



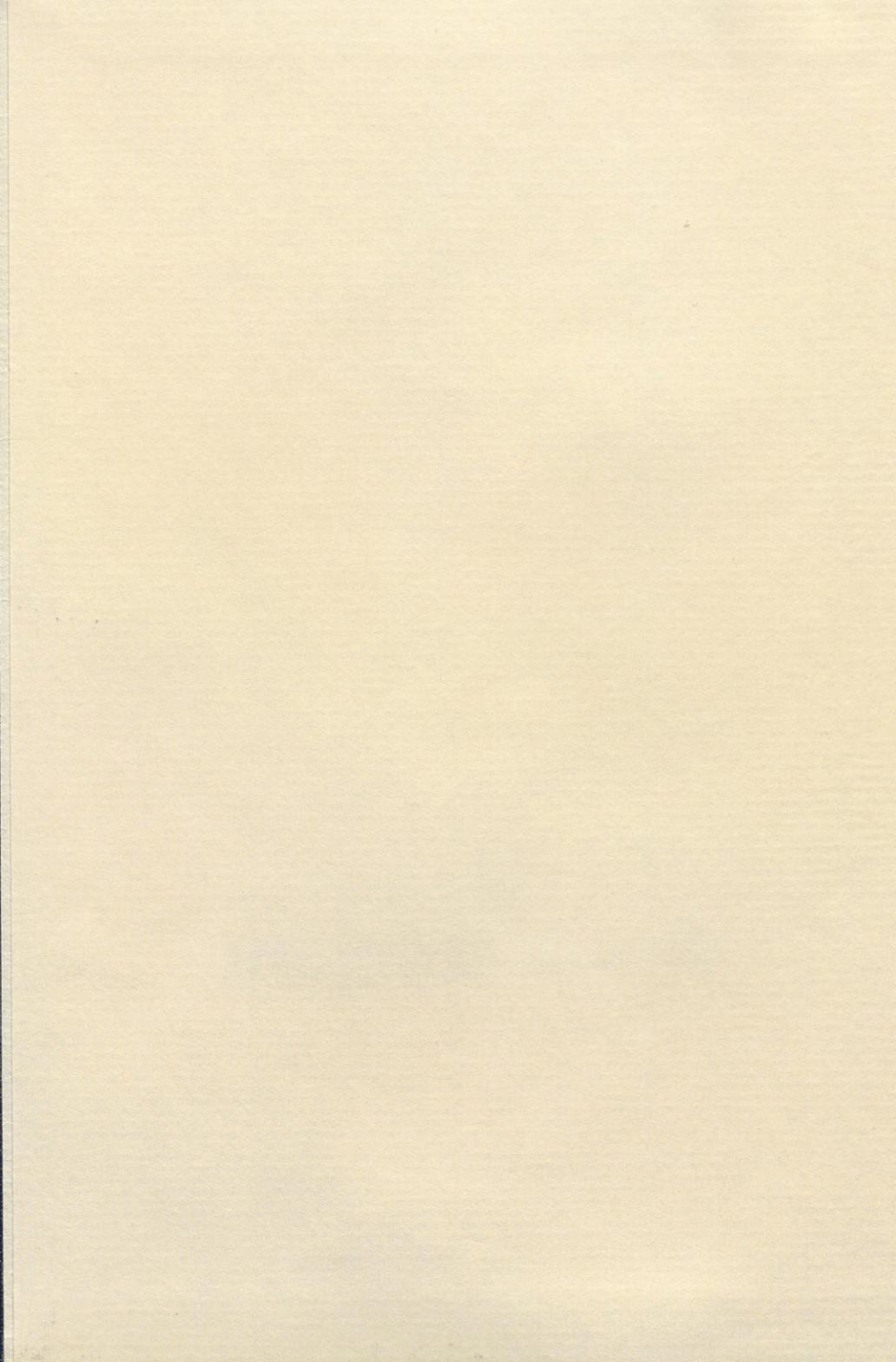
N12<522453344 021



ubTÜBINGEN







*heol*

# Ökumenische Rundschau

*54  
2005*

Januar 2005 · 54. Jahrgang · Heft 1

*JR*



*X+T  
lose  
(=sep-anl)*

## Reconfiguration

Neugestaltung der ökumenischen Bewegung

mit Beiträgen u.a. von Aram I., Konrad Raiser, Fritz Erich Anhelm, Wolfgang Thönissen

Kommission für Glauben und Kirchenverfassung  
(Botschaft und Bericht der Tagung in Kuala Lumpur)

*124  
mch*

Verlag Otto Lembeck · Frankfurt am Main

*ZA 4521*

*ZiD*

<b>Zu diesem Heft</b> .....	1
<b>Aram I.</b> , Auf dem Weg zu einer neuen ökumenischen „Konfiguration“ für das 21. Jahrhundert .....	3
<b>Konrad Raiser</b> , Visionen und Werte der Ökumene auf dem Weg in die Zukunft ....	13
<b>Fritz Erich Anhelm</b> , Noch ein Prozess? Oder: Wie kommt die ökumenische Bewegung in Form? .....	24
<b>Wolfgang Thönissen</b> , Ökumenische Rekonfiguration? Ein katholisches Plädoyer für die Rückkehr zu den Kernaufgaben des Ökumenischen Rates der Kirchen .....	41
<b>Wolfgang Bienert</b> , Zurück zu den Anfängen? Zur ökumenischen Relevanz der Kirchenväter .....	49
<b>Joachim Willems</b> , Das Verhältnis der Russischen Orthodoxen Kirche zum Islam in Russland und auf dem Gebiet der GUS. Ein Beitrag zur differenzierteren Wahrnehmung der Orthodoxie im Kontext ökumenischer Konflikte .....	66

#### DOKUMENTE UND BERICHTE

Reflexionen aus Antelias (Konsultation des Ökumenischen Rates der Kirchen zur Neugestaltung der ökumenischen Bewegung, 17. bis 20. November 2003, Antelias, Libanon) .....	84
Übereinstimmung und offene Fragen. Konsultation der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) und Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), 25. bis 27. Juni 2004 in Lutherstadt Wittenberg .....	89
Botschaft der Hoffnung (Plenum der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, 26. Juli bis 6. August 2004 in Kuala Lumpur) .....	92
Nehmt einander an, wie Christus euch angenommen hat, zu Gottes Lob. Bericht von der Tagung der Plenarkommission für Glauben und Kirchenverfassung, 26. Juli bis 6. August 2004 in Kuala Lumpur ( <b>Michael Markert</b> ) .....	94
Die Gnade Gottes und das Heil der Welt. Communiqué der 13. Begegnung im bilateralen theologischen Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland, Istanbul, 16. bis 22. September 2004 .....	103
<b>Gestern – heute – morgen / Von Personen / Zeitschriften und Dokumentationen / Neue Bücher</b> .....	108

Dieser Ausgabe liegen das Jahres-Inhaltsverzeichnis 2004 und Prospekte des Verlages Otto Lembeck bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

*Heesl*

# Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 2005      54. JAHRGANG

VERLAG OTTO LEMBECK, FRANKFURT AM MAIN

## Themen des 54. Jahrgangs:

Reconfiguration. Neugestaltung der ökumenischen Bewegung (Heft 1, S. 1–128)

Jugend und Ökumene (Heft 2, S. 129–264)

Auf dem Weg nach Porto Alegre 2006. Neunte Vollversammlung

des Ökumenischen Rates der Kirchen (Heft 3, S. 265–408)

Sünde als Thema der Ökumene (Heft 4, S. 409–552)

## Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
<i>Anhelm, Fritz Erich</i>	Noch ein Prozess? Oder: Wie kommt die ökumenische Bewegung in Form?	24
<i>Aram I. (Keshishian)</i>	Auf dem Weg zu einer neuen ökumenischen „Konfiguration“ für das 21. Jahrhundert	3
<i>Bienert, Wolfgang</i>	Zurück zu den Anfängen? Zur ökumenischen Relevanz der Kirchenväter	49
<i>Bode, Franz Josef</i>	Eine neue Zivilisation der Liebe mitbauen. Der Weltjugendtag 2005 in Köln als Herausforderung und Chance für Jugend, Kirche und Ökumene	131
<i>Hübner, Jörg</i>	Tue Gutes und rede davon! Mikrokreditprogramme als Beispiel für eine nachhaltige Gestaltung des globalen Finanzmarktes – Ethische Analysen und ökonomische Perspektiven	296
<i>Jakob, Beate</i>	Kirche als heilende Gemeinschaft. Die christliche Gemeinde und ihr Heilungsauftrag heute	174
<i>Kaggwa, Robert</i>	Versöhnung als ein hilfreiches soteriologisches Modell. Überlegungen zur Konfliktbewältigung 10 Jahre nach dem ruandischen Genozid	478
<i>Kliwer, Gerd Uwe</i>	Brodelnde Vielfalt. Religionen und Kirchen in Brasilien heute	328
<i>Knutsen, Freddy</i>	Jugend in der ökumenischen Bewegung. Gedanken zur Arbeit im Jugendprogramm des Ökumenischen Rates der Kirchen	148
<i>Lechner, Martin / Schwab, Ulrich</i>	„Kreuzverbunden!“ Jugend und Ökumene heute	162

2A 4521 - 54



<i>Miggelbrink, Ralf</i>	Sündige Kirche? Das Schuldbekenntnis des Papstes und die ekklesiale Dimension der Sünde	462
<i>Noble, Ivana</i>	Keine Familie, die in sich gespalten ist, wird Bestand haben: eine ökumenische Interpretation der matthäischen Symbole von Sünde und Umkehr	446
<i>Parmentier, Elisabeth</i>	Ökumene in Europa: sind die Kirchen versöhnungsfähig?	354
<i>Raiser, Konrad</i>	Visionen und Werte der Ökumene auf dem Weg in die Zukunft	13
<i>Röhser, Günter</i>	Vom Gewicht der Sünde und des Redens davon. Biblische Aspekte für eine heutige Vermittlung	427
<i>Rouhana, Paul</i>	„Geistlicher Ökumenismus“ im Dienst der christlichen Präsenz im Nahen Osten	314
<i>Sassima, Gennadios von</i>	In Deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt. Eine orthodoxe Sicht	267
<i>Schweitzer, Friedrich / Conrad, Jörg / Gronover, Matthias / Biesinger, Albert</i>	Jugend und Ökumene. Empirische und theoretische Perspektiven	138
<i>Segbers, Franz</i>	Dein Reich komme. Überwindung von Gewalt im Lichte des Reiches Gottes	280
<i>Thönissen, Wolfgang</i>	Ökumenische Rekonfiguration? Ein katholisches Plädoyer für die Rückkehr zu den Kernaufgaben des Ökumenischen Rates der Kirchen	41
<i>Werbick, Jürgen</i>	Zwischen Schuld und Tragik. Sünde als Thema ökumenischer Verständigungssuche	413
<i>Willems, Joachim</i>	Das Verhältnis der Russischen Orthodoxen Kirche zum Islam in Russland und auf dem Gebiet der GUS. Ein Beitrag zur differenzierteren Wahrnehmung der Orthodoxie im Kontext ökumenischer Konflikte	66
<i>Xiaohong, Rachel Zhu</i>	Aufruf zum Dialog und zur Zusammenarbeit. Überlegungen zum theologischen <i>Jianshe</i> -Denken	338

## Dokumente und Berichte

Reflexionen aus Antelias (Konsultation des Ökumenischen Rates der Kirchen zur Neugestaltung der ökumenischen Bewegung, 17.–20. November 2003, Antelias, Libanon)	84
--	----

Übereinstimmung und offene Fragen. Konsultation der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) und Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), 25.–27. Juni 2004 in Lutherstadt Wittenberg	89
Botschaft der Hoffnung (Plenum der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, 26. Juli–6. August 2004 in Kuala Lumpur)	92
Nehmt einander an, wie Christus euch angenommen hat, zu Gottes Lob. Bericht von der Tagung der Plenarkommission für Glauben und Kirchenverfassung, 26. Juli–6. August 2004 in Kuala Lumpur ( <i>Michael Markert</i> )	94
Die Gnade Gottes und das Heil der Welt. Communiqué der 13. Begegnung im bilateralen theologischen Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland, Istanbul, 16.–22. September 2004	103
Jugend in der südkoreanischen kirchlichen Entwicklung ( <i>Sungkook Park</i> )	223
Wenn dein Kind dich morgen fragt. Reflexionen zum Motto des Deutschen Evangelischen Kirchentages (25.–29. Mai 2005) ( <i>Hans Ucko</i> )	227
Evangelisch-methodistische Kirche jetzt mit Bischöfin ( <i>Karl Heinz Voigt</i> )	239
Kommuniqué des bilateralen Theologischen Gesprächs zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 17.–22. April 2005 in Moskau/Sergeiev Posad	369
Mission kehrt zurück nach Europa!? Weltmissionskonferenz in Athen: Komm, Heiliger Geist, heile und versöhne! ( <i>Dietrich Werner</i> )	378
Brief aus Athen	385
Ökumenische Sommerakademie auf dem Weltjugendtag in Köln ( <i>Joane Beuker</i> )	496
Konfessionsverbindende Familien und die Einheit der Christen. Vereint in Taufe und Ehe sind konfessionsverbindende Familien berufen zum gemeinsamen Leben in der Kirche Jesu Christi für die Versöhnung unserer Kirchen	498
 <b>Jugenddelegierte in der ökumenischen Bewegung</b>  	
Gespräch mit Philip Potter, Jugenddelegierter Amsterdam 1948 ( <i>Barbara Rudolph</i> )	195
Lang ist's her ... Erfahrungen als Jugenddelegierte in Vancouver 1983 ( <i>Margot Käßmann</i> )	198
Bye-bye F.L.Y.! Quoten als Chance der Ökumene ( <i>Heike Bosien</i> , Jugenddelegierte in Harare 1998)	200
Ökumene durch den Noteingang' ... Jugendvertretungen in ökumenischen Gremien ( <i>Dirk Thesenvitz</i> )	203

## Ökumenische Persönlichkeiten

Bonhoeffer und die ökumenische Bewegung: Historische Konstruktion und Bedeutung für heute ( <i>Konrad Raiser</i> )	205
Nachruf Friedrich Heyer ( <i>Helmut Schwier</i> )	389
Nachruf auf Frère Roger Schutz ( <i>Walter Schöpsdau</i> )	527

## Beiträge junger Ökumeniker und Ökumenikerinnen

Das Patriarchat von Moskau und der Vatikan. Wurzeln und Hintergründe einer schwierigen Beziehung ( <i>Bernhard Knorn</i> )	514
--	-----

## Neue Bücher

Verfasser	Titel	Seite
<i>Amman</i> , Ludwig	Cola und Koran. Das Wagnis einer islamischen Renaissance	395
<i>Assmann</i> , Jan	Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus	403
<i>Baumert</i> , Norbert	Charisma – Taufe – Geisttaufe. Band 1: Entflechtung einer semantischen Verwirrung. Band 2: Normativität und persönliche Berufung	119
<i>Braun</i> , Rüdiger	Mohammed und die Christen im Islambild zeitgenössischer christlicher und muslimischer Apologeten	397
<i>Dietrich</i> , Wolfgang	Nikolai Berdjajew I: Sein Denken im Prozess. Leben, Werke, Diskurs mit Partnern des Denkens	114
<i>Evangelische Frauenarbeit in Württemberg</i> (Hg.)	Ins Leben eintauchen! Feministisch-theologische Beiträge zur Taufe	262
<i>Frieling</i> , Reinhard	Amt. Laie – Pfarrer – Priester – Bischof – Papst	118
<i>Gäde</i> , Gerhard	Christus in den Religionen. Der christlicher Glaube und die Wahrheit der Religionen	401
<i>Gestrich</i> , Christof	Peccatum – Studien zur Sündenlehre	250
<i>Gutschera</i> , Herbert / <i>Maier</i> , Joachim / <i>Thierfelder</i> , Jörg	Geschichte der Kirchen. Ein ökumenisches Sachbuch mit Bildern	252

<i>Haspel, Michael</i>	Friedensethik und Humanitäre Intervention. Der Kosovo-Krieg als Herausforderung evangelischer Friedensethik	124
X <i>Hell, Silvia / Lies, Lothar</i>	Amt und Eucharistiegemeinschaft. Ökumenische Perspektiven und Probleme	405
<i>Hintzen, Georg</i>	Das Christentum. Eine Einführung nicht nur für Christen	546
<i>Hoffmann, Klaus</i>	Die große ökumenische Wegweisung. Die Bedeutung der Versöhnungsethik Karl Barths für die ökumenische Bewegung im konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung heute	256
<i>Hoping, Helmut</i>	Einführung in die Christologie	254
<i>Kampling, Rainer / Weinrich, Michael</i>	Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen	550
<i>Kerner, Wolfram</i>	Gläubigentaufe und Säuglingstaufe. Studien zur Taufe und gegenseitigen Taufanerkennung in der neueren evangelischen Theologie	544
<i>Keßner, Iris</i>	Christen und Muslime – Nachbarn in Deutschland. Ein Beitrag zu einer interkulturellen Hermeneutik	123
<i>Krug, Michael / Lödel, Ruth / Rehm, Johannes (Hg.)</i>	Beim Wort nehmen. Die Schrift als Zentrum für kirchliches Reden und Gestalten. Friedrich Mildener zum 75. Geburtstag	541
<i>Lachmann, Rainer / Gutschera, Herbert / Thierfelder, Jörg</i>	Kirchengeschichtliche Grundthemen. Historisch – systematisch – didaktisch	252
<i>Lehmann, Hartmut (Hg.)</i>	Geschichte des Pietismus. Band 4. Glaubenswelt und Lebenswelten	251
<i>Link-Wieczorek, Ulrike / Miggelbrink, Ralf / Sattler, Dorothea u.a.</i>	Nach Gott im Leben fragen. Ökumenische Einführung in das Christentum	548
<i>Medick, Hans / Schmidt, Peer (Hg.)</i>	Luther zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft – Weltwirkung	404
<i>Oeldemann, Johannes</i>	Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven	117
–	Ökumenische Gottesdienste. Anlässe, Modelle und Hinweise für die Praxis	255
<i>Raiser, Konrad</i>	Schritte auf dem Weg der Ökumene	535

<i>Ritschl, Dietrich</i>	Theorie und Konkretion in der Ökumenischen Theologie. Kann es eine Hermeneutik des Vertrauens inmitten differierender semiotischer Systeme geben?	537
<i>Ritter, Werner H. (Hg.)</i>	Erlösung ohne Opfer? Biblisch-theologische Schwerpunkte	248
<i>Schäfer, Heinrich</i>	Praxis – Theologie – Religion. Grundlinien einer Theologie- und Religionstheorie im Anschluss an Pierre Bourdieu	398
<i>Schneider, Theodor / Wenz, Gunther (Hg.)</i>	Das Kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. I: Grundlagen und Grundfragen	121
<i>Voigt, Karl Heinz</i>	Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert)	394
<i>Walter, Peter / Krämer, Klaus / Augustin, George (Hg.)</i>	Kirche in ökumenischer Perspektive. Festschrift für Kardinal Walter Kasper	539
<i>Weinrich, Michael (Hg.)</i>	Einheit bekennen. Auf der Suche nach ökumenischer Verbindlichkeit	116
<i>Witte, Markus (Hg.)</i>	Religionskultur – zur Beziehung von Religion und Kultur in der Gesellschaft	113
–	Zeitschrift für Neues Testament. Eine neutestamentliche Fachzeitschrift, die Grenzen überschreitet	260





## Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,

„Reconfiguration of the Ecumenical Movement“ – ist das nun wieder ein neues Schlagwort in der Ökumene? Manche von Ihnen mögen es einordnen in die allenthalben stattfindenden Reformen und Neustrukturierungen, andere erwarten davon einen ökumenischen Neuaufbruch und wieder andere stehen dem Ganzen skeptisch und ablehnend gegenüber. Dieses

Heft möchte Ihnen einen Einblick geben, worum es sich dabei überhaupt handelt und die Diskussion darüber anregen: In seinem letzten Bericht als Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen hat Konrad Raiser in der Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK im August/September 2003 einen Reflexionsprozess angeregt, in dem es – kurz gesagt – darum gehen soll, darüber nachzudenken, welche Strukturen, Inhalte und Methoden für die ökumenische Arbeit auf allen Ebenen im 21. Jahrhundert benötigt werden. Dahinter steht die Beobachtung, dass die Welt, die politische Lage und die Situation der Kirchen heute eine ganz andere ist, als in den Zeiten, in denen sich die ökumenische Bewegung formierte und Institutionen wie der ÖRK, die christlichen Weltbünde, die regionalen ökumenischen Organisationen usw. sich konstituierten. Es sind andere Fragestellungen entstanden und neue hinzugekommen, die Rahmenbedingungen haben sich geändert, so dass sich die Frage stellt, ob die bisherigen Instrumente, Institutionen und Strukturen, aber auch die bisherigen Arbeitsmethoden noch die geeigneten sind, um die Kirchen in Glauben, Zeugnis und Dienst zusammenzubringen. Mit anderen Worten geht es darum, die ökumenische Aufgabe und ihre Ziele neu in den Blick zu bekommen.

Das vorliegende Heft dokumentiert bisher dazu vorliegende Überlegungen. Die beiden Artikel von Aram I., dem Vorsitzenden des Zentralausschusses des ÖRK, und von Konrad Raiser sind einführende Vorträge zu einer Konsultation, die im November 2003 zu diesem Thema in Antelias/Libanon stattgefunden hat. Sie nehmen beide den Begriff der „ökumenischen Vision“ auf und entwickeln die Fragestellung für diesen

Prozess des Nachdenkens. Fritz Erich Anhelm als einer der Teilnehmer der Konsultation in Antelias führt diese Anregungen weiter und zeigt aus seiner Perspektive auf, in welche Richtung die Überlegungen gehen müssten. Als eine wichtige Stimme im Gesamtkonzert der Ökumene haben wir Wolfgang Thönissen gebeten, aus römisch-katholischer Sicht einige Gedanken dazu beizusteuern. Den Bericht von der Tagung in Antelias finden Sie unter „Dokumente und Berichte“.

Außerdem veröffentlichen wir hier die Abschiedsvorlesung von Wolfgang Bienert, dem langjährigen Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau, die er am 22. Juli 2004 in Marburg hielt, sowie einen Beitrag von Joachim Willems über das Verhältnis der Russischen Orthodoxen Kirche zum Islam im Zusammenhang der Diskussionen um die Orthodoxie in der Ökumene.

Außer dem bereits erwähnten Beitrag zum Schwerpunktthema finden Sie im Teil „Dokumente und Berichte“ die Botschaft der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung von ihrer Sitzung, die vom 26. Juli bis 6. August 2004 in Kuala Lumpur/Malaysia stattfand, sowie einen detaillierten Bericht über diese Tagung von dem Kommissionsmitglied Michael Markert. Aus der Ökumenearbeit der EKD gibt es zu berichten, dass im September des vergangenen Jahres der Dialog mit dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel seine Fortsetzung fand mit einer Begegnung in Istanbul, von der das gemeinsam verabschiedete Kommuniké hier abgedruckt ist. Und schließlich finden Sie ein weiteres Gespräch zwischen Protestanten und Orthodoxen unter dem Titel „Übereinstimmungen und offene Fragen“ dokumentiert, das von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) in diesem Jahr in Lutherstadt Wittenberg organisiert wurde und die Fortsetzung eines Gesprächs darstellte, das 2002 in Kreta begonnen wurde.

