Blick auf die Versöhnung im gekreuzigten Christus Das Schuldbekenntnis der Bekennenden Kirche von 1947 zum politischen Irrweg unseres deutschen Volkes

Im *Darmstädter Schuldbekenntnis* des Bruderrates der Bekennenden Kirche zum politischen Irrweg unseres deutschen Volkes, das die Theologen Barth und H.J. Iwand zusammen mit dem soeben aus dem KZ befreiten Martin Niemöller entworfen haben und das die beiden Rheinischen Präsides Heinrich Held und J. Beckmann zusammen mit dem Berliner Bischof Kurt Scharf gegen viel landeskirchlichen Widerstand maßgeblich in ihren eigenen Kirchen vertreten haben,[6] wird Bonhoeffers 1940 einsam gesprochenes Schuldbekenntnis im Blick auf die deutsche Geschichte seit 1904 und in ausdrücklicher und aktualisierter Auslegung der Barmer Theologischen Erklärung erstmals und umfassend aufgenommen.

Das Darmstädter Wort spricht von einer konkreten Schuldverantwortung und Verantwortungsübernahme in Abgrenzung von einem allgemeinen Reden im Sinne von: „Natürlich sind wir schuldig und irgendwie verantwortlich; nur dürfen wir darüber nicht zu Geiseln der Geschichte werden" (siehe Außenminister Joschka Fischer in der aktuellen Diskussion). Demgegenüber heißt es im Darmstädter Wort in Auslegung und Aktualisierung von Jes 53: „Wir sind in die Irre gegangen." Hier wird nicht wie in Stuttgart komparativisch und distanziert,[7] sondern ohne Wenn und Aber eindeutig geredet. „Wir sind in die Irre gegangen, indem wir uns als Kirche [ich ergänze: und als Mission] mit den konservativen Mächten (Monarchie, Adel und Großgrundbesitz) verbündeten." Denken wir, was das Bündnis mit den konservativen Mächten anbetrifft, an die von-Trotha-Straßenschilder in München bis heute. Denken wir auch an den Großgrundbesitz weniger deutscher Farmer in Namibia, die 80 Prozent der namibischen Ländereien bis heute in Besitz halten. Im Darmstädter Wort heißt es dazu: „Wir sind in die Irre gegangen, ... indem wir die christliche Freiheit preisgaben, Lebensformen [in Staat und Gesellschaft] zu ändern, wenn das Leben der Menschen sie zu ändern fordert." Denken wir, was die Großindustrie und Großbanken anbetrifft, an Firmen wie Woermann-Brock und die Finanzpolitik der Deutschen und Dresdner Bank in Namibia seit der Zeit des Kolonialismus und der Apartheid bis heute.

Während die Evangelische Kirche im Rheinland und die Leitung der VEM 1984 für den Alternativ-Fond plädierten, stammten frühere positive und hilfreiche VEM-Voten zur Beteiligung der namibischen Kirchen am Befreiungskampf der SWAPO vor allem von Siegfried Groth. Sie waren davon geprägt, Verständnis für diese Beteiligung am Befreiungskampf zu wecken. Das geschah durch den Hinweis auf den Staatsterror durch die Politik und religiöse Ideologie der Apartheid einerseits und den Hinweis auf die Rechtmäßigkeit einer Theologie und Praxis der Befreiung andererseits: „Viele Mitglieder der SWAPO sind lebendige Mitglieder ihrer Kirche, die auch in ihrem politischen Handeln von der Grundlage ihres Glaubens her denken."[8]

Die politische Dimension der Versöhnung im Kreuz Christi

Benannt wird aber im Darmstädter Wort auch, warum sich die Bekennende Kirche so offen und schonungslos zu dieser Schuldgeschichte stellen kann und die Verantwortung dafür übernehmen will. Es ist in der *Botschaft von der weltweiten Versöhnung in Jesus Christus* nach 2Kor 5,19–21 begründet: „Uns ist das Wort von der Versöhnung der Welt mit Gott in Christus gesagt."

Versöhnung gibt es nicht ohne Wahrheit. Versöhnung der Welt durch Christus ist aber auch mit weltweitem Einsatz für Gerechtigkeit, auch ökonomischer Gerechtigkeit, verbunden und ohne sie abstrakt und leer: „Wir haben es unterlassen, die Sache der Entrechteten gemäß dem Evangelium von Gottes kommendem Reich zur Sache der [ganzen] Christenheit zu machen."

Gerade wenn wir von der Mitte des Evangeliums, d.h. von der Versöhnung der Welt im gekreuzigten und auferweckten Christus herkommen, gerade wenn nach Barmen Art. I und Darmstadt These 1 das eine Werk und Wort der Versöhnung im Kreuz Christi nicht nur den Christen, sondern der Welt durch Gott in Christus gilt, dann haben wir nicht nur uns als Kirche und ChristInnen, sondern auch unser deutsches Staatswesen, den sozialen Rechts- und freiheitlichen Sozial-Staat der Bundesrepublik Deutschland zu verpflichten, „der Versöhnung der Völker" (These 7) und also konkret auch der Versöhnung mit dem namibischen Volk zu dienen.

Auf der Suche nach einem „europäischen Gewissen"

Innerhalb des werdenden Europa müssen wir Deutschen als Verfassungspatrioten uns dringend auf die Suche nach einem gesamteuropäischen Gewissen und einer gesamteuropäischen Kultur des Gedenkens machen.[9]

Ich plädiere mit Bonhoeffer für eine jüdisch-christliche Gedächtniskultur, die als *diese* spezifische Kultur des Eingedenkens auch für den Islam kulturell, geistig, religiös, theologisch und dann auch politisch offen wird *und* die als europäische Kultur sich zugleich der kulturellen, ökonomischen und politischen Verantwortung für ganz Afrika als dem Europa benachbarten Erdteil bewusst und des Reichtums

der afrikanischen Kultur, die durch Europa seit Jahrhunderten – parallel zu der Zerstörung der deutsch-jüdischen Kultur – zerstört worden ist, eingedenk wird.

Wenn das Gedenken des Leidens, wie J. B. Metz sagt, ein Kennzeichen für eine europäische Kultur und für ein werdendes europäisches Gewissen[10] ist, dann gilt auch, was Norman Paech[11] geschrieben hat: „Wenn in jüngster Zeit zahlreiche Parlamente in Europa den Völkermord an den Armeniern durch Beschluss als historische Wahrheit bestätigen, um die türkische Regierung zur Anerkennung dieses immer geleugneten dunklen Kapitels der osmanischen Geschichte und zum Eingeständnis historischer Schuld zu bringen, warum kann dann nicht der deutsche Bundestag anlässlich [des Gedenkens] der 100-jährigen Wiederkehr des Völkermords an den Herero einen Beschluss der Anerkennung und Entschuldigung fassen und damit ein neues Kapitel der politischen Gespräche zwischen beiden Regierungen und den Opfern über eine späte Form der Wiedergutmachung einleiten?" Des 100. Jahrestages, an dem General von Trotha den Befehl zum Völkermord an den Hereros erteilte, könnte am 2. Oktober 2004 im Deutschen Bundestag in Berlin gedacht werden.

Das wäre der Anfang des Weges auf der Suche nach einem europäischen Gewissen, das sich 1. von der jüdisch-christlichen Tradition im Sinne der Forderung Bonhoeffers her bestimmen lässt, von daher sich 2. kulturell, geistig, religiös, geistlich und politisch für den Euro-Islam öffnet und sich deshalb 3. verantwortungsvoll zu Afrika – und d.h. für uns Deutsche konkret – zu 1904 damals bekennt und damit zur Demokratischen Republik Namibia von heute stellt. Wir sollten dabei das Jahr 1904 immer aus der Rückschau von 1990, dem Jahr der Gründung der Republik Namibia sehen – damals wurde vor allem die Devise „One Namibia – One Nation" herausgestellt – damit wir nicht unsererseits den Tribalismus in Namibia fördern, worauf Dr. Kameeta, aber auch die politische Führung Namibias, zu Recht immer wieder hingewiesen haben.

Wir könnten dabei auf der Suche nach einem europäischen Gewissen von den großen Traditionen Afrikas für Europa viel lernen: Denn dort (ich denke besonders an die theologischen Versuche im *südlichen Afrika)* stellt man sich nach den Kulturzerstörungen durch die weißen Kolonisatoren neu die Frage, welche afrikanischen Kulturtraditionen – biblisch gesprochen: welche Weisheitstraditionen – damals zerstört wurden, als man der falschen Meinung war, die Kulturtraditionen Afrikas wüssten nichts von *Gott* – biblisch gesprochen: nichts von den auch von Israel in Kanaan vorgefundenen und positiv aufgenommenen ELOHIM-Traditionen.

Ich verstehe unter den ELOHIM-Traditionen, die in Afrika und in Namibia von den Weißen zerstört worden sind, diejenigen Überlieferungen, die eine ganzheitliche, die Schöpfung bewahrende Einheit von Land, Umwelt, Ahnen, Generationenfolge und Gott zum Inhalt haben.

Wir könnten lernen, welche Schwierigkeiten es dort gibt, von einer Theologie der Befreiung von unterdrückender rassistischer Gewalt zu einem rechtsstaatlichen Wiederaufbau *(reconstruction)*, die das Erbe der Befreiungstheologie nicht vergisst, sondern aktualisiert, zu kommen.

Was können wir Deutsche aus dem Gedenken heraus konkret tun?

a) Die anstehende Landreform

Die Fernwirkung verantwortungsloser deutscher Kolonialgeschichte in Namibia ist noch deutlich sichtbar und spürbar, insofern prozentual nur wenige Weiße über mehr als 80 Prozent des Landbesitzes bis heute verfügen.[12] Wir fordern deshalb vom „Darmstädter Wort" her die Institutionen, Staat und Kirche, Wirtschaft, Banken, Konzerne und Großkonzerne, die Namibia seit der Berliner Konferenz von 1884 und d.h. seit 120 Jahren ausgebeutet haben, auf, ihre Geschichte historisch aufzuarbeiten, verantwortlich – wie im Fall der osteuropäischen Zwangsarbeiter des sog. Dritten Reiches – ebenfalls einen Fonds zur Entschädigung Namibias einzurichten und diesen zusammen mit den gesellschaftlich und politisch relevanten Gremien in Namibia der anstehenden Landreform und dem geregelten Landkauf für schwarze Farmer zugute kommen zu lassen.

Wir könnten über einen solchen Fonds und eine solche Stiftung zu erreichen versuchen, dass deutsche Firmen, gegen die Klage vor US-Gerichten erhoben worden ist, aber auch Bankhäuser, wie die Deutsche und Dresdner Bank, schließlich auch Baufirmen und Kaufhäuser, wie die Firma Woermann und Brock, die seit 1884 von der Ausbeutung Afrikas und speziell Namibias profitiert haben und profitieren, freiwillig im Zusammenhang mit der überfälligen Landreform – anders als im Simbabwe Robert Mugabes – Gelder für einen rechtmäßigen Landrückkauf zur Verfügung stellen und Ausbildungsprogramme für schwarze Farmer bzw. Lehrer und Facharbeiter mitfinanzieren helfen.

b) Kritische Solidarität mit dem kirchlichen und politischen Weg Namibias

Erst wenn wir das Gedenken an 1904 durch kirchliche und politische Verantwortungsübernahme auf deutscher Seite wirklich gelernt und sensibel uns zu Herzen genommen haben, können wir glaubwürdig der ökumenischen Verpflichtung zur solidarisch-kritischen Wegbegleitung der Kirchen und der Politikerinnen und Politiker Namibias nachkommen.

c) Die Rehabilitierung der sog. „Dissidenten"

Nur wenn wir als Deutsche, befreit durch die Versöhnung im gekreuzigten Christus, umkehren von den verhängnisvollen kirchlichen und politischen Wegen, die durch 1904 (Waterberg) und 1941 (Russlandraubfeldzug) und 1942 (Beschluss der Vernichtung des europäischen Judentums durch die Naziführung auf der Wannsee-Konferenz in Berlin) markiert sind, haben wir auch die ökumenische Pflicht zur solidarisch-kritischen Wegbegleitung mit den Kirchen und der Politik des namibischen Volkes.

Namibia hat eine großartige demokratische Verfassung, an der nicht zuletzt auch die Christinnen und Christen, die am Befreiungskampf der SWAPO teilgenommen haben, mitgearbeitet haben. Ich bete dafür und träume davon und wünsche uns allen, dass auch in Namibia die Versöhnung der verschiedenen Stämme gegen einen drohenden und sich vertiefenden Tribalismus weiter fortschreitet. Dieser

Prozess sollte nicht wieder zurückgedreht werden – auch nicht durch unser Gedenken nur an die Hereros. Ich bete dafür und wünsche uns allen, dass es auch dort nicht nur zu einer wirklichen Versöhnung der verschiedenen Volksgruppen in Richtung auf ein einheitliches namibisches Volk kommt, sondern auch zur Rehabilitierung der namibischen *Flüchtlinge,* die in weltweiter Zerstreuung leben, auch zur Rehabilitierung der sog. Dissidenten. Dissidenten dürfen nicht weiterhin als „Spione" diffamiert werden, denen man vergeben hat, sondern müssen als Patrioten öffentlich anerkannt werden, denen man die Ehre zurückgibt und Entschädigung zahlt. Die Opfer müssen in ihren Leiden anerkannt und in ihrer Ehre rehabilitiert werden, weil jede Demokratie von einer kritischen Opposition lebt.

In Westdeutschland wurde Bonhoeffer noch 1952 in aller Öffentlichkeit als Landesverräter diffamiert und beschimpft. Geistig überwunden war die These vom Volksverräter Bonhoeffer auch danach noch lange nicht. In Deutschland wurden Deserteure, die der Nazi-Armee den Dienst verweigert hatten, erst kürzlich, also mehr als 50 Jahre nach 1945, rehabilitiert. Lassen wir auch der Demokratischen Republik in Namibia Zeit, bis sie sich demokratisch, rechtsstaatlich und sozial weiter so gefestigt hat, dass sie die rechtsstaatliche Kraft hat, auch die dunkle Geschichte der SWAPO-Menschenrechtsverletzungen am eigenen Volk aufzuarbeiten.

Epilog: wechselseitige kritisch-solidarische Befragung

Da Namibia eine wegweisende demokratisch-rechtsstaatliche Verfassung hat und da dasselbe auch für das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland gilt – Gustav Heinemann sprach von einem großartigen *Verfassungsangebot*[13] – sollten sich Deutsche und Namibianer immer tiefer und umfassender als *„Verfassungspatrioten"* verstehen lernen. Nach der Verwirklichung eines solchen Verfassungspatriotismus in Deutschland und in Namibia dürfen, ja müssen wir uns wechselseitig kritisch-solidarisch und solidarisch-kritisch befragen.

Die jetzige Bundesrepublik Deutschland hat ihre staatliche Einheit lediglich ein Jahr vor der erfolgreichen Gründung der Demokratischen Republik Namibia erhalten. Beide Länder und die für sie verantwortlichen Kirchen sind damit auf einen Weg gestellt, um die in ihnen geltenden Verfassungsnormen kritisch gegenüber der noch vorhandenen gesellschaftlichen Wirklichkeit, sofern diese der Verfassung noch nicht entspricht, durchzusetzen.

Beide Länder und ihre jeweiligen Kirchen können auch darin voneinander lernen: Gab es in der ehemaligen DDR unter maßgeblicher Beteiligung der Evangelischen Kirche eine *gewaltfreie Revolution von unten,* so ist der Weg Namibias zur demokratischen und rechtsstaatlichen Freiheit ein Beispiel dafür, dass im Grenzfall diese *Revolution auch mit Gewalt* vollzogen werden kann und muss, wie es Barth und Bonhoeffer seit 1938 gegen die Hitler-Diktatur gesehen und dann auch praktiziert haben. Beide Staaten und Kirchen haben sich im Hinblick auf den jeweils ver-

schiedenen, aber gleicherweise legitimen Weg viel zu sagen und viele Erfahrungen gesellschaftlicher und theologischer Art auszutauschen.

Wir wünschen den Kirchen und dem Kirchenrat in Namibia (CCN) und wir wünschen der Demokratischen Republik Namibia für ihren weiteren hoffnungsvollen und schweren Weg Gottes Segen und seine Wegweisung!

Wir fragen aber als Christinnen und Christen speziell in Deutschland zuerst uns selber nach einer Kultur des Eingedenkens an 1904 und 1990, nach einer Gedächtniskultur des sich Erinnerns an Waterberg 1904 und Berlin 1884, nach den konkreten Folgen eines Gedenkens an die Passion und das Kreuz und die Auferweckung Jesu Christi, d.h. nach einer Kultur der Verantwortungsübernahme für vergangene Geschichte. Und wir bitten unsere namibischen Schwesterkirchen, uns auf diesem Weg kritisch und solidarisch zu begleiten. Denn „Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit" (Theodor W. Adorno).

Bertold Klappert

(Bertold Klappert ist Professor für Systematische Theologie an der Kirchlichen Hochschule der Universität Wuppertal.)

ANMERKUNGEN

1 *B. Klappert,* Die Kirche vor der Namibia-Frage, Zs. f. Mission 3/1984, 143–159.
2 *Z. Kameeta,* Gott in Schwarzen Ghettos, Erlangen 1983.
3 *Ders.,* Im Wind der Befreiung. Grenzgänger zwischen Kirche und Politik, hg. J. Baumgarten, Wuppertal 2004.
4 *E. Bethge,* Barmen und die Juden, in: Das eine Wort für alle, Barmen 1934–1984, hg. H.U. Stephan 1986.
5 *D. Bonhoeffer,* Das Schuldbekenntnis. Schuldübernahme. Erbe und Verfall, in: Ethik, 1958.
6 *B. Klappert,* Bekennende Kirche in ökumenischer Verantwortung. Die gesellschaftliche und ökumenische Bedeutung des Darmstädter Wortes, Ök Ex H. 4/1988.
7 *Ders.,* Schuld und Vergebung. Das Stuttgarter Schuldbekenntnis 1945–1985, in: Begegnungen 7/1985, hg. Ev. Akademie Mülheim.
8 Zur Lage in Namibia. Stellungnahme der VEM vom 24. Januar 1979, in: In die Welt – Für die Welt, 1979.
9 *M. Stöhr,* Auf der Suche nach einem europäischen Gewissen, in: „Emporfliegende Buchstaben", erev rav 2003, 143–150.
10 *J.B. Metz,* „Leiden beredt werden zu lassen ist die Bedingung aller Wahrheit", in: Freundeskreis Kirche und Israel in Baden, Rundbrief Nr. 38, 1994, 16–19.
11 *N. Paech,* Die vergessenen Leiden der Herero, in: FR 12. Januar 2004.
12 Landrecht und Perspektiven der Konfliktvermeidung im Südlichen Afrika, hg. *W. Apelt und J. Motte,* VEM 2002.
13 *G. Heinemann,* Glaubensfreiheit – Bürgerfreiheit, Reden und Aufsätze zu Kirche, Staat und Gesellschaft, 1945–1975, GA II , hg. *V.D. Koch,* 1976.

WATU WA AMANI – Volk des Friedens

An alle, die mit uns auf dem Weg der Hoffnung sind, Gewalt zu überwinden:

(1) Wir, Vertreter/innen von Historischen Friedenskirchen (Church of the Brethren, Quäker und Mennoniten/Brethren in Christ) und ökumenischen Gäste vom Nationalen Kirchenrat in Kenia, der Vereinigung der Evangelikalen in Afrika und des Ökumenischen Rates der Kirchen haben uns in Limuru, Kenia, versammelt, um unsere Gespräche zur Friedenstheologie und Friedensbildung im Rahmen der ökumenischen *Dekade zur Überwindung von Gewalt 2001–2010 – Kirchen für Frieden und Versöhnung* fortzusetzen. Wir sind dankbar für die Gastfreundschaft, die wir von den Quäkern in Kenia und dem Brackenhurst Baptist International Conference Centre erfahren durften.

(2) Diese Konferenz ist eine Fortsetzung des Prozesses, der 2001 in Bienenberg/Schweiz begann (vgl. Seeking Cultures of Peace. A Peace Church Conversation, ed. by Fernando Enns, Scott Holland, Ann Riggs, Cascadia/WCC 2004). Während jener Konferenz wurde deutlich, dass zukünftige Gespräche über Friedenstheologie und -praxis viel stärker die Perspektiven der Menschen aus den Regionen des Südens berücksichtigen müssten. Dies führte uns nun nach Kenia, der zweiten internationalen Konferenz der Historischen Friedenskirchen. Die große Mehrzahl der nahezu 100 Teilnehmenden sind Friedenserziehende, Trainer in Gewaltfreiheit und FriedenstheologInnen aus den verschiedenen Ländern Afrikas.

(3) WATU WA AMANI hat uns die Möglichkeit verschafft, theologische, institutionelle und praxisorientierte Themen aus der Perspektive der Historischen Friedenskirchen zu diskutieren, die im afrikanischen Kontext relevant werden. Die Tradition dieser Kirchen schenkt uns eine Identität, die die Botschaft der Nächsten- und Feindesliebe in sich trägt, nicht nur als Teil unserer Ethik, sondern grundlegend für unser Verständnis vom Wesen und der Mission der Kirche, wurzelnd in der gewaltfreien selbst-hingebenden Liebe Christi. Zusammen mit anderen Christen der weltweiten ökumenischen Familie hören wir auf unsere Berufung, Botschafter der Versöhnung zu sein (2Kor 5).

(4) Wir haben von schmerzlichen Erfahrungen in Afrika erzählt und gehört, Berichte, die getränkt sind mit furchtbaren Gewalterfahrungen (aus Kenia, D.R.Kongo, Burkina Faso, Burundi und Ruanda – der Great Lakes Region, Nigeria, Äthiopien und Somalia, Sudan und Simbabwe). Wir haben unterschiedliche Analysen miteinander geteilt und nach theologischen Interpretationen gefragt. Wir leben in einer gefallenen Welt und sind selbst ein Teil von ihr. Die Gefährdungen des Friedens sind in diesem Kontinent sehr vielfältig: des öfteren ein Missbrauch der Religion durch politische, aber auch religiöse Führer; die Instrumentalisierung ethnischer und religiöser Pluralität für politische Interessen; die Verletzung der Menschenwürde in vielerlei Weise (insbesondere gegen Frauen); das ökonomische Ungleichgewicht; Armut und HIV/Aids.

(5) Dies ist nicht der Weg der Friedenskirchen. Wir glauben – gemeinsam mit allen anderen ChristInnen – dass wir schon geheilt und versöhnt sind durch die Gnade Gottes. Wir glauben, dass jene Liebe, die sich uns in der Inkarnation, dem Kreuz und der Auferstehung Christi offenbart, der Weg ist, wie Gott das Verwundete heilt und das Zerbrochene versöhnt. Diese heilende Liebe ist uns bedingungslos geschenkt. Sie befreit uns von Selbstzweifel, Selbstsucht, Eigenliebe und Ich-Zentriertheit. So haben wir Teil an Gottes Schalom, in dem gerechte Beziehungen geschaffen sind: mit unserem Schöpfer, untereinander, mit der ganzen Schöpfung. Dieser Friede ist spirituell und sozial, interaktiv und interdependent („eine Person wird Person durch Personen"). Wir fühlen uns befreit und ermächtigt zu einer Mission des Friedensprozesses – in der Prävention, der gewaltfreien Konflikt-Transformation und der Kunst des Heilens. Die Gabe der Erneuerung durch den Heiligen Geist führt uns zur Suche nach dem „dritten Weg": aktiver Gewaltfreiheit.

(6) Inmitten von verbreiteter Verzweiflung und Trauma-Erfahrungen leben wir Historischen Friedenskirchen in Afrika unseren Glauben, durch den Dienst der Fürbitte, durch das Brechen des Schweigens, durch unsere Präsenz in Konfliktgebieten, auch durch den direkten Kontakt mit bewaffneten Gruppen, durch die Initiierung von Dialogen zwischen Regierungen und Oppositionsgruppen, wenn der öffentliche Bereich für alle Nichtregierungsorganisationen verschlossen ist und indem wir mit den Spannungen zwischen Christen und Muslimen konfrontiert sind. Wir versuchen, auf Erfahrungen aus der Sichtweise der Opfer zu hören und sie weiter zu sagen und allen Beteiligten eines Konfliktes alternative Perspektiven zu bieten durch die Weitergabe von Informationen. Wir arbeiten in Gerechtigkeits- und Friedenskomitees, stellen Trauma-Heilungs-Zentren zur Verfügung, wir bilden unsere PastorInnen in gewaltfreier Konflikt-Transformation und in Heilungsmethoden für Opfer und deren Angehörige. Wir entwickeln Seminare zu den jeweiligen politischen Situationen, gesonderte Dienste für und von Frauen, sowie Friedenserziehungsprogramme für Jugendliche. Wir bauen Netzwerke mit anderen Kirchen und Organisationen und suchen nach Stimmen der Unterstützung von außerhalb unserer eigenen Länder.