Ich hoffe, dass Sie damit viele Anregungen für Ihre eigene ökumenische Arbeit und zum Nachdenken finden und grüße Sie im Namen des gesamten Redaktionsteams

Ihre  
Dagmar Heller



## Auf dem Weg zu einer neuen ökumenischen „Konfiguration“ für das 21. Jahrhundert\*

VON ARAM I. (KESHISHIAN),  
KATHOLIKOS VON KILIKIEN\*\*

Es ist mir eine tief empfundene geistliche Freude, Sie in diesem Zentrum des Armenischen Katholikats von Kilikien begrüßen zu können. Seit ihrer Gründung gegen Ende des ersten Jahrhunderts und ihrer Institutionalisierung zu Beginn des vierten Jahrhunderts hat die Armenisch-Orthodoxe Kirche mit ihrer theologischen Weite, ihrem ökumenischen Geist und ihrem entschlossenen Einsatz für die sichtbare Einheit einen erheblichen Beitrag zur Sache der Ökumene geleistet. Darum ist es angemessen, einen so wichtigen ökumenischen Prozess hier in Antelias einzuleiten, das zu einem Zentrum für ökumenische Begegnung und ökumenischen Dialog geworden ist.

Dies ist keine gewöhnliche ökumenische Konsultation. Wir, eine Gruppe von ausgewählten Theologen, Ökumenikern und Kirchenführern aus unterschiedlichen Kirchen und Regionen, die auf verschiedene Weise ein ökumenisches Zeugnis leisten, sind vom Ökumenischen Rat der Kirchen aufgefordert worden, eine Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Situation der ökumenischen Bewegung vorzunehmen, aktuelle Fragen, Probleme und Herausforderungen zu benennen und einen Rahmen für die zukünftige Entwicklung der ökumenischen Bewegung zu entwerfen. Ziel dieser Tagung ist es also nicht, Entscheidungen zu treffen, sondern zunächst einen gemeinsamen Reflexionsprozess mit einer zukunftsorientierten Vision in Gang zu setzen und sodann ein Arbeitspapier als Basis für eine weitere

\* Ansprache auf der Eröffnungssitzung der Internationalen Ökumenischen Konsultation zum Thema „Neugestaltung der Ökumenischen Bewegung“ vom 17. bis 21. November 2003 in Antelias/Libanon, dem Sitz des Armenischen Katholikats von Kilikien.

\*\* Aram I. ist Katholikos von Kilikien der Armenischen Apostolischen Kirche und Vorsitzender des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Diskussion vorzubereiten. Dabei ist es sehr wichtig, dass unmittelbar nach dieser einleitenden Tagung sowohl die Mitgliedskirchen als auch die Nicht-Mitgliedskirchen des ÖRK eine aktive Rolle in diesem Prozess spielen.

Als jemand, der seit 35 Jahren in der ökumenischen Bewegung engagiert ist, möchte ich zu Beginn dieses Prozesses meine eigenen Erfahrungen, Ausblicke und Erwartungen mit Ihnen teilen.

1. Die ökumenische Bewegung ist Gottes Gabe und Berufung; sie erfordert eine Antwort des Menschen. Unsere Antwort auf die ökumenische Bewegung ist stark durch Gegebenheiten und Entwicklungen in unserer eigenen Umwelt ebenso wie durch die Erfordernisse und Bedürfnisse der Kirchen beeinflusst, geprägt und weitgehend auch bedingt. Die ökumenische Bewegung ist keine unveränderliche Gegebenheit. Sie ist im Laufe der Geschichte einem ständigen Prozess der Neueinschätzung, der Umstrukturierung und der Neuformulierung unterworfen gewesen – bis heute. Diese Faktoren werden auch weiterhin Einfluss auf die ökumenische Bewegung haben, die dadurch unterschiedliche Formen und Ausprägungen annehmen wird, bis ihre Ziele erreicht sind.

Kürzlich hat ein Ökumeniker erklärt, er glaube die Haupt-„Probleme“ der ökumenischen Bewegung seien Frauenordination, Homosexualität, Entscheidungsfindung und Proselytismus. Das sind gewiss Probleme für die ökumenische Bewegung. Doch nach meiner Beurteilung gehen die wirklichen ökumenischen „Probleme“ weit über diese Fragen hinaus. Das sind die Probleme, die mit den globalen Veränderungen, den großen geopolitischen und wirtschaftlichen Entwicklungen und dem Wiederhochkommen der Religion im öffentlichen Bereich zu tun haben. Alle diese Probleme haben sich tiefgreifend auf das Leben und Zeugnis der Kirchen ebenso wie auf die ökumenische Landschaft ausgewirkt. Die ökumenische Bewegung steht vor akuten Anforderungen und großen Herausforderungen, die einer ernsthaften Reflexion bedürfen. Wir müssen nach einer neuen Orientierung für die ökumenische Bewegung suchen. Wir müssen gemeinsam mit der neuen Generation nach Alternativen und neuen Modellen für sie Ausschau halten. Das sollte das Ziel dieses Prozesses sein, den wir eine „Neue ökumenische Konfiguration für das 21. Jahrhundert“ genannt haben.

Das Wörterbuch beschreibt configuration (hier mit „Konfiguration“ übersetzt) als „Form“, „Gestalt“, „Struktur“, „Rahmen“, „Muster“, „Modell“, „Aussehen“, „Stil“, „Profil“, „Kontur“. Wir sollten alle diese Nuancen in unseren Prozess miteinbeziehen. Wir dürfen nicht einfach

umstrukturieren oder anpassen; wir müssen alle Aspekte und Manifestationen des ökumenischen Status quo im Blick haben und herausfinden, wo Veränderungen nötig sind. Veränderungen herbeizuführen, ist oft schwierig und risikoreich. Doch ein solches Wagnis ist schöpferisch, es fordert heraus, verwandelt und erneuert. Ich glaube, dass die Ökumene zu diesem Zeitpunkt dringend eines solchen schöpferischen Wagnisses bedarf.

2. Viele Jahre lang war die ökumenische Bewegung von einem konservativen protestantischen Denken beherrscht, das den Weg für einen theologischen Austausch und eine ökumenische Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen bereitet hat. Die Entstehung eines westlichen liberalen protestantischen Ökumenismus hat eine neue Situation geschaffen. Das hatte zur Folge, dass eine Spannung zwischen den beiden ökumenischen Grundhaltungen, dem konservativen und dem liberalen Ökumenismus entstand. Die Zeichen dieser Spannung sind in fast allen Aspekten und auf allen Ebenen des ökumenischen Lebens erkennbar, selbst innerhalb ein- und derselben Konfessionsfamilie oder Kirche.

Konservative Ökumeniker vertreten die Überzeugung, dass die sichtbare Einheit das Ziel der ökumenischen Bewegung sei und darum die ganze ökumenische Arbeit darauf hin ausgerichtet sein müsse. Liberale Ökumeniker hingegen sind der Meinung, dass der Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden für die ökumenische Bewegung Priorität haben sollte. Der von Aktivismus gekennzeichnete liberale Ökumenismus breitet sich in vielen Regionen und Kirchen aus und rüttelt an den ökumenischen Paradigmen. Neue Gesichter des Ökumenismus, neue ökumenische Denkweisen und neue Formen ökumenischen Lebens sind im Entstehen. Das ökumenische Panorama hat sich schon erheblich verändert. Wir können diese Veränderungen nicht ignorieren und zu Gefangenen unseres eigenen ökumenischen Ethos werden. Die konservative und die liberale Betrachtungsweise dürfen sich nicht gegenseitig ausschließen. Wir müssen Raum dafür schaffen, dass sie in einen schöpferischen Dialog miteinander treten können und sich aufeinander zu bewegen. Wir müssen neue Formen des „ökumenischen“ Miteinanderlebens, -nachdenkens und -arbeitens ergründen.

3. Wir sprechen von einer ökumenischen Krise. Meiner Meinung nach ist es nicht die ökumenische Bewegung, sondern ihre Institutionen, die sich in der Krise befinden. Aus der Sorge heraus, unsere Geschichte, Erinnerung und Tradition zu bewahren, haben wir einen institutionellen Ökume-

nismus gefördert und verfestigt. Institutionen sind sowohl eine Notwendigkeit als auch ein Handicap. Wir sollten nicht Bewegung und Institution, Instrument und Vision miteinander verwechseln. Die institutionellen Ausdrucksformen der ökumenischen Bewegung sind unvereinbar geworden mit den neuen ökumenischen Realitäten und Erwartungen.

Die ökumenische Vision – insbesondere wie wir sie in der Grundsatz-erklärung „Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision und einem gemeinsamen Verständnis des Ökumenischen Rates der Kirchen“ (CUV) formuliert haben – kann nicht auf die gegenwärtigen ökumenischen Strukturen, Muster und Formen beschränkt werden. Sie führt uns über die heutige institutionelle Ökumene hinaus. Die ökumenische Bewegung sollte nicht „durch Institutionalismus gelähmt werden“ (CUV). Doch wir können nicht, wie einige vorschlagen, die ökumenische Bewegung ent-institutionalisieren. Sie braucht Strukturen, um zu überleben und ihre Funktion zu erfüllen. Zugleich kann die ökumenische Bewegung nicht vorankommen und mit neuem Leben erfüllt werden, solange sie in selbstgenügsamen und mit sich selbst beschäftigten Institutionen befangen bleibt. Darum bedarf die ökumenische Bewegung einer „wirksamen Organisationsstruktur“ (CUV), um ihre Funktion richtig erfüllen zu können. Um überlebensfähig zu sein, muss eine Struktur konkreten Bedürfnissen entsprechen. Gewiss müssen unsere Vision und der Kontext unserer heutigen Welt die Mittel und Wege sowie die Strukturen und Formen bestimmen, in denen die ökumenische Bewegung ihren Ausdruck findet und praktiziert wird. Die Frage lautet: Können wir eine neue ökumenische „Konfiguration“ entwerfen, die ein angemessenes Gleichgewicht zwischen Bewegung und Institution, Vision und Kontext bewahrt? Ein solcher Versuch beinhaltet, dass wir a) eine ökumenische Vision entwickeln, die nicht durch ihre institutionelle Ausdrucksform bedingt und bestimmt wird; b) die ökumenische Vision in einer Weise formulieren, die sie relevant macht und inspirierend wirkt; c) ökumenische Strukturen aufbauen, die den ökumenischen Radius, den Horizont unseres Zeugnisses und unserer Beteiligung erweitern; d) ökumenische Institutionen entwerfen, die den gegebenen Umständen entsprechen und die Erwartungen der Kirchen erfüllen.

4. Die moderne ökumenische Bewegung war vornehmlich auf dem persönlichen Engagement einer Gruppe von Kirchenführern und Theologen aufgebaut. Mit der fortschreitenden Beteiligung der Kirchen hat die ökumenische Bewegung einen ekklesialen Charakter angenommen; die Kirchen rückten in den Mittelpunkt und bestimmten das Geschehen. Das

Auftauchen neuer Formen des „Kirche-seins“ einerseits und die heftige Reaktion auf die institutionalisierte Ökumene andererseits ließen die ökumenische Bewegung der strengen Aufsicht der institutionellen Kirchen entwachsen und machten sie zu einem offenen Raum, in dem innerkirchliche und außerkirchliche Entwicklungen, Probleme, Tagesordnungen und Spannungen zutage treten.

Diese Verschiebung von einem kirchlichen Ökumenismus zu einem von den Menschen ausgehenden und auf die Menschen ausgerichteten Ökumenismus, wie ich es einmal nennen möchte, hat zu unterschiedlichen Reaktionen geführt: a) Einige Kirchen möchten die ökumenische Bewegung kontrollieren, ohne sie zu besitzen. b) Einige Kirchen fühlen sich sicherer, wenn sie sich für einen bilateralen oder bestenfalls konfessionellen Ökumenismus entscheiden. c) Einige wenige Kirchen haben den Ökumenismus zu einem integrierenden Bestandteil ihres eigenen Selbstverständnisses und ihrer eigenen Selbstbestätigung gemacht. d) Einige Kirchen schließlich sind einfach anti-ökumenisch geworden, weil sie sonst ihre eigene Identität bedroht sehen.

Das gegenwärtige ökumenische Panorama deutet darauf hin, dass die ökumenische Bewegung sich an einem Scheideweg befindet und klare Orientierung braucht. Darum müssen wir uns entscheiden. Welche Art von Ökumene wollen wir: eine Ökumene institutioneller Kirchen oder eine Ökumene, die das ganze Volk Gottes umfasst? Im Blick auf den ÖRK sagt Dr. Konrad Raiser, er müsse „mehr Freiheit und Flexibilität in seiner Arbeit haben und sich von der exklusiven Kontrolle durch seine Mitgliedskirchen befreien (Bericht vor dem Zentralausschuss, August 2003). Ich stimme dem zu. Wir können die Ökumene nicht länger in ihrem eingefrorenen Institutionalismus verharren lassen; sie muss in einen dynamischen Dialog und eine schöpferische Interaktion mit den sich wandelnden Realitäten treten. Darüber hinaus müssen wir die ökumenische Bewegung zu den Menschen an der Basis tragen und ihr neue Horizonte eröffnen. Ich würde jedoch Dr. Raisers Betrachtungsweise nicht teilen, wenn dadurch die Gefahr bestünde, dass die Kirchen an den Rand der ökumenischen Bewegung gedrängt würden. Wenn die Kirchen auch nicht die ökumenische Bewegung besitzen sollten, so sollten sie doch ihre Hauptakteure sein. Die ökumenische Bewegung ist zu allererst und zu allermeist eine Herausforderung an die Kirchen, aus sich selbst heraus zu gehen und in einen Dialog miteinander und mit der Welt zu treten. Sie ist eine Mahnung an die

Kirchen, glaubwürdiger, relevanter und in ihrem Zeugnis gegenüber der Welt eins zu werden.

Darum ist meiner Meinung nach ein Ökumenismus, der von den Menschen ausgeht und auf die Menschen ausgerichtet ist, der richtige Weg. Zum einen wird ein solches Verständnis von Ökumene die ökumenische Bewegung über die institutionellen Kirchen und über die institutionellen Grenzen des Ökumenismus hinausführen. Es wird zum anderen neue ökumenische Modelle hervorbringen, die es den Kirchen ermöglichen, eng mit den Basisbewegungen und mit der Zivilgesellschaft im Ganzen zusammen zu arbeiten.

Eine solche Vision von Ökumene erfordert, dass kirchliche Organisationen, Sonderdienste und ökumenische Partner eine aktive Rolle spielen. Es sollte eine echte Partnerschaft zwischen den Kirchen und diesen ökumenischen Organisationen bestehen; und Gegenseitigkeit und Komplementarität sollten diese Partnerschaft kennzeichnen. Wir müssen jedoch vorsichtig sein; denn eine solche Partnerschaft könnte auch Probleme schaffen. Mit ihren organisierten Netzwerken, Bündnissen und Anwaltschaften haben Geberorganisationen und Sonderdienste einen großen Einfluss auf die Medien und die Entwicklungsprogramme. Sie organisieren humanitäre Hilfe besser als die Kirchen und in manchen Fällen auch besser als die staatlichen Einrichtungen. Darum könnten diese ökumenischen Partner mit ihren finanziellen Ressourcen und Fachkenntnissen zum Mittelpunkt der ökumenischen Bewegung vordringen; und das wiederum könnte früher oder später die ganze Natur der ökumenischen Bewegung verändern. Es ist darum von entscheidender Bedeutung, dass das Wesen und das Ausmaß der Partnerschaft zwischen den Kirchen und den ökumenischen Partnern klar definiert wird.

5. Kann diese Verschiebung von einem Kirchen-zentrierten und hochgradig institutionalisierten Ökumenismus zu einer mehr oder weniger ganzheitlichen Sicht der Ökumene die Kirchen zu einer konziliaren Gemeinschaft führen? Die ökumenische Bewegung würde ihre Integrität und Glaubwürdigkeit verlieren, wenn sie nicht in einem gemeinsamen Leben, gemeinsamen Entscheidungen und gemeinsamen Handeln ihrer Glieder Ausdruck findet.

Einer der Hauptbeiträge der ökumenischen Bewegung war die Wiederbelebung der Konziliarität. Es ist unumstritten, dass das Miteinander-teilen, die Vertrauensbildung, das Hören aufeinander, die gegenseitige Annahme und das gemeinsame Gebet den Kirchen geholfen haben, Kon-

ziliarität zu erfahren und zum Ausdruck zu bringen, wenn auch nicht in ihrer ganzen Fülle. Dennoch ist der konziliare Ökumenismus im Schwinden; und Konfessionalismus und Bilateralismus treten an die Stelle des multilateralen Ökumenismus. Die Erfahrungen, die wir durch den konziliaren Ökumenismus gemacht haben, müssen uns helfen, uns auf eine konziliare Gemeinschaft hin zu bewegen.

Nach über 50 Jahren gemeinsamer Reise und trotz bemerkenswerter Entwicklungen im Sinne eines konziliaren Ökumenismus haben die ökumenischen Strukturen es den Kirchen nicht ermöglicht, konkrete Schritte auf dieses Ziel hin zu tun. Das „Globale Christliche Forum“ entwickelt sich zu einer neuen Form des multilateralen Ökumenismus. Kann das „Forum“ mit einer Charta Oecumenica eine breitere Basis gewährleisten und alle Kirchen zusammen bringen? Kann es mit seiner offenen Beteiligung, seinen weniger institutionalisierten Strukturen und seinen vielschichtigen Verfahren den Kirchen helfen, ihre Gemeinschaft und ihre Erfahrung zu vertiefen und eine tiefgreifende Konziliarität zu manifestieren? Die Zeit des institutionalisierten Ökumenismus geht zu Ende. Die Zeit für konziliare Leben, konziliare Entscheidungen und konziliare Handeln muss beginnen. Die ökumenischen Strukturen und Entscheidungsprozesse müssen in einer Weise neugestaltet und entwickelt werden, die eine Herausforderung für die Kirchen ist, zu einer konziliaren Gemeinschaft zusammenzuwachsen. Die konziliare Gemeinschaft stellt in der Tat eine ernsthafte Infragestellung von Konfessionalismus, Provinzialismus, Universalismus und Bilateralismus dar.

6. Es gibt noch zwei weitere Probleme, die wir im Auge behalten müssen, wenn wir über Neugestaltung reden, nämlich Flexibilität und Kohärenz in der ökumenischen Bewegung. Wenn dies auch keine neuen Probleme sind, so sind sie doch akuter geworden und haben eine neue Dringlichkeit erhalten. Dazu einige Bemerkungen:

a) Unser ökumenisches Denken und Handeln ist im Wesentlichen reaktiv. Unsere ökumenische Tagesordnung ist darauf ausgerichtet, die Positionen der Kirchen zu schützen und zu verteidigen; und diese reagieren scharf, wenn immer sie ihre Identität und ihre Position bedroht sehen. Statt nur zu reagieren oder zu schützen, muss die ökumenische Bewegung flexibel sein, um kontextuell, urteilsfähig, dialogisch und interaktiv zu werden. Das Programmplanungsdokument für 2003 bis 2005 fordert „eine neue ökumenische ‚Konfiguration‘, die den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts gerecht wird“. Genau das sollte die ökumenische Bewe-

gung tun. In ihrer Auseinandersetzung mit einer sich verändernden Welt, sollte sie sich eine neue Gestalt geben und ihre Ziele klar definieren.

b) Einheit, Mission und Diakonie sind von jeher die Hauptziele und permanenten Brennpunkte der ökumenischen Bewegung gewesen. Doch die Frage ihrer Priorität und ihrer Verbindung untereinander hat ernsthafte Diskussionen hervorgerufen. Die orthodoxen Kirchen haben immer die sichtbare Einheit der Kirche als das ökumenische Ziel betrachtet und haben sich stets darüber beklagt, dass ihm keine eindeutige Priorität auf der ökumenischen Tagesordnung eingeräumt worden ist. Die Kirchen protestantischer Tradition haben immer der Mission den zentralen Platz beim Einsatz für die ökumenische Sache zuerkannt. Die ökumenischen Partner ihrerseits haben immer um die Dringlichkeit der sozialen Diakonie gekämpft. Da diese Betrachtungsweisen und Anliegen alle legitim sind und weiter bestehen werden, müssen wir um Kohärenz, Interaktion und Komplementarität zwischen ihnen bemüht sein. Wir sollten uns daran erinnern, dass die ökumenische Bewegung aus der gemeinsamen Verpflichtung der Kirchen hervorgegangen ist, der Welt gemeinsam das Evangelium zu bezeugen. Darum sind alle Fragen, die das Evangelium betreffen, ökumenische Fragen. Um wirksamer zu werden, muss das ökumenische Zeugnis zuvor kohärent, ganzheitlich und kontextuell werden. Wenn wir dieser kritischen Aufgabe nicht gerecht werden, wird die ökumenische Bewegung unter Zersplitterung und Aufspaltung leiden und viel von ihrer Integrität und Ganzheitlichkeit verlieren.

c) Der Ökumenismus hat es nicht mit Begriffen, sondern mit Realitäten, nicht mit Strukturen, sondern mit Menschen zu tun. Die treibende Kraft der ökumenischen Bewegung ist eine Vision, von der ihre Form, ihre Gestalt, ihre Struktur, ihr Nachdenken und Handeln zu einer gegebenen Zeit und an einem gegebenen Ort bestimmt wird. Was ist heute der Ruf Gottes durch die ökumenische Bewegung? Die Konzeptualisierung der ökumenischen Bewegung entfernt uns von den konkreten Realitäten des Lebens. Die ökumenische Bewegung muss „die Zeichen der Zeit“ erkennen; sie muss in Antwort auf den Ruf Gottes und im Lichte der Bedürfnisse der Kirchen und der Herausforderungen der Zeit ständig überprüft und erneuert, umgeformt und umgestaltet werden. Können wir neue Modelle, neue Strukturen und neue Rahmenbedingungen schaffen, die es uns ermöglichen, unser ökumenisches Leben wirksamer, harmonischer und schöpferischer zu gestalten?

d) Die zunehmende Geschwindigkeit der Regionalisierung und der Bildung vielfacher Zentren könnte eine entscheidende Rolle in diesem Prozess spielen. Diese Faktoren gehören zum Wesen der ökumenischen Bewegung. Die Grundsatzerklärung „Auf dem Wege zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des ÖRK“ weist in diese Richtung. Darum muss die Neugestaltung in einer Weise geschehen, die die Regionalisierung und die Bildung vielfacher Zentren fördert, so dass eine breitere Beteiligung und eine vertiefte Gemeinschaft gewährleistet wird.

7. Was sollte aus der ökumenischen Bewegung im 21. Jahrhundert werden: ein Forum, ein Kontext, ein Rahmen für die Zusammenarbeit unter den Kirchen oder eine Gemeinschaft von Kirchen, die die sichtbare Einheit zum Ziel hat? Vermutlich muss der Neugestaltungsprozess mit dieser entscheidenden Frage beginnen, hängen doch die meisten Probleme, denen wir uns in der ökumenischen Bewegung gegenüber sehen, auf diese oder jene Weise damit zusammen. Wer in der ökumenischen Bewegung nur das Gemeinschaftsbildende sieht, wird die zunehmende Offenheit der ökumenischen Bewegung gegenüber säkularen Organisationen, nicht-kirchlichen Strukturen und anderen Religionen mit großem Misstrauen beobachten. Wer in der ökumenischen Bewegung eine umfassende Realität sieht, die die Grenzen der institutionellen Kirchen übersteigt und ein wirksames globales Instrument zur Förderung von Gerechtigkeit, Frieden und Menschenrechten darstellt, wird frustriert sein von dem begrenzten Umfang der ökumenischen Agenda. Wenn diese Dichotomie nicht ausgesöhnt und in einer ganzheitlichen Vision aufgelöst und in einen dynamischen und umfassenden Rahmen zusammengefügt wird, wird sie letzten Endes den Zerfall und die Polarisierung der ökumenischen Bewegung herbeiführen.