(7) Aber es ist nötig, weitere Schritte zu erforschen: unsere Rolle im öffentlichen Geschehen („suchet der Stadt Bestes", Jer 29); das Verhältnis von Identität und Verschiedenheit, Bekenntnis und Toleranz, um Einzigartigkeiten und Identitäten sowie Pluralität wert zu schätzen; die spirituellen und theologischen Ressourcen unseres Glaubens wie im Glauben der Anderen für die Friedensbildung; indigene afrikanische Friedens-Praktiken; wie wir uns gegenüber Fundamentalismen verhalten sollen (einschließlich Terrorismus und Gegen-Terrorismus); ein restauratives/transformatives Verständnis von Gerechtigkeit; Versöhnungsprozesse, die Restitution mit beinhalten.

Wir gehen weiter auf dem Weg der Hoffnung. Wir glauben, dass es Hoffnung gibt auf Heilung, Versöhnung und Erneuerung in Afrika. Wir glauben, dass es Hoffnung gibt auf Frieden in Afrika. Und wir laden alle Menschen guten Willens ein, daran teilzuhaben, indem wir werden, wozu wir berufen sind: WATU WA AMANI.

Limuru/Nairobi (Kenia), August 2004

Die vielen Gesichter der Gewalt

Bemerkungen zur Differenzierung des Gewaltbegriffes aus soziologischer Perspektive

Auf der Achten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Harare verpflichteten sich die Kirchen zu einer gemeinsamen Pilgerreise des Friedens. Der ÖRK ermutigte die Kirchen und Gemeinden, sich intensiv im Rahmen einer „Dekade zur Überwindung von Gewalt" in ihrem Umfeld mit dem Problem der Gewalt auseinander zu setzen. Zu dieser Auseinandersetzung gehört, neben Kampagnen gegen Instrumente der Gewalt und Informations- und Aufklärungsinitiativen, die lokale und regionale Analyse von Gewalt und von Wegen zu ihrer Überwindung. Dies ist Teil einer „ganzheitlichen Auseinandersetzung mit dem breiten Spektrum von direkter wie auch struktureller Gewalt". Das Miteinander von Analyse und Initiative ist meines Erachtens von großer Bedeutung – es findet seinen Ausdruck im methodischen Grundschema „sehen, urteilen, handeln" der lateinamerikanischen Befreiungstheologie.[1] Diesem Schema folgend und die Einladung zur interdisziplinären Diskussion annehmend,[2] möchte ich einige soziologische Bemerkungen zur Dekade machen und speziell auf Probleme des verwendeten Gewaltbegriffs hinweisen (I), alternativ im Ansatz eine *perspektivische Soziologie der Gewalt*[3] entfalten (II) und dabei Überwindungsmöglichkeiten wenigstens andeuten.

I.

Die Aufmerksamkeit des Soziologen gilt dem ersten der drei methodischen Schritte, gilt also dem Sehen, der Wahrnehmung, der Analyse von Gewalt. Sein bescheidener Beitrag zur Praxis der Überwindung von Gewalt ist die Aufklärung sowohl über die Praxis der Gewalt, als auch über die gesellschaftliche Diskussion um Gewalt. Da aber die Dekade zweierlei zugleich will, aufklären und aufrütteln, analysieren und vor allem mobilisieren, muss man auch die verwendeten Begriffe doppelt beurteilen.[4]

1. Die Analyse von Gewalt

Die Dekade verwendet den Gewaltbegriff von Johan Galtung. Besonders dessen Begriff der strukturellen Gewalt ist in der Friedensarbeit sehr weit verbreitet, in der Soziologie jedoch stark umstritten.[5] Unter Gewalt versteht Galtung allgemein „die Ursache für den Unterschied zwischen dem Potenziellen und dem Aktuellen, zwischen dem, was sein könnte, und dem, was ist".[6] Gewalt ist demnach die Behinderung der „potentiellen Verwirklichung" des Menschen im psychischen (Indoktrination, Drohungen) und physischen Bereich (Töten, Einsperren, Verletzen, Verhun-

gern usw.). Derart konstruiert beschreibt der Begriff weniger Gewalt-Zustände, sondern definiert Abstände als Gewalt, nichts anderes besagt „Behinderung der möglichen Verwirklichung". Solche „Abstände" lassen sich mit dem Begriff soziale Ungleichheit beschreiben. Die Stärke und die Popularität des Begriffes strukturelle Gewalt liegt demnach nicht in der analytischen Schärfe, sondern im Sichtbarmachen von Gesellschaftsstrukturen der systematischen Lebenschancenverweigerung (z.T. mit Todesfolge). Die Schwäche des Begriffes liegt in seiner enormen Ausweitung. Sowohl die Prügelei und der Mord, als auch die fehlende Schulbildung und Unterernährung gilt als Gewalt. Man kann nicht mehr trennscharf zwischen Ausbeutung, Unterdrückung und Gewalt unterscheiden. In der Literatur wird Galtung bezüglich dieser Ausdehnung der Vorwurf gemacht, den Begriff zu politisieren und für Protestbewegungen zu instrumentalisieren („der erwähnte Galtungsche Gewaltbegriff [ist] zur gesellschaftspolitischen Fanfare geworden"[7]). Diese einhellige Ablehnung richtet sich vor allem gegen die politische Verwendung.[8] Gegen diese Kritik kann man einwenden, dass der Begriff selbst Teil von gesellschaftlichen Sensibilisierungsprozessen gegenüber Gewalt ist. Er betont und kritisiert nicht die „absichtsvolle Verletzung", nicht das aktive Gewalthandeln, sondern die Hinnahme und Duldung sozialer Ungleichheit. Auf entgrenzte Unrechtsverhältnisse wird sozusagen mit einer entgrenzten Begriffsverwendung reagiert (vgl. dazu die Ebene Gewalt-Wahrnehmung unter II). Dennoch bleibt die Grundspannung zwischen Analyse und Kritik im Begriff selbst unaufgelöst. Auf der einen Seite werden Formen unsichtbarer Gewalt sichtbar. Bestimmte Auswirkungen sozialer Ungleichheit erscheinen nun, weil sie z.B. eine ungenügende medizinische Versorgung und geringe Lebenserwartung verursachen können, weil sie somit körperlich schädigen, verletzen und töten, aus der Sicht der davon Betroffenen als Gewalt. Doch viel häufiger wird „strukturelle Gewalt" zum Schlagwort, das systematisch analytische Zusammenhänge verschleiert, weil Ungerechtigkeit und Gewalt in eins gesetzt werden. Dies ist ein zentrales Problem in der Diskussion um Gewalt. Wird der Begriff zu weit gefasst (strukturelle oder psychische Gewalt) wird er unspezifisch und somit unbrauchbar für Analysen. Wird Gewalt in der Reaktion darauf aber zu eng gefasst, etwa zu einem kontext- und ursachenunabhängigen Naturereignis stilisiert (vor allem in den Arbeiten Wolfgang Sofskys), dann drohen wichtige Zusammenhänge aus dem Blick zu geraten. Gibt es um der Analyse willen einen Ausweg aus diesem Dilemma? Zumal wer sich über Begriffe zerstreitet, die Sache selbst aus dem Blick verliert.

2. Die Initiative gegen Gewalt

Ich glaube nicht, dass die Dekade den Anspruch haben kann, sozialwissenschaftlich ausgefeilte Theorien zu formulieren. Wie beim konziliaren Prozess ist die Arbeitsweise induktiv. Man geht von den konkreten Erfahrungen der Menschen aus und versucht, diese theologisch zu verarbeiten, liefert Situationsdeutungen und vor allem Handlungsmotivation. Umgekehrt kann man sich deduktiv allein an wis-

senschaftlicher oder dogmatischer Anschlussfähigkeit orientieren. Beides birgt Gefahren: droht hier, die Theorie (Theologie) der Wirklichkeit angepasst zu werden, so wird dort die Wirklichkeit der Theorie untergeordnet. In der besagten und empfohlenen befreiungstheologischen Methodologie ist diese Parteinahme eingearbeitet. Die Analyse folgt der Perspektive der Unterdrückten, fragt vorrangig nach der Überwindung von Unrecht und verwendet Theorie instrumentell.[9]

Kann nun eine von Compassion, von engagierter Mit-Leidenschaft (Johann Baptist Metz) inspirierte Analyse von Gewalt auf den Begriff der strukturellen Gewalt verzichten? Müsste man dann nicht mit dem streitbaren Soziologen Niklas Luhmann sagen: „Es ist unverzeihlich. Die Soziologie hat eine ganze Welt nicht gesehen"[10]?

Die durchgehende Perspektive der Dekade, der zentrale Schwerpunkt ist die Überwindung von Gewalt. Es ist dies bereits die parteiische Perspektive der Gewaltopfer. Brauchen wir da zusätzlich noch einen parteiischen Gewaltbegriff? Diese Frage stellt sich vor allem aus der Sorge um die Wahrnehmungsfähigkeit und die Durchschlagskraft der Dekade.

Im konziliaren Prozess wurden mit den Themen Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung drei drängende Gegenwartsprobleme der Welt aufgegriffen und zu Leitmotiven der gesellschaftlichen Verantwortung der Kirchen gemacht. Mit der Dekade konzentrierte man sich nun auf das Thema Frieden. Gleichzeitig wird der Gewaltbegriff, wie schon erwähnt, soweit ausgedehnt und moralisch instrumentalisiert, dass man den Eindruck haben kann, die Dekade zur Überwindung von Gewalt sei die Fortsetzung des konziliaren Prozesses mit anderen Mitteln (Begriffen) – damit bestreite ich aber nicht die Verflechtung der drei Bereiche.

Fernando Enns, Mitglied des ÖRK Zentralausschusses, erliegt in seinen Publikationen zur Dekade an manchen Stellen dieser Versuchung. Für ihn gehört die Überwindung von Gewalt gegen die Schöpfung ebenfalls zu den Problembereichen der Dekade. „Die Zerstörung unserer Lebensgrundlagen ist Gewalt an der Natur."[11] Seine Kritik an der Genforschung im gleichen Atemzug führt diese willkürliche Verwendung des Gewaltbegriffes ad absurdum. Die Genforschung will ja gerade nicht Zerstörung, sie ist getrieben vom Wahn der Optimierung unserer Lebensgrundlagen. Als weiteren Aufgabenschwerpunkt nennt das Rahmenkonzept des ÖRK „Überwindung von sozioökonomischer Gewalt", und Fernando Enns beschreibt als Herausforderung das Diktat der globalisierten Wirtschaft. Allein das Verhältnis zu Gewalt bleibt dunkel. Er erklärt nicht den Zusammenhang zwischen wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und Gewalt, sondern sagt, wirtschaftliche Ungerechtigkeit ist Gewalt. Er erklärt nicht den Zusammenhang zwischen Umweltzerstörung und Gewalt, sondern sagt, Umweltzerstörung ist Gewalt. Gerade diese Zusammenhänge müssten aber doch zur Sprache gebracht werden.

Ich möchte daher zu einer sehr genauen, differenzierten, mit-leidenschaftlichen Wahrnehmung von Gewalt einladen. Beides, Analyse und Initiative, ist aufeinander angewiesen und bezogen. Ohne Initiative verkommt die Analyse zum akade-

mischen Gelaber. Ohne Analyse droht der Initiative Verengung und Ideologisierung. Oder, um Dom Helder Camara zu zitieren: „Jedes Wort lebe zugleich aus Aktion und Reflexion." Dass jenes Wort überall in der Welt gehört wird, ist der Dekade nur zu wünschen.

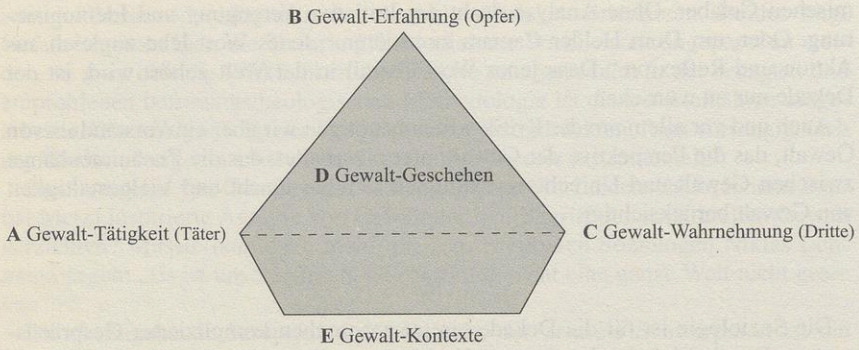
Auch und vor allem um der Kritik willen benötigen wir aber ein Verständnis von Gewalt, das die Perspektive der Gewaltopfer einarbeitet, das die Zusammenhänge zwischen Gewalt und Unrechtsverhältnissen sichtbar macht und Vielgestaltigkeit von Gewalt berücksichtigt.

II.

Die Soziologie ist für die Dekade ein ausgesprochen komplizierter Gesprächspartner. Es gibt viele konkurrierende Erklärungsansätze und selbst der Begriff, die Frage, was also als Gewalt gelten soll, ist hochumstritten. Dies liegt an der Komplexität des Phänomens selbst, aber auch an der schwierigen Abgrenzung gegenüber Begriffen wie Macht/Herrschaft und Konflikt. Diese schwierige Ausgangssituation wird durch eine jüngere Debatte noch verkompliziert – der Streit zwischen traditioneller Gewaltursachenforschung und der so genannten Phänomenologie der Gewalt. Beschäftigt die Einen die Frage nach den Ursachen von Gewalt (ökonomisch, sozialstrukturell, kulturell), nach gesellschaftlichen Bedingungen, die das Ausbrechen von Gewalt wahrscheinlicher werden lassen, so rücken die Anderen den eigentlichen Gewaltakt in den Mittelpunkt der Analyse. Im Vordergrund steht die genaue Beschreibung des Gewaltgeschehens[12] und der Eigendynamiken. Gegen die täterzentrierte Ursachenforschung wird das Erleiden von Gewalt und damit die Perspektive der Opfer betont. Statt konkurrierender Gewaltbegriffe bedarf es aber einer übergreifenden Perspektive, die für diese verschiedenen wichtigen Perspektiven und Forschungsansätze offen ist und letztlich so der Komplexität von Gewalt gerecht werden kann, bedarf es einer *perspektivischen Soziologie der Gewalt*.[13] Dieses Ansinnen wird bestätigt durch Fernando Enns' Warnung, „vorschnell eingrenzend definieren zu wollen, was Gewalt eigentlich ist, damit dann alles überschaubar und hübsch behandelbar bliebe".[14]

Ich möchte also diesen konkurrierenden Ansätzen nun keine neuen, fest definierten Begriffskonstruktionen entgegensetzen, sondern ein Modell, das Gewalt als Geschehen betrachtet. Gewalt wird ausgeübt, sie wird erlitten und beobachtet, sie ist oftmals ein Dreiecksverhältnis[15] zwischen Täter, Opfer und Dritten bei Berücksichtigung gesellschaftlicher Kontexte.

Dieses Modell setzt zwar zunächst den engen Gewaltbegriff der „absichtsvollen körperlichen Verletzung" voraus, ist aber in der Entfaltung der verschiedenen Ebenen für unterschiedlichste Ansätze offen. Auf dieser perspektivischen Entfaltung liegt der eigentliche Schwerpunkt, sie bringt die komplexen Akteurskonstellationen und Eigendynamiken zur Sprache. Die im ersten Teil beargwöhnte Blickverengung führt somit – dank dieses Modells – zu einer Verschärfung und Ausweitung des Blicks. Und Galtungs so sehr wichtige Überlegungen werden damit nicht ein-



fach beseitigt, im Gegenteil. Die Entstehung und Verwendung des Begriffes „strukturelle Gewalt" lässt sich z.B. etikettierungssoziologisch aufklären (Gewalt-Wahrnehmung). Daran anknüpfend wäre zu fragen, welche Erfahrungen dazu führten, diesen Begriff so zu verwenden (Gewalt-Erfahrung). Die damit beschriebenen Zusammenhänge gehören wiederum zu Gewalt-Kontexten.

Das Modell entfaltet sich mit Hilfe einer Reihe recht einfacher Fragen[16] und ist daher gut handhabbar. Es gleicht einem Werkzeug, mit dessen Hilfe sich die Komplexität des Phänomens entfalten lässt und in das man darüber hinaus die zerstrittenen Forschungsansätze als sich ergänzend integrieren könnte. Die Gewalt ändert je nach Perspektive ihr Gesicht, es gilt nun, diese Sichtweisen aufzugreifen, um ein umfassendes Bild zu bekommen. Dieser umfassende Ansatz leistet einen ersten wichtigen Beitrag für die Wahrnehmung von Gewalt innerhalb der Dekade, für den ersten Schritt im methodischen Grundschema „sehen, urteilen, handeln".

A Gewalt-Tätigkeit

„Der Mensch muss nie, kann aber immer gewaltsam handeln, er muss nie, kann aber immer töten – einzeln oder kollektiv – gemeinsam oder arbeitsteilig – in allen Situationen, kämpfend oder Feste feiernd – in verschiedenen Gemütszuständen, im Zorn, ohne Zorn, mit Lust, ohne Lust, schreiend oder schweigend (in Todesstille) – für alle denkbaren Zwecke – jedermann."[17] Gewalt ist also eine Jedermanns-Ressource, auch ohne Waffen können wir uns, in dem wir über unseren Körper verfügen, jederzeit selbst zur Waffe machen.

Wer übt Gewalt aus?

Hier wird nach den Tätern gefragt. Sie können als Einzelne, als Gruppen (ethnische oder religiöse Gruppe), als Organisationen oder staatliche Institutionen (Militär, Gefängnis, Polizei) Gewalt ausüben. Auch hier gibt es Überschneidungen, so z.B. im Phänomen des Vigilantismus als Sonderform politischer Gewalt. Hie-

runter fällt allgemein Gewalt zur Unterdrückung abweichenden Verhaltens (u.a. Kriminalität, Lebensstil, politische Überzeugung) außerhalb offizieller Institutionen, sei es in Form von Lynchjustiz oder Bürgerwehren.[18] Diese Gruppen (Todesschwadronen in Lateinamerika z.B.) können auch von staatlichen Institutionen beauftragt bzw. instrumentalisiert werden.

Auf dieser Analyseebene sind für sehr spezielle Gewaltformen Tätertypologien recht beliebt. So unterscheidet man bei rechtsextremer Gewalt vier typische Tätergruppen (rechtsextremistischer Täter, ausländerfeindlicher Jugendlicher, krimineller Jugendlicher, Mitläufer) und kommt so zu ersten z.T. überraschenden Ergebnissen. Die Täter sind nahezu immer Männer, ein Drittel ist unter 18 Jahren, sie wohnen in der Nähe des Tatortes, dies ist typischerweise eine Kleinstadt und die Mehrheit kommt aus materiell abgesicherten Verhältnissen und ist nicht signifikant häufiger arbeitslos.[19]

Wozu wird Gewalt ausgeübt?

Hier wird nach den Motiven, den Zwecken, der Funktion von Gewalt gefragt. Gleichzeitig unterstellt man, dass Gewalt immer Absichten folgt und also zweckhaft ist.

Gewalt erscheint als Mittel zur Erreichung verschiedener Zwecke: zur Geldbeschaffung, als Rache, zur Verteidigung gegen Angriffe, aber auch zur Konstruktion, Behauptung und Verteidigung des Selbstkonzeptes (Identitätskonstruktionen des „starken Mannes"), zur Etablierung in Gruppen (Statusgewinn durch Gewaltanwendung), als unmittelbarste Form der Machtausübung (Heinrich Popitz definiert Gewalt als Aktionsmacht), zur „Konfliktlösung", zur Bestrafung, als Zeichen sozialer Ächtung (der herausgerissene Ohrring – das Schlitzohr) bzw. zur Aufwertung des sozialen Prestiges (der Schmiss bei Burschenschaftlern), zur Erreichung politischer Ziele, zur Gewinnung von (medialer) Aufmerksamkeit, zum Aggressionsabbau, zur Durchsetzung des staatlichen Monopols physischer Gewaltsamkeit ...

Und auch dies: in jahrzehntelangen Bürgerkriegen können die ursprünglichen Ursachen und Ziele in den Hintergrund treten. Es entstehen Gewaltmärkte, die von Kriegsunternehmern der Bürgerkriegsökonomie hochprofitabel bewirtschaftet werden (Drogenhandel, Entführungsindustrie, Begleitschutz) und nun zum alleinigen Zweck des Krieges werden.[20] Aus Jugoslawien wird von „Wochenendsoldaten" berichtet, die eine Gebühr bezahlten, eine Waffe erhielten, an die Front gefahren wurden und Sonntagabend reich beladen von Plünderungen heimkehrten.[21]

Aber es gibt auch Formen situativer, ungerichteter, grundloser Gewalt. So ist die subkulturelle Gewalt von Hooligans der eigentliche und ausschließliche Zweck, wird die Gemeinschaft in der kollektiven Gewalttat, im Geschehen, im Erlebnis überhaupt erst hergestellt. Und selbst die Gewalt in politischen Auseinandersetzungen (Zusammenstöße zwischen Demonstranten und Polizei, zwischen Linken und Rechten) ist viel häufiger situativ und zweckfrei, als dass sie strategisch-kalkulierend auf langfristige Ziele hin eingesetzt würde.

Die berechtigte Suche nach Motiven und Zielen ist häufig selbst Teil von Gewaltrechtfertigungen (die Zuschreibung und Zuordnung, wer z.B. in militärischen Konflikten Täter oder Opfer ist) und beeinflusst somit unsere Gewalt-Wahrnehmung (C). Gleichzeitig drohen Eigendynamiken übersehen zu werden.

Gewalt ist also zugleich zielgerichtet aber auch situativ, spontan, zweckfrei. Sie ist funktionaler Bestandteil von Macht- und Herrschaftsverhältnissen und von Konflikten, ohne aber in diesen aufzugehen. Die Dekade sollte den Blick für diese Wechselbeziehungen schärfen, sich aber gleichzeitig bewusst sein, dass Konfliktfähigkeit Gewalt reduziert, aber nicht beseitigt.

Warum wird Gewalt ausgeübt?

Es wird nach den Ursachen von Gewalt, nach den individuellen und gesellschaftlichen Bedingungen, die deren Ausbruch ermöglichen, gefragt.

Hier gibt es nun eine erhebliche Menge fachübergreifender Erklärungsansätze, auf wenige sei skizzenhaft hingewiesen.[22]

- Der Theorie sozialen Lernens zufolge lernen Individuen aggressives Verhalten mittels Beobachtung und Nachahmung entsprechend erlebter bzw. vorgelebter Verhaltensmuster.
- Die paranoide Unterstellung, ein Gegenüber hege feindselige Absichten (oder das Baby schreie vorsätzlich), kann aggressiv-gewalttätige Präventivangriffe verursachen. Diese Zuschreibungsstörung kann dazu führen, das Verhalten anderer als Provokation systematisch falsch zu verstehen.
- Negative Emotionen wie Stress (Lärm, räumliche Enge), Frustration, Ärger, Demütigung können aggressives Handeln und also auch Gewalt auslösen (wenngleich Aggression nicht zwingend zu Gewalt führt und Gewalt auch ohne Aggressionen ausgeübt wird – man denke an die nüchtern und bürokratisch durchgeführte industrielle Vernichtung im Nationalsozialismus).
- Eine geringe Selbstkontrolle, geringe Frustrationstoleranz und eine ausgeprägte Selbstbezogenheit machen Gewalt wahrscheinlicher.
- Es gibt subkulturspezifische Wertesysteme zu deren Bestand auch gruppentypische Gewalt gehört (gegen Gruppenfremde oder als Element gruppenspezifischer Prestigeordnungen). Im Sprachschatz der Dekade muss man demnach von einer „Subkultur der Gewalt" sprechen – nun allerdings im Plural.
- Subjektiv empfundene, relative soziale Benachteiligung (Deprivation) aufgrund sozialer Ungleichheit kann in Kombination mit anderen Faktoren (soziales Umfeld, Gelegenheitsstrukturen) zu Gewalt führen.
- Die Erfahrung von und die Angst vor Desintegration, vor Ausschluss, vor verweigerter Anerkennung, vor Missachtung kann politische oder identitätssichernde Gewalt verursachen.

Viele dieser Erklärungsansätze verweisen auf die enge Verflechtung zur Ebene der Gewaltkontexte, zu gesellschaftlichen Rahmenbedingungen. Auf diese Verflechtung, speziell zu wirtschaftlicher Ungerechtigkeit wird später noch näher eingegangen.

Ein vorrangiger Überwindungsansatz ist hier vor allem Prävention auf der individuellen (soziales Lernen, Konflikt- und Friedensfähigkeit, Anerkennung, Ich-Stärke usw.), aber auch gesellschaftlichen Ebene (wirtschaftliche Integration, ein stabiles Lebensumfeld, soziale Anerkennung usw.).

B Gewalt-Erfahrung

„Sie verletzt, zerschlägt, entstellt. Gewalt ist eine verwandelnde Kraft. Sie macht den Menschen zur Kreatur, zu einem schreienden Angstbündel, zu schmerzendem Fleisch."[23] Wir sind immer potentielle Opfer – die eigene Gewalttätigkeit lässt sich beherrschen, die eigene Verletzbarkeit ist unaufhebbar. Gewalt ist für alle Beteiligten mit starken Emotionen verbunden. Vor allem das Opfer erfährt existenziell die eigene Verletzbarkeit, die Unterlegenheit, d.h. das Gefühl, die Situation nicht steuern zu können und von Gewalt total entmachtet zu werden.