Das Problem ist meiner Ansicht nach nicht so sehr eins zwischen den orthodoxen und den protestantischen Kirchen oder zwischen dem ÖRK und der katholischen Kirche; es ist im Wesentlichen ein Problem zwischen der ökumenischen Bewegung und den Kirchen sowie zwischen der ökumenischen Bewegung und der neuen Weltsituation. Wenn es Ziel der ökumenischen Bewegung ist, den Kirchen darin beizustehen, den Ruf Gottes ernsthaft in die Welt von heute zu tragen, dann muss sie sich auf einen ernsthaften Prozess der Erneuerung einlassen. Ich betrachte die Neugestaltung nur als eine wichtige Dimension der Erneuerung unter anderen. Die Jugendlichen haben ihre Anliegen vorgetragen und ihre Sichtweisen

erläutert. Nun sind die Kirchen und die ökumenischen Partner aufgefordert, sich aktiv an diesem Prozess zu beteiligen.

Einige mögen sagen, das ökumenische Boot befände sich, allein gelassen, auf einer stürmischen See ohne jede klare Orientierung. Andere mögen sogar sagen, das ökumenische Boot sei am Sinken. Die ökumenische Bewegung ist in der Hand Gottes. Wir sind in gehorsamer Antwort auf Gottes Ruf dazu aufgefordert, sie zu schützen und zu bereichern. Die ökumenische Bewegung ist auf die Zukunft ausgerichtet. Von Zeit zu Zeit muss sie innehalten, um klarer nach vorne zu schauen und vertrauensvoller voranzuschreiten. Dies ist die Zeit für eine kritische Selbstprüfung und Selbsterkenntnis, eine Zeit zum Beten und zum Hören auf den Heiligen Geist. Wie verstehen, definieren, äußern und leben wir die ökumenische Vision zu Beginn des 21. Jahrhunderts? Hierin liegt der dringende Auftrag und die schwerwiegende Aufgabe, die vor uns liegt.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt



## Visionen und Werte der Ökumene auf dem Weg in die Zukunft\*

VON KONRAD RAISER\*\*

1. Der ÖRK hat Sie zu dieser Konsultation über „Neu-Gestaltung der ökumenischen Bewegung“ eingeladen. Das Einladungsschreiben nennt folgende Ziele für die Konsultation. Sie soll:

- die wichtigsten Herausforderungen analysieren, die aus der sich verändernden Weltsituation hervorgehen, und herausarbeiten, welche Konsequenzen dies für die Gestalt der ökumenischen Bewegung hat;
- die entscheidenden Bereiche identifizieren, wo im Interesse einer Neu-Gestaltung Änderungen und Erneuerung notwendig sind;
- einen Beratungs- und Studienprozess entwerfen, mit dem (vorläufigen) Ziel, dem Zentralausschuss im Jahr 2005 und möglicherweise der Vollversammlung des ÖRK (2006) einen Bericht über die Neu-Gestaltung der ökumenischen Bewegung vorzulegen.

Diese Initiative der Amtsträger des ÖRK hat kontroverse Reaktionen ausgelöst. Im Allgemeinen stimmen alle darin überein, dass es in der Tat notwendig (und sogar dringend erforderlich) ist, über Gestalt und Zukunft der ökumenischen Bewegung nachzudenken; aber sie äußern Unbehagen darüber, wie die Probleme formuliert worden sind, über die Absichten und Motive hinter dieser Initiative und über die Wahl des Zeitpunktes, der mit dem Wechsel in der Leitung des Ökumenischen Rates zusammenfällt und eingebunden ist in einen an Sitzungen der Leitungsgremien des ÖRK orientierten zeitlichen Rahmen.

---

\* Einführende Bemerkungen bei der Internationalen Ökumenischen Konsultation über „Neugestaltung der Ökumenischen Bewegung“, Antelias/Libanon, November 2003.

\*\* Prof. Dr. Konrad Raiser war von 1993 bis 2003 Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen und ist Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau.

2. Sie haben ein Hintergrunddokument erhalten, aus dem hervorgeht, dass die Initiative der Amtsträger des ÖRK eine ziemlich ausgedehnte Vorgeschichte hat. Die Diskussion über eine mögliche neue Gestalt der ökumenischen Bewegung hat vor mehr als sechs Jahren begonnen und an ihr waren verschiedene Gruppierungen ökumenischer Partner beteiligt, darunter Regionale Ökumenische Organisationen (REO's) und Nationale Kirchenräte (NCC's), Christliche Weltgemeinschaften (CWC's), ökumenische spezialisierte Werke und Einrichtungen, aber auch Partner auf Seiten der römisch-katholischen Kirche und unter Evangelikalen und Pfingstgemeinschaften. Die Leitungsgremien des ÖRK wurden erstmals in die Diskussion einbezogen durch meinen Bericht als Generalsekretär an den Zentralausschuss im Jahr 2002. Der Zentralausschuss sprach sich für eine Fortsetzung der Sondierungen aus und schlug einen möglichen Zeitrahmen vor. Unsere Konsultation muss in diesem breiteren Kontext gesehen werden und sie soll prüfen, ob und wie weit die Analysen und Einschätzungen zutreffen, die sich bisher in diesem Prozess ergeben haben.

3. Als die Leitung des ÖRK diese Initiative ergriff, war sie sich völlig im Klaren darüber, dass die ökumenische Bewegung umfassender ist als die offizielle Mitgliedschaft des ÖRK. Sie reicht auch über die Kirchen als institutionelle Körperschaften hinaus. Sie ist „polyzentrisch“ und keine ihrer organisierten Verkörperungen kann für sich einen exklusiven oder normativen Anspruch erheben. Wie die meisten unter Ihnen wissen, hat der ÖRK vor seiner Vollversammlung in Harare (1998) einen breit angelegten Reflexionsprozess über sein Selbstverständnis und seine Rolle in der ökumenischen Bewegung durchgeführt. Das Ergebnis war ein Grundsatzdokument mit dem Titel: „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen“ (1997). (Im Folgenden abgekürzt mit CUV.) Ausgehend von dieser Selbsteinschätzung hat die Vollversammlung in Harare eine revidierte Fassung des Artikels III der Verfassung des ÖRK angenommen, welche die Ziele und Funktionen des Rates darlegt. Der Artikel beginnt jetzt mit der Feststellung: „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist von den Kirchen begründet, um der einen ökumenischen Bewegung zu dienen“ (kursiv KR). Diese anfängliche Feststellung wird dann im zweiten Teil des Artikels weiter entfaltet, wo es heißt: „Zur Stärkung der einen ökumenischen Bewegung wird der Rat

- Beziehungen zu und unter den Kirchen pflegen ...;

- Beziehungen zu nationalen Räten, regionalen Kirchenkonferenzen ... aufnehmen und aufrechterhalten;
- ökumenische Initiativen ... unterstützen;
- die Vernetzung ökumenischer Organisationen erleichtern; (und)
- auf den Zusammenhalt der einen ökumenischen Bewegung in ihren vielfältigen Ausdrucksformen hinarbeiten.“

4. Dieses in der Verfassung begründete Mandat ist die Grundlage der Initiative, die uns hier in Antelias zusammengeführt hat. Es setzt voraus, dass wir legitimerweise von der „einen ökumenischen Bewegung“ sprechen können. Diese Voraussetzung ist alles andere als selbstverständlich und ihr ist auch widersprochen worden. Die mangelnde Kohärenz und die große Vielfalt der Aktivitäten und Organisationen, die sich zur ökumenischen Bewegung zählen, sind nicht zu übersehen. Zu stark ist die Spannung zwischen unterschiedlichen Verständnissen der Ziele und Aufgaben der Bewegung. Die Rede von der „einen ökumenischen Bewegung“ ließe sich vielleicht rechtfertigen mit dem Verweis auf die gemeinsamen historischen Ursprünge im Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert. Aber auch dann müssten wir die unterschiedlichen Strömungen beachten, die bis heute weiterhin lebendig sind. Was sich jedoch durchgehalten hat, ist eine gewisse Geistesverwandtschaft zwischen denen, die sich in der ökumenischen Bewegung engagiert haben; daher würden einige lieber von der „ökumenischen Familie“ sprechen, der sie sich zugehörig wissen und die ihren Mitgliedern bestimmte Verpflichtungen auferlegt. Aber dies ergibt noch keine ausreichende empirische Basis für die Behauptung der „Einheit“ der ökumenischen Bewegung, die sich darüber hinaus mit zunehmenden Anzeichen von Fragmentierung auseinander setzen muss.

5. Das CUV-Dokument machte keinen Hehl aus der Tatsache, dass unter den Kirchen und ökumenischen Organisationen eine gewisse Unsicherheit, Unentschiedenheit und sogar Verwirrung besteht, wenn es darum geht zu sagen, was mit der „einen ökumenischen Bewegung“ gemeint sei. Das Dokument stellt fest: „Es besteht Übereinstimmung darin, dass der Begriff ‚ökumenisch‘ das Streben nach christlicher Einheit, gemeinsamem Zeugnis bei der Erfüllung der weltweiten Missions- und Evangelisationsaufgaben, sowie die Verpflichtung zur diakonia und zur Förderung von Gerechtigkeit und Frieden einschließt. Es gibt allerdings keine verbindliche Definition dieses Begriffs, der vielmehr zur Beschreibung eines breiten Spektrums von Aktivitäten, Ideen und organisatorischen Absprachen benutzt wird“ (2.2).

Der Zusammenhalt der Bewegung wird gewährleistet durch das Bewusstsein einer „gemeinsamen Berufung“ von Gott, durch die Verpflichtung zum Gehorsam gegenüber einer „Forderung des Evangeliums“. Die ökumenische Bewegung ist kein Selbstzweck; sie propagiert keine selbst gesetzten Ziele. Vielmehr antwortet sie auf einen Ruf, der herrührt aus Gottes Willen und Zusage, in Christus eine neue Menschheit zu schaffen. Der Ursprung ihrer Integrität und ihrer Einheit liegt außerhalb der Bewegung.

6. Natürlich sind klare Ziele und Aufgaben, aber auch eine kohärente Organisation wichtig, um die ökumenische Bewegung davor zu bewahren, auseinander zu fallen. Der Kern ihrer Vitalität ist jedoch die „ökumenische Vision“, die uns im biblischen Zeugnis überliefert ist. Die Vision kommt zum Ausdruck etwa in dem Gebet „ut omnes unum sint“ (Joh 17,21), in den Gleichnissen vom Reich Gottes oder in den eschatologischen Bildern vom „neuen Jerusalem“ und vom „neuen Himmel und der neuen Erde“ (Offb 21, 1ff). Jede Generation muss sich diese Vision neu aneignen. In den jüngsten Zusammenkünften der Generalsekretäre der REO's wurde daher der Vorschlag gemacht, wir sollten vielleicht eher von einer „Erneuerung der Vision“ als von einer „Neu-Gestaltung“ der ökumenischen Bewegung sprechen.

7. In den letzten Jahren sind verschiedene Versuche unternommen worden, die ökumenische Vision für den heutigen Kontext auszulegen. Bei der Harare Vollversammlung diente ein Text über „Unsere ökumenische Vision“ in Gestalt einer Litanei als Grundlage für den Gottesdienst der Neu-Verpflichtung (vgl. *Gemeinsam auf dem Weg*, hg. v. Klaus Wilkens, Frankfurt am Main 1999, 192ff). Die zentralen Elemente dieser Vision sind: das sichtbare Einssein des Leibes Christi, die Heilung der menschlichen Gemeinschaft, die befreiende Kraft der Vergebung und eine Kultur des Dialogs und der Solidarität. Vor kurzem hat Michael Kinnamon ein Buch veröffentlicht mit dem Titel „The Vision of the Ecumenical Movement and how it has been impoverished by its friends“ (Chalice Press, St. Louis 2003). Für ihn, wie für viele andere, bezeichnet „Einheit“ als Gabe Gottes den Kern der ökumenischen Vision. Darin ist der Ruf zur Erneuerung ebenso eingeschlossen, wie die Aufforderung, über bloße Zusammenarbeit hinauszugehen; auch das Zusammenbringen von Verschiedenheiten entspricht noch nicht dieser Vision. Entschieden möchte Kinnamon Einheit und Gerechtigkeit zusammenhalten, aber er bleibt skeptisch gegenüber der Tendenz zu einer Professionalisierung des Eintretens für Gerechtigkeit. Er ist zwar von der Wichtigkeit interreligiöser

Beziehungen überzeugt, aber er hält an der Unverwechselbarkeit der Suche nach der christlichen Einheit fest. Wenn man einige deplazierte, polemische Äußerungen außer Acht lässt, dann kann sein Buch uns den willkommenen Dienst leisten, das reiche Erbe von früheren Ausprägungen der ökumenischen Vision in Erinnerung zu rufen. Aber gleichzeitig wächst die Empfindung, dass eine Vision der Einheit der Kirche, die so eng mit institutionellen Aspekten verbunden ist, kaum die notwendige neue Motivation und Orientierung vermitteln kann. Das zentrale Anliegen in der heutigen Welt ist die Bekräftigung und Verteidigung des Lebens, und die ökumenische Bewegung muss Wege finden, um von einer um Institutionen zentrierten zu einer auf das Leben ausgerichteten Vision zu gelangen. Eine solche leben-zentrierte Vision lässt sich nicht über Nacht entwickeln. Traditionell haben der Einsatz für Einheit, Mission und Gerechtigkeit/Diakonie als die drei unterschiedlichen Kristallisationspunkte für die ökumenische Bewegung gedient. Der ÖRK hat sich immer darum bemüht, diese drei zusammenzuhalten. Die Bekräftigung von Leben könnte darüber hinausgehen und zu einem neuen Bewusstsein von Kohärenz führen.

8. Man könnte auch noch auf andere Versuche verweisen, die ökumenische Vision für unsere Zeit zum Ausdruck zu bringen. Einige nehmen die ursprüngliche Bedeutung des Wortes oikoumene im Sinn der „ganzen bewohnten Erde“ auf und sprechen von Gottes oikumene als der „ökumenischen Erde“ oder als dem „Haushalt des Lebens“ als Symbole für eine leben-zentrierte Vision (L. Rasmussen). In einem kleinen, vor der Vollversammlung in Harare veröffentlichten Buch habe ich selber in ähnlicher Ausrichtung versucht, eine erneuerte ökumenische Vision in fünf Grundbegriffen zusammenzufassen: eine Vision der Ganzheitlichkeit und der Fülle des Lebens, nicht nur für die Menschen, sondern für die ganze Schöpfung; eine Vision von shalom und von rechten Beziehungen in einer zukunftsfähigen menschlichen Gemeinschaft; eine Vision von Versöhnung, die gründet in dem Glauben an die befreiende Kraft der Vergebung; eine Vision der Genügsamkeit, die sich nährt aus der Gewissheit, dass es genug gibt für die Bedürfnisse aller, solange alle bereit sind, miteinander zu teilen; und eine Vision der Katholizität der Kirche als der weltweiten Gemeinschaft derer, die aus der Verheißung von Gottes Reich leben und sich ermutigen lassen von den Anzeichen seiner Gegenwart hier unter uns“ (K. Raiser, Ernstfall des Glaubens, Göttingen 1999, 103ff).

9. Dieser kurze Überblick führt zu dem Schluss, dass die Konzentration auf die ökumenische Vision für sich genommen noch nicht ein deutlicheres

Bewusstsein von Einheit hervorbringt. Zwar gibt es eine gemeinsame Ausrichtung, aber sie lässt sich kaum in einer Definition fassen. Das CUV-Dokument kam daher zu dem Ergebnis, dass jedes gemeinsame Verständnis der Bedeutung von „ökumenisch“ und der ökumenischen Bewegung mehrfache Perspektiven und eine Vielzahl von Subjekten aufnehmen müsste. Das Dokument versuchte jedoch, einige „grundlegende Unterscheidungen und Erkennungsmerkmale“ anzugeben (2.8). Dazu zählen die folgenden Aussagen:

- „Die Dynamik der ökumenischen Bewegung hat ihre Wurzeln in dem Spannungsverhältnis zwischen den Kirchen, wie sie sind, und der wahren koinonia mit dem dreieinigen Gott und miteinander, die ihre Berufung und Gottes Gabe ist.
- Die ökumenische Vision umfasst die Erneuerung der Kirche und der Welt im Licht des Evangeliums vom Reich Gottes. Angesichts aller Bedrohungen für das Leben bekräftigt sie die christliche Hoffnung auf Leben für alle.
- Die ökumenische Bewegung hat ihre Wurzeln im Leben der christlichen Kirchen ... Sie ist jedoch nicht auf das Bemühen um zwischenkirchliche Beziehungen beschränkt und ist größer als die verschiedenen Organisationen, in denen sie Ausdruck gefunden hat.
- Die ökumenische Bewegung ... ist ... eine Erneuerungsbewegung in und durch die Kirchen, die ihren Ausdruck in verschiedenen Initiativen und Kontaktnetzen unter Laien, besonders Frauen und jungen Menschen, gefunden hat. ...
- Die ökumenische Bewegung ist zwar ihrem Umfang nach weltweit ..., doch weist sie im eigentlichen Sinn auf die Katholizität der Kirche, das heißt, auf die wesensmäßige Verbundenheit von Kirchen und christlichen Gemeinschaften auf lokaler, nationaler, regionaler und globaler Ebene. An jedem Ort und an allen Orten geht es der ökumenischen Bewegung um das wahre Leben und Sein der Kirche als einer inklusiven Gemeinschaft“ (a.a.O., 2.8.,1–5).

10. Ich bin etwas ausführlicher auf die Frage der ökumenischen Vision eingegangen, weil es sich in den bisherigen Diskussionen herausgestellt hatte, dass jeder Versuch einer Neu-Gestaltung, der ausgeht von den organisatorischen und finanziellen Schwierigkeiten aller Partner in der ökumenischen Bewegung, unweigerlich zu Konflikten um die Verteidigung institutioneller Interessen führen und die Suche nach größerer Kohärenz blockieren würde. Als in der Anfangsphase der Diskussion der Begriff

einer „neuen Architektur“ der ökumenischen Bewegung verwendet wurde, verfiel er aus eben diesen Gründen der Kritik und wurde durch den Begriff der „Gestaltung“ (configuration) ersetzt, weil man meinte, dass dieser offener sei für die Dimension der Vision und der Werte, welche als Identifikationsmerkmale für die ökumenische Bewegung dienen. Wir sollten daher in unserer Diskussion hier versuchen, die Tragfähigkeit dieser Einschätzungen zu überprüfen. Das Ziel alles Nachdenkens über eine Neu-Gestaltung der ökumenischen Bewegung sollte es offenkundig sein, sie besser in die Lage zu versetzen, die weltweite christliche Gemeinschaft zu wirklich gemeinsamem Zeugnis und Dienst in der Welt des 21. Jahrhunderts zu bewegen, indem sie das Bewusstsein von einer gemeinsamen Vision stärkt und zu mehr Kohärenz führt auf der Grundlage der Werte, von denen die Bewegung geleitet wird.

11. So wichtig daher Vision und Werte für die Integrität der ökumenischen Bewegung sein mögen, dürfen wir doch die Augen nicht vor den Herausforderungen verschließen, denen sich die Bewegung heute gegenüber sieht, und vor der Schwierigkeit, angesichts ihrer unkoordinierten organisatorischen Gestalt zu einer kohärenten Antwort zu gelangen. Die unterschiedlichen institutionellen Ausprägungen der ökumenischen Bewegung sind als Antwort auf frühere historische und kulturelle Situationen entstanden; sie haben die Veränderungen, die sich in den Beziehungen zwischen den Kirchen und innerhalb der christlichen Gemeinschaft, nicht zuletzt dank ökumenischen Bemühungen, entwickelt haben, nicht zureichend aufgenommen. In ihrem Ethos, in ihren Arbeitsformen und ihren inhaltlichen Schwerpunkten ist die organisierte ökumenische Bewegung nach wie vor weitgehend von der Tradition der historischen Kirchen geprägt und ganz besonders von derjenigen der protestantischen Reformation. In den Begegnungen mit den Orthodoxen Kirchen in den letzten Jahren ist darauf ausdrücklich hingewiesen worden. Mittlerweile ist jedoch die römisch-katholische Kirche voll in die ökumenische Bewegung eingetreten. Darüber hinaus hat sich der Schwerpunkt der Weltchristenheit in die südliche Hemisphäre verlagert, wo neue Arten des Kircheseins und neue Formen des Bekennens des christlichen Glaubens entstanden sind. Dies gilt vor allem für Afrika und Lateinamerika und wird sich unweigerlich auf die ökumenische Bewegung auswirken. Darüber hinaus hat es auch einen fundamentalen Wandel im Feld der Religion als solcher gegeben. Die früheren Pioniere der ökumenischen Bewegung gingen noch davon aus, dass die christliche Kultur und die christlichen Werte zur allgemein akzep-

tierten Grundlage für eine lebensfähige menschliche Gemeinschaft werden würden. Heute sind wir Zeugen einer weltweiten Neubelebung von religiösen Traditionen, und religiöse Pluralität ist zu einem bleibenden Merkmal der meisten Gesellschaften geworden, wodurch die universalisierenden Perspektiven einer früheren Phase der ökumenischen Bewegung in Frage gestellt werden. Die Einsicht setzt sich mehr und mehr durch, dass es dringend notwendig ist, nach Wegen des respektvollen Zusammenlebens zwischen Menschen aus unterschiedlichen religiösen Traditionen zu suchen. So bilden sich neue ökumenische Initiativen, welche dazu beitragen, dass der Mangel an Kohärenz in der ökumenischen Bewegung noch deutlicher sichtbar wird.

12. Andere Herausforderungen ergeben sich aus Veränderungen im internationalen Umfeld von Gesellschaft und Politik. Dies ist vor allem eine Folge der rasanten Ausbreitung des Globalisierungsprozesses und seiner Auswirkungen auf das soziale, wirtschaftliche und kulturelle Leben in einzelnen Gesellschaften wie auch auf das Funktionieren des internationalen Systems. Es gibt überraschende Parallelen zwischen unserer Diskussion über eine neue Gestalt der ökumenischen Bewegung und der breiteren Diskussion über neue Formen von „Regieren“ (governance), sowohl auf der nationalen wie auch auf der internationalen Ebene. Hier mag es genügen, einige der Entwicklungen zu benennen, die das Umfeld, in dem ökumenische Organisationen arbeiten, radikal verändert haben. (1) Ökumenische Arbeit ist auf multilaterale Kooperation ausgerichtet, aber wir beobachten eine ständige Zunahme von bilateralen Beziehungen zwischen einzelnen Partnern und eine neue Betonung des Denominationalismus. (2) Die ökumenische Bewegung ist verwurzelt in den Kirchen und zielt auf deren Erneuerung, um sie in ihrem gemeinsamen Zeugnis und Dienst in der weiteren menschlichen Gemeinschaft zu stärken. Immer mehr jedoch werden die klassischen Bereiche ökumenischen Zeugnisses und Dienstes von säkularen NRO's übernommen, was zu einer Konkurrenz-Situation führt, in der die ökumenischen Organisationen oft den Kürzeren ziehen. (3) Die für ökumenische Aktivitäten verfügbaren Mittel sind knapp geworden auf Grund von Veränderungen in der Kultur öffentlicher Finanzen, die sich den Werten der Welt der Unternehmen anpasst, d.h. der Betonung von Effektivität und dem Nachweis messbarer Ergebnisse.

13. Viele dieser Veränderungen wirken sich auch auf das Leben der Kirchen aus und es gibt einen wachsenden Trend, mit pragmatischen organisa-

torischen und strukturellen Änderungen auf diese Herausforderungen zu reagieren in der Hoffnung, durch die Einführung „lockerer, leichterer und flexiblerer Strukturen“ die eigene „Relevanz“ zu stärken. Die organisierte ökumenische Bewegung jedenfalls befindet sich im Nachteil gegenüber den neuen Netzwerken und Bündnissen von sozialen Bewegungen und Organisationen in der Zivilgesellschaft, die gelernt haben, flexibler und effektiver auf die Globalisierung zu reagieren. Die ökumenische Bewegung muss daher ihre organisatorische Gestalt weiterentwickeln und in einer Weise transformieren, die es erlaubt, das Globale mit dem Lokalen zu verbinden; die Vielfalt als eine wesentliche Dimension menschlicher Gemeinschaft festhält, statt sie als Bedrohung der Einheit zu betrachten; die Formen der Entscheidungsfindung ermöglicht, welche Raum lassen für abweichende Meinungen; die schließlich neue Formen des Kircheseins einbezieht, welche nicht dem Modell der zentralisierten National-Kirchen folgen.

14. Wie sollen wir auf diese Situation reagieren? Im Licht der bisherigen Ausführungen sollte klar sein, dass wir uns nicht mit einer pragmatischen und funktionalen Anpassung von Strukturen begnügen können, um so Kooperation zu erleichtern und sie effektiver zu gestalten. Auch wenn die Zeit drängt und einige Partner darauf insistieren, dass eine neue Gestalt schnell geschaffen werden sollte, müssen wir uns auf einen Prozess der sorgfältigen Prüfung unter Beteiligung aller ökumenischen Partner einlassen, der seine Zeit braucht. Auch wenn für die verschiedenen Partnerorganisationen die Erosion der finanziellen Grundlagen von wachsender Bedeutung sein mag, müssen wir dem Eindruck entgegentreten, es handele sich um einen von finanziellen Interessen bestimmten Prozess und vielmehr verstärkt darauf hinweisen, dass es uns entscheidend um eine von Werten bestimmte ökumenische Bewegung geht. Es sollte unser Ziel sein, die Unterstützung der Partner für einen Grundbestand an gemeinsamen Werten und Einstellungen zu gewinnen und das Bewusstsein einer gemeinsamen Mission zu verstärken. So wird es leichter möglich, sich auf die notwendigen institutionellen und strukturellen Änderungen zu verständigen. Vielleicht verhilft dies auch zu größerer Klarheit darüber, auf welche Partner in diesem sich entwickelnden Gespräch wirklich zu zählen ist. Sie sollten bereit sein, den kirchlichen Charakter der ökumenischen Bewegung anzuerkennen. Sie sollten ebenfalls zugestehen, dass die Einheit der Kirche, die missionarische Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt und das aktive Engagement für Diakonie sowie der Einsatz für

Gerechtigkeit und Frieden miteinander verbundene Ausdrucksformen der ökumenischen Berufung darstellen. Das seit einigen Jahren geführte Gespräch über ein „Globales Christliches Forum“ geht von diesem Einverständnis aus und könnte daher wichtige Lehren vermitteln, wie die jetzige Diskussion über eine Neu-Gestaltung der ökumenischen Bewegung angelegt werden sollte.

15. Was aber sind diese gemeinsamen Werte und Einstellungen? Im Zentrum geht es in der ökumenischen Bewegung darum, die Qualität der Beziehungen innerhalb und zwischen den Kirchen und in der menschlichen Gemeinschaft zu transformieren und zu vertiefen, und so auf Gottes Zusage zu antworten, in Christus eine neue Menschheit zu schaffen, und das Reich Gottes herbei zu führen. Diese Betonung von rechten Beziehungen, nicht nur zu unseren Nächsten, sondern auch mit der Erde und mit Gott, dem Schöpfer, umschließt die klassischen Brennpunkte von Einheit und Gerechtigkeit, von Versöhnung und Wahrheit, die nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen. Die in diesem relationalen Verständnis der ökumenischen Bewegung enthaltenen Werte sollten sich im Ethos und in der Kultur der Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Partnern äußern. Das CUV-Dokument spricht, im Zusammenhang der Interpretation des ÖRK als einer Gemeinschaft von Kirchen, von „gegenseitiger Rechen-schaft“. Dies könnte auch auf die ökumenische Bewegung im Ganzen angewendet werden; denn darin kommt eine tiefere und kostspieligere ökumenische Verpflichtung zum Ausdruck, die sich auf unterschiedliche Weise in den Beziehungen zwischen den ökumenischen Partnern äußern kann: „sie wissen sich miteinander solidarisch, stehen einander in der Not bei, enthalten sich solcher Handlungen, die zu ihren brüderlichen und schwesterlichen Beziehungen im Widerspruch stehen würden, treten in ein geistliches Verhältnis miteinander ein, um voneinander zu lernen ...“ (a.a.O., 3.5.6).

16. Es ist klar, dass eine derartige Betonung von relationalen Werten die ökumenische Bewegung in eine Position vermeintlicher Schwäche oder gar in offenen Widerspruch zu den Werten versetzt, die unter der Flagge der Globalisierung propagiert werden. In einem Hintergrunddokument, das für die Diskussion bei der Vollversammlung in Harare über eine ökumenische Antwort auf die Globalisierung vorbereitet worden war, wurden vier entscheidende Werte benannt, die für eine auf das Leben gerichtete Vision erfüllt werden müssen: „Mitwirkung als die optimale Einbeziehung aller

Beteiligten auf allen Ebenen, Gleichberechtigung als grundlegende Fairness, die sich auch auf andere Lebensformen bezieht, Rechenschaftspflicht als gestaltendes Element von Verantwortung füreinander wie auch für die Erde, Maßhalten als die Verpflichtung, die Grundbedürfnisse allen Lebens zu erfüllen und eine Lebensqualität zu entwickeln, die Brot für alle einschließt, aber mehr ist als nur Brot allein“ (Gemeinsam auf dem Weg, Frankfurt am Main 1999, 350f). Das klingt wie ein Echo auf die Forderung der vorangegangenen Vollversammlung in Canberra nach einem neuen „Wertbegriff, der nicht auf Geld- und Tauschwert, sondern auf Überlebensfähigkeit und Gebrauchswert beruht. ... Was ‚gerecht‘ und ‚richtig‘ ist, hängt dann ab von den gesellschaftlichen, biologischen und materiellen Beziehungen zwischen Mensch und Erde“. (Im Zeichen des Heiligen Geistes, Frankfurt am Main 1991, 68). Beide Vollversammlungen entfalten die zentralen Werte im Blick auf die Herausforderungen durch die Globalisierung und ein auf Wachstum ausgerichtetes Verständnis von Entwicklung. Analog gelten sie auch für die Beziehungen innerhalb der ökumenischen Familie und können uns helfen, die ökumenische Vision in eine alternative Form des Lebens in Gemeinschaft zu übersetzen.



## Noch ein Prozess?

### // Oder: Wie kommt die ökumenische Bewegung in Form?

VON FRITZ ERICH ANHELM\*

Auf Einladung des Ökumenischen Rates der Kirchen trafen sich vom 17. bis 20. November 2003 etwa vierzig Ökumenikerinnen und Ökumeniker aus aller Welt in Antelias (Libanon).

Eine Arbeitsgruppe formulierte: „Die Herausforderung besteht darin, die ökumenische Bewegung so neu zu gestalten, dass wir in unserem Zeugnis und Dienst für die Einheit der Kirche und für die Ganzheit und Fülle des Lebens wirksamer zusammenarbeiten und mehr Kohärenz in unserer Arbeit erreichen können.“\*\*

Das ist Problembeschreibung in der Sprache Eingeweihter. Wir haben diese Sprache lange und gut gelernt. Sie ist glatt genug, um über die Probleme hinter diesem Satz hinwegzulesen. Sie betreffen Christinnen und Christen in aller Welt, den Glauben, der sie miteinander verbinden sollte und die Verantwortung, die sie gemeinsam in und für diese Welt übernehmen sollten. Es geht um den Zusammenhalt bei der Gestaltung sich globalisierender und zugleich differenzierender Zusammenhänge.

Das Schlüsselwort in Antelias hieß: Reconfiguration (Neugestaltung). Es soll dazu anstiften, in scheinbarer Auflösung Begriffenes neu zusammenzudenken und zusammenzuführen. Ein überaus ehrgeiziges Projekt. Denn trotz einheitsbetonter Rhetorik hat die ökumenische Lerngemeinschaft unübersehbare Verständigungsschwierigkeiten, nach innen wie nach außen.

---

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

\*\* Reflexionen aus Antelias. Statement der Teilnehmenden an der Konsultation, deutsche Fassung in diesem Heft S. 84ff. Der nachfolgende Artikel gibt nicht die Diskussionen in Antelias wieder, sondern daran anschließende eigene Überlegungen.

Wir sprechen von der einen ökumenischen Bewegung, die weiter reicht als alle Organisationsformen, in denen sie sich ausdrückt. Aber sie drückt sich eben in Organisationsformen aus und muss es auch. Die vervielfältigen sich, verselbständigen sich voneinander, bilden neue Bezüge und Strukturen, oft mit ihren je eigenen, sachspezifisch professionalisierten Sprachen.

Die eine Ökumene, die als sichtbare Einheit der Kirche Jesu Christi wahrnehmbar sein soll und zugleich die Einheit der Menschheit sucht, fächert sich weiter auf. Das Reden von der „Einheit in Verschiedenheit“ oder der „versöhnten Verschiedenheit“ ist von wenig praktischem Erfahrungswert getragen. Kann dieser Trend so beeinflusst werden, dass wieder glaubwürdiger sichtbar wird, was die „ökumenische Bewegung“ begründet, umfasst, zusammenhält und bewirken will? Das ist die Frage.

### 1. Das Lokale im Globalen und umgekehrt Oder: Die organisierte Unübersichtlichkeit

Beginnen wir vor Ort, dem Umfeld, in dem wir leben. Mit einer kleinen Stadt, sagen wir 50.000 Einwohner/innen groß. Die Kirchen mögen hier zwar (noch) über die höchsten Türme verfügen. Doch die Entscheidungen über die Infrastruktur des Zusammenlebens der Menschen fallen zum größeren Teil woanders. Sie orientieren sich an vertikalen und an horizontalen Bezügen. Die vertikalen richten sich aus an Vorgaben von Kreis, Land und Bund. Manche reichen bis zur EU und international-globalen Institutionen. Die horizontalen reflektieren die unmittelbare Lebenswelt.

Es existiert ein für die Infrastruktur zuständiges politisches System, der gewählte Rat mit der kommunalen Verwaltung, kommunale oder private Betriebe für Verkehr, Wasser, Müll, Energie und anderes. Es gibt ein kommunales Bildungssystem mit Kindergärten, Schulen, Weiterbildung, Kultureinrichtungen, auch Soziale Dienste, eine Klinik und öffentliche Dienstleistungen, die sich den „Markt“ mit Privaten teilen. Die „Wirtschaft“ ist im Gewerbeverein organisiert. Eine Vielfalt von Vereinen lebt von ehrenamtlichem Engagement. Initiativen zur Bürger(innen)beteiligung üben sich in basisdemokratischem Mitwirken. All dies konstituiert bereits ein säkulares Feld hochkomplexer Interaktionen, in dem religiöse Orientierungen – wenn überhaupt – allenfalls einen Bezug innerhalb vieler anderer Bezüge darstellen.

Die Kirchtürme gehören nicht nur zu verschiedenen Gemeinden, sondern auch zu unterschiedlichen Konfessionen. Vielleicht mag eine von ihnen nach Zahl und historisch gewachsener Bedeutung dominieren. Aber jede hat ihr spezifisches Innenleben und ihre eigene Religionskultur. Die Protestanten teilen sich in Lutheraner, Reformierte, Unierte und eine oder mehrere Freikirchen. Die zumeist römisch geprägten Katholiken bewahren ihre vorreformatorische Tradition. Zugewanderte Orthodoxe aus verschiedenen Patriarchien feiern den Gottesdienst nach ihrer Liturgie. Diasporagemeinden aus aller Welt gründen sich, wo genug Gläubige zusammenfinden. Pfingstler und Evangelikale treffen sich in eigenen Gemeinschaften.

Christliche Gemeinschaft (Koinonia) ist eine Veranstaltung im Plural. Dies zeigt sich ebenso in den über die Gemeinden hinausgehenden Organisationsformen. In unserer Stadt gibt es Einrichtungen der Caritas, Diakonische Werke, die verschiedensten kirchlichen sozialen Dienste. Kindergärten, Altenheime, eventuell Schulen und Erwachsenenbildungseinrichtungen arbeiten weitgehend selbstständig in kirchlicher Trägerschaft neben anderen privat oder kommunal getragenen. Entwicklungspolitische Initiativen, Lokale Agenda 21-Gruppen, ökumenische Arbeitskreise mit mehr oder weniger Gemeindebezug betätigen sich in ihren Feldern.

Das Stichwort „Ökumene“ taucht da auf, wo es gelingt, etwas Überkonfessionelles gemeinsam zu veranstalten, einen Gottesdienst etwa oder ein Fest. Oder es hat seinen Platz in Initiativen, die sich Fragen der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung annehmen. In jedem Fall markiert es nur einen Ausschnitt aus der Pluralität christlicher Gemeinschaften. Wenn etwas zusammenwirkt, beruht es auf dem Engagement der Akteure. Gibt es keins, existiert eben nebeneinander, was nichts voneinander wissen will.

Natürlich gibt es mittlerweile eine oder zwei Moscheen am Ort, vorzugsweise (noch) im Hinterhof oder im Gewerbegebiet, möglicherweise auch eine Synagoge, einen buddhistischen Tempel usw. Wo es gut geht, hilft der Dialog zwischen den Religionen die Konflikte bearbeitbar zu halten, wo nicht, bleiben sie latent oder werden zur akuten Auseinandersetzung.

Der Pluralität des säkularen Spektrums lokaler Organisationsformen entspricht die des christlichen und mehr und mehr auch die des religiösen insgesamt. Die christlichen Akteure kommunizieren und kooperieren in diesem gesamten Umfeld oder auch nicht. Wo sie es tun, entdecken sie sich als der glaubensgegründete Teil der Zivilgesellschaft vor Ort. Ökume-

nische Bewegung ist darin die selbstgewählte Komposition ihr schon immer vorausliegender Glaubensbezüge. Solche Komposition kann eigene Identitäten schaffen, aber auch Widerstände bei denen provozieren, die ihre konfessionelle Identität dadurch bedroht sehen.

In der vertikalen Dimension lässt sich dieses Bild gleichsam tomographisch fortschreiben. Schon auf der nationalen, mehr aber noch der regionalen und schließlich der internationalen und globalen Ebene verschieben sich die Gewichte. Mehrheitskonfessionen auf der lokalen können sich schon auf der nationalen und der internationalen Ebene zumal als Minderheiten herausstellen und umgekehrt. Die in Europa sogenannten Freikirchen wie Baptisten und Methodisten zählen in den USA fünf Mal mehr Mitglieder als die in Deutschland den Protestantismus mehrheitlich ausmachenden Lutheraner und Reformierten. Unsere sporadische Erfahrung mit orthodoxen Diasporagemeinden ist in Südost- und Osteuropa die prägende Erfahrung mit christlicher Religion überhaupt. Das explosionsartige Anwachsen neuer christlicher Gemeinschaften im Bereich pfingstlerischer und evangelikaler Ausrichtungen in Asien, Lateinamerika und Afrika wird bei uns wenig wahrgenommen. Es ist jedoch unübersehbar, dass gerade sie bald die Mehrzahl von Christinnen und Christen auf unserer Erde repräsentieren.

Auch zwischen den Religionen stellt sich das Verhältnis regional und international völlig anders dar als in lokalen und nationalen Kontexten. Das Christentum als Mehrheitsreligion findet sich in Lateinamerika (katholisch), Nordamerika (protestantisch/ katholisch), in Westafrika (katholisch) und im südlichen Afrika (protestantisch), West- und Südeuropa und Polen (katholisch), Mitteleuropa (katholisch/protestantisch) und Nordeuropa (protestantisch), Ost- und Südosteuropa (orthodox). Dagegen ist der Islam in Nord- und Westafrika, im Mittleren Osten und in Vorder- bis Mittelasien sowie Indonesien vertreten, der Hinduismus als global drittgrößte Religion in Indien und der Buddhismus als viertgrößte in Tibet sowie Südostasien. Ganze Weltregionen weisen eindeutige religiöse Mehrheitsprägungen auf. Doch Mehrheitsreligionen in der einen Region sind in der anderen religiöse Minderheiten. Die Rede von dem Islam ist genauso irreführend wie die von dem Christentum. Sunniten machen etwa 80 Prozent der Muslime aus. Sie teilen sich jedoch in unterschiedlichste Traditionen auf. Schiiten kommen auf etwa 20 Prozent, stellen im Iran und Irak dennoch die Mehrheit dar.

Entgegen allen religiös und konfessionell vertretenen Universalitätsansprüchen und Einheitsvorstellungen haben wir es in der erfahrbaren

Wirklichkeit noch immer mit regional und national begrenzten spezifischen Religionskulturen zu tun. Deren zunehmende Entgrenzung vollzieht sich heute zum einen über Migration und dadurch bedingte Diasporabildung aus Minderheitensituationen heraus. Zum anderen transportiert sie sich über ökonomisch angestoßene Modernisierungsprozesse, in deren Gefolge – zumeist nordamerikanisch inspirierte – religiöse Orientierungen sich mit lokalen und regionalen Religionskulturen vermischen.

Religionen – die christliche eingeschlossen – spielen im Globalisierungsprozess denn auch keine originäre Rolle. Eher noch werden sie den mehr retardierenden Kräften zugerechnet, die gewachsene Identität widerständig bewahren wollen. Hier haben Rekonfessionalisierung und Restauration von Religionskulturen ihren sozialpsychologisch erklärbaren Ort. Obwohl evangelikale und pfingstlerische Bewegungen zumeist als Begleiterscheinungen von „Modernisierungsvorgängen“ auftreten, tragen sie im Kern doch oft konservative bis autoritäre soziale Züge und enthalten sogar totalitäre Elemente.

Die treibenden Kräfte der Globalisierung dagegen sind ihrem eigenen Selbstverständnis nach säkularer Art. An ihrer Spitze rangieren die Akteure auf den internationalen Finanzmärkten. Obwohl sie sich weitgehend von den materialen Welthandelsbeziehungen abkoppeln konnten, entscheiden sie dennoch über das Wohl und Wehe ganzer Volkswirtschaften. Auch die Global Player auf den transnationalen Waren- und Dienstleistungsmärkten konkurrieren in Abhängigkeit vom Finanzsystem um Einfluss und Profit.

Diese international-globale Wirtschaftslandschaft verfügt über ein politisches Umfeld, das ihre Interaktion ermöglicht und zugleich regulieren soll. Es hat sich wie die Wirtschaft selbst seit der Aufhebung des bipolaren Ost-West-Konfliktes massiv verändert, hin zu komplexeren Formen multiversaler Beziehungen. Politische Organisationen, die den ökonomischen Akteuren am nächsten stehen, wie Internationaler Währungsfonds, Weltbank und Welthandelsorganisation, sind auch am stärksten von der dominierenden neoklassischen Wirtschaftslogik beeinflusst. Andere bearbeiten die Folgen, z.B. durch Spezialorgane und Programme der Vereinten Nationen: UNICEF für Kinder, UNHCR für Flüchtlinge, UNDP für Entwicklung, WFP für Ernährung, UNHCHR für Menschenrechte, UNEP für die Umwelt usw. Sie alle sind dem Wirtschafts- und Sozialrat zugeordnet, wie auch die Sonderorganisationen, etwa WHO für Gesundheit, UNESCO für Erziehung und Kultur, ILO für Arbeit u.v.a.m. Der Sicherheitsrat ist für Frieden und Konfliktbearbeitung zuständig. Dies alles folgt nicht nur der

jeweils professionalisierten Sachlogik. Es kooperiert und konkurriert auch untereinander.

Es wird geschätzt, dass inzwischen ca. 18.000 internationale oder supranationale Organisationen existieren, darunter so unterschiedliche wie die NATO, die G 7/8 (die sieben wichtigsten Industriestaaten), die OECD (Organisation für Wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung), die OSZE (Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa), die Europäische Union, der Europarat, Mercosur (Gemeinsamer Südamerikanischer Markt), NAFTA (Nordamerikanische Freihandelszone), OAU (Organisation der afrikanischen Einheit) usw.

Und schließlich bildete sich eine globale Zivilgesellschaft internationaler Nichtregierungsorganisationen (NGO's) und Stiftungen heraus, die durch Lobbyarbeit, Kampagnen, eigene Profile und Netzwerke Menschenrechte einfordert, Hunger bekämpft, Konflikte bearbeitet, Katastrophenhilfe leistet, und manchmal auch nur das eigene Interesse verfolgt. Diese globale Zivilgesellschaft agiert lokal, national, regional und global und hat sich zu einem ausgedehnten Panorama interaktiver Beziehungen entwickelt, in dem entsprechende christliche Organisationen inmitten vieler anderer religiös und noch mehr säkular orientierter (anders als noch in den siebziger und achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts) ihren Platz finden müssen. Allein die Zahl der international operierenden NGO's wird mit ca. 30.000 angegeben. Organisationen, die sich dem Spektrum der ökumenischen Bewegung zurechnen, seien sie kirchlich „verfasst“ oder durch individuelle Mitgliedschaften konstituiert, werden – wo sie denn wahrgenommen werden – als Teil dieser globalen Zivilgesellschaft begriffen. Und sie werden danach beurteilt, wie effizient sie sich in ihr bewegen.

Die vertikale Organisation der ganzen Kirche Jesu Christi verbindet die Gemeinden und Gemeinschaften über ihren Ort hinaus, in Kirchenkreisen, Sprengeln, Diözesen, Vereinen und Verbänden bis hin zu nationalen und regionalen (Europa, Afrika, Asien, Nord- und Lateinamerika) und schließlich globalen Einheiten. Dabei weist das vertikale wie horizontale Bezugsfeld mehrere und unterschiedliche Zugehörigkeitsmerkmale auf, konfessionelle wie intentionale, verbindliche wie informelle. Ökumene ist auf das Ganze gesehen nur eine mögliche Orientierung. Sie enthält allerdings die bewusste Entscheidung für die universelle Dimension des christlichen Glaubens.

So war die ökumenische Bewegung von Anfang an, selbst in ihren europäisch-nordamerikanischen Ursprüngen global gedacht, wenn auch keine

ihrer Organisationsformen bis heute beanspruchen kann, die Christenheit insgesamt zu repräsentieren. Im Gegenteil: Ihre global-internationalen Organisationsformen bieten ein ähnlich polyzentrisches Bild wachsender Ausdifferenzierung wie schon die lokalen: Die römisch-katholische Kirche versteht sich selbst als Weltkirche. Der Ökumenische Rat der Kirchen vereinigt eine Vielzahl protestantischer, orthodoxer und anglikanischer Mitgliedskirchen. Aber neben ihm versammeln sich viele davon noch einmal in konfessionellen Weltbünden. Auch Regionale Ökumenische Kirchenräte oder Kirchenkonferenzen (REO's) werden neben Nationalen Ökumenischen Kirchenräten und konfessionellen Nationalkirchen international aktiv. Das gilt natürlich umso mehr für die Missionswerke der Kirchen, die Hilfsdienste und Entwicklungsorganisationen. Netzwerke von Akademien und Laienzentren, von pädagogisch-theologischen Instituten und viele Initiativen in Bereichen wie Menschenrechte, Gesundheit, Soziale Gerechtigkeit, Umwelt, Partnerschaftsarbeit, Konfliktbearbeitung und Friedensdienste kooperieren in unterschiedlich verfassten oder informellen Strukturen. Der Ökumenische Rat der Kirchen kann sich angesichts dieser Entwicklungen seines Selbstverständnisses als umfassendste und repräsentativste ökumenische Organisation auf internationaler Ebene je länger je weniger sicher sein, zumal sich auch die kirchlichen Finanzströme im christlich internationalen Feld stärker an je eigenen (konfessionell-missionarischen) oder direkt professionell ausgewiesenen (z.B. entwicklungsbezogenen) Aktivitäten orientieren.