Wem gilt Gewalt?

Wenn von Gewalt gesprochen wird, werden die Opfer und deren Erfahrungen zumeist verschwiegen. Es sind die spektakulären Täter, es ist der Amokläufer Robert S., der alle Aufmerksamkeit auf sich zieht. Und selbst die Weltgeschichte wird z.T. hartnäckig als Tätergeschichte tradiert.

Leid und Schmerz isolieren das Opfer. Trauma, Angst, Verunsicherung bleiben schwer heilbare Wunden. Es ist dies eine wichtige Aufgabe der Dekade: der Gewalt-Erfahrung Unzähliger eine Sprache zu verleihen.

Die Mehrzahl der Gewaltopfer sind (junge) Männer. Frauen und Kinder sind vorrangig Opfer sexueller bzw. familiärer Gewalt. Wirtschaftliche Benachteiligung, soziale Isolation der Familie, Stress, beengte Wohnsituation, instabiles Wohnumfeld mit hoher Umzugsmobilität und fehlenden Unterstützungsnetzwerken erhöhen das Missbrauchsrisiko von Kindern. Auch hier wird die enge Verflechtung zu den Gewalt-Kontexten deutlich. Zur Risikogruppe gehören auch sogenannte „kulturell legitime Opfer" oder gesellschaftlich „Überflüssige", wie Obdachlose, Behinderte, bestimmte ethnische Minderheiten, Straßenkinder, Drogenabhängige und Prostituierte (vor allem auf dem Straßenstrich). Gemeinsam ist ihnen die desensibilisierende, entpersonalisierende Zuschreibung bestimmter negativer Eigenschaften (Penner, „Sozialmüll", Nutten) – das Schlüsselkriterium zur Stigmatisierung ist häufig ein ökonomisches: die angebliche Unproduktivität.[24]

Wie wird Gewalt verarbeitet?

Hier wird nach den Folgen von Gewalt gefragt?

Dazu gehört vor allem die Traumatisierung; starke Gewalterfahrungen können die psychischen und biologischen Bewältigungsmechanismen überfordern mit z.T. erheblichen gesundheitlichen Folgen.[25] Und missbrauchte oder vernachlässigte

Kinder entwickeln häufig selbst eine hohe Gewaltbereitschaft, können ihrerseits wieder zu Tätern werden – der Teufelskreis schließt sich.

Zu den Überwindungsansätzen gehört demnach u.a. die Prävention (der Einfluss auf gesellschaftliche Debatten um Minderheiten, der Kampf gegen Stigmatisierung, der Schutz bzw. die Unterstützung von Rand- und Risikogruppen), die Behandlung und Begleitung traumatisierter Opfer und der Einsatz für einen grundlegenden Perspektivwechsel in der Gesellschaft (Gewalt vorrangig aus der Opferperspektive wahrzunehmen).

C Gewalt-Wahrnehmung

Wie wird Gewalt wahrgenommen?

Hier wird nach der Anwesenheit und dem Einfluss Dritter gefragt. Auch dies hat großen Einfluss auf das Gewalt-Geschehen. Nicht immer gibt es Zuschauer, nicht immer ist Gewalt öffentlich – Folterkeller, Kinderzimmer oder Stadtpark mögen daran erinnern. Aber die Anwesenheit von Zuschauern verhindert nicht automatisch Gewalt – sehr häufig sind die Beobachter zwar aufgeschreckt und verunsichert, bleiben aber unbeteiligt („ich dachte das is ne Rauferei unter Freunden"). Man kann Gewalt auch bewusst nicht wahrnehmen wollen. Im eigendynamischen Verlauf von Gewalt vermischen sich zuweilen die Rollen der Beteiligten. Die Zuschauer können intervenierend oder aufmunternd in die Situation eingreifen, sie können selbst zu Opfern werden oder aber zu Tätern, wie in Rostock-Lichtenhagen. Im Typus des Kindersoldaten sind beide Rollen vereint. Er ist Täter und (in unserer Wahrnehmung) Opfer zugleich.

Die mediale Wahrnehmung von Gewalt kann diese ver- bzw. bestärken, aber auch begrenzen. Obwohl sie nur einen geringen Teil der Kriminalität ausmacht, wird hauptsächlich über Gewaltdelikte berichtet. Dies führt zu der Annahme einer stetigen Zunahme von Gewaltverbrechen, steigert die Angst, das Sicherheitsbedürfnis und verändert langfristig das Klima der Gesellschaft hin zu einer „Misstrauenskultur". Das massive öffentliche Interesse im Vorfeld und während des 3. Golfkrieges konnte diesen leider nicht verhindern, wohl aber entgrenzte Militärstrategien eindämmen – natürlich werden dabei immer auch Zivilisten kollateral zerfetzt, aber sie sind nicht das vorrangige Ziel der Militäraktionen. Das Gegenbeispiel für den Einfluss medialer An- bzw. Abwesenheit ist der Tschetschenienkrieg. Im Schatten der Weltöffentlichkeit hat sich die Kriegsführung dort systematisch entgrenzt und brutalisiert.

Das Dilemma ist unübersehbar – mediale Aufmerksamkeit kann Konflikte verstärken und zugleich auch begrenzen. Sie ist aber eine sehr knappe Ressource angesichts der vielen Kriege im Schatten und: die menschliche Empörung gleicht einem Sandpapier – sie reibt sich ab.

Unsere Wahrnehmung von Gewalt, was als solche bezeichnet und geächtet wird, ist geprägt von gesellschaftlichen Definitionsprozessen (z.B. strukturelle Gewalt) und das verweist wiederum auf Gewalt-Kontexte. Was früher z.B. als legitime

Erziehungspraxis galt, wird heute kritisch als familiäre Gewalt bezeichnet. Es ist dies die Erfolgsgeschichte einer wachsenden Sensibilisierung. Dagegen gibt es Bereiche als legitim anerkannter bzw. ritualisierter Gewalt: bestimmte sexuelle Praktiken[26], Gewalt in schlagenden Burschenschaften, beim Boxen, gesellige Gewalt bei Musikkonzerten oder staatliche Gewalt.

Ein vorrangiger Überwindungsansatz ist hier die Stärkung individueller Interventionskompetenz. Auf der Ebene kriegerischer Gewalt sollte hingegen auf die frühzeitige Wahrnehmung und Aufklärung vorgelagerter Konflikte gedrungen werden. Der Gewaltausbruch ist nur die letzte Stufe eines langen Eskalationsprozesses und die Intervention hier Ausdruck des Versagens.

D Gewalt-Geschehen

Was geschieht?

Hier wird nach dem konkreten Gewaltverlauf und nach Eskalations- bzw. Deeskalationsprozessen gefragt.

Man kann nicht nur Täter oder Opfer, sondern auch die Gewalttat selbst differenzieren. Die Prügelei unter Jugendlichen unterscheidet sich hinsichtlich der Beteiligten, der Exzessivität und der eingesetzten Mittel von der systematischen Folter, mit ihren ausgefeilten Methoden der Demütigung, der Zufügung schrecklichster Schmerzen und der Todeshinauszögerung. Beides ist entgrenzte Gewalt, dort aber stärker kurzlebig, emotional, ausbrechend, hier entgrenzt durch die menschliche Phantasie, die immer neue Techniken der Qual erfindet. Gewalt hat ihre eigene Zeit: das Selbstmordattentat wird völlig überraschend, ohne Vorzeichen binnen weniger Sekunden ausgeübt, es gibt aber auch langsame Formen „endloser" Grausamkeit[27] – der Todesmarsch ist das krasseste Beispiel, man braucht aber nur an alltäglichere Gewaltformen zu denken, an gewalttätiges Mobbing in Schulklassen, an das tagtägliche, für das Opfer scheinbar ewig andauernde Klima von Provokationen, Gewalt und Verachtung.

Gewalt kann immer eskalieren und sich eigendynamisch entgrenzen. Aus einem Streit entsteht eine Massenschlägerei, eine Demonstration gerät außer Kontrolle, ein Stadtteil wird von Pogromstimmung erfasst, im Krieg wird plötzlich völlig wahllos und extrem grausam getötet. Eskalationsfördernd sind u.a. Emotionen (Überlegenheit, Angst vor Gesichtsverlust), euphorische Gruppenerlebnisse, Anpassungsdruck innerhalb einer Gruppe, Sicherheitsbedürfnis der Beteiligten, Verhalten der politischen Eliten, Medienberichterstattung, Entstehen gewaltoffener Räume (Polizei zieht sich zurück, Kriegsgebiet) oder der Abbruch der Kommunikation[28] (zwischen Konfliktparteien, zwischen Polizei/Demonstranten).

Wie wird Gewalt ausgeübt?

Hier wird nach der Art und Weise der Ausübung und den eingesetzten (technischen) Mitteln gefragt.

Die Entwicklung der Waffentechnik hat zu einer fortschreitenden Entgrenzung der Reichweite, Ausdehnung und Zerstörungskraft geführt – Effizienzsteigerung im Dienste zweifelhafter Überlegenheitsbegehren. Der Kampf der Präzisionswaffen ermöglicht Distanz zum eigenen Handeln, zum Opfer – „man lässt Waffen sprechen", verwaltet das Kampffeld. Man sollte sich aber hüten, diese technologischen mit zivilisatorischen Fortschritten zu verwechseln. Die moralische und technologische Hochrüstung der gutgewillten Besatzungsstreitkräfte im Irak verhinderte eben keine archaischen Folterexzesse. Der Selbstmordattentäter wiederum setzt seinen Körper als Waffe ein – seine Überlegenheit besteht darin, dass ihn die Vorstellung getötet zu werden, nicht abschreckt.

Überwindungsansätze sind u.a. Stärkung und Förderung von Konfliktregelungs- und Deeskalationskompetenzen (Ziviler Friedensdienst) und der Kampf gegen den waffentechnischen Erfindungswettkampf und den dazugehörenden Produzenten.

E Gewalt-Kontexte

Bei allen Dimensionen sind die Verflechtungen und Abhängigkeiten zu gesellschaftlichen Rahmenbedingungen deutlich geworden, ohne dass diese Kontexte automatisch, deterministisch und monokausal zu Gewalt führen.

Hier nun einige ausgewählte gewaltfördernde Kontextbedingungen.

Wirtschaftliche Ungerechtigkeit: am Begriff der strukturellen Gewalt, genauer gesagt, an dessen polemischer Verwendung wurde kritisiert, dass der Zusammenhang zwischen wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und Gewalt eher verschleiert wird. Ich möchte ihn am Beispiel Armut und Gewalt noch verdeutlichen. Die Verarmung weiter Bevölkerungsteile ist begleitet von sozialräumlicher Entmischung und also Ghettoisierung – ein Prozess, der sich auch weltweit beobachten lässt: die Industrienationen sind die privilegierten und relativ pazifizierten Randzonen (die sich allerdings für das Zentrum halten), fernab „der von Gewaltzuständen, Hunger und Tod gekennzeichneten Weltzustände".[29] Hauptursache von Gewalt in den Armutsghettos ist die soziale Desorganisation dieser Gebiete: hohe Mobilität, zerrissene Familien, schwache Institutionen (Schulen, Kinderbetreuung, Freizeitangebote, Vereine), hohe Arbeitslosigkeit.

Gewalträume: in der Gesellschaft gibt es unterschiedlich stark geschlossene und zum Teil ungeschützte Gewalträume, wie die Familie, die Schulklasse, das Gefängnis, das Militär, das Internat, das Arbeitsleben, der Straßenverkehr. So genannten Gelegenheitsstrukturen lassen Gewalt wahrscheinlicher werden – bei rechtsextremer Gewalt, die häufig aus der Gruppe spontan ausgeübt wird, können es z.B. Dorf- bzw. Stadtfeste sein.

Politische Kultur: Für die Gewalt gegen ethnische Gruppen, gegen „Überflüssige" stellt vor allem die politische Kultur einer Gesellschaft Deutungsmuster und damit Gewaltrechtfertigungen zur Verfügung (populistische Äußerungen auf Kosten von Randgruppen). In anderen Regionen (Lateinamerika) ist/war der

gewaltsame Sturz der Regierung z.B. (Putsch) ein legitimer Bestandteil der politischen Kultur und der Regierungswechsel durch Wahl eher eine Ausnahme.

Macht/Herrschaft: Gewalt ist häufig eingebettet in Machtprozesse und Herrschaftsstrukturen. Häusliche Gewalt z.B. basiert auf der Ausnutzung überlegener Machtpositionen, dazu gehören traditionelle Rollenmuster, die kindliche Hilflosigkeit oder die materielle Abhängigkeit der Frau.

Ich habe versucht, dem zum Teil instrumentell verwendeten Gewaltbegriff der Dekade ein mehrdimensionales Gewaltmodell entgegenzusetzen. Es wird meines Erachtens der Komplexität und Eigendynamik des Phänomens, den vielen Wechselwirkungen zwischen den Ebenen, bzw. zwischen den Beteiligten, dem Forschungsstand und schließlich vor allem dem Anliegen der Dekade eher gerecht.

Meine Anmerkungen zu den einzelnen Ebenen des Modells sind naturgemäß skizzenhaft und unvollständig. Der eigentliche Gewinn besteht ja darin, einen (mittels einfacher Fragen) handhabbaren Analyserahmen zu haben, der auf je spezifische und unterschiedlichste Gewaltphänomene angewendet werden kann, für die verschiedensten Erfahrungen offen ist, so regionale Analysen erleichtert und den Vergleich untereinander vereinfacht. Was Gewalt eigentlich ist, erschließt sich demnach nicht vordergründig aus definitorischen Festlegungen, auch wenn diese z.T. unvermeidbar sind. Das Verständnis erschließt sich erst in der empirischen Entfaltung dieses komplexen Modells. Der Ertrag für die Dekade liegt in der Stärkung des ersten Schrittes, der differenzierten Wahrnehmung von Gewalt auf allen Ebenen der Gesellschaft. Und nicht zuletzt könnten sehr gezielt, für jeweils spezifisch zu analysierende Gewaltphänomene und dort für jede Ebene Überwindungsansätze formuliert und gezielt adressiert werden – also täter-, opfer-, wahrnehmungs- und kontextbezogene Überwindungsansätze.

Alexander Leistner

(Alexander Leistner studiert Soziologie, Erziehungswissenschaft und Evangelische Theologie an der TU Dresden.)

ANMERKUNGEN

1 Vgl. *Clodovis Boff*, Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung, in: *Ingnacio Ellacuria/Jon Sobrino* (Hg.), Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Band 1, Luzern 1995, 63–97.

2 *Fernando Enns*, Gemeinschaftsbildung zur Überwindung von Gewalt, in: *ders.* (Hg.), Dekade zur Überwindung von Gewalt – Impulse, Frankfurt/Main 2001, 35.

3 Nicht bildperspektivisch als gäbe es einen Fluchtpunkt, auf den sich alles hinbewegt. Perspektivisch meint hier im Gegenteil, den Gegenstand von möglichst vielen Seiten zu betrachten.

4 Vgl. *Alexander Leistner*, Gewalt überwinden – zum Verhältnis von Analyse und Initiative, in: Neue Dialog-Hefte. Die Zeitschrift für den christlich-marxistischen Dialog (2/2003), 24–28.

[5] Zum Überblick der aktuellen Debatte vgl. *Peter Imbusch*, Der Gewaltbegriff, in: *Wilhelm Heitmeyer/John Hagan* (Hg.), Internationales Handbuch der Gewaltforschung, Wiesbaden 2002, 53; *ders.*, Gewalt – Stochern in unübersichtlichem Gelände, in: Mittelweg 36 (2/2000), 24–40 und zuletzt *Gertrud Nunner-Winkler*, Überlegungen zum Gewaltbegriff, in: *Wilhelm Heitmeyer/Hans-Georg Soeffner* (Hg.), Gewalt. Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme, Frankfurt/Main 2004, 21–61.

[6] *Johan Galtung*, Gewalt, Frieden und Friedensforschung, in: *Dieter Senghaas* (Hg.), Kritische Friedensforschung, Frankfurt/Main 1971, 58.

[7] *Trutz von Trotha*, Zur Soziologie von Gewalt, in: *ders.*, (Hg.), Soziologie der Gewalt, Opladen, Wiesbaden 1997, 14.

[8] Der Begriff wird größtenteils komplett abgelehnt oder aber vereinzelt nur anders benannt. Markus Schroer ersetzt denn auch strukturelle Gewalt durch Multiexklusion. Vgl. *Markus Schroer*, Gewalt ohne Gesicht. Zur Notwendigkeit einer umfassenden Gewaltanalyse, in: Leviathan (4/2000), 434–451.

[9] Vgl. *Clodovis Boff*, a.a.O., 87.

[10] Zit. nach *Markus Schroer*, a.a.O., 449.

[11] *Fernando Enns*, Auf dem Weg zu einer Kultur des Friedens, in: Una Sancta (2/2000), 143.

[12] Vgl. die detaillierten Schilderungen Wolfgang Sofskys von z.B. Hinrichtungen oder Massakern. *Wolfgang Sofsky*, Traktat über die Gewalt, Frankfurt/Main 1996 und *ders.*, Zeiten des Schreckens. Amok, Terror, Krieg, Frankfurt/Main 2002.

[13] Dass die Methoden- und Theorienvielfalt keine Schwäche, sondern die eigentlich Stärke der Soziologie ist, dazu vgl. *Karl-Siegbert Rehberg*, Erfahrungswissenschaft und Medium der Reflexion, in: *Christiane Funken* (Hg.), Soziologischer Eigensinn, Opladen 2000, 29–49. Zur exemplarischen Erprobung einer „perspektivischen Soziologie" vgl. *Joachim Fischer/Michael Makropoulos* (Hg.), Potsdamer Platz. Soziologische Theorien zu einem Ort der Moderne, München 2004.

[14] *Fernando Enns*, 2000, 132.

[15] Zu dieser figurationssoziologisch inspirierten Perspektive vgl. *Brigitta Nedelmann*, Gewaltsoziologie am Scheideweg, in: *Trutz von Trotha*, a.a.O., 66 und 72f. Hitzler verknüpft die handlungstheoretische Rekonstruktion der Täterperspektive mit der etikettierungstheoretischen Rekonstruktion der Opfer- und Zuschauerperspektive vgl. *Ronald Hitzler*, Gewalt als Tätigkeit, in: *Sieghard Neckel/Michael Schwab-Trapp*, (Hg.), Ordnungen der Gewalt. Beiträge zu einer Soziologie der Gewalt und des Krieges, Opladen 1999, 9–20.

[16] Zur Mehrzahl dieser Fragen vgl. *Peter Imbusch*, 2002, 34ff.

[17] *Heinrich Popitz*, Phänomene der Macht, Tübingen, [2]1999, 50.

[18] *David Kowalewski*, Vigilantismus, in: *Wilhelm Heitmeyer/John Hagan* (Hg.), a.a.O., 426–440.

[19] Vgl. *Helmut Willems* u.a., Fremdenfeindliche Gewalt. Einstellungen, Täter, Konfliktsituationen, Opladen 1993; *Armin Pfahl-Traughber*, Die Entwicklung des Rechtsextremismus in Ost- und Westdeutschland im Vergleich, in: *Thomas Grumke/Bernd Wagner* (Hg.), Handbuch Rechtsradikalismus, Opladen 2002, 29–42.

[20] Vgl. *Jürgen Endreß*, Kriegsökonomie und Persistenz innerstaatlicher Kriege, in: *Wolfgang Schreiber* (Hg.), Das Kriegsgeschehen 2001, Opladen 2002, 23–40.

[21] Vgl. *Georg Elwert*, Gewaltmärkte, in: *Trutz von Trotha*, a.a.O., 90.

[22] Vgl. *James T. Tedeschi*, Die Sozialpsychologie von Aggression und Gewalt; *Günter Albrecht*, Soziologische Erklärungsansätze individueller Gewalt und ihre empirische Bewährung, beide in: *Wilhelm Heitmeyer/John Hagan* (Hg.), a.a.O., 573–597; 763–818.

[23] *Wolfgang Sofsky*, 1996, 66.

[24] Vgl. *Ezzat A. Fattah*, Gewalt gegen „gesellschaftlich Überflüssige", in: *Wilhelm Heitmeyer/John Hagan* (Hg.), a.a.O., 958–980.

[25] *Bessel A. van der Kolk/Annette Streeck-Fischer*, Trauma und Gewalt bei Kindern und Heranwachsenden, in: *Wilhelm Heitmeyer/John Hagan* (Hg.), a.a.O., 1020–1040.

[26] Vgl. *Ronald Hitzler*, Sadomasochistische Rollenspiele, in: Soziale Welt (1995), 138–153.

[27] Vgl. *Wolfgang Sofsky*, Gewaltzeit, in: *Trutz von Trotha*, a.a.O., 102–121.

[28] Vgl. zum wichtigen Faktor Kommunikationsabbruch *Hans Joas*, Handlungstheorie und Gewaltdynamik, in: *ders.*, Krieg und Werte, Weilerswist 2000, 282ff.

[29] *Karl-Siegbert Rehberg*, Ambivalente „Filter", in: *Max Miller/Hans-Georg Soeffner*, Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnosen am Ende des 20. Jahrhunderts, Frankfurt/Main 1996, 303.



Zur Hermeneutik von Schrift und Bekenntnis

Eine Stellungnahme zu „Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis"

Die Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland machte sich am 21.11.2003 ein Papier unter dem Titel „Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis" zu eigen, das von Mitgliedern der VELKD-Ausschüsse für Theologie und für ökumenische Studien erarbeitet wurde.[1] Motiviert wurde der Text durch die Beobachtung, „dass in der lutherischen Theologie und Kirche unterschiedliche, wenn nicht gegensätzliche Auffassungen von Ziel und Methode der ökumenischen Bemühungen bestehen", was als „äußerst misslich" eingestuft wird (Vorwort). Die in „Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis" vorgelegte Sicht von Zweck und Vorgehen ökumenischer Gespräche soll „bei künftigen ökumenischen Gesprächen der VELKD zur Geltung gebracht werden" (ebd.). Diese, wenn auch vorsichtig gehaltene Formulierung und die Tatsache, dass die VELKD als im Gegensatz zur EKD echte Kirche ihren Gliedkirchen übergeordnet ist, legt nahe, dass es sich um ein sowohl theologisches als auch kirchenpolitisches Papier handelt. Es geht nicht nur um divergierende theologische Meinungen, sondern um nichts weniger als die Selbstpositionierung des deutschen Luthertums in ökumenischen Kontexten. Ein solches Dokument verdient zweifelsohne Aufmerksamkeit.

Einige der leitenden Begriffe und Argumente des Papiers werden im Folgenden betrachtet und auf ihre Tragfähigkeit im Sinne einer Selbstauslegung des lutherischen Bekenntnisses befragt. Insofern folgt die Stellungnahme der Intention des Papiers selbst, nach der das lutherische Verständnis von Ökumene nur durch Auslegung des lutherischen Bekenntnisses erfolgen könne. Dies geschieht nicht genau am Text entlang, sondern durch eine stichpunktartige Analyse der im Papier angelegten Hermeneutik von Schrift und Bekenntnis und durch einen abschließenden Blick auf das Verständnis von Ökumene und Kirche.

1. Schrifthermeneutik

Die Heilige Schrift wird als auslegungsbedürftiger und auslegungsfähiger Text verstanden, welcher einen von der Auslegung unabhängigen Sinn habe, so dass die Auslegung am Textsinn zugleich kontrollierbar und korrigierbar sei. Zugleich wird vorausgesetzt, dass es Personen gibt, die zu dieser Auslegung befähigt sind (1d-h, bes. 1f).

Diese Bestimmungen sind gerade wegen ihrer auf den ersten Blick scheinbaren Selbstverständlichkeit voraussetzungshaltig. Es ist zunächst in der Tat selbstverständlich, die Irrtumsfähigkeit menschlicher Auslegungstätigkeit zu konzedieren (1d) und auf der „Perspektivität jedes Auslegungsvorganges" (1g) zu bestehen.

Dies sind allgemeinste Bestimmungen, die sich in so gut wie jeder Hermeneutik finden lassen. Ebenfalls fehlt nicht, dass Verstehen im theologischen Sinn nur als Werk des Heiligen Geistes begriffen werden kann (1h). Die Reflexion auf die Prämissen dieser Sätze wirft dennoch einige Fragen auf:

– Auffällig ist zunächst, dass die Schrift nur *als Text* behandelt, nicht jedoch im Sinne der Reformation als eine Gestalt der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes. Zwar findet sich der Rekurs auf die Wahrheitsgewissheit als Werk des Heiligen Geistes (1h), doch muss diese Wahrheitsgewissheit dann als Gewissheit über den auszulegenden Sinn eines Textes verstanden werden. Es fragt sich aber, ob dies nicht eine literalistische Verengung des reformatorischen Schriftverständnisses darstellt. Weil und insofern die Schrift Gottes gnädiges Handeln in Jesus Christus bezeugt, ist sie Wort Gottes und wird sie durch Wortverkündigung und Darreichung der Sakramente zur viva vox evangelii für die Gläubigen. Das aber stellt sie in einen *soteriologischen* Zusammenhang, von dem im vorliegenden Dokument nicht die Rede ist. Wahrheitsgewissheit im Sinne des Papiers ist Gewissheit über die richtige Erfassung des biblischen Literalsinns. Gegenüber dem reformatorischen Gedanken, dass die Gegenwart Jesu Christi als des für uns Eintretenden Gegenstand wie Modus der Gewissheit ist, handelt es sich um eine Verschiebung hin zu einem einseitig propositionalen Wahrheitsverständnis.

– Zuzugeben ist, dass die Fallibilität menschlichen Auslegens nicht den Sinn textorientierter Schriftauslegung in Frage stellt: Die Möglichkeit des Scheiterns heißt ja noch lange nicht, es nicht zu versuchen. Warum jedoch auch das „Ergebnis" (1g) der Auslegung vom hermeneutischen Irrtumsrisiko nicht betroffen sein soll, ist dann aber nicht einzusehen, sondern als Widerspruch zur Prämisse festzuhalten.

– 1f deutet ein Amtsverständnis an, das Personen denkt, die den Literalsinn von Schrift und Bekenntnis erfassen und wiedergeben können. Reformatorisch wäre hier sofort die Rede vom allgemeinen Priestertum einzuführen, um nicht die irrige Konsequenz einer hermeneutischen Sonderkompetenz des ordinierten Amtes zuzulassen. Auch dann, wenn das ordinierte Amt nach CA XIV nicht als Delegation des allgemeinen Amtes gemäß CA V verstanden wird – und für die Ablehnung dieser Delegationsfigur spricht einiges –, ist das Proprium des ordinierten Amtes nicht eine hermeneutische Sonderkompetenz, sondern das Hingeordnetsein auf den Auftrag der Kirche als ganzer. Eine solche Rückversicherung findet sich im Dokument nirgends. Im Gegenteil: In 2.3c ist von dem „an die Ordination gebundene[n] Lehr- und Verkündigungsamt" sowie von einer „Mitverantwortung aller Glaubenden" an je ihrem Ort und in wechselseitiger Verwiesenheit die Rede. Die Betonung des jeweiligen Ortes und die wechselseitige Verwiesenheit aufeinander ist zu begrüßen, die Bindung des Lehramts an die Ordination hingegen und die mindestens tendenzielle Abstufung zu einer bloßen „Mitverantwortung" des allgemeinen Priestertums führen in Schwierigkeiten. Nicht nur, dass Kirchenvorstände dann ihr ius liturgicum nicht ausüben und Synoden keine Lehräußerungen tätigen könnten, die Verwiesenheit des ordinierten und des allgemeinen Amtes aufeinander sind aus-

weislich CA V und XIV als symmetrisch zu denken. Das evangelisch-lutherische Lehramt ist prozedural als gemeinsame Auslegung der Heiligen Schrift in der jeweils zugewiesenen Rolle zu denken, nicht aber als das einer auf die eine oder andere Weise befähigten Person allein.

– In 1f.g werden Schrift und Bekenntnis gleichsinnig behandelt, nämlich als Objekte wahrheitsfähiger Auslegung. Diese Bestimmung aber verdeckt die fundamentale Differenz von Schrift und Bekenntnis. Konsens dürfte doch sein: Das Bekenntnis ist nach reformatorischer Überzeugung irrtumsanfällige Auslegungsgestalt der Schrift, bleibend auf diese – und im Falle der reformatorischen Bekenntnisschriften: bleibend auf die altkirchlichen Symbola – bezogen. Die Heilige Schrift ist Gegenstand einer Auslegung, die Deo volente et agente Glauben schafft, welcher als Gegenwart des Heiligen Geistes gefeiert werden darf. Der Auslegung des Bekenntnisses kommt diese Dignität aber in keinem Fall zu, weil das Bekenntnis selbst Sachmoment der Schriftauslegung ist.[2] Anders gesagt: Der Literalsinn der Schrift ist der Christus praesens, der Literalsinn des Bekenntnisses ein Teil der Antwort des Glaubens darauf. Deshalb ist es nicht angemessen, Schrift- und Bekenntnisauslegung gleichsinnig zu beschreiben.

2. Hermeneutik des Bekenntnisses

Damit ist ein wesentlicher Kritikpunkt in der Bekenntnishermeneutik schon benannt. Auf einige Details der Rede vom Bekenntnis ist gleichwohl noch einzugehen. In der Wahrnehmung des Papiers ist das Bekenntnis „verbindliche Ausdrucksgestalt der Auslegung der Schrift", welche sich aufdrängte und „magno consensu" (CA 1) rechtsförmig formuliert und festgestellt wurde (1e). Die Implikationen auch dieser und einiger weiterer Bestimmungen, auf die im Text verwiesen wird, sind nicht ohne Probleme.

Verbindlich (1e) ist das Bekenntnis als Ausdrucksgestalt der Schriftauslegung für das lutherische Verständnis allerdings. Das gilt es mit „Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis" gegen eine schlechte Rede von der reformatorischen Freiheit als beliebiger Wahlfreiheit des Individuums hervorzuheben. Evangelische Freiheit ist nicht einfach die Freiheit zum je gestimmten Standpunkt, auch wenn das immer wieder kolportiert wird. Freilich ist auch das Gegenteil nicht der Fall und ist deswegen die Rede von der Verbindlichkeit des Bekenntnisses auslegungsbedürftig. Die folgenden Unterpunkte sollen hier einige Aspekte beisteuern.

– Es geschieht mit Bedacht, wenn in Grundordnungen lutherischer Kirchen das Bekenntnis nicht als Kirchengesetz erscheint. Es ist jeder Rechtsordnung vorgeordnet. Insofern ist es nicht hilfreich, von einer „rechtsförmig[en]" Formulierung des Bekenntnisses zu sprechen, wie es in 1e geschieht. Dies widerspricht nicht nur weit verbreiteter kirchlicher Verfassungspraxis, es suggeriert auch die Rechtsförmigkeit der Texte des Bekenntnisses. Diese sind aber nicht Rechtssätze, sondern solche der Confessio und der Lehre. Dass sie den Bedarf nach kirchlichem Recht

aus sich heraus setzen, wird kaum jemand bestreiten wollen, dass sie selbst in die Nähe von Rechtssätzen gerückt werden, ist aber zu kritisieren.

– Aufschlussreich ist die Verwendung des oft zitierten „magno consensu" aus CA I. In „Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis" wird dies in syntaktischen Zusammenhang mit dem „Bekenntnis der verschiedenen Kirchen" gebracht und als rechtsförmige Formulierung und Feststellung verstanden (1e). Die Syntax in CA I bezieht „magno consensu" aber eindeutig auf das „decretum Nicaeni synodi" und damit auf die altkirchlichen Symbole, in deren Kontinuität der Eröffnungssatz die CA-Bekenner stellt.[3] Der ökumenische Grundakt der CA ist es, auf den die beiden Worte verweisen: Ohne direkten Bezug auf die „NC-Verwandten" sind die „CA-Verwandten" nicht zu verstehen. Es ist deshalb unsachlich, „magno consensu" im Sinne des vorliegenden Papiers auf einen Plural von „verschiedenen Kirchen" (1e) zu beziehen. Hier wird eine Selbstverständlichkeit der parallelen Existenz mehrerer von einander unabhängiger Kirchentümer suggeriert, die CA I im Ansatz ausschließen will.

– Die Wahrheit des Bekenntnisses erschließt sich nicht durch Auslegung des Bekenntnisses allein. Die Wahrheit auf die es zielt, ist die oben beschriebene Wahrheit der Gegenwart Jesu Christi bei seiner Kirche. In diesem Sinn „enthält" das Bekenntnis Wahrheit nur, weil und sofern es zur lebendigen Aneignung der Schrift und damit zum Übersteigen seiner selbst anleitet. Dieser Umstand ist in 1e angesprochen, aber durch die gleichsinnige Interpretation von Schrift und Bekenntnis in 1f.g als Literalsinnträger, die einem befähigten Ausleger offen stehen, verdunkelt.

– Die Texte des evangelisch-lutherischen Bekenntnisses sind gewiss keine wahllose Sammlung, aber sie sind eine Sammlung von Texten unterschiedlicher Gattung aus unterschiedlichen Zeiten. Dies hat auch etwas mit unterschiedlicher Dignität der Texte zu tun. Die CA und alle auf sie folgenden Texte sind nur recht verstanden als Auslegung der altkirchlichen Symbole, wie diese als grundlegende Antwort der weltweiten Kirche auf den Ruf des Evangeliums zu Gehör zu bringen sind.[4] Insofern kann die Rede von den unterschiedlichen Kirchen nur als eine gebraucht werden, die es zu überwinden gilt. Durch den Rekurs auf die „Perspektivität jedes Auslegungsvorgangs" (1g) ist das nicht sicher zu stellen, weil dann die Absicht der Reformation, die eine Kirche Christi zu reformieren, in den Hintergrund treten würde. Eine allgemeine Regel genügt nicht, um den speziellen Erfordernissen der Bekenntnishermeneutik gerecht zu werden. Sie bleibt an das Geflecht von Regeln verwiesen, das sich aus der Schrift als norma normans und dem Bekenntnis als norma normata ergeben, wobei die reformatorischen Schriften ihrerseits von ihren Verfassern als zeitgemäß-evangelische Interpretation der altkirchlichen Symbola verstanden wurden.

– Dass es wegen der bleibenden Umstrittenheit der Auslegung der Schrift Bekenntnisse als Konkretionen mittlerer Ebene gibt und auf absehbare Zeit geben muss, ist eine einsichtige Schlussfolgerung und eine hinreichende raison d'être für Bekenntnisse überhaupt (1d.e). Wer dies nicht sehen will, gaukelt sich und ande-

ren Unmittelbarkeit vor, die es nicht gibt. Die notorische Weigerung, dies einzusehen, ist eine Keimzelle des Fundamentalismus. Kritisch begleitete und interpretierte Bekenntnisse sind deshalb praktizierter Non-Fundamentalismus, was in Zeiten der weltweiten Zunahme fundamentalistischer Kongregationen hoch zu schätzen ist. Das deutlich gemacht zu haben, ist eine begrüßenswerte Konsequenz aus „Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis". Was in dem Papier aber unterbleibt, ist der Schluss von der unterschiedlichen Interpretation der Schrift auf die immerhin mögliche Relativität von Bekenntnissen. Gleichwohl ist sie im lutherischen corpus doctrinae angelegt: Die Geschichte der evangelisch-lutherischen Bekenntnistexte ist auch eine Geschichte von Konsens- und Konvergenzformeln, die „nach innen" wie „nach außen" um die Relativität ihrer Sprachgestalt weiß. Die pauschale Verwerfung von „Konsensen oder Konvergenzen" als nicht der Wahrheit verpflichtet (3.3c) überspielt, dass solche Sprachformen auch die Bekenntnisschriften prägen, denen man einen Abschied von der Wahrheitsfrage ungern unterstellen möchte.

– Das vorliegende Papier betont zu Recht den letztlich gottesdienstlichen Charakter des Bekenntnisses (3.3e). In der Anrufung Gottes hat es seinen Ursprung und die Grammatik des Glaubenslebens, welches zu Gott ruft, sucht es zu beschreiben. Damit ist freilich eine grundsätzliche Selbstrelativierung mitgesetzt. Im Akt des Bekennens spricht der Bekennende wohl von Dingen und Zusammenhängen, die mehr sind als er selbst. Aber es ist zugleich unvermeidbar, dass er als er selbst, in seiner Sprache und im Rahmen der ihm historisch wie lebensgeschichtlich möglichen Situation spricht. Die konfessorische Ur-Situation des „ich kann nicht anders", ist eine, die die Relativität des eigenen Standpunkts bereits in der Grammatik hat. Eine Bekenntnishermeneutik hätte dem durch die konsequente Einrechnung der historischen Dimension der Bekenntnisschriften Rechnung zu tragen und dadurch, dass die Confessio der Confessio-spezifischen Relativität einsichtig wird. Dies schließt in keiner Weise aus, dass es Gespräche gibt, die mit verschieden lautenden Bekenntnissen und also im Dissens enden. Es schließt aber aus, den confessio-Charakter nur für die Ebene des ökumenischen Gesprächs und nicht für die Reflexion auf die Wahrheitsfähigkeit des eigenen Bekenntnisses in Anschlag zu bringen, wie es in „Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis" geschieht.

3. Die Termini „Kirche" und „Ökumene"

Es wurde schon darauf hingewiesen, dass die Verwendung des Kirchenbegriffs in „Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis" nicht ohne Probleme ist. Dabei ging es vor allem darum, dass aus der Perspektive der Confessio Augustana „Kirche" im Singular der einen Kirche Christi im Blick ist. Der Plural „Kirchen" ist begründungspflichtig, nicht der Singular. Dass es Konfessionen gibt, scheint aufgrund der Vielpoligkeit menschlicher Auslegungsbemühungen – und vielleicht aufgrund der Vielpoligkeit der Schrift und des Selbsterweises Gottes im Heiligen

Geist – unvermeidbar. Es handelt sich nach dem Zeugnis der CA jedoch um einen letztlich nicht wünschenswerten Zwischenstatus, dessen Überwindung von Gott erbeten wird. Dazu hat die innere Logik des lutherischen Bekenntnisses, so die These dieses Abschnitts, aber mehr beizutragen als die förmliche Feststellung von bestehender oder nicht bestehender Kirchengemeinschaft (3.3a).

„Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis" argumentiert in den Abschnitten 2. und 3. mit der klassisch-reformatorischen Unterscheidung von ecclesia visibilis und invisibilis. Zu Recht wird dabei betont, dass es nach lutherischem Verständnis keine Zugehörigkeit zur ecclesia invisibilis an der Zugehörigkeit zu einer konkreten Form von Kirche vorbei geben kann. Die Praxis des Glaubens verdankt sich der konkreten Anredeform (2.1ab; 2.2b). Ebenfalls nur unterstrichen werden kann die Feststellung, dass verborgene und sichtbare Kirche zu einander in einem Verhältnis „wesensmäßige[r] Asymmetrie" (2.1b) stehen, weil nur die Zugehörigkeit zur unsichtbaren Kirche als zugleich notwendige und hinreichende Bedingung der Zugehörigkeit zu Gott gelten kann. Dem zuzuarbeiten ist die vornehmste Aufgabe der sichtbaren Kirche. Wenn dem aber so ist, dann müsste sich eine grundständige Selbstrelativierung der konkreten Kirchengestalt auf die unsichtbare hin ergeben. Die konkrete Existenzform Konfession ist zugleich unvermeidlich – weil Christsein nicht allein invisibile gelebt werden kann – als auch relativ, weil auch vom Bekenntnis des eigenen Kircheseins, welches den Satz „ich kann nicht anders" einschließt, zugleich gesagt wird, dass es der verborgenen Kirche lediglich funktional zugeordnet ist. Konkrete Kirchentümer gleich welcher Konfession existieren in diesem Spagat und haben darin ihre Würde.

Die in „Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis" gewählte Konsequenz ist ein Verständnis von Ökumene, das man als konstatierend bezeichnen könnte. Aufgabe ökumenischer Gespräche wäre demnach, Kirchengemeinschaft dort zu erklären, wo ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums gegeben ist und in allen anderen Fällen das nicht-Bestehen von Kirchengemeinschaft festzustellen (3.2a; 3.3a-e). Die Rückfrage lautet, ob in diesem Verständnis die Selbstrelativierung konkreter Kirchentümer hin auf die ecclesia invisibilis noch ausreichend berücksichtigt ist. Besteht hier nicht die reale Gefahr, die derzeit in Gebrauch befindlichen Sprach- und Handlungsformen der eigenen Konfession zur einzig möglichen Interpretation zu erklären? Dass es solche Concreta wegen des Verkündigungsauftrags der ecclesia visibilis geben muss, ist unbestritten. Dass sie aber lediglich konstatiert und verglichen werden können, folgt in keiner Weise zwingend daraus.

Die auch vom vorliegenden Papier bezogene definitionsähnliche Formulierung aus CA VII stützt die Behauptung, nicht bei einem konstatierenden Ökumene-Verständnis stehen zu bleiben. Der Auftrag des pure docere evangelii und recte administrare sacramenta richtet sich als kritischer und selbstkritischer nämlich genauso gegen die evangelisch-lutherische Konfession. Ist das Bekenntnis nicht einfachhin ein Behältnis propositional wahrer Sätze, sondern in sich selbst prozedural und vor allem prozedural auf die Auslegung der Schrift hin geordnet, so ergibt sich die Auf-

gabe, das eigene Verständnis von Verkündigung des Evangeliums und Darreichung der Sakramente in diesen Prozessen je neu zu überprüfen. CA VII benennt eine unaufgebbare lutherische Position im ökumenischen Gespräch, das ist wahr. Diese ist aber nur verstanden, wenn sie im selben Zug als *Selbst*verpflichtung zur Überprüfung der eigenen Sprach- und Handlungsvollzüge wahrgenommen wird. Der ökumenische Dialog des Luthertums beginnt bei sich selber, weil das lutherische Bekenntnis sich immer fragt, wie es zur in CA I bekannten Una Sancta und zur Wahrheit der Schrift zu stehen kommt.

Fast wie eine Nagelprobe darauf kann man die Bemerkung 3.2f über die Gewährung von Verkündigung und Sakrament an Angehörige anderer Kirchen lesen. Die Konstatierung nicht bestehender Kirchengemeinschaft, so heißt es „schließt jedoch nicht aus, dass die *Glieder* solcher Kirchen zur Teilnahme an Wort und Sakrament der eigenen Kirche eingeladen werden" (3.2f). Bedenkt man die Hinordnung des lutherischen Bekenntnisses auf die altkirchlichen Symbole und auf die Schrift, so müsste die Formulierung eher heißen, dass die eigene Konfession nach bester Einsicht dem Auftrag des einen Herrn zu entsprechen versucht und daher gar nicht anders kann, als getaufte und mündige – was immer letzteres genauer heißt – Glieder anderer Konfessionen als zu den Grundvollzügen des Kircheseins eingeladen zu sehen, bevor sie selbst eine solche Einladung auch nur aussprechen könnte.

Dass die hier vorgelegte Antwort auf „Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis" in keiner Weise relativistische Konsequenzen im Sinne eines postkonfessionellen Durcheinanders haben kann, dürfte sich nach allem oben Gesagten von selbst verstehen. Dass es dann aber bei einer konstatierenden Ökumene sein Bewenden nicht haben kann, ist die Aussageabsicht der Argumentation. Sollte es irgendeine Berechtigung zur oben unter 2. skizzierten Bekenntnishermeneutik geben, so muss ein konstatierendes Ökumene-Verständnis als reduktiv bezeichnet werden.

Entsprechendes gilt für den Satz über „ökumenische Gespräche mit dem Ziel, unter Hintanstellung der Wahrheitsfrage durch einseitiges oder beiderseitiges Entgegenkommen zur Formulierung von Konvergenzen oder Konsensen zu kommen" (3.3c). Das ist ein harscher Vorwurf. Von dem, der ihn erhebt, darf erwartet werden, dass er Ross und Reiter nennt. Geht dies an die Adresse von Gemeinsamer Erklärung und Gemeinsamer Offizieller Feststellung, die, wie bekannt ist, mit dem Modell des differenzierten Konsenses arbeiten? Sollen die unter „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" veröffentlichten Dokumente davon getroffen werden, die ebenfalls den Weg des Konsenses beschreiten oder doch diejenigen Texte, die sich an den Sprachformen der Kongruenz versuchen?[5] In diesen Fällen bleibt die Beweispflichtigkeit, dass die Suspension der Wahrheitsfrage intendiert ist oder de facto geschieht. Sollte all dies nicht gemeint sein und lediglich vorlaufend eine Gefahr benannt sein, bedürfte das einer deutlicheren Formulierung, weil Alarmismus stets ein schlechter Ratgeber ist.

Dass es Dokumente von sozusagen unterschiedlicher ökumenischer Wertigkeit gibt, ist gar keine Frage und erhellt schon bei einem flüchtigen Blick auf die Spannweite z.B. von der Leuenberger Konkordie bis zum Dokument „Einheit vor uns". Gleichmacherische Kritik aber hilft niemandem.

4. Schlussfolgerung

„Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis" macht zu Recht deutlich, dass es ökumenische Verständigung nur zwischen konkreten Kirchentümern geben kann und dass die evangelisch-lutherische Kirche im ökumenischen Gespräch immer auch die Auslegung der Selbstfestlegung im eigenen Bekenntnis betreiben muss. Eine „dritte Konfession" der Ökumeniker wäre nicht wünschenswert und Verselbständigungen ökumenischer Gesprächslagen sind zu korrigieren. Was allerdings zu Rückfragen Anlass gab, waren Elemente der im Papier vorgelegten Hermeneutik von Schrift und Bekenntnis, die das Wahrheitsverständnis, die Selbstrelativierung und die Funktionalität des evangelisch-lutherischen Bekenntnisses angehen. Diese waren im Sinne einer Selbstwahrnehmung des Bekenntnisses zu kritisieren.

Sollten sich einige der hier vorgetragenen Argumente als tragfähig erweisen, wäre zu erwägen, ob sich daraus eine differenzierte Stellungnahme zur Annahme des Papiers seitens der Kirchenleitung der VELKD ergibt.

Martin Hailer

(Pfarrer Dr. Martin Hailer ist Privatdozent am Lehrstuhl für Evangelische Theologie der Universität Bayreuth.)

ANMERKUNGEN

1 Texte aus der VELKD Nr. 123–2004 zugänglich u.a. via http://www.velkd.de. Zitate im Text daraus unter Angabe der Nummerierung.
2 BSLK 769,28–35.
3 BSLK 50,3ff.
4 Die hermeneutischen Probleme des großen abendländischen Schismas und des Dialogs mit den nichtchalcedonensischen Kirchen sind nicht vergessen, sollen hier aber aus Gründen der Übersicht außer Betracht bleiben.
5 Zu den Termini Konsens und Kongruenz vgl. *J. Fuisz*, Konsens, Kompromiss, Konvergenz in der ökumenischen Diskussion. Eine strukturanalytische Untersuchung der Logik ökumenischer Entscheidungsfindungsprozesse, Münster 2001.

Mitsuo Miyata – ein ökumenischer Botschafter zwischen Japan und Deutschland

Bundespräsident Johannes Rau hat am 2. Mai 2004 dem japanischen Juristen und Soziologen Dr. Mitsuo Miyata, Professor der Tohuku-Universität in Sendai, das Große Verdienstkreuz verliehen. Der Orden wurde dem Geehrten am 22. Juli 2004 in einer Feier in der Deutschen Botschaft in Tokio überreicht. Auf die Laudatio des Botschafters erwiderte Professor Miyata mit einem (hier gekürzt wiedergegebenen) Dankeswort. Es zeigt am Profil dieses japanischen Christen, welche geistliche, kulturelle und politische Tiefendimension ein ökumenisch gespeister Austausch erreichen kann.

Hans Vorster

„... Fast 50 Jahre lang habe ich mich mit Deutschlandstudien beschäftigt, über die deutsche Geschichte, Geistesgeschichte und Kultur geforscht. Es ist für mich eine große Ehre und Freude, dass meine Forschung als ein Beitrag zum kulturellen Austausch zwischen Japan und Deutschland anerkannt wurde.

An der Universität Tokio hatte ich das Glück, die letzten Vorlesungen von Rektor Shingeru Nambara zu hören, der als einer der besten Kant-Forscher Japans gilt. Er hat mir sowohl die Friedensphilosophie bei Kant als auch die Bedeutung der Staats- und Religionsfragen in der europäischen Geistesgeschichte vermittelt. Als ein Mensch der Nachkriegsgeneration hatte ich mir zum Ziel gesetzt, zur Verwirklichung der Demokratie im neuen Japan die Tradition des Militarismus, der während des Kriegs eine Verbindung mit dem Staatsshinto eingegangen war, von Grund auf zu überwinden. Bei der Bewältigung dieser Aufgabe waren die Geschichte des Kirchenkampfs während der Nazizeit sowie die führenden Persönlichkeiten auf diesem Gebiet, nämlich Theologen wie Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer, ihre Ideen und Taten für mich leuchtende Vorbilder.

Anfang der sechziger Jahre habe ich als Stipendiat der Alexander-von-Humboldt-Stiftung zwei Jahre lang an der Universität Tübingen studiert. [MM erwähnt dazu Vorlesungen von Eschenburg, Dahrendorf, Rothfels, Bollnow, die Begegnung mit dem schwäbischen Pietismus und seine Faszination durch Ernst Käsemanns Vorlesungen zum Römerbrief.] Wieder in Japan beschäftigte ich mich mit Forschungen zur politischen Kultur der BRD und zur kirchlichen Zeitgeschichte in Deutschland und habe Bücher wie „Politik und evangelische Ethik" oder „Kreuz und Hakenkreuz" herausgegeben. In den letzten Jahren kam ich endlich dazu, über „Christentum und Obrigkeit" zu schreiben, vor allem über die Rezeption und Interpretation von Kapitel 13 des Römerbriefs. Der Anstoß dazu geht auf meine Tübinger Zeit zurück.

In meinen Studien zur NS-Zeit ging es mir vor allem um eine Analyse von Sprache und Ritual des Systems und um die massenpsychologische Grundlage des Hitler-Mythos. Beide Themen sind eng mit meinem Interesse an vergleichender Politologie in Bezug auf Staat und Religion in Japan verbunden. Dasselbe gilt von Pro-

jekten mit jungen Wissenschaftlern zur Weimarer Republik und zum Kirchenkampf in Deutschland.