Diese Beschreibung des Horizontes einer Reconfigurationsdebatte der ökumenischen Bewegung ließe sich vertiefen. Sie konnte hier nur angedeutet werden und verlangt nach weiterer Analyse.

## 2. Das Eigene im Andern und umgekehrt Oder: Die verordnete Inklusivität

Wenn der Horizont der Reconfiguration der ökumenischen Bewegung wirklich ausgemessen werden soll, also mehr gemeint ist als eine Neuauflage des Selbstverständigungsprozesses des Ökumenischen Rates (CUV= Towards a Common Understanding and Vision of the World Council of Churches) und mehr als ein „Globales Christliches Forum“ zur Annäherung des Ökumenischen Rates an die römisch-katholische Kirche und die Pfingst- und evangelikalen Gemeinschaften und ebenso mehr als eine Verständigung über die Verselbstständigungstendenzen von so genannten

Special Ministries (z.B. Entwicklungsorganisationen), wenn Reconfiguration sich also wirklich ins Verhältnis zur Herausbildung einer Weltgesellschaft in all ihrer Pluralität setzen soll, dann muss nach den Gründen gefragt werden, die dem im Wege stehen.

Dazu ist es notwendig, sich einer Paradoxie zu nähern. Es ist die der Inklusivität, die exklusiv wirkt.

Man muss allerdings befürchten, dass gerade der innerste Zirkel der ökumenischen Bewegung hier überhaupt kein Problem sieht. Schließt nicht der universale Anspruch im Selbstverständnis der Ökumene, der die gesamte bewohnte Welt adressieren, keine Schranken zwischen Ethnien, Rassen und Kulturen zulassen, Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung überall beglaubigen will, wirklich alles und alle prinzipiell ein?

Das Problem ist, dass dieser Anspruch – wo er denn Wirkung entfalten soll – sich nur enkulturiert, nur durch kulturell geprägte Denk-, Sprach- und Habitusformen hindurch äußern kann. Gerade darauf haben sich die ökumenische Bewegung und vornehmlich der Ökumenische Rat schon seit den achtziger, verstärkt jedoch seit den neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts unter dem Stichwort der Konziliarität in spezifischer Weise eingestellt. Große Anstrengungen wurden darauf verwendet, die religionskulturellen, konfessionellen, glaubensdogmatischen, ekklesiologischen und mentalen Diversifizierungen zwischen Nord und Süd, Ost und West, Macht und Ohnmacht, Frauen und Männern zu bearbeiten. Inklusivität wurde zum Synonym für Einheit, Pluralität (Vielfalt) zur Integrationsaufgabe.

Dieses nach innen gerichtete Bemühen um Inklusivität brachte Formen gottesdienstlichen, gruppodynamischen, sprachlich-dialogischen, verhandlungs-technischen und sogar des persönlichen Umgangs miteinander hervor, die allgemeine Akzeptanz schon immer voraussetzen. Unter solchen Vorgaben ist es schwer, Dissens zu artikulieren, geschweige denn auszutragen. Da alles konsensual (konziliar) „geregelt“ werden kann, wird Dissens leicht als „Verrat“ an der gemeinsamen Vision interpretiert. Konflikte werden weniger in der Sache ausgetragen, als vielmehr per Verfahren gelenkt und moderierend entsorgt. Darunter jedoch bleiben sie latent.

Im Binnenverhältnis zeigten sich die Grenzen der Inklusivität insbesondere zwischen Männern und Frauen, wo es um das Amtsverständnis in den Kirchen geht, in Fragen gleichgeschlechtlicher Sexualität sowie im Verständnis der gottesdienstlichen Praxis und in ekklesiologischen Unvereinbarkeiten. Bei der jüngsten Auseinandersetzung mit der Orthodoxie, die all

dies umfasste, zunächst zu inneren Blockierungen führte und dann im Wesentlichen durch Vereinbarungen über künftige Verfahrenstechniken entschärft wurde, kam nur die Spitze des ökumenischen Eisbergs zum Vorschein.

Solche nach innen verordnete Inklusivität lässt sich nach außen kaum kommunizieren. Wer sich aus ihr löst, und Außenbeziehungen eingeht, scheint den inneren Zusammenhalt zu schwächen. Aber nach dem so genannten konziliaren Prozess der achtziger Jahre, der in seiner thematischen Orientierung auf Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung äußerst erfolgreich, in seiner konziliar-ekklesiologischen Dimension aber ein völliger Fehlschlag war, haben gerade die aktivsten Gruppierungen den Weg nach draußen beschritten. Gelegenheit dazu boten die sich nach der Bipolarität schnell ausdifferenzierenden zivilgesellschaftlichen Bewegungen im säkularen Bereich. Friedensgruppen und -organisationen entdecken ein neues Betätigungsfeld in der sich professionalisierenden zivilen Konfliktbearbeitung, Umweltgruppen und -organisationen schlossen sich der Lokalen Agenda 21-Bewegung im Gefolge der UN-Konferenz zu Umwelt und Entwicklung (Rio-Konferenz) an. Christliche Menschenrechtsinitiativen wendeten sich Amnesty International und neu gegründeten Menschenrechtsorganisationen zu. Sozial-diakonische Einrichtungen vernetzten sich z.B. mit Gewerkschaften zur Erstellung von Armuts- und Reichtumsberichten. Basisdemokratisch Engagierte konzentrierten sich auf kommunale Bürger(innen)beteiligungsprojekte.

Die großen UN-Konferenzen der neunziger Jahre mit ihrem NGO-Umfeld nahmen viele der in der ökumenischen Bewegung der achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts vorformulierten Themen auf, zum Teil bis in die verwendete Begrifflichkeit hinein. Das Stichwort der Nachhaltigkeit bestimmte schon in den siebziger Jahren die ökumenische Ethik einer „just, participatory and sustainable society“. In der Phase ihrer selbstgewählten Inklusivität verlor die ökumenische Bewegung jedoch diesen Anteil am internationalen „Agenda Setting“ schnell an die wachsende Pluralität der zivilgesellschaftlichen Akteure. Trotz mancher Versuche der Beteiligung blieb der Einfluss der christlichen Ökumene auf die UN-Konferenzen eher marginal.

Dies gilt auch für die Globalismuskritik. An ihrer Entwicklung, die bis zur Gründung von Attac (einer säkularen Bewegung) und zum Weltsozialgipfel der NGO's in Porto Alegre führte, wirkten zwar Kairos (ein Netzwerk, das nach der Ersten Ökumenischen Versammlung der Kirchen

Europas in Basel entstand) und einige kirchliche Entwicklungsorganisationen mit, wurden aber kaum als Teil der breiteren ökumenischen Bewegung wahrgenommen. Die in ihr formulierten fundamentalkritischen Positionen gegen das ökonomistisch verengte Globalisierungsverständnis schlossen differenziertere Analysen aus, versperrten damit den Zugang zur öffentlichen Debatte und eröffneten keine tragfähigen alternativen Handlungsoptionen.

Wo die „Option für die Armen“ international wahrnehmbare Gestalt gewinnen soll, kann sich die ökumenische Bewegung nicht allein der Beteiligung an der projektorientierten Arbeit kirchlicher Entwicklungsorganisationen versichern. Die Aufgabe bestünde vielmehr darin, deren politischen Kontext etwa im Rahmen der Armutsbekämpfung und ihren Stellenwert im allgemeinen internationalen Diskurs strategisch gerichtet zu bearbeiten. Soll ein Projekt zur „Überwindung der Gewalt“ über die Zielgruppe ökumenisch Gesinnter hinauswirken, wird es seinen Ort dort suchen müssen, wo virulente oder latente gewalthaltige Konflikte der Bearbeitung durch die internationale Gemeinschaft bedürfen. Solche Bearbeitung kommt heute ohne die Vernetzung mit anderen internationalen Akteuren und die Bereitstellung professioneller Ressourcen nicht mehr aus.

Sicher lassen sich viele Gründe für den Bedeutungsverlust der ökumenischen Bewegung auf allen Ebenen der sich globalisierenden Denk- und Handlungsorientierungen anführen, darunter auch die finanzieller Restriktionen. Und natürlich hat auch eine selbstbezogene Inklusivität äußere Ursachen. Das für eine Reconfiguration der ökumenischen Bewegung wichtigste Problem aber ist das der inneren Öffnung für die kritische Außenwahrnehmung. Wird die bewusste Auseinandersetzung mit dem Inklusivitätsanspruch, der Außenwahrnehmung nicht nach innen dringen und was innen geschieht, nicht nach außen wirksam werden lässt, nicht aufgenommen, bewegt sich die Ökumene in eine für ihr globales Umfeld nicht länger beachtenswerte Nische. Das Eigene hat keinen Ort im Anderen und das Andere hat im Eigenen keinen Platz. Der Zugang zum größeren Zusammenhang ist verbaut. Gerade dieser Zusammenhang aber hat keine einheitliche, sondern eine plurale Struktur.

### 3. Die Einheit in Vielfalt und umgekehrt Oder: Die partnerschaftliche Kooperation

Das neoliberale Ökonomiemodell hat die Grenzen seiner Globalisierung längst erreicht. Wo es in den reinsten Formen praktiziert wurde, in einigen Staaten Lateinamerikas, Afrikas und Asiens, aber auch in Osteuropa, zeigen sich markante Brechungen, die nicht nur die Ärmsten der Armen betreffen, sondern ebenso die gerade entstandenen Mittelschichten ruinierten. Auch in seinen Ursprungsländern, den USA und Westeuropa belastet es die gesellschaftlichen Sicherungssysteme auf eine Weise, die zur allgemeinen Depression führt. Schuldenexplosionen, Failing States, mafiöse Formen der Wirtschaftskriminalität und vor allem der internationalisierte Terrorismus halten die Aufmerksamkeit gefangen.

All dies drängt auf Global Governance, die politische Gestaltung globalisierter Interaktion. Damit muss sich auch die Kritik des ökonomistischen Globalismus auf die politische Gestaltbarkeit des Globalisierungsprozesses verlagern. Global Governance als umfassendes Konzept hat multilaterale Beziehungskonstellationen zur Voraussetzung, selbst wenn deren Anerkennung von unilateralen Hegemonieansprüchen „gestört“ wird, wie es in jüngster Zeit die USA mit einigen Verbündeten exerzieren. Global Governance lässt sich nicht als *pax americana*, sondern – wenn überhaupt – nur als *pax multicooperativa*, als kooperierende Vielfalt denken. Einheit stellt sich darin nicht als immer schon vorausliegende, sondern als von Fall zu Fall zu erarbeitende dar, als Vereinbarung und in kodifizierter Form als Abkommen.

Die Akteure, die dabei in ein Kooperationsverhältnis treten, bewegen sich im Dreieck von Politik (Staaten, Internationale Organisationen), Wirtschaft (Unternehmen, Finanzsysteme) und Zivilgesellschaft (Nichtregierungsorganisationen). Innerhalb dieses Dreiecks nehmen die Medien, die Wissenschaften, die Bildung und – wo sie sie denn wahrnehmen – auch die Kirchen, ihre Organisationen und Initiativgruppen und die Religionsgemeinschaften intermediäre Funktionen wahr. Sie sind Teil eines Kommunikationszusammenhangs, der von lokalen bis zu globalen Dimensionen reicht. In diesem allgemeinen Kommunikationszusammenhang haben die Kirchen – wie alle intermediären Institutionen – und hat mit ihnen die ökumenische Bewegung ihren Ort neu zu bestimmen und spezifische Verantwortung für das Gelingen von Global Governance zu übernehmen. Sind sie in ihren vorfindlichen Organisationsformen dazu in der Lage? Können sie im Rahmen interaktiver Multilateralität aus der Achtung der Vielfalt

von Interessen und Intensionen heraus zur Gestaltung partnerschaftlicher Kooperation beitragen, in der sich gerechte Regeln des Zusammenlebens entwickeln, denen gemeinsam getragene Institutionen Geltung verschaffen?

Diese Frage richtet sich zum einen auf das Konzept von Global Governance, dem die ökumenische Bewegung zur Geltung verhelfen möchte, zum anderen auf ihre Offenheit für die anderen Akteure und schließlich auf die „Verfassung“, die sie für sich selbst zu akzeptieren bereit ist.

Das erkennbar umfassendste inhaltliche Konzept für Global Governance ist das der nachhaltigen Entwicklung, wie es sich im Rio-Prozess herausbildete. Es enthält nicht nur die Vorstellung der ausbalancierten Verbindung ökonomischer, sozialer und ökologischer Prozesse, sondern orientiert diese auch auf die politische Zielvorgabe der Zukunftsfähigkeit hin. Nachhaltig ist, was den Überlebenschancen der „bewohnten Erde“ dient. Dies hat Auswirkungen auf die Auswahl politischer Gestaltungsoptionen. Sie reichen von Selbstverpflichtungen globaler Akteure (Global Compact) bis hin zu internationalen Übereinkünften von Staaten (z.B. Klimaschutzabkommen, Internationaler Gerichtshof u.a.). Auch wenn deren Wirksamkeit sich noch an nationalen Eigeninteressen begrenzt, ist damit dennoch ein Weg vorgezeichnet, der regulative Elemente für die globale Entwicklung enthält. Auch andere der Regulierung bedürftige Bereiche lassen sich hier einbeziehen (z.B. Schuldenproblematik, Bioethik, soziale und ökologische Standards), wenn sie nicht zur Durchsetzung partieller Vorteile, sondern durch Formen partnerschaftlicher Kooperation definiert werden.

Das Konzept der nachhaltigen Entwicklung weist deutliche Bezüge zur christlich-jüdischen Theologietradition auf. Schöpfungs- und rechtfertigungstheologische Grundmuster glaubensgegründeter Weltdeutung enthalten anknüpfungsfähige Motivationsstränge für eine engagierte christliche Mitverantwortung bei der nachhaltigen Gestaltung solcher Globalisierungsziele. Eine Theologie nachhaltiger Lebensdienlichkeit zwischen verantworteter Freiheit und schuldhafter Verstrickung entspricht dem Verständnis christlicher Anthropologie. Als Grundlage der Ethik der ökumenischen Bewegung im Rahmen von Global Governance eröffnet sie vielfältige Kooperationsmöglichkeiten mit säkularen ebenso wie mit Partnern aus anderen Religionen.

Diese Offenheit muss neu erarbeitet werden. Das Dreieck aus Politik, Wirtschaft und Zivilgesellschaft und die in ihm operierenden intermediären Institutionen sind in der ökumenischen Bewegung nicht wirklich

präsent. Parlamentarier/innen, Regierungsvertreter/innen, Verantwortliche in internationalen Organisationen, das Management der Global Player, Vertreter/innen internationaler Finanzmärkte und Banken, transnationaler Unternehmen ebenso wie eher säkular orientierter internationaler Netzwerke, Nichtregierungsorganisationen, Stiftungen, Gewerkschaften und auch von Medien, Wissenschaften, Bildung, Kunst und Kultur wirken in den hoch klerikalisierten Gremien organisierter Ökumene kaum mit.

Es ist jedoch nicht nur eine Vermutung, dass in den „weltlichen“ Institutionen und Netzwerken auch Christinnen und Christen arbeiten, die ihre Expertise in ökumenische Zusammenhänge einbringen können, sofern sie denn darauf angesprochen werden. Die ökumenische Bewegung kann gerade auf diese Expertise nicht verzichten, wenn sie im Kontext der Globalisierung in Bewegung kommen will. Sie wird sogar eine sehr bewusste Strategie entwickeln müssen, um neu zu gewinnen, worüber sie selber nicht (mehr) verfügt: die Sprachfähigkeit im Gestaltungszusammenhang von Global Governance. Dies gilt aber nicht nur bezüglich säkularer Organisationen, sondern ebenso im Verhältnis zu den anderen Religionen. Der offene Dialog, der weltliche Expertise und religiöse Differenz einschließt, ist unter der Vorgabe von Global Governance kein Desiderat, sondern unausweichliche Notwendigkeit. Die ökumenische Bewegung wird im Prozess der Globalisierung nicht dadurch wirksamer, dass sie den „Marktplatz“ der Optionen meidet, sondern erst dadurch, dass sie sich mit ihnen – auch alternativen – Optionen auf ihm bewährt. Dazu hilft ihr nicht nur deren immer wieder affirmativ bestärkte Glaubwürdigkeit. Sie bedürfen ebenso der nachvollziehbaren, den state of the art reflektierenden Begründung.

Der Zugang zum Konzept der nachhaltigen Entwicklung, der Zugang zu den Akteuren, die bei der Gestaltung von Global Governance zusammenwirken, und die Öffnung der ökumenischen Bewegung selbst haben allerdings eine entscheidende Voraussetzung: Die Relativierung der glaubenskulturell bestimmten ekklesiologischen Selbstverständnisse. Hier liegt die eigentliche Schwierigkeit.

Schon Paulus fiel es schwer, der Gemeinde begreiflich zu machen, dass er den durch die jüdische Tradition geprägten Christen ein Jude und den in der römisch-griechischen Zivilreligion aufgewachsenen Christen ein Grieche sein könne. Die Unterscheidung zwischen verschiedenen Kulturen, in denen sich der Glaube an Jesus, den Christus, ausdrückt und dem Glauben selbst, als dem unverfügbaren Geschenk Gottes ist bis heute Stein

des Anstoßes geblieben. Dies trifft umso mehr da zu, wo sich gelebter Glaube mit organisierten Dominanz- und Machtansprüchen verbindet. Kirche als Leib Christi ist immer Ausdruck des Geistes Gottes und Antwort von Menschen zugleich. Im Geist wirkt sie als das Mysterium, das wir „jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Wort“ sehen (1 Kor 13,12). Als Antwort des Menschen, als Form gelebten Glaubens ist sie veränderbar, Ausdruck spezifischer Glaubenskulturen. Hier darf ihre „Verfassung“ um des Glaubens Willen nicht ideologisiert werden. In diesem Sinne können die verschiedenen christlichen Glaubenskulturen als relativ zum Glauben selbst gesehen werden. Sie dürfen Geltung beanspruchen. Aber sie dürfen dem gemeinsamen Zeugnis und Dienst der ganzen Gemeinde Jesu Christi nicht im Wege stehen. Sie können in Vielfalt gelebt werden, wenn sie als unterschiedliche Glieder des einen Leibes wahrhaftig bleiben in der Liebe und sich in allen Stücken als Wachsende verstehen zu dem hin, der das Haupt ist, Christus (Eph 4,15). Die Einheit in Vielfalt ist ebenso Vielfalt in der Einheit.

Es ist diese geschenkte Freiheit, die Partnerschaften zwischen pluralen Glaubenskulturen eröffnet. Solche Partnerschaft hebt unterschiedliche Kirchen- und Gottesdienstverständnisse nicht auf. Sie erkennt die Unterschiede an und strebt zugleich danach, das gemeinsam Mögliche und vor Gott Verantwortbare zu tun. Die Reconfiguration der ökumenischen Bewegung hat ihren Ausgangspunkt genau dort, wo die für sie wirkenden Akteure es verstehen, von solcher Freiheit Gebrauch zu machen. Nicht die sichtbare Einheit im Glauben ist Ziel kirchlicher Organisation. Sie kann ohnehin letztlich nur empfangen werden. Ziel ist die Fähigkeit zur Kooperation in Zeugnis und Dienst trotz bestehen bleibender unterschiedlicher Glaubenskulturen.

Eine ökumenische Bewegung, die dies zu praktizieren in der Lage ist, kann damit gleichsam modellhaft auch in den Gestaltungsprozessen von Global Governance zur Geltung kommen. Im Kontext einer sich globalisierenden Zivilgesellschaft gewinnt sie ihr Profil als deren glaubensgegründeter Teil.

#### 4. Die Vertiefung als Verbreiterung und umgekehrt Oder: Die bewegte Ökumene

Im Kontext der Pluralität einer sich entwickelnden Weltgesellschaft geht es auf der lebenspraktischen Ebene um Fähigkeiten der Kommunikation, Konsultation, Kooperation und Koordination.

Kommunikative Kompetenz bildet sich im Dialog und Diskurs. In diesen offensten Formen organisierter Interaktion schälen sich die Themenkomplexe heraus, die der weiteren Bearbeitung bedürfen. Eine sorgfältige strategisch gerichtete Auswahl theologischer Deutung zugänglicher und lebensdienlich zentraler Problemlagen setzt expertisegestützte Realitätsprüfung voraus. So gezielt sie schon in die Problembeschreibung ökumenischer Grundüberzeugungen einfließen, so offen muss sie doch für jedes in der Sache relevante kritische Argument bleiben. Darin erweist sich, ob ökumenische Bewegung das Potenzial zur Anknüpfung an den breiteren Kommunikationsprozess im Rahmen von Global Governance enthält.

Konsultative Praxis verbindet das Eigene, das selbst Gegläubte und Gewusste mit dem Anderen, dem noch nicht oder nicht ausreichend Bewussten. Sie richtet sich auf Positionen, Meinungen, Überzeugungen, Expertise jenseits des eigenen Horizonts, bezieht sich auf das nicht Selbstverständliche, verbreitert damit die Basis für Orientierung und Entscheidung. Eine professionell gestaltete konsultative Praxis ersetzt nicht die Kriterienbestimmung für die Grundlinien des eigenen Denkens und Handelns. Sie sorgt jedoch dafür, dass beides sich nicht in Selbstbezogenheit erschöpft. Die Art der konsultativen Praxis der ökumenischen Bewegung im Inneren wie nach außen kann nur partizipativ sein. Sie lässt den Partnern die Freiheit des eigenen Weges, achtet aber sensibel auf die Kreuzungen, an denen Begegnung möglich wird.

Kooperative Verdichtungen verlangen nach verbindlicheren Formen der Interaktion, die gemeinsame Planungs- und Handlungsvorgänge tragen. Sie drücken sich längerfristig institutionell und strukturell, kurz- und mittelfristig projektbezogen aus. Das Erste hat konstitutive Züge, das Zweite beruht auf zeitlich befristeter Vereinbarung. Das Erste verankert sich in gemeinsamen Grundüberzeugungen. Das Zweite folgt periodisch intentionaler Übereinkunft. Beides kennzeichnet die ökumenische Bewegung im Inneren, wobei „Glauben und Kirchenverfassung“ den eher konstitutionellen, die so genannte Gerechtigkeitsökumene den eher projektbezogenen Part spielt. So schwer die Auflösung solcher Zuordnung angesichts der Geschichte der ökumenischen Bewegung auch scheinen mag, so

sehr ist sie doch Voraussetzung für ihre Reconfiguration im Sinne der Ermöglichung neuer Partnerschaften. Was für die ökumenische Bewegung konstitutiv ist, wird praktisch weniger durch konsensuale Präambeln bestimmt als vielmehr durch gelingende Kooperationserfahrungen.

Koordiniertes Handeln ist kein Wert an sich. Es ist – wo es nicht verfahrenstechnisch leer laufen soll – mit strategisch gerichteter Option in der Sache verbunden. Besonders hier taucht die Frage des Mandats auf. Welche ökumenische Organisation ist befugt (Legitimation) und in der Lage (Professionalität) koordinierende Funktion in welcher Angelegenheit zu übernehmen? Hier bietet sich für die ökumenische Bewegung die im Bereich von Global Governance getroffene Unterscheidung von institutionellen (verfasste Kirchen, ökumenische und konfessionelle Zusammenschlüsse mit formeller kirchlicher Mitgliedschaft) und zivilgesellschaftlichen Organisationsformen (Hilfswerke, Kirchliche Dienste und Netzwerke, Special Ministeries und Initiativen) an. Je nach Nähe zu der zu lösenden Aufgabe, nach Kompetenz in der Sache und nach Zugängen zu anderen möglichen Kooperationspartnern lassen sich so federführende und mitwirkende Koordinationsfunktionen entwickeln und aufeinander beziehen. Dabei hilft das Prinzip der Subsidiarität auch im Rahmen der ökumenischen Bewegung, Verantwortlichkeiten entsprechend der Handlungskompetenz und -reichweite auf den verschiedenen Ebenen zu platzieren.

Diese vier Elemente von Interaktion geben noch kein ausgearbeitetes Organisationsmodell für die Reconfiguration der ökumenischen Bewegung ab. Sie können aber deutlich machen, dass solche Reconfiguration in unterschiedlicher Dichte und Verbindlichkeit gedacht werden kann. Sowohl Vertiefung als auch Verbreiterung ist gemeint. Vertiefung ist aber nicht nur im Sinne von „Einheit“, Verbreiterung nicht nur als „Vielfalt“ zu denken. Die Vertiefung der ökumenischen Bewegung liegt auch in der bewussten (nicht: schuld bewussten) Wahrnehmung ihrer Vielfalt, ihre Verbreiterung im Geschenk der Einheit, das die unterschiedlichen Glaubenskulturen übergreift und sie dadurch zur Kooperation untereinander befreit.

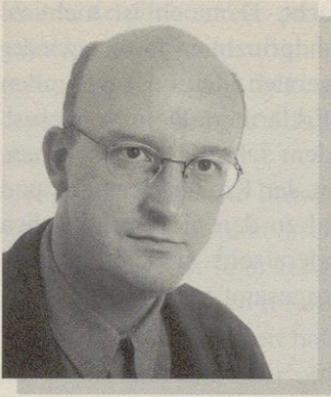
Die Versammlung in Antelias hat kein Organisationsmodell für die Reconfiguration der ökumenischen Bewegung erarbeitet. Dies – so wurde es den Teilnehmenden mehrmals bedeutet – sei auch nicht ihre Aufgabe. Diese läge vielmehr im Design eines Prozesses, der von einer offenen Situation zu verbindlichen Entscheidungen führt. So wurde denn vorgesehen, zunächst alle an einer Neugestaltung der ökumenischen Bewegung

Interessierten nach ihren Vorstellungen zu befragen und in einem zweiten Schritt auf dieser Basis ein repräsentativeres und strukturierteres Vorgehen anzustreben.

Es ist jedoch wohl nicht zu erwarten, dass sich die bestehenden ökumenischen Organisationen zugunsten der Reconfiguration SelbstaufLösungsgedanken hingeben. Realistisch ist von dem auszugehen, was ist. Die Frage ist, ob sich das Bestehende bei Garantie seiner Existenz aufeinander hin und über sich hinaus soweit zu öffnen vermag, dass sich neue Interaktionsprozesse herausbilden, Bewegung also überhaupt erst wieder möglich wird.

Ein polyzentrisches Modell der ökumenischen Bewegung – von dem in Antelias dann doch hier und da die Rede war – erfordert keine Neuorganisation des schon Organisierten. Es lässt aber ebenso keine Alleinvertretungsansprüche zu. Es akzeptiert die Pluralität unterschiedlicher Glaubenskulturen und will sie zum gemeinsamen Zeugnis und Dienst in partnerschaftliche Beziehung setzen. Denen, die ihre christliche Identität mit der Ökumene als einer Einheitskonfession verbinden, mag dies zu wenig sein. Denen, die durch die Ökumene ihre spezifische konfessionelle Identität in Gefahr sehen, schon zu viel. Aber letztere gilt es ja gerade für die ökumenische Bewegung zu gewinnen.

In einem polyzentrischen Modell lässt sich über die Formen kommunikativer, konsultativer, kooperativer und koordinierter Interaktion neu nachdenken. Das kann die erste Stufe des Prozesses der Reconfiguration sein. Ob weitere und welche weiteren ihr folgen, entscheidet darüber, was sich in der Ökumene bewegen, woraufhin es sich bewegen und in welchen Formen es sich bewegen kann. Vielleicht kann eine christliche Weltversammlung irgendwann dann artikulieren, was Christinnen und Christen in Verantwortung vor ihrem Gott in dieser Welt gemeinsam bewegt und bewegen wollen. Sie wäre als eine repräsentative Versammlung aller ökumenischen Akteure zu denken, die dem Reconfigurationsprozess eine Chance geben. Das aber ist ein noch sehr komplexer Traum.



## Ökumenische Rekonfiguration?

(Ein katholisches Plädoyer  
für die Rückkehr  
zu den Kernaufgaben  
des Ökumenischen Rates  
der Kirchen

VON WOLFGANG THÖNISSEN\*

Seit annähernd 15 Jahren wird über das Selbstverständnis des Ökumenischen Rates der Kirchen gestritten. Bereits die 7. Vollversammlung des ÖRK 1991 in Canberra/Australien befasste sich mit diesem Thema. Als eine Art ökumenischer Charta sollte nach dem Willen des ÖRK das nach dieser Vollversammlung vorgelegte Dokument „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen“ wirken.<sup>1</sup> Auch die 8. Vollversammlung des ÖRK in Harare hat Vorschläge über neue Formen des ökumenischen Miteinanders lanciert. So ist inzwischen ein weit gespannter Konsultationsprozess in Gang gekommen, in dessen Mitte Fragen des Selbstverständnisses der ökumenischen Bewegung stehen. Auch die jüngst in diesem Zusammenhang veranstalteten Konsultationen des ÖRK widmeten sich dieser Selbstreflexion der ökumenischen Bewegung. Hinweise zu diesem Prozess sind jetzt unter dem Titel „Consultation on Reconfiguration of the Ecumenical Movement“ erschienen.

Dieser Prozess ist mehr als 50 Jahre nach dem Beginn der offiziellen ökumenischen Bewegung nicht weiter verwunderlich. Auch die römisch-katholische Kirche befindet sich in einem solchen Prozess der Reflexion. Es ist nunmehr 40 Jahre her, dass die „Magna Charta“ der ökumenischen Bemühungen der römisch-katholischen Kirche vom Zweiten Vatikanischen Konzil verabschiedet wurde. Das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils, „Unitatis redintegratio“ vom 21. November 1964, hat die Gesamtausrichtung der katholischen Kirche auf die ökumenische Fragestellung und ihre Beteiligung an der außerhalb ihrer selbst entstandenen

\* Prof. Dr. Wolfgang Thönissen ist Leitender Direktor des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik.

ökumenischen Bewegung unumkehrbar gemacht. Dennoch ist nicht zu übersehen, dass gerade die theologischen Grundprinzipien immer wieder neu in die innerkatholische Debatte hineingeraten. Dies ist vor allen Dingen im Umfeld der Veröffentlichung der Erklärung „Dominus Iesus“ der Kongregation für die Glaubenslehre aus dem Jahre 2000 geschehen. Das Bekenntnis zur Einzigkeit und zur Einheit der Kirche einerseits und die Öffnung zur ökumenischen Bewegung und zu den nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften andererseits sind auch heute noch nicht theologisch und ekklesiologisch insgesamt voll in der katholischen Theologie eingeholt.

### Zur gegenwärtigen Signatur der ökumenischen Bewegung

Aus dem bisher Dargelegten ergeben sich Gründe für eine Selbstreflexion der ökumenischen Bewegung. Dahinter steht allerdings eine bereits veränderte, aber auch sich ständig neu verändernde ökumenische Situation vor allem in den letzten 20 Jahren. Entwicklungen in dieser Hinsicht und in diesem Zusammenhang zwingen zu einer notwendigen Neubesinnung. Hier sind zunächst einzelne Faktoren auszumachen:

(1) Mehr als jede andere Kirche oder Kirchenfamilie hat die römisch-katholische Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil den bilateralen Dialog gepflegt. Die geradezu explosionsartig anmutende Vermehrung bilateraler ökumenischer Netzwerke ist seither ein Merkmal gerade der großen christlichen Weltfamilien wie des Luthertums, des Anglikanismus und der Reformierten geworden. Demgegenüber trat der multilaterale Dialog, wie er etwa in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen gepflegt wird, in den Hintergrund, trotz der Tatsache, dass es der Kommission 1982 gelungen ist, ein bedeutendes multilaterales Dokument in die ökumenische Diskussion zu bringen.

(2) Gegenüber beiden weltweiten Formen des ökumenischen Dialoges haben sich innerprotestantisch neue Zusammenschlüsse ergeben, die unter dem Stichwort „Kirchengemeinschaft“ stehen. Die seit 1973 in Mitteleuropa profilierte Form der Kirchengemeinschaft unter dem Namen der „Leuenberger Konkordie“ hat sich seitdem zu einem erfolgreichen Modell moderner ökumenischer Bemühungen entwickelt. Im Prinzip laufen solche Formen von Zusammenschlüssen auf ein neues ökumenisches Modell hinaus, das sich gegenüber dem klassischen Modell, dem der organischen

Union, deutlich anders profilieren lässt. Wohl ist der Ausdruck „Kirchengemeinschaft“ vieldeutig, doch zeigt er Wege auf, das Miteinander der im evangelischen Sinne bekenntnisverschiedenen Kirchen zu ordnen, ohne dem Druck, sichtbare Strukturen von Einheit einzuführen, nachgeben zu müssen.

(3) Auch regionale Entwicklungen haben es dem multilateralen Dialog, soweit er vom Ökumenischen Rat der Kirchen betrieben wird, schwer gemacht. Hier ist in erster Linie an die Charta Oecumenica in Europa zu denken, die Leitlinien für das ökumenische Miteinander auf regionaler und lokaler Ebene formuliert hat. An dieser Charta Oecumenica sind aber nicht nur protestantische oder orthodoxe Kirchen, sondern das gesamte Spektrum der multilateralen Ökumene in Europa beteiligt. Diese Entwicklungen gehen weitgehend am Ökumenischen Rat der Kirchen vorbei, obwohl Repräsentanten des Rates an diesem Prozess vorrangig beteiligt waren.

(4) Die größte Krise, in die der Ökumenische Rat seit seinem Bestehen geraten ist, wurde freilich durch die Mitgliedschaft der orthodoxen Kirchen hervorgerufen. Deren Nachdenken über ihre Beteiligung an der ökumenischen Bewegung und dem Ökumenischen Rat ist aber nicht Auslöser der Krise, sondern deren Wirkung. Orthodoxe Kirchen und orthodoxe Theologen haben immer wieder deutlich gemacht, dass die Ausgangsbedingungen für das ökumenische Miteinander durch den Ökumenischen Rat und seine Politik in den letzten 25 Jahren selber in Misskredit geraten seien. Dies sei der Anlass für das neue Nachdenken über die Beteiligung orthodoxer Kirchen an der ökumenischen Bewegung.

(5) Je länger je mehr kann gegenüber der klassischen ökumenischen Bewegung nicht verleugnet werden, dass neue Bewegungen und Gemeinschaften, die allerorten das Licht der Welt erblicken, neue Vitalität entwickeln und diese dem Ökumenischen Rat entziehen. Ohne hier die Entwicklung im Einzelnen nachzeichnen zu können, klagen aber fast alle Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen gerade darüber, dass die vitalsten Kräfte in ihren Kirchen in den neuen Gemeinschaften beheimatet sind. Deren Charakteristikum kommt dadurch zum Tragen, dass sie wie selbstverständlich ökumenisch zusammenarbeiten, dabei aber die klassischen Muster der ökumenischen Bewegung und auch das Selbstverständnis der ökumenischen Institutionen nicht mehr verwenden. Ja, sie wünschen geradezu nicht ökumenisch, sondern transkonfessionell verstanden zu werden.

Alles in allem: Die ökumenische Bewegung lässt sich heute je länger je mehr nicht mehr uneingeschränkt unter dem Signum der Suche nach der sichtbaren Einheit der Christenheit fassen, sondern längst unter dem der Vielfalt. Nicht die Vielfalt, sondern die Einheit bedarf der Legitimation. Niemand vermag mehr die verschiedenen Bewegungen, Richtungen und Gemeinschaftsformen unter einer Perspektive zu versammeln, weder theologisch-reflexiv noch strukturell-institutionell. Die ökumenischen Institutionen bewegen sich geradezu an der Grenze der Vielfalt.<sup>2</sup> So erscheinen als künftige ökumenische Modelle alle Formen von institutioneller Koordinierung unterschiedlicher Gruppen, Bewegungen und Institutionen sinnvoll. Gestalt gewinnen dabei verschiedene Organisationsformen, die man mit Hinweisen auf ein Forum, einen Kontext oder auch nur einen Rahmen (framework) näher kennzeichnen könnte. So stellt sich schließlich die Alternative ein: Wiederherstellung der sichtbaren Einheit der Kirchen gegen Verwirklichung von Kirchengemeinschaft im Sinne eines geordneten Miteinanders bekenntnisverschiedener Kirchen. Beide Modelle werden als nicht kompatibel zueinander betrachtet.

Soll und kann es unter den genannten neueren ökumenischen Bedingungen und Entwicklungen überhaupt zu einer Re-Konfiguration der einen ökumenischen Bewegung kommen? Lassen sich die Impulse und Motive der Ursprungsbewegung des Ökumenischen überhaupt wiederbeleben? Und wenn diese wiederzubeleben wären, erscheint dies überhaupt sinnvoll angesichts einer zunehmenden Pluralisierung unterschiedlicher Bewegungen und Formen? Ist nicht die andere Erkenntnis richtiger, dass die ökumenische Bewegung gerade nicht durch den Einheits-, sondern durch den Gesichtspunkt der Vielfalt gekennzeichnet ist? Eine Besinnung auf die ökumenischen Grundprinzipien erscheint unabdingbar, ob sie aber unter der Maßgabe der Rück-Besinnung erfolgen soll, ist keineswegs eindeutig. Bedarf die ökumenische Bewegung also einer neuen Orientierung, oder ist sie nicht eher die Orientierung am alten und immer wieder selben Ziel, nämlich den einen Glauben gemeinsam zu bekennen?

### Katholische Prinzipien des einen Ökumenismus

Blickt man von hier aus auf das Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio“ (UR) von 1964, so sieht man sogleich den charakteristischen Unterschied zur heutigen Debatte. UR will die ökumenische Bewegung insgesamt als eine Einheitsbewegung verstehen, welche der Spaltung der

Christenheit entgegenarbeitet. Diese Spaltung ist ein Ärgernis für die Welt und gilt als Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums. Ja mehr noch, die Spaltung ist selbst ein Hindernis für die Kirche, die ihr eigene Fülle der Katholizität im Leben der Kirche selbst sichtbar auszuprägen. Einheitsbewegung ist die ökumenische Bewegung in der Sicht der katholischen Kirche deshalb, weil sie von der Haupteinsicht ausgeht, dass Christus eine einige und einzige Kirche gegründet habe, diese wohl auch deshalb das Ziel aller ökumenischen Bemühungen sei. Gerade mit der Aufnahme dieser beiden Grundanliegen der ökumenischen Bewegung und des Ökumenischen Rates der Kirchen, Dialog und Verkündigung, hat das Zweite Vatikanische Konzil versucht, das eigene ekklesiologische Selbstverständnis mit dem ökumenischen Anliegen zu verbinden. Daher richtet die katholische Kirche seither alle Anstrengungen darauf, innerhalb eines fairen Dialogs alle Hindernisse aus dem Weg zu räumen, welche das gemeinsame christliche Zeugnis behindern.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Wiederherstellung der Einheit aller Christen als eine seiner Hauptaufgaben bezeichnet.<sup>3</sup> Begründet wird diese Hauptaufgabe mit der unaufhebbaren ekklesiologischen Erkenntnis, dass das Bekenntnis zu Christus zugleich ein Bekenntnis zur einen und einzigen Kirche Jesu Christi ist. Wenn mehrere christliche Gemeinschaften und Kirchen den Anspruch auf das wahre Erbe Jesu Christi erheben und sich dabei des authentischen Bekenntnisses zu Jesus Christus bedienen, so bleibt unter dieser Rücksichtnahme keine andere Möglichkeit, als alle Anstrengungen darin zu bündeln, dieser von Christus herkommenden einen Kirche eine sichtbare Gestalt in den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zu geben. Die römisch-katholische Kirche hat daher an dem Prinzip der sichtbaren Einheit der Kirche niemals gerüttelt. Ihre ökumenische Verpflichtung erscheint unter dieser Forderung der Einheit der Kirche klar und deutlich. Ist die Kirche Gottes tatsächlich ein unter den Völkern erhobenes Zeichen<sup>4</sup>, so kann sie ökumenisch immer nur dem einen Ziel Ausdruck verleihen, nämlich auch der sichtbaren Welt das Geheimnis der Einheit der Kirche nicht vorzuenthalten.

Dass dieser Zielbestimmung natürlich ökumenisch betrachtet Probleme anhaften, darf und kann nicht übersehen werden. Aber mehr noch muss herausgestellt werden, dass diese Zielbestimmung keine einseitige und willkürliche Festlegung der Grundoption der ökumenischen Bewegung unter katholischer Perspektive ist, sie ist keine Strategie der Rückkehr in die katholische Kirche, sondern erst recht Ausdruck des ökumenischen

Selbstverständnisses. Man muss heute immer wieder neu darauf hinweisen, dass das Zeugnis für Jesus Christus immer verbunden war mit einem klaren Bekenntnis zur Einheit und Einzigkeit dieses Zeugnisses. Dieser ökumenische Grundimpuls scheint allerdings weitgehend in Vergessenheit geraten zu sein. Wohl hat der Ökumenische Rat darauf aufmerksam gemacht, dass das Bekenntnis zu Jesus Christus die Vielfalt der Formen des Bekenntnisses verträgt. Neuere ökumenische Dokumente sprechen daher zu Recht von einer Interaktion der Bezeugungsinstanzen.<sup>5</sup> Der Einheit und Einzigkeit des Bekenntnisses zu Jesus Christus widerspricht es keineswegs, dass unterschiedliche Bezeugungsinstanzen auf verschiedenen Ebenen und Wegen dieses eine Zeugnis zum Ausdruck bringen. Das gilt sowohl für die Heilige Schrift wie die Tradition, ebenso wie für das kirchliche Lehramt und die wissenschaftliche Theologie. Zwar bleibt das Zusammenspiel der einzelnen Bezeugungsinstanzen innerhalb der Kirchen nicht ohne Spannungen und Konflikte, hebt aber das eine Zeugnis nicht auf, sondern bringt es zur Geltung und Wirkung. Gerade das Zweite Vatikanische Konzil hat unter dem Signum der Einheit und Einzigkeit der Kirche gerade das Wort von der Vielfalt der Teilkirchen eingebracht. Es ist unübersehbar, dass gerade das Ökumenismusdekret für eine Vielfalt kirchlicher und ökumenischer Ausdrucksformen plädiert. So muss also das Bekenntnis zur Einheit der Kirche Jesu Christi keineswegs und zwangsläufig in einem Uniformismus oder auch Uniatismus unter römischen Vorzeichen enden. In Verbindung mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus steht heute zu Recht eine wohlverstandene *Communio*-Ekklesologie<sup>6</sup>, die einer berechtigten und legitimen Vielfalt von Kirchen auf verschiedenen Ebenen den Weg bereitet. Das schließt aber aus, dass sich die ökumenische Bewegung insgesamt in einer bloßen Pluralität beheimatet fühlt. Freilich, die Verhältnisbestimmung von Einheit und Pluralität macht heute das entscheidende Problem der ökumenischen Bewegung aus.

#### Neugestaltung der ökumenischen Bewegung in der Wiederaufnahme des einen Zieles

Vor diesem Hintergrund wird noch einmal die Frage aufzuwerfen sein, wie die ökumenische Bewegung heute neu zu gestalten wäre. Reichen Formen der Koordinierung verschiedener Initiativen oder gar der Moderation im Rahmen eines Forums von Weltgemeinschaften aus oder muss die ökumenische Bewegung sich nicht insgesamt eher als ein Instrument der

Kirchen verstehen? Das eine muss das andere nicht ausschließen, aber es wird für die Zukunft der ökumenischen Bewegung immer klarer, dass hierüber Entscheidungen getroffen werden müssen. Wenn angesichts der vielfältigen Bewegungen und neuen Formierungen das Heil geradezu in der Flucht nach vorne gesucht werden soll, so muss andererseits klar sein: Die Kirchen werden als entscheidender Faktor der ökumenischen Bewegung nicht außen vor bleiben können. Ist dies klar, so wird deutlich, dass die ökumenische Bewegung im Rahmen dieser kirchlichen Zusammenarbeit und ökumenischen Bemühungen selbst eines ihrer wichtigsten Instrumente ist. Ich halte den Instrumentalcharakter des Ökumenischen Rates der Kirchen innerhalb der einen größeren und durchaus pluralen ökumenischen Bewegung für unverzichtbar. Denn er macht klar, wer die Hauptakteure der ökumenischen Bewegung sind: die Kirchen. Das stellt sie selbst natürlich vor ein erhebliches Problem. Wird es ihnen gelingen, die innerkirchlichen Kräfte jeweils auf das ökumenische Ziel auszurichten? Das ist eine Frage an jede einzelne Kirche selbst. Soweit man von einer Krise der ökumenischen Bewegung sprechen will, muss man auch ernsthaft von einer Krise der ökumenischen Bemühungen innerhalb der einzelnen Kirchen sprechen. Sie ist auch Ausdruck für das durchaus wahrnehmbare Nachlassen im Willen zur Einheit der Kirchen. Mit Nachdruck ist also deshalb dafür zu plädieren, am Bekenntnis zur Einheit der Kirche Jesu Christi einerseits festzuhalten und andererseits die unterschiedlichen Bezeugungsinstanzen und Ausdrucksformen des einen Glaubens an Jesus Christus zusammenzuhalten. Dies macht umfangreiche Re-Orientierungen notwendig. Andererseits aber darf es nicht dabei bleiben, dass die Kirchen und die christlichen Bewegungen in ihren jeweiligen Standorten verharren, ohne den Impuls, den einen Glauben an Jesus Christus zum Ausdruck zu bringen, nachdrücklich herauszustellen. Die Verantwortung für die Welt, die Verantwortung für den Menschen verlangt geradezu nach diesem einen Zeugnis.