In den Wirren der Nachkriegszeit bin ich dem christlichen Evangelium begegnet und wurde durch die Taufe ein Mitglied der evangelischen Kirche. Sowohl während meiner Gymnasialzeit in Kyoto als auch als Student an der Universität Tokio lebte ich immer in einem CVJM-Wohnheim und bemühte mich, mit meinen Kommilitonen die Bibel zu lesen und etwas über Pietismus zu lernen. Auch als ich einen Ruf an die juristische Fakultät der Tohuku-Universität erhielt und nach Sendai zog, habe ich neben meiner Lehr- und Forschungstätigkeit mein Haus geöffnet und Studenten eingeladen, um mit mir gemeinsam in der Bibel zu lesen. Vor 30 Jahren ließ ich dann ein kleines Studentenheim neben meinem Haus errichten und übte „gemeinsames Leben" mit dessen jungen Bewohnern ein. In Anlehnung an Bonhoeffer wird dieses Wohnhaus „Bruderhaus" genannt. An dieser Stelle möchte ich auch meine Frau erwähnen, die sich viele Jahre um die Verwaltung und Leitung dieses Wohnheims verdient gemacht hat.

Ich bin überzeugt, dass mein Leben als engagierter Reformierter in den knapp 60 Jahren seit meiner Taufe im Wesentlichen durch den kontinuierlichen Kontakt mit jungen Menschen möglich war. Mehrmals habe ich mit diesen jungen Leuten Studienreisen nach Deutschland unternommen. Viele haben sich für deutsche Kultur, Musik und Kunst begeistert - die Bandbreite reicht von Riemenschneider bis Barlach. Es ist mir aber auch eine große Freude, dass einige von ihnen Experten für deutsche Wirtschaft und Umweltpolitik geworden sind.

Wenn Gott es will, möchte ich mein weiteres Leben dem japanisch-deutschen Austausch, dem Weltfrieden und der Ehre Gottes widmen."

Mitsuo Miyata

Beyers Naudé (Nachruf)

Eine Pilgerfahrt der Verwandlung von Leid in Hoffnung

Mit dem Heimgang Beyers Naudés ist ein lebenslanger Kampf für die Menschlichkeit zu Ende gegangen. Wenn wir seiner gedenken, empfinden wir schmerzhaft die Lücke, die er hinterlassen hat. Zugleich danken wir Gott und rühmen den Beitrag, den Beyers Naudé nicht nur in unserem Land, sondern auch in der ganzen Welt für Gerechtigkeit und Frieden geleistet hat. Nicht nur in Südafrika, sondern auch an vielen anderen Orten finden Gedenkfeiern statt. Für uns stellt das Gedenken an Beyers Leben eine Herausforderung dar, das Erbe anzutreten, das er uns hinterlassen hat: In unserer gespaltenen Welt mit ihren zunehmenden Spannungen sind wir aufgerufen, uns in eine Pilgerfahrt der Hoffnung für die Menschheit einzureihen. Beyers hat sich auf diese Pilgerfahrt begeben, als er beschloss, um der Menschlichkeit willen Gott mehr zu gehorchen als den Menschen. Es ist eine Pil-

gerfahrt der Verwandlung von Leid in Hoffnung – Hoffnung auf Gerechtigkeit und Versöhnung für alle Menschen, wer und wo sie auch immer sein mögen.

Beyers liebte das Leben und die menschliche Gemeinschaft. Er fand Freude daran, Berge zu besteigen, im Meer zu schwimmen, von der Höhe in die Täler mit ihrem Gras- und Buschland und ihren Blumen hinabzuschauen und die Tiere zu beobachten. Er hatte einen tiefen Sinn für Humor; er konnte Späße machen und über sich selbst lachen. Viele dieser jugendlichen Eigenschaften bewahrte er sich bis ins hohe Alter. Da er sich auch seiner Schwächen, Unzulänglichkeiten und Versäumnisse bewusst war, bewies er Demut genug, um sein Bedauern zu äußern und um Vergebung zu bitten, wenn etwas schief gelaufen war. Eine seiner Schwächen war die Art und Weise, in der er seinen Terminkalender führte oder eben nicht führte. Selbst wenn dieser bis zur letzten Minute mit Terminen gefüllt war, brachte er es oft nicht fertig, einem Menschen, der ihn sprechen wollte, zu sagen, dass seine Zeit völlig ausgebucht sei. Gelegentlich muss seine unbegrenzte Großherzigkeit seiner Familie und gewiss auch seinen Mitarbeitern im Büro das Leben schwer gemacht haben.

Durch diese Offenheit für jeden und für alles, was menschlich ist, ist Beyers in unserem Land als ein Mensch bekannt geworden, der immer für Verfolgte und Unterdrückte ansprechbar und verfügbar war. Das traf auch auf Bedrängte in anderen Ländern zu. Man vertraute ihm als jemandem, der keine vertraulichen Informationen an andere weitergibt. Er pflegte jedem Einzelnen mit endloser Geduld zuzuhören, mit ihm oder ihr zu beten; er versuchte, Rat zu erteilen und so weit wie möglich zu helfen. Ebenso schenkten Einzelne, Kirchen und Organisationen im Ausland ihm Vertrauen, wenn sie seine Dienste in Anspruch nahmen, um Menschen in Südafrika zu unterstützen, die unter dem Apartheid-Regime litten und ihm Widerstand leisteten. Er nahm das Risiko auf sich, auf illegalem Wege finanzielle Hilfe zukommen zu lassen und war dabei peinlich genau und verantwortungsbewusst im Umgang mit diesen Geldmitteln. Er verpasste keine Gelegenheit und scheute keine Mühe, um die internationale Aufmerksamkeit auf die Ungerechtigkeit des Apartheid-Systems aufmerksam zu machen.

Es gab schwerwiegende Hindernisse im persönlichen Leben zu überwinden, bevor Beyers zu dem Menschen wurde, der allgemein durch seinen Einsatz für Gerechtigkeit bekannt geworden ist. Er wuchs in einer Familie und einer Afrikaaner-Gemeinschaft auf, die noch die Narben des Burenkrieges, der Konzentrationslager und der Demütigung durch das Britische Empire trugen. Es ging ihnen wie vielen Afrikaanern: Die Erinnerung an ihre Erfahrungen und ihr tiefer christlicher Glaube hatten noch nicht ihre Bitterkeit zu überwinden vermocht. Diese Erinnerungen hielten vielmehr den Kreislauf der Gewalt aufrecht und bereiteten den Weg für weitere Ungerechtigkeit. Kaum hatten sie selbst als Afrikaaner die politische Macht erlangt, da beteiligten sich die ehemaligen Opfer der Justiz am Aufbau eines ausgeklügelten Systems der Unterdrückung, das den schwarzen Südafrikanern die Gleichberechtigung verwehrte. Viele Jahre lang war Beyers ein überzeugter Anhänger des Apartheid-Systems. Er glaubte aufrichtig, dass Frieden

in Südafrika nur dadurch gewährleistet werden könne, dass die schwarzen Südafrikaner in gesonderten ethnischen Gruppen zusammengefasst würden und die Obergewalt in den Händen der weißen Minderheit bliebe. Als ein leitender Pastor der Niederländisch-reformierten Kirche rechtfertigte Beyers dieses System und die ihm zugrunde liegende Ideologie mit theologischen Argumenten.

Wie kam es zum Wandel in Beyers Leben? Ilse Weder, eine herausragende Studentin der Naturwissenschaften an der Universität Stellenbosch, spielte dabei eine wichtige Rolle. Beyers verliebte sich in sie während seines Studiums und heiratete sie dann später. Sie nahm ihn mit in ihr Elternhaus in dem Herrnhuter Missionsdorf in Genadendal. Dort erlebte Beyers, dass Schwarze und Weiße in einer engen Gemeinschaft als Brüder und Schwestern zusammen leben und die menschliche Würde eines jeden achten können. Später stieß Beyers auf die Position zweier prominenter Afrikaaner-Theologen, die in ihrer Kirche Ablehnung und Feindschaft erfuhren, weil sie den Standpunkt vertraten, dass die biblische Wahrheit von denen verzerrt würde, die versuchten, das Apartheid-System anhand der Bibel zu rechtfertigen. Ihr Standpunkt zwang Beyers, seine Auslegung biblischer Texte zu revidieren. Sein Blickfeld wurde durch das missionarische Wirken der Kirche in den Bergbau- und Industriegebieten unseres Landes erweitert. Beyers sah, wie schlecht die Arbeiter bezahlt wurden und wie kümmerlich sie wohnten; er machte sich klar, dass sie von ihren Familien getrennt waren und grausam und unmenschlich behandelt wurden. Das Nachdenken über sein geistliches Amt führte ihn zu der Erkenntnis: Wer glaubt, kann nicht behaupten, zu dem Gott zu gehören, der die Schreie des Volkes hört, wenn er oder sie nicht selbst diese Schreie hört und eingreift. So wurden Bibelarbeitsgruppen gebildet, die sich mit diesen Fragen befassten. Sie bereiteten den Weg für die Gründung des Christlichen Instituts, dessen Leitung zu übernehmen Beyers gebeten wurde.

Inzwischen hatten durch den Ökumenischen Rat der Kirchen geförderte, langjährige Kontakte mit christlichen Studenten in anderen Ländern den Horizont des niederländisch-reformierten Theologen erweitert. Er musste den Fragen standhalten, die Christen außerhalb Südafrikas im Blick auf die Ungerechtigkeiten des Apartheid-Systems und das Einstehen oder Nichteinstehen weißer Christen für die Gerechtigkeit stellten. Das Blutbad von Sharpeville und das Ersuchen des Christlichen Instituts, den Posten des Direktors zu übernehmen, führte seine Gewissenserforschung zur Entscheidung. Er erkannte, dass ein entscheidender Entschluss vor ihm lag, der sein ganzes Leben und das seiner Familie beeinflussen würde. Wem schuldete er vor allen anderen Gehorsam? Dem Gott, der in Christus Mensch wurde und in ihm das Leiden aller kreuztragenden Menschen auf sich nimmt? Oder einem Volk und einer Kirche, mit denen er persönlich tief verbunden war, doch die in dieser Phase ihre Treue gegen Gott ihren Gruppeninteressen unterordneten? Beyers entschied sich für die erste Möglichkeit. Er und seine Frau und auch die Kinder hatten die Konsequenzen zu tragen. Sie wurden von vielen, die ihnen nahe standen, gemieden und als Verräter ihres Volkes, wenn nicht gar ihres Glaubens, angesehen.

Im Jahre 1963 nahm er Abschied von seiner Gemeinde mit einer Predigt über dieses Thema. Er sprach über diesen Gehorsam, der ihn zwang, den Kampf gegen ein System der Ungerechtigkeit aufzunehmen und die Leitung des Christlichen Instituts zu übernehmen. Doch der Widerstand gegen die Ungerechtigkeit war frei von jeder Bitterkeit oder Hass gegenüber denen, die er hinter sich ließ, und denen, die anderer Meinung waren als er. Die Predigt endete mit einem Ton der Hoffnung: „Wenn Gott für uns ist, wer kann wider uns sein?" Die erste Predigt nach seiner Einführung als Direktor des Christlichen Instituts hielt er über das Thema „Versöhnung". Dieser Begriff war wie ein Trompetensignal, den Kampf gegen alle Spaltungen aufzunehmen. Gehorsam gegen Gott ohne Hass, Versöhnung, aber nicht ohne Gerechtigkeit, Anerkennung der Würde des Menschen und der Rechte jedes Einzelnen – das waren die Schlüsselelemente der Pilgerfahrt von Beyers Naudé, die in Aasvoelkop ihren Anfang nahm. Eine Pilgerfahrt der Verwandlung von Leid in Hoffnung hatte begonnen.

Etwa zehn Jahre nach der Trennung von seiner Gemeinde in Aasvoelkop richtete das damalige südafrikanische Apartheid-Regime eine Kommission ein, deren offensichtliches Ziel es war zu beweisen, dass die Aktivitäten des Christlichen Instituts subversiv waren und den südafrikanischen Staat bedrohten. Beyers und seine Kollegen weigerten sich, dieser Kommission gegenüber auszusagen. Wegen dieser Aussageverweigerung kam es zu einem Prozess in Pretoria, der für alle Stabsmitglieder des Christlichen Instituts mit großen Risiken verbunden war. Bei der Beweisaufnahme von Beyers und seiner Vernehmung war eine entscheidende Frage die: Wie ist der von ihm propagierte Widerstand gegen ein ungerechtes System mit seinem Nachdruck auf Versöhnung vereinbar? In diesem Prozess betonte Beyers erneut: „Es gibt keine Versöhnung ohne Gerechtigkeit; und jeder, der für Versöhnung eintritt, muss zunächst die Ursachen der Ungerechtigkeit in den Herzen und im Leben derer ermitteln – seien es Einzelne oder Gruppen –, die sich selbst ihrer Rechte beraubt fühlen."

Das mutige Zeugnis des Instituts und seines Direktors gewann den Respekt und das Vertrauen vieler schwarzer Südafrikaner in das Christliche Institut und insbesondere in Beyers Naudé. Viele schwarze Südafrikaner erkannten, dass es möglich ist für weiße Südafrikaner, den Teufelskreis der Gewalt zu durchbrechen. Sie sahen Beyers nicht mehr in den Kategorien von weiß oder schwarz, sondern als einen Menschen, der zu ihnen gehört in seinem Einsatz für Gerechtigkeit. Zugleich wussten sie, dass er ein Afrikaaner blieb und dass er seine Kirche, die Niederländisch-reformierte Kirche, liebte.

Beyers Naudé hat uns das Erbe seiner Pilgerfahrt der Hoffnung hinterlassen. Unser Gedenken an ihn kann nur dann authentisch sein, wenn wir es weiterführen, indem wir alle materiellen, geistlichen, intellektuellen und rechtlichen Ressourcen, die uns zur Verfügung stehen, dazu nutzen, Leid in Hoffnung zu verwandeln.

12. September 2004 *Wolfram Kistner*

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

Gestern – heute – morgen

Das Plenum der *Kommission für Glauben und Kirchenverfassung* des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) traf sich vom 28. Juli bis 6. August 2004 in Kuala Lumpur (Malaysia) unter dem Thema „Nehmt einander an, wie Christus euch angenommen hat zu Gottes Lob" (Röm 15,7). Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ist das weltweit repräsentativste theologische Forum für christliche Einheit. Dieses erste Kommissionstreffen im 21. Jahrhundert war zugleich das erste, das in einem mehrheitlich islamischen Land stattfand. Themen waren u.a. die gegenseitige kirchliche Anerkennung der christlichen Initiation (Taufe), unterschiedliche Verständnisse des Wesens und der Mission der Kirche (Ekklesiologie), Herausforderungen des interreligiösen Dialogs, Fragen nach Gerechtigkeit, Frieden und Versöhnung (Dekade zur Überwindung von Gewalt).

Besorgt über die *Zukunft der Christen im Nahen und Mittleren Osten* haben sich laut Mitteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) armenische und syrisch-orthodoxe Kirchenführer nach den Anschlägen auf Kirchen im Irak geäußert. „Dies ist das erste Mal, dass christliche Kirchen zum Ziel von Anschlägen geworden sind. Wir verurteilen diese Angriffe", sagte Bischof Nareg Alemezian von der Armenischen Kirche (Katholikat von Sis, Libanon) während der Plenarsitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK in Kuala Lumpur (Malaysia).

Vom 30. Juli bis 12. August fand in Accra/Ghana die *24. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes* statt, die unter dem Motto „Auf dass alle das Leben in Fülle haben" stand. Die Delegierten verabschiedeten eine Bekenntnis-Erklärung, in der festgestellt wird, dass die Realität der globalisierten Wirtschaft zentralen Aussagen des christlichen Glaubens widerspricht (s. in diesem Heft S. 497ff). Außerdem hat der Reformierte Weltbund Gespräche mit den Pfingstkirchen begonnen, die vor allem in Bezug auf Mission gestärkt werden sollten.

Mit einem Gottesdienst ist am 1. September in Genf eine *Tagung des Rates des Lutherischen Weltbundes* (LWB) in Genf eröffnet worden. Sie stand unter dem Leitwort „Zusammenwachsen – auseinander wachsen". Die 49 Mitglieder des LWB-Rates, des höchsten Leitungsgremiums des Weltbundes zwischen den nur alle sechs Jahre tagenden LWB-Vollversammlungen, bestätigten u.a. Ishmael Noko in seinem Amt als Generalsekretär.

Die diesjährige *Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands* (VELKD) tagt vom 16. bis 20. Oktober in Gera. Das Schwerpunktthema „Ökumenische Partnerschaften" soll in zwei Hauptvorträgen behandelt werden und zwar aus deutscher und internationaler ökumenischer Perspektive. Als zentrale Tagesordnungspunkte sind der Bericht des Leitenden Bischofs der VELKD, Hans Christian Knuth, sowie der Bericht über den aktuellen Stand der Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche, den der bayerische Landesbischof und Catholica-Beauftragte der Vereinigten Kirche, Johannes Friedrich, vorlegen

wird, vorgesehen. – Auch die Strukturdebatte wird in den Beratungen weiterhin eine Rolle spielen. In einer Sondersitzung im April dieses Jahres hatte sich die Generalsynode für eine engere Verbindung mit der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) ausgesprochen. Als Voraussetzung wurde festgehalten, dass die VELKD bestehen bleibt und als Kirche im theologischen und rechtlichen Sinne wirkt. Die vereinigte Kirche leistet wichtige theologische und liturgische Grundsatzarbeit und ist insbesondere für die katholische Kirche ein bedeutender ökumenischer Dialogpartner.

Die *25. Ökumenische FriedensDekade* findet vom 7. bis 17. November unter dem Motto „Recht ströme wie Wasser" (Amos 5, 23–24) statt. Materialien dazu können bei Knotenpunkt, Beller Weg 6, 56290 Buch / Hunsrück, e-mail: knotenpunkt@t-online.de, bestellt werden.

Der *Ökumenische Bibelsonntag 2005* wird am 30. Januar 2005 gefeiert – wie jedes Jahr am letzten Sonntag im Januar. Er steht unter dem Motto „Tu das, so wirst du leben" (Lk 10,25-37) – Das Beispiel vom barmherzigen Samariter". An der Vorbereitung beteiligt sind die Deutsche Bibelgesellschaft, das Katholische Bibelwerk e.V. und die Ökumenische Centrale der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland.

Materialheft für Gottesdienst und Gemeindearbeit zum Ökumenischen Bibelsonntag 2005: „Tu das, so wirst du leben", 56 Seiten. EUR (D) 1,20/ EUR (A) 1,30/ sFr 2,20, Bestellnummer: 6499.

Bestelladresse: Deutsche Bibelgesellschaft, Balinger Straße 31, 70567 Stuttgart, Telefon: 0711-7181-281; Fax: 0711-7181-126 Mail: vertrieb@dbg.de.

Die Arbeitsstelle Islam und Migration im Haus kirchlicher Dienste der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannovers fördert für drei Jahre (2004 – 2007) mit dem *interreligiösen Projekt „Gesichter des Islam – Begegnung mit muslimischen Frauen und Männern"* den christlich-islamischen Dialog. Das Projekt umfasst konzeptionell zwei Elemente: (1.) die gleichnamige Wanderausstellung und (2.) die aktive Fortschreibung der Ausstellung sowie die Erstellung eines Begleitprogramms. Der Aufbau von Kontakten zu Muslimen und Moscheegemeinden ist so bereits Bestandteil der Konzeption. Am Veranstaltungsort wird die Ausstellung durch Darstellungen des muslimischen Lebens vor Ort ergänzt. Interessierte Gemeinden, Kirchenkreise bzw. öffentliche Einrichtungen erhalten weitere Informationen zum Verleih und zur Durchführung des Projekts bei der Arbeitsstelle Islam und Migration, Dr. Christoph Dahling-Sander, Tel.: 0511-1241-972 oder e-mail: dahling-sander@kirchliche-dienste.de.

Clifton Kirkpatrick, US-amerikanischer Theologe, ist auf der 24. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes (RWB) in Accra (Ghana) zu seinem neuen Präsidenten gewählt worden. Er ist Nachfolger des taiwanesischen Theologen *Choan Seng Song*, der seit 1997 an der Spitze des Bundes von mehr als 75 Millionen Christen aus 100 Ländern stand.

Wolfgang Huber, Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland, hatte am 24. August eine Privataudienz bei Papst Johannes Paul II. in der Sommerresidenz Castelgandolfo bei Rom. Im Mittelpunkt seines Besuchs im Vatikan stand die Ökumene.

Ishmael Noko ist als Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes (LWB) auf der LWB-Ratstagung am 1. September 2004 in Genf wiedergewählt worden.

Es vollendeten

das 65. Lebensjahr:

Volker Kreß, Altbischof der Sächsischen Landeskirche, am 25. Juli;

das 70. Lebensjahr:

Anastasios Kallis, Professor em. für Orthodoxe Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, am 14. August;

Helmut Reihlen, früherer Präses der Synode der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg, am 14. August;

Karl Heinz Voigt, Pastor der Evangelisch-methodistischen Kirche und Mitglied der Ökumene-Kommission der EKD, am 31. August;

das 75. Lebensjahr:

Erich Zenger, Professor für Altes Testament in Münster, erwarb sich Verdienste um den jüdisch-christlichen Dialog, am 5. Juli;

Josef Homeyer, Bischof der Diözese Hildesheim, maßgeblicher Autor des Sozialworts der Kirchen auf katholischer Seite, am 1. August;

das 95. Lebensjahr:

Johannes Kardinal Willebrands, langjähriger Präsident für das Sekretariat für die Einheit der Christen, am 4. September.

Verstorben sind:

Albert H. Friedlander, jüdischer Gelehrter und Rabbiner, Viezepräsident der World-Union for Progressive Judaism (1975–1995), im Alter von 77 Jahren, am 8. Juli;

Wolfgang Ullmann, Professor em. für Kirchengeschichte sowie Welt- und Rechtsgeschichte in Ostberlin, Bürgerrechtler, im Alter von 75 Jahren, am 30. Juli;

Christiaan Frederick Beyers Naudé, reformierter südafrikanischer Theologe und einer der profiliertesten christlichen Kritiker des Apartheidregimes, im Alter von 89 Jahren, am 7. September (s. Nachruf in diesem Heft S. 539ff).

Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen am 15. September 2004)

I. Ökumenische Bewegung

Michael Plathow, Mission und Evangelisation. Eine konfessionskundlich-ökumenische Herausforderung, MDKonfInst 3/04, 47–52;

Andreas Renz, Christen – Muslime: Begegnung, Dialog, Mission. Auf dem Weg zu einer ökumenischen Bestimmung des christlich-islamischen Verhältnisses, Catholica 2/04, 137–157;

Jan A. B. Jongeneel, Messianic Ecumenism: Missiological Reflections, Exchange 1/04, 3–19;

Ursula Schabert, Gute Gebetsluft im Lutherland. Kirchen nehmen Herausforderung zur missionarischen Ökumene an, KNA-ÖKI 28/04, 7– 9;

Walter Kardinal Kasper, Ökumene des Lebens. Theologische Grundlegung, KNA-Dok 6/04, 1–8;

Friedrich Haarhaus, Ermutigung zu gemeinsamer Orientierung. Gangbare Wege zu einer engeren ökumenischen Gemeinschaft gesucht, KNA-ÖKI 30/04, 4–5;

Benjamin Simon, Die Ökumene afrikanischer Christen im deutschen Kontext. Von ihren Anfängen bis ins 21. Jahrhundert, DtPfBl 8/04, 240–244.

II. Dialoge

Angela Berlis, Zur Rezeption der orthodox/altkatholischen Dialogtexte von 1975–1987 in den Niederlanden, IKZ 1–2/04, 135–139;

Karl Heinz Voigt, Frühe Kirche als gemeinsamer Grund. Ergebnisse des katholisch-mennonitischen Dialogs veröffentlicht, KNA-ÖKI 32/04, 4–5.

III. Neues Testament

Klaus-Jürgen Diehl, Rettung der Verlorenen. Das NT und die Mission, Zeitzeichen 9/04, 26–29;

Gerhard Sellin, Zwischen Deskription und Reduktion. Aporien und Möglichkeiten einer Theologie des Neuen Testaments, EvTheol 3/04, 172–186;

Gerd Theißen, Widersprüche in der urchristlichen Religion. Aporien als Leitfaden einer Theologie des Neuen Testaments, EvTheol 3/04, 187–200.

IV. Weitere interessante Beiträge

Michael Lenz, „Religionen können zusammenarbeiten". Buddhisten und Christen vereint im Kampf gegen Aids, KNA-ÖKI 32/04, 7–9;

Anastasios Kallis, Provinzialismus im Zeitalter der Globalisierung. Anmerkungen zur Auseinandersetzung zwischen Athen und Phanar, KNA-ÖKI 25/04, 4–7;

Koenraad Ouwens, Asche bei der Kindertaufe – ein ungewöhnliches Ritual mit tiefen Wurzeln, IKZ 1–2/04, 66–134;

Grigorios Larentzakis, Die Würde des Menschen und das neue Europa, G2W 7-8/04, 16–19;

Elisabeth Behr-Sigell, The Ordination of Women: A Point of Contention in Ecumenical Dialogue, St. Vladimir's Theological Quarterly, 1/04, 49–66;

Benedict Ssettuuma, Mission as Service to Life: Reflections from an African World, Exchange 2/04, 180–198.

V. Dokumentationen

Themenheft: Europa neu denken, mit Beiträgen von *R.A. Siebenrock*, Europa

– eine Annäherung; *A. Melloni*, Bilder Europas und europäische Herausforderungen für die Kirche; *M. Brenner*, Das Judentum in Europa; *R. Frieling*, Ökumene in Europa: Herausforderungen und Konflikte, *Th. Bremer*, Christentum in einem multireligiösen Europa, concilium 2/04;

Kommission für Glauben und Kirchenverfassung tagte in Kuala Lumpur: „Nehmt einander an, wie Christus euch angenommen hat zu Gottes Lob", epd-Dok 36/04;

24. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes in Accra, „Auf dass alle das Leben in Fülle haben", epd-Dok 37/04.

Neue Bücher

ARMENISCHE KIRCHE

Mesrob K. Krikorian, Die Armenische Kirche. Materialien zur armenischen Geschichte, Theologie und Kultur. Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main 2002. 312 Seiten. Pb. EUR 51,50.

Der Altmeister armenisch-historischer und -theologischer Studien und Vorkämpfer der Ökumene aus altorientalischer Position, der gelehrte Erzbischof und Honorarprofessor für Armenologie in Wien, Mesrob K. Krikorian, hat eine überarbeitete Zusammenfassung bisheriger Studien und Vorträge vorgelegt, die noch immer, im Nachgang zur 1700-Jahrfeier seiner Kirche (für die er vorsichtige Terminkorrekturen anbietet), rechtzeitig für das neu erwachende Interesse kommt. Diese früheste Traditionen der Alten Kirche vertretende und alle Wechselfälle und Leiden der Kirchen- wie der Weltgeschichte überdauernde, apostolisch fundierte Kirchengemeinschaft zieht es zu recht auf sich. Das Buch beansprucht nur über diese Materialien zur armenischen Geschichte, Theologie und Kultur zu informieren. Zugleich bietet es jedoch exemplarisch Einblicke in christliche Geschichte und (Leid-) Erfahrung für das, was Enkulturation des Evangeliums ist, beginnend mit der Übertragung des Evangeliums in die Muttersprache des Volkes (des hierfür unendlich verdienstvollen Mönches Mesrob, diesen Namen hatte sich der Autor selber zum Mönchsnamen erkoren). Aber auch für die Selbstbehauptung eines Volkes durch seine Kirche gegenüber feindlicher Staatlichkeit (von Römern über Perser, Byzantiner, Araber, Seldschuken; Mameluken, Osmanen, Russen bis zu den Sowjets). Und für das Durchhalten des Glaubenszeugnisses gegenüber fremdreligiösen Dominanzversuchen (Zoroastrier, Sunniten, Schiiten, Atheisten) oder, was noch schmerzlicher erscheinen mag, gegenüber denen der Schwesterkirchen: Byzanz, Rom, verschiedenen Ordens-, dann Pietisten- oder heute Sektenmissionen. Nur verzweifelte Hilferufe einzelner abendländischer Christen wie von Pastor Johannes Lepsius machten dann auf den auch vom evangelisch-deutschen Kaiserreich nicht aufgehaltenen, vielmehr letztlich mitgetragenen Genozid der jungtürkischen Regierung aufmerksam.

Wird dies in vornehmer Zurückhaltung, aber gleichwohl in Klartext im eigentlich geschichtlichen Kapitel I

dargestellt, so wird dort schon im ersten Beitrag und dann in den Kapiteln II („Primat, Autorität und Konzilien") und III („Theologie im ökumenischen Dialog") deutlich, wie die Armenisch-Apostolische Kirche gleichwohl unbeirrt nicht nur im ökumenischen Dialog mitwirkt, sondern geradezu als eine seiner Vorkämpferinnen tätig ist. Dies wurde ohnehin schon durch das ökumenische Engagement der Obersten Katholikoi Aller Armenier Vasgen I., Karekin I. und jetzt Karekin II. – der dem Autor ein Segenswort voranstellt – deutlich. Kontinuierlich sichtbar ist es durch den Vorsitz im Zentralausschuss des ÖRK durch Katholikos Aram von Beirut-Antelias, der in dieses Amt bereits für eine zweite Legislaturperiode gewählt worden ist. (Über die Entstehung der Katholikosate und Patriarchate dieser Kirche und ihr Verhältnis zueinander wird in II ebenfalls informiert). Deutlich werden nun aber in der Darstellung durch den Autor die theologischen Positionen und die ökumenisch-kirchlichen Intentionen, die dieses so wertvolle Engagement begründen – ein Engagement, das immer wieder Brücken schlug und schlägt zwischen allen Haupttraditionen der Christenheit.

Dabei bekennt sich diese Kirche ohne Abstrich zum orthodoxen Bereich, bei neuerdings intensiver Pflege der Verbindungen innerhalb der altorientalisch-orthodoxen Kirchengruppe (seit 1964). In die Darstellung kann nunmehr aber einfließen, was der Autor selber in seinen ökumenisch-theologischen Initiativen maßgeblich mitgefördert und vorangebracht hat: die Klärung der christologischen Dissense, die zwischen den non-chalzedonensischen (nunmehr besser: vor-chalzedonensischen) und den chalzodonensischen Kirchen bestehen – nun darf gesagt werden: bestanden. Denn Anmerkung 10, S. 21, kann zusammenfassen, dass nicht nur mit den byzantinisch-orthodoxen Kirchen in einem längeren Dialog-Prozess (offiziell 1985–1993) der Streit mit einer formula concordiae beendet werden konnte. Er konnte bereits vorher (1971) mit Rom in den von der Stiftung Pro Oriente und mit Unterstützung von Kardinal König (auch er gab dem Buch ein Grußwort bei) getragenen Wiener Konsultationen (bis 1988) beigelegt werden.

Es steht also eine entsprechende Verständigung mit dem evangelischen Teil der chalzedonensischen Kirchen noch aus: auch dafür gab der Autor schon eine Anregung, die dort nicht ungehört verhallen sollte. Um so weniger, als der Erzbischof und Patriarchaldelegat in der Ekklesiologie bei seiner Ausführung über das grundlegende Kirchenverständnis – im Verhältnis der „geistigen Ekklesia" zu den sichtbaren Kirchen – auch die Gemeinsamkeit mit den Kirchen der Reformation betont, wie sie etwa in Faith and Order-Texten aufzufinden ist. „Während für die Orthodoxen und Protestanten die wahre und ewige Kirche die geistige Ekklesia ist, gilt für die Katholiken die römische Kirche als die wahre Kirche und andere Christen werden als ‚getrennte Brüder' bezeichnet." Er betont, dass beiden gegenüber Rom gemeinsam sei, dass sie die Hervorhebung des Petrinischen als „Zentrum und Standard der einen universellen Kirche" als Widerspruch zu „Christus als Fundament, Zentrum und Haupt" sehen, während der Ehrenvorrang des Nachfolgers Petri als primus inter pares anerkannt werde. Im Übrigen betonen die Ausführungen im Kir-

chenrechtlichen Kapitel (V) die alte Verfasstheit dieser Kirche in Räten, in denen immer auch das Laienelement vertreten ist. Wertvoll für den, der Einblick in die armenische Spiritualität sucht, ist Kapitel IV zu „Liturgie und Frömmigkeit", das die auch hier gegebene biblische Verwurzelung der Tagzeitengebete und des Gottesdienstes, die Sakramente ebenfalls in der Siebenzahl und die Besonderheiten des Kirchenjahrs, der Heiligenverehrung und des Kalenders aufweist.

„Die Tragödie der Christen" manifestiert sich in der Tatsache, dass jede Kirche die Auffassung vertritt, nur sie allein wäre die einzig wahre Kirche" (20). Mit Bedauern muss daher der Autor Fußnote 56 und Par. 17 aus Dominus Iesus vom 6. August 2000 zitieren (auch die Beschlüsse der Moskauer Bischofssynode vom 13. bis 16. August 2000 hätten hier genannt werden können; und, zwar nur in gewisser Hinsicht, sogar die Erklärung der EKD vom 7. bis 8. September 2001). Seine Meinung ist: „Der sichtbare Organismus der unsichtbaren Kirche ist jedoch krank, da die Mitglieder geteilt sind und ihre Vitalität verloren haben." Sein Urteil mag alle warnen, „jede" der Kirchen sei „egozentrisch geworden statt christozentrisch zu sein" (16). Wäre nicht diese Warnung und Erinnerung die nötigste Lehre aus der Kirchengeschichte? Und ihr Ernstnehmen der stärkste Impuls, die vincula caritatis zu schmieden?

Bedauern mag man, dass ein Sachregister fehlt (ein Namensregister ist vorhanden). Und dass die Identifizierung von Entstehungszeit und ggf. Erstveröffentlichung früherer Texte nicht angeboten wird, wenn auch z.T. jüngere Anmerkungen ergänzt wurden. So sind die genaueren zeitlichen Kontexte einzelner Formulierungen nicht erkennbar, auch zuweilen nicht seither eingetretene Veränderungen (z.B. in der Diözesanstruktur im Bereich von Deutschland). Der Band wird auch innerhalb der Armenisch-Apostolischen Kirche, zumal für den deutschen Sprachbereich, erhebliche Orientierungshilfe geben – nicht weniger aber für die ökumenischen Partner.

Manfred Richter

KONZILIARER PROZESS

Michael Rosenberger, Was dem Leben dient. Schöpfungsethische Weichenstellungen im konziliaren Prozess der Jahre 1987–1989. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2001. 502 Seiten. Pb. EUR 46,20.

Der „konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung" hat vor weit weniger als einer Generation jedenfalls hierzulande die Menschen in den Kirchen bewegt und auch in der außerkirchlichen Öffentlichkeit eine bemerkenswerte Resonanz gefunden. In der Ökumene hat er für Aufbruchsstimmung gesorgt und wie kaum ein anderes Projekt in der Geschichte der ökumenischen Bewegung bis in die einzelnen Ortsgemeinden hinein gewirkt. Umso ernüchternder ist die Tatsache, dass dieses Projekt heute weithin in Vergessenheit geraten ist. Da kann man es nur begrüßen, wenn ein Buch erscheint, das in großer Gründlichkeit, die Diskussionen um die Dokumente des konziliaren Prozesses nachzeichnet und systematische Schlüsse daraus zieht. Das Buch von Michael Rosenberger bezieht sich auf einen Teilaspekt des konziliaren Prozesses, der bis heute nichts von seiner Aktualität verloren hat: die Frage nach einem christlich verantworteten Um-

gang mit der Natur, die im konziliaren Prozess unter dem Stichwort „Bewahrung der Schöpfung" verhandelt wurde.

Rosenberger, der mit dieser von Bernhard Fraling begleiteten Arbeit 1999 an der Universität Würzburg habilitiert wurde und jetzt an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz lehrt, wendet sich seinem Thema, eingerahmt von Einleitung und Zusammenfassung, im Wesentlichen in zwei Schritten zu. Der erste dieser beiden Hauptteile analysiert die schöpfungsethischen Aussagen der zentralen deutschsprachigen Dokumente des konziliaren Prozesses in Europa: der Dokumente von Stuttgart, Dresden und Basel. Auf dem Hintergrund einer jeweiligen Rekonstruktion ihres Entstehungsprozesses werden die Texte z.T. detailliert wiedergegeben und unterschiedliche Fassungen verglichen. Drei inhaltliche Impulse für die theologische Ethik arbeitet Rosenberger anhand der Dokumente heraus (131f): Erstens nötigt die einmütige Verabschiedung einer rein anthropozentrischen Begründung der Schöpfungsethik zu einer kritischen Prüfung und begrifflichen Schärfung im Hinblick auf eine angemessenere theologische Deutung des Verhältnisses zwischen Mensch und nichtmenschlicher Schöpfung. Zweitens setzen die Dokumente die Frage nach einer neuen Schöpfungsspiritualität und dem damit verbundenen persönlichen Lebensstil, also einem angemessenen Umgang mit Grenzen, auf die Tagesordnung. Drittens stellen die Dokumente die Frage nach dem hermeneutischen Schlüssel der Schöpfungsethik. Der Vorschlag, den die Dokumente machen, den Begriff des „Lebens" und der „Lebensdienlichkeit" bzw. die „Option für das Leben", ins Zentrum zu rücken, muss – so der Autor – weiter entfaltet und auf zentrale umweltethische Begriffe wie den der „sustainability" bezogen werden.

Im zweiten Hauptteil wendet sich Rosenberger den ethischen Herausforderungen genauer zu, die sich aus diesen Impulsen ergeben. Er erläutert seinen eigenen Ansatz, den er den „anthropologalen, biologalen und theologalen" Ansatz nennt. Dieser Ansatz will die jeweiligen Einseitigkeiten anderer Ansätze überwinden. Er nimmt etwa eine geläuterte Anthropozentrik auf, eine Anthropozentrik also, die aufhört, die zentrale Stellung des Menschen mit einem Recht zur Ausbeutung der Natur zu verwechseln. Er lernt aber auch von einer geläuterten Biozentrik, die zwar den Eigenwert der Natur einschärft, eine romantische Idealisierung der Natur aber überwindet. Der thomistische Grundzug von Rosenbergers Schöpfungsethik wird deutlich, wenn er den Eigenwert der Natur von seiner teleologisch verstandenen Potentialität herleitet. Als die Haltungen, die solchem Eigenwert der Natur tugendethisch entsprechen, identifiziert Rosenberger Ehrfurcht, Wohlwollen, Maßhaltung und Verzichtbereitschaft. Seine Grundthese fasst er in den letzten Sätzen seines Buches zusammen: „Ehrfurcht vor dem unverfügbaren Eigenwert alles Seienden ist das Grundgebot christlicher Schöpfungsethik. In ihr wird die Ehrfurcht vor dem Schöpfer selbst konkret. In ihr auch und nur in ihr werden wir erkennen und tun, was dem Leben dient" (283).

Grundlage für die detailgenauen Vergleiche der Texte des konziliaren Prozesses, die im ersten Hauptteil angestellt werden, ist eine vom Verfasser erstellte diachrone Synopse der ver-

schiedenen Fassungen der Texte von Stuttgart, Dresden und Basel sowie eine synchrone Synopse der drei Endfassungen. Erstaunlicherweise ist der Verlag dazu zu bewegen gewesen, diese ausführlichen Synopsen als Anhang mit abzudrucken und damit immerhin rund 200 der 500 Seiten des Buches zu füllen. Rosenberger begründet den Abdruck dieser Dokumentation mit der zentralen Rolle des Prozesshaften im konziliaren Prozess. Nur durch ein Transparentmachen des Entstehungsprozesses könne die Entwicklungsrichtung der Texte deutlich werden und damit der Weg für das weitere Nachdenken aufgezeigt werden (307). Ob zum Verstehen der Texte in diesem Sinne nicht die minutiös vergleichende und analysierende Arbeit Rosenbergers selbst genügt, mag offen bleiben. Ohne Zweifel ist der Anhang eine exzellente Ressource für jeden, der die Behandlung eines bestimmten schöpfungsethischen Einzelthemas im Entstehungsprozess der jeweiligen Dokumente noch einmal im Detail nachverfolgen möchte.

Zuweilen kommt bei der Lektüre des ersten Hauptteils die Frage auf, ob die Bearbeitung des Stoffes bis in jedes Einzeldetail hinein wirklich nötig ist. Insbesondere dann stellt sich diese Frage, wenn trotz des großen Umfangs der Arbeit das Schicksal der Baseler Texte bei der Weltversammlung 1990 in Seoul ausgeklammert wird. Dies ist deswegen auch für den vom Autor unternommenen Versuch einer eigenen ethischen Standortbestimmung von direkter Bedeutung, als erst in Seoul in aller Massivität die für den globalen Kontext zentrale Frage gestellt wurde, in welchem Verhältnis die Bewahrung der Schöpfung zur Gerechtigkeitsfrage steht.

Dennoch bleiben vor allem zwei wichtige Impulse gebende inhaltliche Früchte der Lektüre dieses Buches festzuhalten: die Texte des konziliaren Prozesses werden durch die gründliche Analyse für die theologische Schöpfungsethik fruchtbar gemacht. Und die traditionellen Frontstellungen in der Schöpfungsethik zwischen anthropozentrischen und biozentrischen Ansätzen werden in überzeugender Weise überwunden und in einen eigenen Ansatz aufgenommen. An diesem Ansatz wird man beim schöpfungsethischen Weiterdenken nicht vorbeigehen dürfen.

Heinrich Bedford-Strohm

BEFREIUNGSTHEOLOGIE

Manfred K. Bahmann, Der Vorzug der Armen. Dreißig Jahre Befreiungstheologie. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2003. 154 Seiten. Br. EUR 16,–.

Unter dem Titel der kleinen vorliegenden Monographie erwartet man einen Überblick über die Entwicklung der Befreiungstheologie der letzten dreißig Jahre. Leider löst der Beitrag von Manfred Bahmann die Erwartung, die er mit seinem Titel weckt, nicht ein. Er bietet mit seinem Buch einen Bericht der ersten Phase der Befreiungstheologie bis in die siebziger Jahre und einen Ausblick auf das Erstarken der Pfingstbewegung in Lateinamerika, er bringt Impulse aus Luthers Theologie ein und vergleicht schließlich die Befreiungstheologie mit der Kirche im Sozialismus zu DDR-Zeiten. Schon diese Schwerpunktsetzungen weisen auf Bahmanns sehr persönlichen Zugang zum Thema hin. Erfahrungen und

Begegnungen spielen eine große Rolle, und man fühlt sich bei der Lektüre an die Auseinandersetzungen angesichts einer unverarbeiteten Beziehungsgeschichte erinnert.

Entsprechend der Einschätzung, die Befreiungstheologie habe 1975 ihren Höhepunkt erreicht (61), bezieht sich die geschichtliche Untersuchung, die Bahmann ankündigt, auf die Zeit von 1968 bis 1979. Die lateinamerikanische Bischofskonferenz von Medellín wird von ihm, der als Beobachter an dieser Konferenz teilnahm, als prophetischer Aufbruch der Kirche bewertet (85). Es werden die Publikationen einiger Befreiungstheologen aus den siebziger Jahren gewürdigt (Segundo, Miranda, L. Boff, Sobrino und Dussel). Mit der Bischofskonferenz von Puebla endet für Bahmann dann die Zeit der „echten" Befreiungstheologie. Seine Beurteilung der Zusammenkunft in Puebla stellt eine beispiellose historische Fehleinschätzung dar. Zusammenfassend hält der Autor fest, die Bischöfe hätten sich mit dem Dokument von Puebla „wieder in der Wärme der heiligen Hallen eingekuschelt" (85). Hätte Bahmann die Darstellung von Puebla bei dem von ihm geschätzten Dussel gelesen, wäre ihm dieser Fehler nicht passiert, denn Dussel weist gerade darauf hin, wie einzigartig gelungen die Zusammenarbeit von Bischöfen und Theologen hier war. Es war gerade nicht der „Wunsch der Bischöfe in Puebla, durch Erhalt ihrer hierarchischen Kirchenordnung die katholische Kirche in Lateinamerika zu schützen und zu bewahren" (145). Es waren immerhin Bischöfe wie Oscar Romero, der sein Eintreten für Frieden und Gerechtigkeit in seinem Land mit dem Tod bezahlte, und Theologen wie Leonardo Boff, der Mitte der achtziger Jahre echte Schwierigkeiten mit der katholischen Kirche bekam, die an dem Dokument Hand in Hand mitarbeiteten. Die vatikanische Zensur des Dokuments von Puebla, die schwerwiegende Eingriffe in den ursprünglichen Text vornahm, wäre überhaupt nicht nötig gewesen, wenn hier, wie Bahmann behauptet, eine Riege von romtreuen, reuigen Büßern als Verfasser fungiert hätte. Es ist wohl wahr, dass Rom versucht hat, durch Bischofsernennungen einen neuen Kurs in die Landschaft der lateinamerikanischen Kirche zu bringen, Puebla dokumentiert aber gerade, dass das nicht gelungen ist. Bahmann disqualifiziert sich völlig mit seiner Einschätzung, die Haltung der Bischöfe von Puebla sei die der „Tempelpriester von Jerusalem, die Christus lieber am Kreuz sahen, als ihren Frieden mit dem römischen Statthalter zu gefährden" (86).

Die Entwicklung der Befreiungstheologie nach 1979 versucht Bahmann mithilfe eines Rundgesprächs in seiner alten Wirkungsstätte der protestantischen theologischen Hochschule ISEDET in Buenos Aires einzufangen. Das Gespräch der fünf Professoren schließt mit der Einschätzung der Befreiungstheologie durch die gegenwärtigen Studierendenschaft, Befreiungstheologen seien „Veteranen und ehrwürdige Gestalten einer früheren Zeit" (92). Mithilfe der Meinung eines „international bekannten katholischen Theologen", dessen Name leider unerwähnt bleibt, wird schließlich noch der uralte Vorwurf an die Befreiungstheologie aufgekocht, sie sei „unzulänglich, schwach, flach und oberflächlich, da sie den Begriff der Sünde nicht ernst genug" (93) nehme.

Die Weiterentwicklung der Befreiungstheologie in ihrem Verständnis des Verhältnisses von Ökonomie und Theologie beispielsweise bei Jung Mo Sung, die Einbeziehung von ökologischen Themen bei Leonardo Boff, das Bemühen um einen angemessenen Begriff von Inkulturation seit den achtziger Jahren und feministische Beiträge ignoriert Bahmann. Insgesamt konstruiert er zwei Grundpfeiler, die die theologische Entwicklung in Lateinamerika bestimmt und begrenzt haben: Erstens habe sich Theologie in Lateinamerika aus dem „geistigen Ghetto der Gegenreformation" nie lösen können (115, 130) und zweitens wehre sie „jeden aufgeklärten Versuch, der gefährlichen Bevölkerungsexplosion zu Leibe zu rücken" (30, 102) ab. Zwei ebenso harte wie ungerechtfertigte Vorwürfe, die als Charakterisierung der lateinamerikanischen Theologie nicht taugen.

Der Hinweis auf den konkreten Liebesdienst am Nächsten in den Basisgemeinden vor Ort, als Überbleibsel des theologischen Aufbruchs in Lateinamerika kann nicht überzeugen. Hieran knüpft sich dann allerdings Bahmanns verhaltene Sympathie für die Pfingstbewegung an, der er attestiert, sie habe begriffen, dass „die Rettung des Menschen (...) nicht nur in der Vergebung und Rechtfertigung des Sünders" besteht (128).

Bahmann nimmt eine arrogante bis verachtende Haltung gegenüber dem Gegenstand seiner Untersuchung ein, an zentralen Stellen platziert er pauschale herablassende Urteile nicht nur über die Theologie, sondern allgemein über die Menschen in Lateinamerika: „Die Menschen dieses Kontinents zeigen herzliche Wärme, echte Anteilnahme am Los anderer, großzügige Gastlichkeit und viele andere erstrebenswerte Tugenden (...). Aber ein ausgeprägtes persönliches Verantwortungsbewusstsein zählt nicht zu ihren herausragenden Wesenszügen" (132). Der Befreiungstheologie wirft er vor, sie predige Eigenliebe (144), sie leide an einem Mangel an Wirklichkeitssinn (110). „Bei aller Sympathie für diesen geplagten Erdteil und seine schwer geprüften Christen" (115) möchte er der Befreiungstheologie zurufen: „Ach, gewöhn dich doch endlich an die Marktwirtschaft!" (141)

Zusammenfassend kann man dem Autor wohl nur zugute halten: Er leidet selbst an seiner eigenen vernichtenden Beurteilung – wie es manchem im Rückblick auf eine gescheiterte Beziehung eben so geht. Es ist nicht zu hoffen, dass dieses Buch unter Theologiestudierenden und Interessierten aufgrund seines ansprechenden Titels als „Der Vorzug der Armen. Dreißig Jahre Befreiungstheologie" Karriere macht.

Uta Andrée

Christoph Dahling-Sander, Zur Freiheit befreit. Das theologische Verständnis von Freiheit und Befreiung nach Martin Luther, Huldrych Zwingli, James H. Cone und Gustavo Gutiérrez. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2003. 440 Seiten. Kt. EUR 38,–.

Christoph Dahling-Sander unternimmt in seiner Dissertation den Versuch, reformatorische und befreiungstheologische Verständnisse christlicher Freiheit und Befreiung zueinander in Beziehung zu setzen. Er fragt, inwieweit solch unterschiedliche Zugänge miteinander kompatibel sind, wo sie einander widersprechen oder aber sich

gegenseitig ergänzen. Ein notwendiges Unterfangen ist dies – wurde eine derartige Diskussion doch lange Zeit behindert durch das Verdikt, Befreiungstheologien zielten vorrangig auf eine „äußere" politische Befreiung und verfehlten somit die Tiefendimension der „Freiheit eines Christenmenschen".