Damit sind drei wesentliche Aufgaben gestellt: Der ÖRK sollte zügig das Studienprojekt „Auf dem Weg zum gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute“ revitalisieren.<sup>7</sup> Die Verpflichtung zum gemeinsamen Bekenntnis des apostolischen Glaubens ist der Ausgangspunkt der ökumenischen Bewegung.<sup>8</sup> Nur Kirchen, die wissen und leben, dass sie eine Gemeinschaft des Glaubens bilden, wirken überzeugend. Damit wird die ökumenische Ekklesiologie zum Generalthema der ökumenischen Bewegung. Die Kirchen sollten deshalb endlich daran gehen, dieses Thema

auf die Tagesordnung der ökumenischen Konferenzen zu setzen. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung könnte dieses Thema, wie geplant, vorrangig auf der Basis des bereits verhandelten Textes über Wesen und Bestimmung der Kirche<sup>9</sup> behandeln. Dazu kommt die andere wesentliche Frage der Hermeneutik hinzu. Hier muss geklärt werden, wie die Kirchen und Gemeinschaften ihr gemeinsames Zeugnis in unterschiedlichen Bezeugungsformen zum Ausdruck bringen. Im Kern ist dies die Frage nach der Methode des Dialogs. Die dritte, sich aus den vorigen ergebende Aufgabe stellt sich angesichts der modernen ethischen Herausforderungen und bezieht sich zwangsläufig auf alle Fragen der Anthropologie und Ethik. Somit ergibt sich: Die Frage nach einer Rekonfiguration der ökumenischen Bewegung muss folgende Antwort erfahren: das gemeinsame Zeugnis in Glauben und Handeln der Kirchen fördern und stärken. Damit sind drei Kernaufgaben für den Ökumenischen Rat der Kirchen festgestellt.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Vgl. hierzu W. Thönissen, *Der Ökumenische Rat der Kirchen nach der 8. Vollversammlung in Harare: Cath(M) 53 (1999), 62–74.*
- <sup>2</sup> Vgl. W. Thönissen, *Ökumene an der Grenze der Vielfalt. ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Malaysia: KNA-ÖKI Nr. 40, 5. Oktober 2004, 12–16.*
- <sup>3</sup> Vgl. hierzu *Unitatis redintegratio* Nr. 1.
- <sup>4</sup> UR Nr. 2.
- <sup>5</sup> Vgl. hierzu Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen (Frankfurt a.M./Paderborn 2000), 29–45.*
- <sup>6</sup> Vgl. hierzu die Festschrift für W. Kard. Kasper: *Kirche in ökumenischer Perspektive*, hg. von P. Walter, K. Krämer und G. Augustin (Freiburg i.Br. 2003) mit verschiedenen Beiträgen zum Thema.
- <sup>7</sup> *Gemeinsam den einen Glauben bekennen. Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird. Studiendokument der Kommission Glauben und Kirchenverfassung (Frankfurt a.M./Paderborn 1991).*
- <sup>8</sup> *Hauptziel der Gemeinschaft der Kirchen im ÖRK ist es, „einander zur sichtbaren Einheit in dem einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft aufzurufen“ (Verfassung des ÖRK).*
- <sup>9</sup> *Das Wesen und die Bestimmung der Kirche. Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Auffassung*, hg. von D. Heller (Frankfurt a.M. 2000).



## Zurück zu den Anfängen?

(Zur ökumenischen Relevanz  
der Kirchenväter<sup>1</sup>)

VON WOLFGANG A. BIENERT\*

### I. Vorbemerkungen

Im Rückblick auf 2000 Jahre Kirchengeschichte könnte sich mancher die Frage stellen, die einst Johann Wolfgang von Goethe in einem seiner „Zahmen Xenien“<sup>2</sup> beschäftigt hat:

„Sag, was enthält die Kirchengeschichte? –

Sie wird mir in Gedanken zunichte:

Es gibt unendlich viel zu lesen –

Was ist denn aber das alles gewesen?“

Goethe macht es kurz und antwortet:

„Zwei Gegner sind es, die sich boxen, –

Die Arianer und die Orthodoxen. –

Durch viele Säkla, dasselbe geschicht, –

Es dauert bis an das jüngste Gericht“.

Diese Antwort, so enttäuschend sie inhaltlich auch sein mag, weist zumindest hin auf gewisse Grundkenntnisse der Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts. Vielleicht verbirgt sich dahinter sogar ein tiefer liegendes Interesse an Problemen der Alten Kirche, von dem ich nicht weiß, ob man dieses nicht nur bei Theologen unserer Zeit voraussetzen kann. Ich denke dabei an Fragen nach den Hintergründen dieses Streits<sup>3</sup> wie z.B.: Was bedeutet eigentlich Arianismus? Wer war Arius? Was wollte er? Worin besteht bzw. bestand seine Irrlehre? Wie und warum kam es zu diesem Streit und schließlich zur Verurteilung dieses „meistverfluchten Ketzers der Alten Kirche“? – Die Bemerkung Goethes erinnert daran, dass der so

\* Wolfgang A. Bienert ist Professor em. für Kirchengeschichte an der Philipps-Universität Marburg.

genannte arianische Streit einmal eine Schlüsselrolle in der Kirchengeschichte gespielt hat. Durch die unterschiedlichen Ebenen, auf denen er ausgefochten wurde: theologisch (eindrucksvoll sichtbar im Werk des Athanasius von Alexandrien [ca. 295–373]), politisch (im Wirken des Kaisers Konstantin I. [306–337]), kirchenpolitisch, geistes- und frömmigkeitsgeschichtlich. Durch die Verbindung von Profangeschichte und Kirchengeschichte gehört er auch heute noch zu den spannendsten, aber wohl auch zu den schwierigsten und folgenreichsten Ereignissen der Kirchengeschichte. An seinem Ende steht bekanntlich das trinitarische Dogma.

Goethes „gastliche Gabe“, wie man das Wort Xenion übersetzen könnte,<sup>4</sup> lädt allerdings kaum dazu ein, sich näher mit den Kirchenvätern und ihren Streitigkeiten zu beschäftigen oder den Fragen nach den Anfängen der Kirche und ihrem Weg durch die Geschichte genauer nachzugehen. Vielmehr zielt sie eher darauf ab, die Beschäftigung mit der Kirchengeschichte generell für überflüssig zu halten. Denn, dies will Goethe offensichtlich seinen Lesern vermitteln, in der Kirchengeschichte geht es letztlich um die unendliche Geschichte von Streitigkeiten über Orthodoxie und Häresie ohne einen erkennbaren Fortschritt.

Zu den weniger „zahmen“ Xenien über die Kirchengeschichte gehört ein anderes Wort Goethes, das Sie vermutlich alle kennen:

„Glaubt nicht, dass ich fäsele, dass ich dichte;  
seht hin und findet mir andre Gestalt!  
Es ist die ganze Kirchengeschichte  
Mischmasch von Irrtum und von Gewalt.“

Für Goethe selbst ergab sich dieses eher abschreckende Bild der Kirchengeschichte, das die moderne Kriminalgeschichte<sup>5</sup> des Christentums beeinflusst hat, vor allem aus seiner Lektüre von Gottfried Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie (von 1699/1700), d.h. einer vom radikalen Pietismus geprägten Darstellung der Geschichte des Christentums als einer Geschichte des Abfalls der Kirche von ihrem Ursprung. Durch die prägnante und zugleich provozierende Form, die Goethe seiner Sicht gab, fordern diese Verse auch heute noch dazu heraus, sie inhaltlich auf ihren Wahrheitsgehalt zu überprüfen. Dabei lohnt es sich nicht nur, der Entstehung und Verbreitung solcher Klischees, die von Kritikern des Christentums gern unbesehen weitergegeben werden, genauer nachzugehen. Es gehört vielmehr zu den wichtigsten und vornehmsten Aufgaben wissenschaftlicher Forschung, diese oder ähnliche Klischees als solche zu entlarven und

sie auf der Grundlage einschlägiger Quellen auf ihren Wahrheitsgehalt hin zu überprüfen.

## II. Zur Tradition der Kirchenväter

Für unser Thema, die Frage nach den Anfängen der Kirche und der Relevanz der Kirchenväter für die Ökumene, gehört dazu zunächst ein kurzer Blick auf Grundprobleme der Alten Kirche, den Prozess ihrer Entstehung aus dem Judentum und der Ausbildung von wesentlichen Strukturen, Kennzeichen (Symbolen) und Normen christlicher Identität durch Menschen der Antike, die von der Botschaft des Evangeliums erreicht und von seiner Wahrheit überzeugt waren. Diejenigen, die für die Tradition der *ecclesia catholica* durch ihre Lehre und ihren Lebenswandel normbildend wurden, bezeichnete man nach antikem Vorbild<sup>6</sup> seit dem 4. Jahrhundert als Kirchenväter<sup>7</sup>. Deren ökumenische Relevanz ergab sich daraus, dass sie in den Auseinandersetzungen mit ihrer geistigen und religiösen Umwelt sowie im Streit um Orthodoxie und Häresie auf der Basis der apostolischen Überlieferung Grundlagen und Maßstäbe schufen, die alle Kirchen und kirchliche Gemeinschaften bis heute untereinander verbindet. Das bedeutet allerdings nicht, dass ihre Lehren überall und in gleicher Weise für alle Christen verbindlich sind. Auch haben die Stimmen der Kirchenväter, auf die zuerst im Zusammenhang mit dem Konzil von Nizäa (325) verwiesen wird,<sup>8</sup> in den Kirchen des Ostens und des Westens unterschiedliches Gewicht.

Am stärksten ist ihr Gewicht in den Orthodoxen Kirchen,<sup>9</sup> die sich noch heute in besonderer Weise als Erben der Tradition der Kirchenväter verstehen. Dazu heißt es in einem neueren Dokument der russisch-orthodoxen Kirche aus dem Jahre 2000: „Die orthodoxe Kirche ist die wahre Kirche, in der die Heilige Überlieferung und die Fülle der Heilsbringenden Gnade Gottes unbeschädigt bewahrt wird. Sie bewahrte das heilige Erbe der Apostel und der heiligen Väter in seiner Gänze und Reinheit. Ihr ist die völlige Übereinstimmung ihrer Lehre, gottesdienstlichen Struktur und kirchlichen Praxis mit der apostolischen Verkündigung und der Überlieferung der Alten Kirche bewusst“ (I.18). Bei näherer Betrachtung des Kontextes fällt jedoch auf, dass in dem gesamten Dokument der Väterbegriff nicht näher erläutert wird. Außerdem werden nur wenige Kirchenväter namentlich genannt, nämlich der Märtyrerbischof Cyprian von Karthago († 258), interessanterweise ein Bischof des lateinischen Westens (!),

dazu Ignatius von Antiochien aus dem 2. Jahrhundert, der wohl in Rom das Martyrium erlitt und der aus Kleinasien stammende und später ebenfalls im Westen wirkende Bischof Irenäus von Lyon († um 200). Sie alle lebten in vorkonstantinischer Zeit und werden deshalb in der Regel nicht unter die Kirchenväter der Alten Kirche im klassischen Sinn gerechnet, auch wenn ihre Orthodoxie unbestritten ist. Stattdessen wird in dem Schreiben der Moskauer Synode mehrfach auf das Erbe der Alten Kirche insgesamt und vor allem auf das Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) und die altkirchlichen Dogmen verwiesen. Deren Ausformung gilt in der Tat als besondere Leistung der Kirchenväter. – In diesem Zusammenhang bildete sich in der griechisch-orthodoxen Kirche schon früh das Dreigestirn der drei Hierarchen heraus: Basilius der Große von Caesarea († 379), sein Freund Gregor von Nazianz († 390), der auch als Gregor der Theologe bezeichnet wird, und Johannes Chrysostomos († 407), der große Prediger der Alten Kirche. Diese drei werden noch heute gern als ökumenische Lehrer bezeichnet.

Im Unterschied zu den Kirchen des Ostens führte die römisch-katholische Kirche besondere Kriterien zur Bestimmung der anerkannten Kirchenväter<sup>10</sup> ein und begrenzte damit zugleich ihre Zahl und den Zeitraum ihres Wirkens. Als entscheidende Kriterien werden genannt: rechtgläubige Lehre (*doctrina orthodoxa*), heiliger Lebenswandel (*sanctitas vitae*), Anerkennung durch die Kirche (*approbatio ecclesiae*) und Zugehörigkeit zum Altertum (*antiquitas*). Auf der Grundlage dieser vier Kriterien wurden Bischof Ambrosius von Mailand († 397), Hieronymus († 419/20), Augustin († 430) und Papst Gregor der Große († 604) im Jahre 1295 von Papst Bonifatius VIII. offiziell zu „Kirchenlehrern“ erklärt. Ihnen wurden später – gewissermaßen als Pendant – von westlicher Seite (!) die drei genannten östlichen Hierarchen, Basilius, Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomos, an die Seite gestellt – ergänzt um Athanasius von Alexandrien († 373), den Vorkämpfer für die nizänische Orthodoxie. Dies geschah nicht zufällig kurz nach dem Konzil von Trient im Jahre 1567, und zwar in der Weise, dass Papst Pius V. diese Personen zu den „großen ‚Kirchenlehrern‘ jeweils des Westens und des Ostens“ erhob. Die Verehrung des Ägypters Athanasius durch den Westen hatte bereits eine längere Tradition und überrascht deswegen nicht. Bekanntlich ist das sogen. „*Athanasianum*“ kein Werk des Alexandrinerers, sondern ein „Bekenntnis“, das um 500 im lateinischen Westen entstand.<sup>11</sup> Es ist im Übrigen eines der

drei altkirchlichen Symbola, mit denen die Lutherischen Bekenntnisschriften eröffnet werden.

In der römisch-katholischen Kirche gelten die Kirchenväter als Vertreter der reinen Lehre und als authentische Interpreten der Bibel, wobei Augustin in der Tradition deutlich dominiert. In der östlichen Orthodoxie werden die Kirchenväter aber nicht nur als Begründer der authentischen Lehrtradition der orthodoxen Kirche verehrt, sondern insgesamt als „Träger der Kontinuität der christlichen Wahrheit, als Zeugen einer lebendigen Tradition der Kirche in einem dynamischen Wachstum auf dem Fundament der Bibel“.<sup>12</sup> „Als Interpreten der Heiligen Schrift“, so betont der orthodoxe Theologe Grigorios Larentzakis,<sup>13</sup> „haben sie große Verdienste erworben. Ihre Exegese ist für uns heute genauso wichtig wie die Arbeiten moderner Autoren. Auch die Formulierungen und Definitionen der ökumenischen Konzilien haben sie naturgemäß sehr stark beeinflusst und mitgestaltet, und schließlich tragen die verschiedenen Liturgien in der reichhaltigen Vielfalt ihrer ortsgebundenen bzw. kontextuellen Gestaltung alle Merkmale ihrer Theologie und ihres Geistes“. „Sie sind Väter und Lehrer der Kirche in apostolischer Tradition. Aber“, so fügt der orthodoxe Theologe bemerkenswerterweise hinzu: „Lehrer in der Kirche müssen ja nicht immer Bischöfe sein und auch nicht nur Männer.“ Hier vollzieht sich, nebenbei bemerkt, auch in der abendländischen Patristik zur Zeit ein Wandel.<sup>14</sup>

In der evangelischen Theologie ist „Kirchenvater“ heute zumeist „ein konventioneller Ausdruck für altchristliche Schriftsteller, die als Zeugen der Glaubenswahrheit gelten und deren Lehre in der Kirche Autorität genießt“<sup>15</sup>. Insofern begegnet man ihnen zwar mit einem gewissen Respekt, insbesondere den Exegeten und Apologeten, d.h. den Verteidigern des Christentums und der biblischen Wahrheit und den theologischen Lehrern im Zusammenhang mit der Entstehung der altkirchlichen Dogmen. Aber sie genießen keine besondere Verehrung. Das hängt auch damit zusammen, dass das Verhältnis der evangelischen Kirchen zu Vätern eigentümlich gebrochen erscheint<sup>16</sup>, und zwar nicht nur aufgrund feministischer Kritik, sondern weil ihr Verhältnis zu Geschichte und Tradition insgesamt sehr oft ungeklärt ist. Für die christliche Theologie, und das gilt ohne Zweifel auch für die evangelische Theologie, dürfte jedoch grundsätzlich gelten, „dass sie weder die Frage nach der geschichtlichen Einheit der Kirche übergehen noch ihre Wahrheit von dem Glauben der Christen der Vergangenheit ablösen kann“.

### III. Die Patristik als wissenschaftliche Disziplin

Das vielfach ungeklärte Verhältnis der evangelischen Theologie zu den Kirchenvätern spiegelt sich nicht zuletzt wider in ihrem Verständnis der Patristik<sup>17</sup> und der Einschätzung ihrer Bedeutung im Gesamtzusammenhang der evangelischen Theologie. Denn bei der Patristik handelt es sich um jene wissenschaftliche Disziplin, die ihren Namen den patres, den „Vätern“, verdankt. Damit bezeichnet man in der evangelischen Theologie heute im allgemeinen nur die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Geschichte der Kirche der ersten sechs Jahrhunderte, meint also eine historische Disziplin, die sich mit einem bestimmten Ausschnitt der Kirchengeschichte kritisch auseinandersetzt. Inhaltlich knüpft der Begriff Patristik jedoch an die Bezeichnung *theologia patristica* aus der lutherischen Orthodoxie des 17./18. Jahrhunderts an, aus der er ursprünglich hervorgegangen ist. Er erinnert damit an seine Herkunft aus der Dogmatik und betont zugleich den theologischen Charakter dieser Disziplin, die sich unter dem wachsenden Einfluss historischer Fragestellungen über die Dogmenkritik weiterentwickelte zur Dogmengeschichte im Spannungsfeld von Theologie und Geschichte.

Der Begriff „Kirchenvater“ selbst<sup>18</sup> stammt ursprünglich aus der Dogmatik „und ist aus den Bedürfnissen des katholischen Traditionsbeweises entstanden“. Aus der Sicht des Althistorikers Hartmut Leppin waren die Kirchenväter jedoch zuerst „Menschen von Fleisch und Blut, die beständig um den wahren Glauben und seine Durchsetzung rangen, die gläubig und machtbewusst, egozentrisch und fürsorglich, visionär und pragmatisch handelten, denen man vieles vorwerfen kann, nicht aber Erstarrung“<sup>19</sup> – eine Beschreibung, die in besonderer Weise auf Athanasius von Alexandrien zutrifft<sup>20</sup>. Innerhalb der Theologie aber verwandelten sie sich bisweilen in starre Autoritäten der kirchlichen Tradition, in der orthodoxen Theologie oft in geschichtslose Ikonen der Rechtgläubigkeit – in Verbindung mit der älteren und zweifellos noch wichtigeren Autorität der Bibel, zu deren maßgeblichen Interpreten sie gehörten.

Dies geschah allerdings in der Regel häufig so, dass die Übereinstimmung mit dem Glauben der Kirche vor allem die konfessionellen Differenzen sichtbar machte, um die im Streit um die Wahrheit leidenschaftlich gerungen wurden. Diese Auseinandersetzungen um Orthodoxie und Häresie wirken sich aber manchmal auch heute noch in dem Urteil darüber aus, ob jemand zu den Kirchenlehrern gerechnet werden kann oder nicht. Das gilt z.B. für einen Theologen wie Origenes, den zweifellos bedeu-

tendsten christlichen Lehrer des 3. Jahrhunderts, der aber wegen bestimmter Sonderlehren, wie z.B. der Lehre von der Allversöhnung, erst viele Jahre nach seinem Tode als Häretiker verurteilt wurde. Es gilt auch für Tertullian, der zu den Begründern der abendländischen Theologie gehört, der sich jedoch in seinen späteren Lebensjahren den Montanisten, einer charismatischen Sonderbewegung seiner Zeit, anschloss. Für den Historiker, und das gilt in gleicher Weise für den Kirchenhistoriker im Kontext der evangelischen Theologie, ist es nicht nur selbstverständlich, dass er – unabhängig von solchen Vorurteilen und gegebenenfalls gegen sie – alle erhaltenen Quellen mit den Methoden der Geschichtswissenschaft kritisch erforscht und sich ein eigenes, auch ein eigenes theologisches, Urteil bildet. Je mehr allerdings das Christentum vor allem als Kulturphänomen der Spätantike betrachtet und nur von daher in seinen vielfältigen Beziehungen zur antiken Kultur, Philosophie und Religion erforscht wird, nicht jedoch als theologische Herausforderung für Kirche und Gesellschaft – und dies geschieht in zunehmendem Maße –, desto mehr verliert die Patristik an theologischer und zugleich an ökumenischer Relevanz.

Gegen solche und ähnliche Tendenzen richtete sich wohl auch der Versuch des russisch-orthodoxen Theologen Georges V. Florovsky in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts<sup>21</sup> mit seinem Programm einer „neopatristischen Synthese“, mit der er die patristische Denkweise für die orthodoxe Theologie neu zur Geltung bringen wollte. Florovsky unterscheidet in diesem Zusammenhang zwei verschiedene Formen des bis dahin üblichen Umgangs mit der Tradition der Väter im Kontext der orthodoxen Theologie. Einige, so betonte er, betrachteten die Patristik als vergangene und endgültig abgeschlossene Epoche der Kirchengeschichte, die nur noch historisches Interesse verdiene, während andere sie als verlorenes Paradies idealer Zustände wiederzugewinnen trachteten. Beide Formen sind in seinen Augen überholt und nur noch von musealer Bedeutung. Denn in „beiden Fällen fehlt die Einsicht in die grundsätzliche Kontinuität des historischen Prozesses und in die Identität der zugrundeliegenden Realität“ des Heiligen Geistes, der zu allen Zeiten in der Kirche weht.<sup>22</sup> „Wahre historische ‚Objektivität‘ besteht in der Übereinstimmung, besser noch in der ‚Kongenialität‘ in Bezug auf das untersuchte ‚Objekt‘“.

Florovsky versteht unter neopatristischer Synthese eine neue spirituelle Orientierung durch eine existenzielle Begegnung mit den Kirchenvätern. Dabei geht es ihm mit seiner Parole: „Rückkehr zu den Vätern!“<sup>23</sup> gerade nicht um eine historistische Rückkehr zu alten Quellentexten, sondern um

eine neue Perspektive und eine neue Hermeneutik, mit der in der Gegenwart sachgemäße Theologie getrieben werden soll – bzw. um eine kreative Neuformulierung patristischer Theologie, wie er sie z.B. bei Gregor Palamas (1296–1359) findet. „Seine Theologie war in keiner Hinsicht eine bloß ‚wiederholende Theologie‘. Sie war eine kreative Erweiterung der alten Tradition. Ihr Ausgangspunkt war das Leben in Christus.“<sup>24</sup> Und dies bedeutete für Florovsky: „Kriterium kreativer neopatristischer Theologie ist die Katholizität der Kirche, die keine Begrenzung auf eine zeitliche Epoche kennt, sondern zeitübergreifend den gesamten Erfahrungsschatz der Kirche in sich begreift.“<sup>25</sup> Patristische Theologie in diesem Sinn weist darum in die Zukunft und nicht zurück in die Vergangenheit. Diese Perspektive verdient auch heute noch Beachtung. Aus gegenwärtiger ökumenischer Sicht stellt sich jedoch die Frage, ob damit die geschichtliche Dimension der orthodoxen Theologie angemessen berücksichtigt wird. Ein anderes Verständnis der Patristik, das die historische Dimension von Theologie und Kirche insgesamt stärker berücksichtigt, könnte sich aus meiner Sicht jedoch als Chance für die Ökumene erweisen.

#### IV. Die Bedeutung der Patristik für die Ökumene

Aus evangelischer Sicht ist die Patristik heute vor allem jene Disziplin wissenschaftlicher Theologie, die den Prozess der Identitätsfindung des Christlichen mit den Mitteln der Geschichtswissenschaft im Kontext der antiken Welt erforscht. Ihre ökumenische Bedeutung ergibt sich daraus, dass „jedes kirchliche Bewusstsein grundlegende altchristliche Reminiszenzen“ enthält – wie „Kanon, Glaubensbekenntnis, Martyrium, Bischof und Ämter, Mönchtum und Askese, Dogmen, Liturgie u.a.“. „Sie bedürfen“ aber, wie der Göttinger Patristiker Ekkehard Mühlenberg mit Recht feststellt, „der ständigen Bearbeitung durch die theologische Wissenschaft (nicht zuletzt der historischen Erforschung), damit sie nicht zu Klischees verkommen“<sup>26</sup>. Man könnte in diesem Zusammenhang auch positiv davon sprechen, dass alle diese „Reminiszenzen“ immer wieder neu im Hinblick auf ihre ökumenische Bedeutung bedacht werden müssen, unter der Voraussetzung allerdings, dass die wissenschaftliche Theologie an den ökumenischen Zusammenhängen überhaupt interessiert ist.