Überzeugend ist bereits die Auswahl des dargebotenen Materials. Zunächst analysiert Dahling-Sander das jeweilige Verständnis christlicher Freiheit bei Luther und Zwingli, wobei er die zentralen Freiheitsschriften der beiden Reformatoren sinnvollerweise in den Vordergrund stellt. In einer Gegenüberstellung gelingt es ihm so, einige Hauptargumentationslinien reformatorischer Theologie herauszuarbeiten. In methodisch ähnlicher Weise setzt der Autor dann das Freiheits- und Befreiungsverständnis des nordamerikanischen Methodisten James Cone in Beziehung zu demjenigen des peruanischen Katholiken Gustavo Gutierrez. In einem letzten Schritt schließlich stellt Dahling-Sander die reformatorischen und die befreiungstheologischen Positionen in sehr behutsamer, induktiver Weise in ein dialogisches Verhältnis zueinander. Es gelingt ihm dabei, auf der Linie von Galater 5,1 ein Verständnis von Freiheit und Befreiung zu entfalten, welches letztlich auf einen differenzierten Konsens zwischen den beiden Polen hinausläuft.

Dem möglichen Vorwurf einer willkürlichen, bzw. ahistorischen Kombination unterschiedlicher theologischer Stimmen entgeht Dahling-Sander durch eine von G. Sauter übernommene Unterscheidung zwischen dem „Entdeckungszusammenhang" und dem „Begründungszusammenhang" theologischer Aussagen. Diese Unterscheidung bildet das methodische Grundgerüst der Arbeit: Stellt der „Entdeckungszusammenhang" dasjenige Element dar, welches gemeinhin als „Kontextualität" bezeichnet wird, so kommt der „Begründungszusammenhang" in der Begegnung von Text und Kontext sowie der dadurch gewirkten Transformation der Praxis christlicher Lebensvollzüge zum Tragen. Es gelingt Dahling-Sander zu zeigen, dass der reformatorische Begründungszusammenhang christlicher Freiheit, nämlich die Rechtfertigung des Sünders durch das Versöhnungswerk Jesu Christi, auch für die von ihm herangezogenen Befreiungstheologen maßgeblich ist. Darüber hinaus ergeben sich erstaunliche Parallelen auch im Entdeckungszusammenhang: In allen vier Positionen bilde nämlich die den Glaubenden von Gott gewährte Freiheit „das argumentative Zentrum, um einer jeweils diagnostizierten Krise der Kirche und mit ihr einhergehenden Frömmigkeitsformen zu begegnen" (383).

Eine grundsätzliche Kompatibilität zwischen den unterschiedlichen Positionen sieht Dahling-Sander selbst dort, wo er eine unzureichende Differenzierung zwischen Befreiung und Erlösung (Gutierrez) oder zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche (Cone) ausmacht. Von ihrer eigenen Anlage her seien diese Theologien offen für eine ergänzende Fortführung aus entsprechender reformatorischer Perspektive.

Ein wenig stolpern lässt der mehrfach als Übereinstimmung zwischen Reformatoren und Befreiungstheologen herausgestellte Gedanke, das Erlösungswerk Christi begründe eine Freiheit vom „Gesetz als (vermeintlichem) Heilsweg" (318, 319, 386 u.ö.). Hier wäre genauer zu fragen, ob der „differenzierte Kon-

sens", den Dahling-Sander benennt, an dieser Stelle nicht möglicherweise ein Konsens des Missverständnisses im Blick auf Paulus ist: Allzu oft hat nämlich gerade in westlichen Theologien das Diktum von der „jüdischen Gesetzlichkeit" den Blick darauf verstellt, welche Funktion die Tora Gottes im Judentum – und somit auch für den Juden Paulus – eigentlich hat. Eine gegenseitige Befruchtung von ökumenischer Theologie und jüdisch-christlicher Begegnung wäre hier durchaus wünschenswert.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die vorliegende Arbeit ein faszinierendes neues Licht auf vertraute theologische Positionen wirft. Sie fügt sich damit ein in eine Reihe gelungener Projekte, die in den vergangenen Jahren unter anderem im Kreis der „Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung" (AÖF) intensiv diskutiert wurden.

Uwe Gräbe

KIRCHE UND GESELLSCHAFT

Bernd Jochen Hilberath/Bernhard Nitsche (Hg.), Ist Kirche planbar? Organisationsentwicklung und Theologie in Interaktion. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 2002. 216 Seiten. Kt. EUR 18,80.

Dieses Buch möchte die „Unternehmenskultur" der römisch-katholischen Kirche, wie sie durch die Ekklesiologie des 2. Vatikanischen Konzils vorgegeben ist, mit Hilfe von Erkenntnissen moderner Managemententwicklung in der kirchlichen Praxis zur Wirkung bringen.

Die Notwendigkeit für diesen Ansatz und prinzipielle Überlegungen dazu sind in einem ersten Teil „Grundlegung" gesammelt. M. Hochschild plädiert für einen „Perspektivenwechsel nach vorn" (25–51), M. Scharer „In Zielen gefangen" (53–67) richtet „Anfragen an die Logik der Effizienz in der Seelsorge des Nordens aus religionsdidaktischer und lateinamerikanischer Sicht", ein Beitrag, der eigentümlich „quer" zu den übrigen Artikeln steht, R. Hartmann „Visionsprozess in der KHG St. Albertus Mainz" (69–85) schildert in einem merkwürdigerweise schon hier eingefügten Praxisbericht „Erfahrungen mit ‚ganz anderen' Methoden" und B.J. Hilberath führt in „Corporate Identity für das Unternehmen Kirche" (87–104) in die Grundfragen einer Übertragung moderner Unternehmensphilosophie auf das „Unternehmen Kirche" ein.

Seine drei Grundkategorien „Sehen – Urteilen – Handeln" bilden die Grundstruktur des „Synoptischen Aufmerksamkeitspapiers", in dem eine Arbeitsgruppe als „Hilfe zur Selbsthilfe" die Verzahnung von theologischer Bewusstseinsbildung und Organisationsentwicklung strukturell aufgegliedert darstellt. Dieses Papier ist als ein umfangreiches, vier DIN-A 4 Seiten umfassendes Leporello dem Buch beigegeben. In den Schritten: Vision – Leitbild – Grundsätze – Ziele (der letzte Schritt untergliedert in: Produktion/Leistungsbereich – Organisation – Personal – Wissen) werden grundsätzliche ekklesiologische Einsichten in die Erfordernisse praktischer Unternehmensgestaltung umgesetzt. Das Papier ist ökumenisch hochinteressant, weil es streng am Vatikanum II orientiert von der Sendung aller Getauften und ihrer gemeinsamen Verantwortung für den Dienst der Kirche ausgeht. Die ersten beiden „Grundsätze" z.B. lauten: „1. Alle Getauften sind von Gott berufen und als Zeugen des Evangeliums

gesandt. 2. Zwischen den Getauften besteht eine fundamentale Gleichheit an Status und Würde (LG 32): Alle haben gemeinsam, wahrhaft und wirklich Anteil am Priesteramt, am Lehramt und am Hirtenamt Jesu Christi (LG 9–12.30–33; AA 2–4)." Darum ist Leitung „kollegial wahrzunehmen" (5b).

Dieses Papier ist die Grundlage des 2. Teils „Dialoge". B. Nitsche gibt eine „Einführung in das synoptische Aufmerksamkeitspapier" (107–119). B. Ernsperger, G. Gavaz und M. Himmel prüfen in „Communio im Kontext der Seelsorgeeinheiten am Beispiel der Diözese Rottenburg-Stuttgart" (121–134) am Neustrukturierungsprozess ihrer Diözese die Anwendbarkeit des Papiers, ähnlich F. Berz, E. Häring und A. Reinhard in „Das synoptische Aufmerksamkeitspapier unter dem speziellen Blickwinkel des deutschsprachigen Teils des Bistums Basel" (135–163). Ein weiteres Praxisfeld untersuchen M. Fleck und O. Dyma in „Bischöfe als mittleres Management des Weltkonzerns Kirche" (165-176). B. Nitsche und B. J. Hilberath antworten auf diese Anfragen und Anregungen in „Auswertung und Rückblick" (177-186).

Ein kommentierter Literaturüberblick (M. Ball – B. Nitsche, Aktuelle und maßgebliche Literatur zum Thema, 187-212), in dem neben katholischen Werken auch einige evangelische Arbeiten berücksichtigt sind, bildet einen hilfreichen Abschluss des Buches.

Als einer der selbst kirchenleitende Funktionen wahrnimmt, habe ich das Buch mit großem Interesse in die Hand genommen. Ich habe mich mit der Lektüre nicht leicht getan. Vielleicht lag das daran, dass die als Beispiele genannten Praxisfelder sich von meinen doch deutlich unterscheiden. Ich vermute aber, dass auch römisch-katholische Leser und Leserinnen die Beiträge des Buches als recht heterogen empfinden. Wahrscheinlich wäre es hilfreicher gewesen, das ganze Buch zu nutzen, um das Material des „Synoptischen Aufmerksamkeitspapier", das hochkonzentrierte und höchst bedeutsame Formulierungen über Theologie und Praxis der Kirche und viele Anregungen für eine missionarisch ausgerichtete Kirche der *koinonia* enthält, zu entfalten und die Beispiele in die Darstellung der einzelnen Arbeitsschritte zu integrieren.

Walter Klaiber

Kurt Zaugg-Ott, Entwicklung oder Befreiung? Die Entwicklungsdiskussion im Ökumenischen Rat der Kirchen von 1968 bis 1991. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2004. 458 Seiten. Kt. EUR 34,–.

Seit den ersten Anfängen hat sich die ökumenische Bewegung auch mit gesellschaftlichen Fragen befasst. Als sich die Bewegungen für Glauben und Kirchenverfassung und für Praktisches Christentum 1948 zum Ökumenischen Rat der Kirchen zusammenschlossen, war es darum selbstverständlich, dass die neu geschaffene Gemeinschaft auch nach der Verantwortung und dem Zeugnis der Kirchen in der Gesellschaft fragte. Die erste Vollversammlung entwickelte das Konzept einer „verantwortlichen Gesellschaft", d.h. „einer Gesellschaft, in der Freiheit die Verantwortung für Gerechtigkeit und öffentliche Ordnung einschließt und in der alle, die politische oder wirtschaftliche Macht ausüben, sich an je ihrem Ort verantwortlich wissen". An diesem Konzept wurde bis in die sechziger

Jahre festgehalten. Darauf folgte eine Periode, in der neue Perspektiven in den Vordergrund traten.

Bereits der Titel des Buches von Kurt Zaugg deutet sie an. Als immer deutlicher wurde, dass sich eine gerechte wirtschaftliche Ordnung im Rahmen der gegenwärtigen Machtverhältnisse nicht verwirklichen lasse, wurden Stimmen – zuerst in der säkularen Welt und dann auch in den Kirchen – laut, die nach revolutionären Veränderungen riefen. Das Konzept der „verantwortlichen Gesellschaft" erschien in der neuen Situation wachsender Frustration unzureichend. Denn war nicht offensichtlich, dass jene, die „politische und wirtschaftliche Macht ausübten", ihre Verantwortung eben nicht wahrnahmen? Die Länder des Südens sahen sich zunehmend prekären Verhältnissen gegenüber. In den sechziger Jahren wurde darum die Frage brennend, wie sich die Veränderung der Strukturen erzwingen lasse. Welche Stellung sollte die Kirche gegenüber revolutionären Bewegungen einnehmen? Welchen Beitrag konnten die Kirchen in den immer gespannteren Beziehungen zwischen Nord und Süd leisten? Die Theologie der Befreiung legte ein Programm vor, das den Kirchen in den Ländern des Südens eine im Evangelium verankerte Stimme gab. Im Ökumenischen Rat der Kirchen trat das Konzept der „verantwortlichen Gesellschaft" in den Hintergrund. Zum mindesten stimmungsmäßig identifizierte sich der Rat mit dem Kampf der Benachteiligten um größere Gerechtigkeit.

Kurt Zaugg untersucht genau diese Periode. Sie erstreckt sich von 1968 bis 1991, also von der vierten Vollversammlung des ÖRK in Uppsala bis zur siebten Vollversammlung in Canberra. Zaugg gibt eine sorgfältige und vollständige Übersicht über die zahlreichen Tagungen, die in diesem Zeitabschnitt stattfanden, und sucht zu zeigen, wie sich das ökumenische Denken von Jahrzehnt zu Jahrzehnt entwickelte. Für jemanden, der die Mäander dieser Debatte nicht selbst miterlebt hat, war es keine einfache Aufgabe, sich in den oft spröden Texten zurechtzufinden und jeweils das Wesentliche festzuhalten!

Zauggs Einschätzung ist durchwegs kritisch. Ständig schimmert das Bedauern darüber durch, dass der ÖRK am Konzept der „verantwortlichen Gesellschaft" nicht festgehalten hat. Vor allem zwei Thesen oder Methoden werden von ihm immer wieder hinterfragt. Einmal die sog. Dependenztheorie, d.h. die These, dass die Armut der armen Länder ihre Ursache im Reichtum der reichen Länder habe. Aber mit vielleicht noch konsequenterer Vehemenz die sog. Aktions-Reflexions-Methode, d.h. die Entscheidung, dass Erfahrung und Engagement der Reflexion vorauszugehen habe. Die Stimme der Benachteiligten muss gegenüber der Stimme der „akademischen Experten" den Vorrang haben. Zaugg ist bei diesen Optionen unheimlich. Er vermisst in den Debatten des ÖRK die sorgfältige Analyse.

Diese kritischen Überlegungen sind ohne Zweifel zum mindesten ein Stück weit berechtigt. Das Konzept der verantwortlichen Gesellschaft hätte in der Debatte über die Gerechtigkeit in der Gesellschaft in mehr als einer Hinsicht weiterhin gute Dienste leisten können. Es ist der Tradition der damit verbundenen Denkweise zu verdanken, dass der ÖRK verhältnismäßig früh auf die ökologische Krise aufmerksam wurde und das Konzept der „Nachhaltigkeit" in Umlauf setzte. Es ist umgekehrt den

neuen Prioritäten zuzuschreiben, dass sich diese Einsicht in der ökumenischen Debatte während vieler Jahre nicht wirklich durchzusetzen vermochte. Bis zur Vollversammlung von Canberra (1991) führte das so verheißungsvoll eingeführte Konzept ein Schattendasein. Ein erstes *comeback* feierte es in Vancouver 1983 mit dem Stichwort „Bewahrung der Schöpfung", setzte sich aber erst in den achtziger Jahren Schritt für Schritt durch.

Und doch wird wohl Zaugg den tieferen Motiven jener von ihm kritisierten Ansätze nicht ganz gerecht. Unbestreitbar ist die Neigung des ÖRK in jener Epoche, mit Slogans zu arbeiten. Unbestreitbar die verhältnismäßig naive Benützung von marxistischen Schemata. Was aber Zaugg unterschätzt, ist die Identifikation des ÖRK mit der südlichen Welt. So wenig „ausgewogen" die Stimme des ÖRK gewesen sein mag, wurde sie von den Kirchen und darüber hinaus in den armen Ländern gehört. Das Echo, das die entschlossene Parteinahme des ÖRK fand, zählt. Denken wir an den Kampf gegen die Apartheid in Südafrika. Manche Kritiker des ÖRK, die damals „ausgewogene Analysen" der Situation vornahmen, wären heute froh, wenn sie ein wenig früher für die schwarze Mehrheit Partei genommen hätten. Das Echo unter den Benachteiligten dieser Welt zählt aber auch da, wo die Parteinahme nicht zum Erfolg führte.

Zauggs Untersuchung schließt mit der nüchternen Feststellung: „Eine wirklich überlebensfähige Wirtschaftsordnung muss in gemeinsamer menschlicher Anstrengung erst noch verwirklicht werden (405)." Das ist in der Tat unsere Situation. Die heute dominierenden Konzepte verheißen keine Hoffnung. Gegenkonzepte haben nur wenig Chance, sich durchzusetzen. Gewiss, *Reflexion* über die Verwirklichung einer „verantwortlichen Gesellschaft" ist grundlegend. Genau so wichtig ist aber die *Parteinahme* für die Armen. Lag vielleicht die Schwäche des ÖRK genau darin, dass die beiden Ansätze nicht zu einem Ganzen zusammenzufinden vermochten.

Lukas Vischer

INTERRELIGIÖSER DIALOG

Gudrun Löwner, Religion und Entwicklung in Sri Lanka. Die Entwicklungsarbeit der protestantischen Kirchen in Sri Lanka im Vergleich mit der Sarvodaya-Bewegung und dem Aufbruch buddhistischer Mönche in die Entwicklungsarbeit. Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, Erlangen 1999. 491 Seiten. Ks. EUR 49,–.

Das Jahr der Bibel 2003 hat es öffentlich gemacht: das Thema Mission möchte aus seinem Schattendasein treten. Eine neue Sprache des Glaubens ist angesagt. Während sich viele Pfarrer und Gemeinden daran gewöhnt hatten, dem Anliegen der Mission mit Vorbehalten zu begegnen, wird zunehmend deutlicher, dass zwischen Mission, Dialog und Toleranz kein Gegensatz bestehen muss.

Zumindest in den europäischen Kirchen zeichnet sich inzwischen die Chance für einen neuen ökumenischen Lernprozess im Blick auf den Zusammenhang von Kirche und Mission ab. Die EKD-Synode 1999, verschiedene Landessynoden, Studientexte und Konsultationsprozesse, die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen, die deutsche Katholische Bischofskonferenz,

die Konferenz Europäischer Kirchen und der Rat der Europäischen Bischofskonferenz haben sich in den vergangenen Jahren mit dem Leitbild einer missionarischen Kirche beschäftigt. Es zeichnet sich ein ökumenischer Verständigungsprozess über die gemeinsame Aufgabe der Mission und Evangelisation in einer Zeit des religiösen Umbruchs ab. Nicht kirchliche Territorialgewinne und Dominanzansprüche bilden die Triebfeder der Mission, sondern die Bereitschaft, angesichts zunehmender Orientierungslosigkeit und Sinnentleerung die Dimension des Glaubens durch Wort und Tat in einer Atmosphäre des Dialogs zu bezeugen. Dazu formuliert die Charta Oecumenica: Niemand darf durch moralischen Druck oder materielle Anreize zur Konversion bewegt werden; ebenso darf niemand an einer aus freien Stücken erfolgenden Konversion gehindert werden (Straßburg 2001).

Dieses Thema gehört nicht nur in den innerchristlich-ökumenischen, sondern auch in den interreligiösen Dialog. Darauf macht die vorliegende Studie von Gudrun Löwner aufmerksam, die die Hinwendung interreligiöser Kontaktaufnahmen von den rein akademischen Themen zu praktischen Bezügen und zu den Betroffenen (S. IX) untersucht. Löwner, die mit dieser Dissertation bei Theo Sundermeier in Heidelberg promovierte und seit einigen Jahren als Pfarrerin der deutschsprachigen evangelischen Gemeinde in Neu-Delhi arbeitet, ist seit Mitte der achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts mit den religiösen, politischen und sozialen Verhältnissen in Sri Lanka gut vertraut und besitzt sehr interne Kenntnisse sowohl christlicher wie buddhistischer Entwicklungseinrichtungen im Lande. Nach einer kurzen Darlegung der Geschichte der katholischen und evangelischen Einrichtungen in Sri Lanka stellt sie aus dem protestantischen Bereich vier recht unterschiedliche Projekte der Entwicklungsarbeit vor.

Zunächst beschreibt sie die Arbeit der Colombo City Mission (CCM), die aus der methodistischen Kirche erwachsen ist und in einem Elendsviertel von Colombo Hilfsprojekte organisiert. Die CCM vertritt einen karitativen Ansatz: sie kümmert sich um Straßenkinder, organisiert Kinderkrippen für berufstätige Mütter, vermittelt Holzkarren an Lastenträger und wendet sich mit Angeboten zur Berufsausbildung, Sprachunterricht und Freizeitangeboten an Jugendliche. Dann schildert sie die Entwicklungsarbeit des Christlichen Vereins Junger Männer (YMCA). Der YMCA, der in Sri Lanka eine starke Mitgliederbasis hat, versteht sich als eine interkonfessionelle Laienbewegung mit einem missionarischen und sozialen Ansatz. Er bemüht sich um Ausbildungs-, Erziehungs- und Freizeitprogramme für Jugendliche, organisiert Gemeinwesenentwicklungsprogramme besonders in ländlichen Gebieten, gründet Bürgerkomitees für Frieden und Versöhnung in den vom Bürgerkrieg betroffenen Gebieten oder finanziert Rechtshilfeprogramme für Witwen, Waisen und zu Unrecht verhafteten Personen.

Die Devasarana Bewegung begann im Jahre 1957 mit der Gründung eines christlichen Ashrams durch Yohan Devananda, einem jungen anglikanischen Pfarrer. In Anlehnung an traditionelle indisch-hinduistische Ashrams sollte hier ein Ort der Suche nach Gott durch Meditation und des sozialen Engagements entstehen. Die Idee war,

eine Synthese aus westlicher Mönchstradition und östlicher Spiritualität entstehen zu lassen. Seit Ende der sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts öffnete sich der Ashram stärker dem Engagement in der Welt. Die Mitarbeiter griffen aktuelle soziale und wirtschaftliche Probleme vor Ort auf und organisierten mit Betroffenen Hilfe zur Selbsthilfe. Diese Arbeit sprengte nicht nur innerchristliche Konfessionsgrenzen, sondern öffnete sich zu einer Ökumene der Religionen.

Schließlich schildert die Autorin die erstaunliche Geschichte der von dem deutschen Missionar Karl Sundermeier gegründeten Kandy City Mission (KCM), die die Lebensweise einer ganzen Slumsiedlung in Kandy veränderte. Im Jahre 1993 trennte sich die KCM allerdings von allen ihren Wirtschaftsunternehmungen, nachdem klar geworden war, dass diese Projekte wirtschaftlich unrentabel waren und nur durch westliche Gelder aufrecht erhalten wurden. Seitdem beschränkt sich die KCM wieder auf ihre Missions- und karitative Sozialarbeit.

Die Abhandlungen über die buddhistische Entwicklungsarbeit hält für den Leser die meisten Überraschungen bereit. Das verbreitete Klischee vom Buddhismus als einer auf Meditation sich beschränkenden, die Welt verneinenden Religion wird hier korrigiert. Am Beispiel der Sarvodaya-Bewegung (gegründet 1958) veranschaulicht Löwner buddhistisches Engagement in sozialen und entwicklungsrelevanten Fragen. In zahlreichen Tempeln Sri Lankas nehmen buddhistische Mönche in der Gegenwart die Rolle eines Entwicklungspromotors ein. Diese Mönche sind zu der Überzeugung gekommen, dass der (traditionelle) Kampf um innere Befreiung von Habgier, Hass und Unwissenheit von dem Kampf um äußere Befreiung nicht zu trennen ist. Der Gründer von Sarvodaya, der buddhistische Laie A.T. Ariyaratne, wurde in seinem Denken und Handeln durch das Beispiel der indischen Führer Mahatma Gandhi und Vinoba Bhave geprägt. Überall in Sri Lanka – auf dem Land wie in der Stadt – finden sich seitdem Tempel, die vom Staub der Jahrhunderte befreit zu community centers wurden und deren Mönche sich neben ihren religiösen Aufgaben Erziehungs-, Wohlfahrts- und Entwicklungsinitiativen widmen. Inzwischen engagiert sich gut ein Drittel der buddhistischen Tempelpriester als Advokaten des Wandels sozial und entwicklungspolitisch. Sie bieten ein Miteinander von religiöser und beruflicher Erziehung an und erteilen z.B. Kindern ärmerer Familien eine kostenlose Berufsausbildung. Während manch ein buddhistischer Tempel in der Vergangenheit in seiner Bedeutung zu einer Bestattungsinstitution herabgesunken war, wenden sich die neuen Initiativen gezielt auch an die Jugend und wollen ihr den Buddhismus als eine gelebte Religion nahe bringen.

Bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen über den buddhistischen Mönchskünstler Uttarananda, der sich – auf der Suche nach einem grenzüberschreitenden Humanum – in seinen Bildern auch christlichen Themen zuwendet und damit zu einer wichtigen Gestalt des interreligiösen Dialogs geworden ist. Für die buddhistischen Mönche insgesamt (also auch die sozial engagierten) gilt allerdings: Nur wenige ... sind an einem buddhistisch-christlichen Dialog interessiert.

In einer abschließenden Zusammenschau der unterschiedlichen Entwicklungsinitiativen zeigt die Autorin zahlreiche Gemeinsamkeiten der christlichen und buddhistischen Ansätze auf: es geht um Bewusstseinswandel, Umkehr, Erneuerung und Befreiung, die um so effektiver umgesetzt werden, je kleiner die handelnden Einheiten sind. Während in der Gegenwart noch das Nebeneinander der religiösen Entwicklungsinitiativen überwiegt, liegt ihre Zukunft im Miteinander: In der Auseinandersetzung mit konkreten Problemen tritt das Trennende der Religionen von allein in den Hintergrund.

Rainer Neu

Matthias Vött, Interreligiöse Dialogkompetenz. Ein Lernprogramm für den muslimisch-christlichen Dialog. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2002. 330 Seiten. Kt. EUR 28,–.

Die Publikation des katholischen Theologen Matthias Vött bietet für den Bereich der Erwachsenenbildung vielfältige Anregungen. In einer Zeit wachsenden Interesses und zunehmender Notwendigkeit interkultureller und interreligiöser Kommunikation richtet sich das Interesse des Autors auf die Frage, ob und wie interreligiöse Dialogkompetenz ausgebildet werden kann. Diese auf ein Praxislernen gerichtete Fokussierung zielt weniger auf eine grundsätzliche Aufarbeitung von Dialog, sondern auf die Klärung ab, wie man eine derartige Kompetenz definieren und ob man Lernfortschritte auf dem Gebiet einer interreligiösen Dialogkompetenz messen kann. Das ist eine interessante Frage. Dozenten an Universitäten und außeruniversitären Einrichtungen werden von diesem Buch ebenso profitieren wie Moderatoren interkultureller und interreligiöser Gesprächskreise. Für den Bereich wissenschaftlicher Forschung eröffnet die Publikation den Blick auf wichtige Themen und Arbeitsfelder, erscheint aber in der Anlage wie in den Ergebnissen der Hauptuntersuchung als nicht unproblematisch.

Den Kern des Buches bilden drei Kapitel zur Frage von Dialogkompetenz. Diesem Hauptblock ist ein Einleitungsteil von knapp 80 Seiten zur Vorklärung von interkulturellem Dialog vorgeschaltet. Abgeschlossen wird die Arbeit mit einem 15 Seiten umfassenden Auswertungskapitel und einer Bibliografie.

Was bieten die einzelnen Kapitel? Zur Frage des interreligiösen Dialogs erarbeitet der Autor eine Übersicht, die den gesellschaftlich-theologischen Stellenwert des interreligiösen Dialogs, die Bedeutung von interkulturellem Lernen und eine Begriffsklärung zu interreligiösem Dialog erbringt. Wer sich thematisch auskennt, muss nur zur Kenntnis nehmen, auf welche Literatur sich der Autor stützt (Vollständigkeit ist bei derartigen Einführungen nicht zu erwarten) und wie sich daraus die Fragestellung für die anschließende Untersuchung herauskristallisiert. Das anschließende Kapitel zur Frage, wie Dialogfähigkeit erworben werden könne, besitzt einen Vorzug darin, nationale und internationale Forschungsergebnisse zur Frage der Entwicklung und Messbarkeit von Dialogkompetenz transparent zu machen. Dabei wird deutlich, dass interkulturelles Lernen nicht nur für die Universität, sondern beispielsweise auch für Manager und Sozialarbeiter zunehmend wichtig

wird. Aus den verschiedenen Programmen, die der Autor nachzeichnet, stellt er eine Skala von acht Teilkompetenzen zusammen und ergänzt diese durch zwei weitere, die stärker dem interreligiösen Feld entstammen: Religiöse Identität und Spiritualität/Religiöse Praxis. Ob dieses Vorgehen als stringent oder nicht angesehen werden kann, muss hier nicht entschieden werden. Als problematisch für die weitere Untersuchung erweist sich eine zu enge Definition von religiöser Identität. Ein offenerer Ansatz – z.B. im Anschluss an Henning Luthers Verständnis einer fragmentarischen Identität – wäre geeigneter gewesen, um ein aus der empirischen Untersuchung abgeleitetes Ergebnis zu gewinnen.

Der Autor ist offensichtlich darauf bedacht, greifbare Ergebnisse zur Frage interreligiöser Dialogkompetenz zu erarbeiten. Dies mag ihn dazu bewogen haben, im Wesentlichen mit quantitativen Methoden Befragungen durchzuführen (die qualitativen Methoden sind eher beiläufig und auch nicht stringent mit der quantitativen Analyse verzahnt). Allerdings ist zu fragen, ob diese Wahl für ein so wenig erschlossenes Forschungsfeld glücklich war. Für die vorliegende Untersuchung schlägt noch mehr zu Buche, dass die Untersuchungsgruppe ganze neun Personen umfasste, wovon auch noch fünf dem Vorbereitungsteam angehörten und nur vier „normale" Teilnehmer übrig blieben.

Die Anlage der empirischen Untersuchung erscheint somit wissenschaftlich nicht als wegweisend. Aber eine ganze Reihe von Ideen, die in den vom Autor vorgestellten Blockseminaren zu interreligiösem Lernen hervortreten, beinhalten Impulse, die für die meisten Theologen im Wissenschaftsbereich innovativ wirken könnten. Dies betrifft Seminarmethoden ebenso wie die Einsicht, dass der interreligiöse Dialog nicht nur generell immer wichtiger wird, sondern dass er im Praxisfeld auch angemessen geplant sein muss – und dass auch Lehrende bei einer interreligiösen Zusammensetzung der Teilnehmenden viel über Dialog lernen können.

Wolfram Weiße

Dorothea Lüddeckens, Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert. Walter de Gruyter, Berlin/New York 2002. 349 Seiten. Gb. EUR 98,—.

Mit der religionswissenschaftlichen Dissertation liegt erstmalig ein Buch vor, das ausführlich die religionsgeschichtlichen Anfänge im 19. Jahrhundert beschreibt und wie sie sich auf das Weltparlament der Religionen 1893 auswirkten,. Das Augenmerk lenkt die Verfasserin explizit auf die Darstellung des interreligiösen Dialogs (hier: zwischen Hinduismus, Buddhismus und Christentum), nicht aber auf die Entwicklung der innerchristlichen Ökumene. Das Weltparlament in Chicago – im deutschsprachigen Raum lange Zeit nahezu in Vergessenheit geraten – ermöglichte den Teilnehmenden über die Begegnung mit dem Fremden eine Konfrontation mit dem eigenen Selbstverständnis, die weit über die bisherigen Erfahrungen in der Mission hinausging. Durch die Einladung vorwiegend asiatischer Gäste nach Amerika kam es strukturell zu vier Rezeptionsbewegungen, die von Lüddeckens herausgearbeitet werden: die asiatische Rezeption der westlichen Kultur, die Wiederentdeckung der eigenen Tradition durch

die westliche Vermittlung, die westliche Rezeption der asiatischen Kultur und die Wiederentdeckung des Eigenen durch die Rezeption asiatischer Kulturen. Dabei folgt die Verfasserin nicht dieser von ihr entwickelten systematischen Auffächerung, sondern einem eher narrativen Stil, in den das Thema der Rezeptionsbewegungen wie ein roter Faden eingeflochten wird. Nach grundsätzlichen Vorüberlegungen (Kap. 1-2) folgen in Kap. 3-6 religionsgeschichtliche Darstellungen der ausgewählten Länder Indien (für die hinduistischen Traditionen), Ceylon (für die Konfrontation von Buddhismus und Christentum), Japan (für den Buddhismus) und Nordamerika (für das Christentum), sodann die Beschreibung des eigentlichen Gegenstandes, des Weltparlamentes mit seiner Lokalität, den Teilnehmenden und Themen (Kap. 7-9). Dabei fehlen leider häufig begründende Einleitungen vor und bündelnde Zusammenfassungen nach den Kapiteln, welche die Lesenden fragend zurücklassen: Warum wurde neben den in der Tat für das Parlament wegweisenden Kontexten Indien, Japan und dem Gastgeberland Nordamerika gerade der kleine ceylonesische Kontext ausgewählt? Warum ist der Tagungsort Chicago von so großer Bedeutung, dass die Verfasserin ihm ein eigenes Kapitel widmet? Warum werden in Kap. 8 noch einmal ohne zureichende Verknüpfung mit dem bisher Geschilderten alle Teilnehmer aufgelistet, nachdem dies viel organischer aus den Kapiteln 3-6 hervorgegangen wäre? Die Antworten auf diese Fragen muss sich die Leserschaft selbst erschließen, indem sie viele Details über die einzelnen Redner an anderen Stellen des Buches erfährt. Lüddeckens lässt die Repräsentanten durchgängig in zahlreichen Zitaten selbst zu Wort kommen. Dadurch erhält man einen Eindruck der Reden im O-Ton; zuweilen ist es aber auch mühsam, den langen kaum interpretierten Zitaten zu folgen, insbesondere, wenn sie grammatikalisch unglücklich in deutsche Sätze integriert werden (z.B. 195 u.). Für denjenigen, der sich dieser Aufgabe stellt, leuchtet in den Zitaten allerdings immer wieder die Gegenüberstellung von westlicher und östlicher Tradition auf: Der Westen „suchte" und „entdeckte" die asiatische Kultur und Religion als Fremdes für sich und ließ sich zuweilen dadurch infrage stellen; der Osten wurde mit westlichen Absolutheits- und Machtansprüchen von Politik, Kultur und Religion konfrontiert und war gerade dadurch zur Selbstvergewisserung oder Modifizierung der eigenen Tradition gezwungen.

Wie unterschiedlich sowohl die Gäste aus Asien als auch die Gastgeber aus Amerika damit umgingen, wird in den Reden deutlich und von der Verfasserin im Hauptteil der Arbeit reflektiert. Sie greift dafür bestimmte Themen des Parlamentes auf, die sich quer durch alle repräsentierten Religionen zogen, z.B. die Entwicklung des Religionsbegriffs, die (gegenseitige!) Mission, den „Fortschrittsoptimismus" der Religionen und die Suche nach einer „Universalreligion" (Kap. 9). Leider fehlt auch hier eine Begründung der Auswahl gerade dieser Themen. Nur implizit erfahren die Lesenden, was das eigentliche Ziel des Weltparlaments war: die Religionen zu vergleichen, sie durch ihre jeweiligen Repräsentanten selbst zu Wort kommen zu lassen und sie somit zwar zu würdigen, sich aber zugleich der eigenen religiösen Tradition zu vergewissern. Erst aus dem gelungenen

Exkurs in Kap. 10, der ein Hauptkapitel in der Arbeit hätte sein dürfen, wird dies deutlich.

Am Schluss (Kap. 11) sucht Lüddeckens durch die Perspektive der Redner des Parlamentes Antworten auf die Moderne und umgekehrt: die Moderne als Antwort auf die Herausforderungen der Begegnungen auf dem Parlament. Nur ganz vorsichtig wagt die Verfasserin hier einen kurzen Ausblick auf das 20. Jahrhundert. Dabei hätte sie durchaus andeuten können, welche Konsequenzen vom Weltparlament ausgingen, die auch heute relevant sind: z. B. die Umkehrungsbewegung in der Mission von Asien nach Westen, die Entwicklung und Institutionalisierung der Religionswissenschaft und des interreligiösen Dialogs an Universitäten und theologischen Fakultäten und schließlich die Bedeutung des Weltparlamentes für die „Globalisierung" in der Ökumene und der Begegnungen zwischen den Religionen. Stattdessen bleibt die Verfasserin ganz in der Religions*geschichte* verhaftet. Wer allerdings das Weltparlament der Religionen von 1893 historisch ausführlich wiederentdecken möchte, ist mit der Lektüre dieses Buches gut beraten.

Gesine v. Kloeden-Freudenberg

AUFGEBROCHEN

Dorothea Sattler, Aufgebrochen. Theologische Beiträge. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 2001. 312 Seiten. Br. EUR 24,80.

Hinstreben zu Neuem und Aufbrechen von Verkrustungen – in dieser Doppelbedeutung möchte Dorothea Sattler den Titel ihrer Aufsatzsammlung verstehen, in der sich auch der soteriologische Schwerpunkt beschreiben lässt, den nahezu alle Beiträge aufweisen. Wie können wir Gottes Heilswirken adäquat zur Sprache bringen, damit dessen existentielle Relevanz deutlich bleibt oder – bei aufzubrechender Verkrustung der theologischen Tradition – dies wieder werden kann? Gerade in der ökumenischen Arbeit steht diese Aufgabe im Zentrum. Ökumenische Kontroversen im Verständnis der Eucharistie (zum Begriff der Transsubstantiation und des Opfers), zur kriteriologischen Funktion der Rechtfertigungslehre, zum Ablasswesen und letztlich auch das Thema der traditionellen Rede von der erlösenden Funktion der Strafe gehören in diesen Zusammenhang. Wenn sich Kirchen über diese Fragen zu verständigen suchen, so befinden sie sich damit auf der Suche nach dem Heilswirken Gottes. Dorothea Sattler bearbeitet nicht nur die genannten ökumenischen Einzelfragen mit diesem soteriologischen Gesamtinteresse, sondern für sie ist das Ziel der Kircheneinheit überhaupt soteriologisch bestimmt. In dieser theologischen Grundausrichtung sucht sie ökumenisch nach dem Gemeinsamen hinter den Differenzen – hartnäckig, angesichts einer vor allem im Protestantismus modischen Betonung der Differenzen durchaus auch beschämend in dieser Hartnäckigkeit, denn eigentlich ist der Grundgedanke von entwaffnender Klarheit: Wenn wir alle Christen sind, so muss eben dies den unterschiedlichen Lehrtraditionen zum Trotz erkennbar sein. Diese Gemeinsamkeit in den Texten zu suchen, heißt nicht mehr und nicht weniger, als das Christsein in den Anderen auch spüren, es im Miteinander leben zu wollen, weil Gottesbeziehung überhaupt aus diesem Miteinander lebt. Man darf es als das Cha-

rakteristikum der Verfasserin sehen, für diese Grundaussage die Analogie zur zwischenmenschlichen Liebesbeziehung – häufig durch hinführende Anknüpfung an Gedichte – nicht zu scheuen: „Liebende sind wir – wir, die ökumenisch interessierten, füreinander offenen, nacheinander suchenden Menschen in den christlichen Kirchen. Ohne einander sind wir nicht dieselben" (55).

Aber auch in der Ökumene macht christliche Liebe nicht blind. Äußerst klarsichtig jedenfalls bewegt sich Dorothea Sattler durch die verwirrende Flut ökumenischer Dokumente und Kommissionsberichte, zeigt auf, wo auch scharfzüngige protestantische Ökumene-Kritikerinnen und -Kritiker, die der emotionalen Liebessprache eher abhold sein mögen, ihre Rezeptions-Hausaufgaben nicht gemacht, Argumentationszusammenhänge verkürzt oder durch Selektion verzerrt haben (89ff zur Diskussion um die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre; 148/49 zur Rezeption ökumenischer Dialoge über das eucharistische Opfer). Die zum Miteinander strebende Grundhaltung verhindert weiterhin nicht eine akribische philosophie- und theologiegeschichtliche Arbeit an ökumenisch kontroversen Konzepten, die der Einsicht entspringt, dass sie erst in ihrer historischen Bedingtheit und Veränderung richtig, und das heißt hier immer auch: wohlwollend!, wahrgenommen werden können (73ff zur Transsubstantiationslehre; 111ff zum Ablass). Vor allem in diesen Zusammenhängen zeigt die Verfasserin ihre Fähigkeit, hochkomplexe Zusammenhänge verständlich zu machen. Durch diese Aufsätze wird schnell klar, wie viel besonders in katholisch-lutherischer Dialogarbeit über die historische Bedingtheit konfessioneller Differenzen bisher schon geleistet worden ist, was aber wohl leider – noch nicht in Lehrbücher Eingang gefunden – in den Ökumene-Nischen der Fakultätsbibliotheken verschwindet und kaum im ausreichenden Ausmaß in den theologischen Horizont der Pfarrer- und Lehrerschaft gelangt.

Auch über das spezifische Feld der Ökumene hinaus wird hier nach Neukonzeptionen traditioneller Lehren gesucht, mit denen vor allem deren existentieller Bezug für das konkrete Leben der Gläubigen einsichtig werden kann. Eine tragende Rolle spielt dabei die Relationen-Ontologie, die Dorothea Sattler bereits in ihrer Habilitationsschrift (Beziehungsdenken in der Erlösungslehre, 1997) für die Soteriologie fruchtbar zu machen versucht hat. Im Aufsatzband wird sie angewandt auf Themen wie „Erlösung", „Heil", „ewiges Leben", „eschatologische Läuterung" (mit dem schwierigen Thema der Tradition der Hölle) und „Gericht". Sie werden als Momente des gelingenden und heilenden, von Gott gewirkten Beziehungsgeschehens entfaltet. Immer wieder stößt man beim Lesen auf die Intention, zwischenmenschliche Erfahrung nicht nur als eine Assoziationshilfe zu verstehen, um eine Sprache zu finden für Gottes Wirken. Nein, der analogische Zusammenhang soll schon als ein ontologischer gesehen werden dürfen – ohne damit freilich zu erlauben, Gottesbeziehung als ihre *Quelle* auf menschlich erfahrbare Beziehungshaftigkeit zu reduzieren. Zum existentiellen Bezug passt eine Offenheit für die Wahrnehmung der Zusammenhänge durch nicht-theologische Wissenschaften: durch die Sprachphilosophie, durch

die Biographienforschung, die hier für die Eschatologie und für Ausgestaltung der Gerichts-Metaphorik herangezogen wird, sowie – neuer und ungewohnter – durch die Wissenssoziologie und die Soziologie der Institutionen. Wie heilsam mag es sein, so der Vorschlag, sich Erfahrungen mit unseren kirchlichen Strukturen einmal ohne theologische Scheuklappen zu stellen: Erfahrungen mit römisch-katholischem Amtspriestertum, Erfahrungen mit Prozessen der Identitätsbildung von Institutionen – möglicherweise ist vieles innerhalb der Kirchen (konfessionelle Identität!; 132) theologisch überinterpretiert?

Von der Vielzahl der Anregungen, die die Rezensentin bei der Lektüre empfangen hat, seien hier nur zwei Überlegungen wiedergegeben:

1. Dorothea Sattler schließt sich der katholischen systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts in ihrem Bemühen an, das Heilswirken Gottes in ernsthafter exegetischer Suche in der historischen Jesusfigur zu zeigen. So ist auch für sie von soteriologischer Relevanz, was sich über den historischen Jesus, seine „proexistente" Lebenshaltung und seine mögliche Todeserwartung herausfinden lässt. Dass dieser Tod Konsequenz eines Lebens der Hingabe für andere, freilich *nicht* von Gott *geforderte* stellvertretende Sühnegabe sei, gehört dabei zu den theologischen Kernaussagen, die freilich hier nicht weiter konzeptionell entfaltet und erläutert wird. Ich frage mich, inwieweit eine stärker um den „verkündigten Christus zentrierte Perspektive mit dieser Soteriologie vermittelbar ist. Damit sind dogmatische Auseinandersetzungen angesprochen, die in besonderer Weise die protestantische Theologiegeschichte prägten. Könnte es sein, dass sich nach der verstärkten Hinwendung der katholischen Theologie zur Berücksichtigung biblischer Perspektiven eine solche Diskussionslage nun zwischen unterschiedlichen konfessionellen Mentalitäten implizit wiederholt, die möglicherweise von der spezifischen Gruppe der Teilnehmerinnen und Teilnehmer ökumenischer Dialoge noch nicht einmal widergespiegelt werden? Zumindest könnten hier Wurzeln liegen für unterschiedliche Konzepte von „Sichtbarkeit" und Institutionalität der Kirche sowie für eine strittige Rezeption ökumenischer Dialogergebnisse vor allem im Protestantismus.

2. Verhalten, aber deutlich spricht sich Dorothea Sattler wie schon in ihrer Dissertation (Gelebte Buße, 1992) für eine Erneuerung der „öffentlichen Feier der Rekonziliation" im kirchlichen Bußwesen aus. Gestärkt werden soll damit das Bewusstsein der Tatsache und Notwendigkeit von Prozessen der Verarbeitung von Schuld, für die das kirchliche Bußwesen konkretisierend und darin therapeutisch zur Seite stehen sollte. Auf dem Feld dieses Schuldverarbeitungsprozesses kann auch der Ablass als Form der seelsorgerlichen Begleitung der Kirche als der Gemeinschaft der Getauften seinen guten Sinn haben, zumal es, wie die Verfasserin einleuchtend darstellt, hier nicht um die Vergebung der Sünden als solcher geht, sondern um die Erleichterung – und damit Flexibilität – der als therapeutische Hilfe verstandenen kirchlichen Sündenstrafen. Freilich müsste, um diese Dimension nicht zu verdunkeln, innerhalb der römisch-katholischen Kirche der verrechnende und verrechtlichende Umgang mit dem Schuldverarbeitungsprozess im Ablass- und Bußwesen revidiert werden (134).

Dies sind wertvolle Anregungen für ein ökumenisches Nachdenken über ein gemeinsames Verständnis der Rolle der Kirche im Umgang mit der Schuldverstrickung der Menschen. Meines Erachtens stellen sich hier aber noch zusätzliche Fragen: Dorothea Sattler selbst entwickelt ein Sündenverständnis, das von einem starken Bewusstsein der transindividuellen Verstrickung geprägt ist. Wie schwierig es innerhalb einer solchen Verstrickung ist, Schuld zwischen Menschen zu qualifizieren und einer einzelnen Person zuzuschreiben, wird darin deutlich. Muss man nicht auch Schwierigkeiten mit einer öffentlichen Feier der Rekonziliation auf dieses Problem zurückführen; mindestens jedoch die Zurückhaltung vieler Kirchen gegenüber Praktiken der Exkommunikation, die ja in der Intention durchaus auch seelsorgerlich-therapeutischen Charakter haben sollte? Und wird diese Schwierigkeit nicht auch bei Dorothea Sattler durch den katholischen (aber auch freikirchlichen) hamartiologischen Grundzug verdeckt, in dem es auch in der Verstrickungssituation letztlich um konkrete, individuelle, willentliche Tatsünden geht? Es fragt sich freilich bezüglich einer vornehmlich lutherischen Perspektive, ob sie nicht diese Schwierigkeit ebenfalls zu übergehen neigt, wenn sie sich auf eine generelle Schuldhaftigkeit aller Menschen *vor Gott* konzentriert. Andererseits können „verrechnende" Elemente des Bußwesens für den Fall konkreter *zwischenmenschlicher*, individuell erfahrener und belastender Schuldhaftigkeit durchaus sinnvoll erscheinen, wenn es denn gelingt, sie als seelsorgerliche Dimension erfahrbar zu machen. Hier scheint mir ein großer Klärungsbedarf zu herrschen, der allen Kirchen als Aufgabe vor die Füße gelegt ist. Er betrifft auch die Grundkonzeption der Soteriologie in ihrer Verzahnung von Gott-Mensch- und Mensch-Mensch-Verhältnis, über deren Differenz wir in der Gewohnheit anthropomorpher Gottesrede wohl nicht selten schnell hinweghuschen.

Ulrike Link-Wieczorek

Die Mitwirkenden

Uta Andrée, Krähenweg 24, 69123 Heidelberg / Prof. Dr. Heinrich Bedford-Strohm, Hainspitze 4, 96482 Ahorn-Eicha / Prof. Dr. Musa W. Dube, Dept. of Theology and Religious Studies, Private Bag UB 00704, Gaborone, Botswana / Pastor Dr. Uwe Gräbe, Stettiner Weg 2 a, 26188 Edewecht-Süddorf / Pfarrer PD Dr. Martin Hailer, Birkenweg 1, D-93188 Dettenhofen / Bischof Dr. Walter Klaiber, Wilhelm-Leuschner-Straße 8, 60329 Frankfurt am Main / Dr. Wolfram Kistner, P.O.Box 84327, ZA-Greenside 2034 / Prof. Dr. Bertold Klappert, Kirchliche Hochschule Wuppertal, Missionsstraße 9 b, 42285 Wuppertal / Dr. Gesine v. Kloeden-Freudenberg, Landespfarrerin für Ökumene und Mission der Lippischen Landeskirche, Leopoldstraße 27, 32756 Detmold / Alexander Leistner, Am Walde 2, 08412 Werdau / Prof. Dr. Ulrike Link-Wieczorek, Brunnenpfad 37, 68259 Mannheim / Pfarrer Jacques Matthey, Ökumenischer Rat der Kirchen, 150 route de

Ferney, CH-1211 Genf 2 / Prof. Dr. Mitsuo Miyata, Takimichi 25-16, Aoba-ku, Sendai 981-0951 Japan / PD Dr. Rainer Neu, Am Lilienveen 62, 46485 Wesel / Dr. Dimitrios Passakos, 45 Thisseos Straße, GR-15234 Chalandri Attiki / Pfarrer Manfred Richter, Kunstdienst der Evangelischen Kirche, Im Berliner Dom am Lustgarten, 10178 Berlin / Pfarrerin Barbara Rudolph, Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt / Prof. Dr. Theo Sundermeier, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg / Prof. Dr. Petros Vassiliadis, Aristoteles Universität von Thessaloniki, GR-54124 Thessaloniki / Prof. Dr. Lukas Vischer, 29, chemin de Grange-Canal, CH-1208 Genf / Pfarrer Dr. Hans Vorster, Am Kalkofen 13, 65835 Liederbach / Pastor Dr. Klaus Peter Voß, Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main / Prof. Dr. Wolfram Weiße, Institut I, Fachbereich Erziehungswissenschaft, Universität Hamburg, Von-Melle-Park 8, 20148 Hamburg.

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 / Berlin; Dorothea Sattler / Münster.

Schriftleitung: Barbara Rudolph / Frankfurt am Main (presserechtlich verantwortlich); Fernando Enns / Heidelberg; Dagmar Heller / Hannover; 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: 1.1.2004)

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