Selbstverständlich ist dieses Interesse jedoch nicht, weder für orthodoxe Theologen, für die die altkirchliche bzw. die apostolische Tradition, auf die sie sich als Grundlage und Ausgangspunkt ihres Kirchen- und Theologie-

verständnisses gern berufen<sup>27</sup> zu den selbstverständlichen Voraussetzungen ihrer Theologie gehören und die damit nicht zur Disposition bzw. der historischen Kritik gegenüber offen stehen, noch für römisch-katholische Theologen, die auf der Grundlage des päpstlichen Lehramts von der Überlegenheit ihrer Tradition ebenso überzeugt sind. Selbstverständlich ist dieses Interesse aber auch für evangelische Theologen nicht, solange diese die altkirchliche Tradition nicht als unverzichtbaren Teil der eigenen Geschichte, sondern als Gegenstand einer fernen Vergangenheit betrachten, die es lediglich aus historischem Interesse zu erforschen gilt. Nur wenn die „altchristlichen Reminiszenzen“, wie z.B. der biblische Kanon, das altkirchliche Bekenntnis, die altkirchlichen Dogmen usw. wie bei Luther und den Reformatoren als Bestandteile der eigenen christlichen und kirchlichen Identität verstanden werden und auf der anderen Seite „die Zerspaltung der Kirche“ mit Karl Barth als „Skandal“ empfunden wird,<sup>28</sup> gewinnt die Beschäftigung mit der Alten Kirche auch für evangelische Theologen grundlegende und für den Glauben existenzielle und damit zugleich ökumenische Bedeutung.

Das gilt insbesondere für die altkirchlichen Dogmen und die damit verbundenen altkirchlichen Bekenntnisse, an deren Formulierung und kritischer Reflexion und Rezeption die „Kirchenväter“ unmittelbar beteiligt waren – wie z.B. das trinitarische, das pneumatologische und das christologische Dogma und – damit untrennbar verbunden – das Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel von 381,<sup>29</sup> das als Ergebnis kirchlicher Konsensbildung<sup>30</sup> im 4. Jahrhundert nach leidenschaftlichen Auseinandersetzungen entstand, das aber erst im 5. Jahrhundert durch das Konzil von Chalkedon (451) allgemeine Anerkennung erlangte. Verbunden damit ist auch die Ausbildung des biblischen Kanons, der ebenfalls im 4. Jahrhundert zum Abschluss kam und der nicht nur für die Reformatoren und ihr Schriftprinzip von grundlegender Bedeutung war, sondern der bei allen christlichen Kirchen als apostolisches Zeugnis – trotz gewisser Schwankungen im Textumfang und unterschiedlicher Hermeneutik – Verbindlichkeit beanspruchen kann<sup>31</sup>.

## V. Luthers Stellung zur altkirchlichen Tradition

Welche grundlegende Bedeutung die Kirchenväter bzw. die altkirchliche Tradition für Luthers Theologie und Glauben besaßen, spiegelt sich am deutlichsten wider in seinem Bekenntnis des Jahres 1528, das er am Ende

des Abendmahlsstreits verfasste. In diesem sehr persönlichen Werk Luthers, das den Charakter eines Testaments trägt und das zur „Urform des Bekenntnisses der lutherischen Kirchen“<sup>32</sup> wurde, schreibt der Reformator<sup>33</sup>:

„Weil ich sehe / das des rottens vnd yrrens<sup>34</sup> / yhe lenger yhe mehr wird / vnd kein auffhoeren ist des tobens vnd wuetens des Satans / Damit nicht hinfurt bey meym leben oder nach meinem tod / der etliche zukuenfftig sich mit mir behelffen / vnd meine schriff / yhr yrthum zu stercken / felschlich furen moechten / wie die Sacraments und Tauffs schwermer anfiengen zu thun / So wil ich mit dieser schriff fur Gott vnd aller welt meinen glauben von stueck zu stueck bekennen / darauff ich gedencke zu bleiben bis ynn den tod / drynnen (des mir Gott helffe) von dieser welt zu scheiden / vnd fur vnsers herrn Jhesu Christi richtstuel komen / Vnd ob yemand nach meinem tode wuerde sagen / wo der Luther itzt lebet / wuerde er diesen odder diesen artickel anders leren vnd halten / Denn er hat yhn nicht gnugsam bedacht etc. Da widder sage ich itzt als denn / vnd denn als itzt / Das ich von Gottes gnaden alle diese / artickel habe auff vleyssigst bedacht / durch die schriff vnd widder herdurch oftmais gezogen / vnd so gewis die selbigen wolt verfechten / als ich itzt habe das sacrament des altars verfochten. Ich byn itzt nicht trunken / noch vnbedacht / Ich weis / was ich rede / fule auch wol / was mirs gilt auff des herrn Jhesu Christi zukunfft am juengsten gericht / Darumb sol mir niemand schertz odder lose teydung<sup>35</sup> draus machen / Es ist mir ernst / Denn ich kenne den Satan / von Gottes Gnaden / ein gros Teil / kan er Gotts wort vnd schriff verkeren vnd verwirren / was solt er nicht thun mit meinen odder eins andern worten?“

Nachdem er so den Ernst seines Vorhabens nachhaltig betont hat, geht Luther Stück für Stück, in loser Anlehnung an das altkirchliche Bekenntnis, auf die einzelnen Glaubensartikel ein, prüft sie gründlich auf ihren biblischen Gehalt und entwickelt auf dieser Grundlage sein eigenes Glaubensverständnis in klarer Abgrenzung gegenüber alten und neuen Häresien. Auffallend ist, dass er mit dem trinitarischen Dogma beginnt und dabei ausdrücklich auf die altkirchlichen Streitigkeiten Bezug nimmt – er schreibt:

„Erstlich glaube ich von hertzen den hohen artickel der goettlichen maiestet / das Vater / son / heiliger geist drey vnterschiedliche personen / ein rechter / einiger / natuerlicher / warhafftiger Gott ist / schepfer hymels vnd der erden / aller Dinge widder die (altkirchlichen Häresien der)

Arrianer / Macedonier / Sabelliner / vnd der gleichen ketzerey“ / (biblisch begründet mit) Gene. 1. (und als Zeichen ökumenischer Perspektive), „wie das alles bis her beyde ynn der Roemischen kirchen vnd ynn aller Welt bey den Christlichen kirchen gehalten ist.“

Ein Kommentar dieses und des anschließenden Textes, der wiederum dem trinitarischen Aufbau folgt, würde sich ohne Zweifel lohnen. Luther selbst schließt sein Bekenntnis mit den Worten: „Das ist mein glaube / denn also gleuben alle rechten Christen / Vnd also leret vns die heilige schrift“. <sup>36</sup> Er öffnet damit erneut den Blick für die Ökumene der Christen. Denn so sehr der gesamte Text auch die persönliche Handschrift des Reformators trägt, so sehr liegt Luther daran, dass dieser Glaube in der rechtgläubigen Tradition der Kirche verankert ist.

## VI. Das Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) als trinitarisches Bekenntnis

Die Entstehung des trinitarischen Dogmas ist bekanntlich eng verbunden mit der Entstehung des Bekenntnisses von Konstantinopel, das wir traditionell als „Nizänum“ bezeichnen. <sup>37</sup> Der Grund für diese Bezeichnung besteht darin, dass das Bekenntnis der 150 Väter des Jahres 381 ursprünglich zurückgeht auf die Glaubensformel des 1. Ökumenischen Konzils von Nizäa (325), die mit dem Namen Kaiser Konstantins I. (306–337) untrennbar verbunden ist. Dieser Zusammenhang besteht nicht nur darin, dass der Kaiser dieses Konzil einberief, um die zerstrittene Kirche in dem wiedervereinten Reich unter einem Kaiser zu vereinen. Er besteht auch darin, dass er sich persönlich an der Formulierung des Nizänums beteiligte, und zwar an entscheidender Stelle. Er war es selbst, der die Lehre von der Wesenseinheit (der Homousie) des Sohnes mit dem Vater in den Text einfügen ließ. <sup>38</sup> Ausgerechnet diese Lehre aber wurde zu den am heftigsten umstrittenen Glaubensformeln der Kirchengeschichte. Und erst nach leidenschaftlichen Auseinandersetzungen unter der Frage, ob diese Lehre auch biblisch sei, wurde sie auf dem 2. Ökumenischen Konzil in Konstantinopel 381 in ein neues, stark verändertes und erweitertes „Nizänum“ aufgenommen.

Das Nizänum von 325 lehnt sich zwar an überlieferte Glaubensformeln der Alten Kirche an, ist seinem Charakter nach jedoch kein genuines Glaubenszeugnis der frühen Kirche. Es ist mit seinem Verdammungsurteil über die Lehren des Arius am Schluss in seinem Ursprung schwerlich ein gottesdienstlicher Text, sondern ein politisches Bekenntnis zur Über-

windung der Kirchenspaltung im Zusammenhang mit der Einigungspolitik des Kaisers. Es ist insofern ein politisches „dogma“ im Sinne eines kaiserlichen Erlasses, ähnlich dem „Befehl des Kaisers Augustus“ in der Weihnachtsgeschichte des Lukas (Lk 2,1). Dass daraus ein kirchliches Dogma wurde, das seinen festen Platz im Gottesdienst gefunden hat, verdankt die Christenheit dem leidenschaftlichen Ringen der Kirchenväter um die biblische Wahrheit des Nizänums und – zugleich untrennbar damit verbunden – um die biblische Wahrheit des trinitarischen Dogmas, wie es im Bekenntnis des Jahres 381 seinen doxologischen Ausdruck gefunden hat. Der Weg dahin aber hat zugleich zu so erheblichen Veränderungen am ursprünglichen Text geführt, dass in der Forschung ernsthaft die Frage aufkam, ob es sich bei dem Bekenntnis von Konstantinopel aus dem Jahre 381 nicht überhaupt um einen völlig neuen Text handelt, der mit dem des Jahres 325 so gut wie nichts gemein hat.<sup>39</sup> Die Anerkennung des Nizänums in der Gestalt des Bekenntnisses von 381 hat zu einer denkwürdigen geschichtlichen Verankerung des trinitarischen Dogmas in der Überlieferung der Kirche geführt, das seinerseits zum ökumenischen Fundament der Christenheit geworden ist. Dabei gehört es zu den besonderen Leistungen des Bischofs Athanasius von Alexandrien, dass er dafür die Basis geschaffen hat, die für alle weiteren Kirchenväter zum Ausgangspunkt ihres theologisch-trinitarischen Denkens wurde. Nicht nur deswegen, weil der Text des „Nizänums“ theologisch anspruchsvoller ist als das Apostolikum, verdiente es mehr Aufmerksamkeit in unseren Kirchen, sondern auch, weil es das einzige Bekenntnis ist, das die Kirchen in Ost und West miteinander verbindet.<sup>40</sup>

Athanasius, der im Laufe seines ereignisreichen Lebens, in dem er für seine Überzeugung fünfmal in die Verbannung gehen musste, zu der Erkenntnis gelangt war, dass das Nizänum keine andere als die biblische Wahrheit – wenn auch auf neue Weise – zur Sprache bringt, hat dafür auf einer alexandrinischen Synode des Jahres 362 die entscheidenden Voraussetzungen geschaffen – a) indem er Vertreter der Kirchen in Ost und West unter dem Nizänum zusammenführte und damit eine gemeinsame geschichtliche Basis für die Einheit der Kirche schuf – b) indem er den Weg öffnete zur Anerkennung des trinitarischen Dogmas mit zwei unterschiedlichen Zugängen, wobei das Verhältnis zwischen der Einheit Gottes und der Dreiheit seiner Offenbarung gleichgewichtig nebeneinander gelten dürfen – und c) indem er durch die Einbindung des Hl. Geistes in die Gottheit Gottes die Rede von den drei Personen der Trinität als solche

mit Leben erfüllte. Die kappadozischen Väter Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa waren es dann, die das trinitarische Dogma so ausformulierten, dass es im Bekenntnis von Konstantinopel zur Sprache kommen konnte.

## VII. Ausblick

„Rückkehr zu den Vätern!“ Diese Parole der russischen Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts richtete sich nicht zuletzt gegen eine rückwärts gewandte antiquarische Beschäftigung mit der Vergangenheit in den eigenen Reihen. Durch einen neuen Zugang zu den Kirchenvätern sollten Leben und Lehre der Orthodoxie aus ihrer Erstarrung gelöst und für die Zukunft geöffnet werden. Deswegen lautet die Parole gelegentlich auch: „Vorwärts – zu den Vätern!“<sup>41</sup>. – Mir scheint dieser Aufruf, mit dem zugleich der „garstige Graben“ der Geschichte übersprungen werden sollte mit dem Ziel einer direkten und möglichst unmittelbaren Begegnung mit den Vätern, nicht nur deswegen problematisch, weil er fälschlicherweise suggeriert, man könne dieses Ziel aus eigener Kraft erreichen, sondern auch deswegen, weil das Ausweichen vor den Niederungen der geschichtlichen Wirklichkeit dazu führen kann, die Wirklichkeit des Glaubens selbst zu verfehlen.

Also doch: Zurück zu den Vätern, zurück zu den Anfängen? In der Tat, wenn es darum geht, die gemeinsame Geschichte der Kirchen – auch dort, wo diese schwierig oder belastet sein sollte –, für die Ökumene neu zurück zu gewinnen und damit zugleich ihrem notorischen Gedächtnisschwund entgegen zu wirken. Dass dafür der Weg zu den Ursprüngen und Anfängen der Kirche von besonderer Bedeutung ist, liegt auf der Hand – zumal für eine Gemeinschaft, die – nach biblischem Vorbild – die Kraft für die Gestaltung der Zukunft aus der Erinnerung gewinnt.

Auf der Suche nach einem überzeugenden Beleg für den Ruf der Humanisten „Ad fontes“, (zurück) zu den Quellen, der im Spätmittelalter programmatisch zur Rückkehr zu den Lehrern der Antike als den klassischen Lehrmeistern für Kunst, Wissenschaft und Literatur aufrief, stieß ich auf eine noch ältere Äußerung Augustins in seiner antidonativistischen Schrift über die Taufe, in der es heißt: „Wozu uns aber (Cyprian) ermahnt, dass wir (nämlich) zur Quelle zurückkehren sollen, d.h. zur Apostolischen Tradition, und von dort die Leitung (canalis) in unsere Zeiten legen sollen, – das wäre (in der Tat) das beste und sollte ohne Zweifel getan werden.“<sup>42</sup>

Dieser Satz erschien mir in unserem Zusammenhang aus einem doppelten Grund bedenkenswert: Zum einen verwendet Augustin das Bild von der Quelle ganz wörtlich, wobei er zugleich nach der Vermittlung der christlichen Wahrheit und den dafür geeigneten Röhren (Kanälen) fragt. Bemerkenswert finde ich aber auch, dass er dabei auf einen früheren Traditionsträger in Nordafrika verweist, nämlich den Bischof Cyprian aus dem 3. Jahrhundert, der rd. 150 Jahre vorher in Karthago gelebt hatte und als Märtyrer gestorben war († 258). Augustin reiht sich selbst in die Tradition und damit in die Geschichte seiner Kirche ein. Für Cyprian war die Quelle der göttlichen Wahrheit nichts anderes als die apostolische Überlieferung, die ihrerseits biblisch begründet ist. Dazu heißt es in dem Brief Cyprians, auf den Augustin Bezug nimmt: „Wenn wir auf die Quelle und den Ursprung der göttlichen Überlieferung zurückgehen, dann schwindet der menschliche Irrtum, und alles, was unter dem Nebel und der Wolke der Finsternis verborgen lag, tritt an das Licht der Wahrheit, sobald man das Wesen der himmlischen Geheimnisse erkannt hat. Wenn eine Wasserleitung, die bisher in großer und reicher Fülle dahinströmte, plötzlich versiegt, steigt man da nicht etwa ebenso zur Quelle empor, um dort den Grund des Versiegens zu ermitteln und zu sehen, ob etwa infolge des Eintrocknens der Adern das Wasser schon an der Quelle versickert ist, oder aber, ob es in unveränderter Fülle dort hervorsprudelt und erst unterwegs zu fließen aufgehört hat? Und wenn dann ein Fehler an der unterbrochenen oder undichten Leitung schuld daran war, dass das Wasser nicht mehr so ununterbrochen und gleichmäßig fließen konnte, wird dann das Rohr nicht wieder hergestellt und ausgebessert und das für die Bedürfnisse der Stadt aufgespeicherte Trinkwasser wieder in der gleichen unverminderten Fülle zugeleitet, in der es aus der Quelle kommt? – Ebenso müssen es jetzt auch die Priester Gottes machen, wenn sie die göttlichen Gebote halten wollen, und wenn die Wahrheit in irgendeinem Punkte ins Wanken und Gleiten kommt, dann wollen wir zu ihrem Ursprung im Herrn und zur evangelischen und apostolischen Überlieferung zurückkehren, und unsere Handlungsweise soll dort ihren Ausgangspunkt nehmen, von wo auch die ursprüngliche Anordnung ausgegangen ist.“<sup>43</sup>

Cyprian beschreibt die Weitergabe der apostolischen Heilsbotschaft als einen Strom lebendigen Wassers, der aus der evangelischen und apostolischen Überlieferung gespeist wird. Allerdings kann es vorkommen, dass nicht nur die Quelle verstopft ist, wenn kein Wasser fließt, sondern dass auch das Kanalsystem nicht funktioniert bzw. dass die Träger der

apostolischen Botschaft in der Kirche diese nicht in ihrer ursprünglichen Frische und Klarheit weitergeben. Dann wird es nötig, durch entsprechende Erinnerungsarbeit, den Weg zur heilsamen Quelle des Evangeliums wieder neu zu öffnen. – Dies wünschte ich mir für den weiteren Weg der Ökumene.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Abschiedsvorlesung am 22.7.2004 in Marburg. Für den Druck leicht überarbeitet und mit Anmerkungen versehen.
- <sup>2</sup> Goethe, GW 1, 648, Zahme Xenien IX. – Vgl. M. Tetz, „Mischmasch von Irrtum und von Gewalt.“ Zu Goethes Vers auf die Kirchengeschichte, in: Ders., *Athanasiana. Zu Leben und Lehre des Athanasius* (BZNW 78), hg. von W. Geerlings und D. Wyrwa, Berlin 1995, 291–314 (zuerst erschienen in: ZThK 88 [1991] 339–363).
- <sup>3</sup> Zum aktuellen Forschungsstand vgl. C. Marksches, *Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins*, in: Ders., *Alta Trinità Beata*, Tübingen 2000, 99–195.
- <sup>4</sup> Vgl. M. Tetz (o. Anm. 2), 296.
- <sup>5</sup> K. Deschner, *Kriminalgeschichte des Christentums I–III. Die Alte Kirche*, Hamburg 1986–1990 (zuletzt: Bd. VIII, 15.–16. Jahrhundert, 2004). – Zu Bd. I–III vgl. H. R. Seeliger (Hg.), *Kriminalisierung des Christentums? Karlheinz Deschners Kirchengeschichte auf dem Prüfstand*, Freiburg <sup>2</sup>1994.
- <sup>6</sup> Vgl. C. Marksches, *Normierungen durch „Väter“ bei Neuplatonikern und Christen*, in: C. Marksches / J. van Oort (Hg.), *Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie. Zur Relevanz der Patristik in Geschichte und Gegenwart*, Leuven 2002, 1–30; Th. Graumann, *Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431)* (BHTh 118), Tübingen 2001.
- <sup>7</sup> G. Feige, *Die Väter der Kirche – eine ökumenische Herausforderung?* in: *Unterwegs zum Glauben*, FS L. Ullrich z. 65. Geb., hg. v. W. Beinert, K. Feiereis, H.-J. Röhrig (EthSt 74), Leipzig 1997, 430–447.
- <sup>8</sup> Später wurde zur Stützung der kirchlichen Tradition für die Frühzeit des Christentums auf noch ältere Autoritäten verwiesen; vgl. Basilius, *De spiritu sancto*, c. 29.
- <sup>9</sup> W.A. Bienert, *Die Bedeutung der Patristik für das ökumenische Gespräch – aus protestantischer Sicht*, in: C. Marksches / J. van Oort (Hg.), *Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie*, Leuven 2002, 122–138, bes. 127ff. – Auszüge aus dem Dokument in: *Orthodoxie aktuell* 2000/9, 6ff.; ÖR 50 (2001), 210–215; vgl. E. Bryner, in: *G2W* 2000/10, 9f.; N. Thon, in: *MdKI* 2000/6, 107ff. – In englischer Sprache erschien der Text als offizielle Veröffentlichung des Moskauer Patriarchats unter dem Titel: „Basic Principles of the Attitude of the Russian Orthodox Church toward the other Christian Confessions“ (August 14, 2000); vgl. die Übersetzung aus dem Russischen von G. Stricker, in: *G2W* 29 (2001), 14–19.
- <sup>10</sup> H. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg 1994, 2; H. Leppin, *Die Kirchenväter und ihre Zeit. Von Athanasius bis Gregor dem Großen*, München 2000, 8.
- <sup>11</sup> Nach dem Anfangswort wird es auch als „Symbolum Quicumque“ bezeichnet; vgl. R.J.H. Collins, *Athanasianisches Symbol*, in: *TRE* 4 (1979), 328–333.
- <sup>12</sup> G. Larentzakis, *Die Bedeutung der Patristik für das ökumenische Gespräch. Eine orthodoxe Betrachtung*, in: C. Marksches / J. van Oort (Hg.), *Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie*, Leuven 2002, 139–163, Zitat: 140.

- <sup>13</sup> Ebd., 141.
- <sup>14</sup> Vgl. A. Merkt, *Das patristische Prinzip. Eine Studie zur theologischen Bedeutung der Kirchenväter* (VigChr Suppl. 58), Leiden 2001, 256: „An diese geistliche Dimension anknüpfend könnten in der Patristik auch die Mütter des Glaubens in den Blick kommen, wie sie uns vor allem in der hagiographischen Literatur begegnen. So wenige verbale Äußerungen antiker Christinnen uns auch überliefert sind, so zahlreich sind doch die Viten und Passiones von weiblichen Heiligen aus der alten Kirche. In ihnen begegnet uns christliche Lehre in der Form christlichen Lebens.“
- <sup>15</sup> E. Mühlenberg, *Patristik*, in: TRE 26 (1996), 97–106, Zitat: 97.
- <sup>16</sup> Ebd., 97.
- <sup>17</sup> Vgl. E. Mühlenberg o. Anm. 15.
- <sup>18</sup> F.C. Overbeck zitiert bei H. von Campenhausen, *Griechische Kirchenväter* (ub 14), Stuttgart <sup>2</sup>1956 u.ö., 9.
- <sup>19</sup> H. Leppin (o. Anm. 10), 8.
- <sup>20</sup> Vgl. M. Tetz, *Athanasiana* (o. Anm.2), bes. 1–60; zuletzt: W.A. Bienert, *Athanasius von Alexandrien. Vater der einen Christenheit*, in: J. Arnold / R. Berndt / R. Stammberger (Hg.), *Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit* (FS H.J. Sieben), Paderborn u.a. 2004, 167–188.
- <sup>21</sup> C. Künkel, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys* (FSÖTh 62), Göttingen 1991, 261ff, bes. 266f.
- <sup>22</sup> Ebd., 266.
- <sup>23</sup> Ebd., 266 mit Anm. 19: „Diese Parole ist keineswegs eine Erfindung Florovskys, sondern der Sache nach bereits im 19. Jahrhundert durch die liturgischen Bewegungen in Deutschland und England, durch das patristische Renouveaux und in Russland u.a. durch Bischof Feofan Затворник und Ioann von Kronstadt geprägt worden“ (C. Künkel, mit Belegen).
- <sup>24</sup> Ebd., 267 (vgl. Palamas 114).
- <sup>25</sup> Ebd., 267 (Zitat: C. Künkel; vgl. Ethos 18–20 und Ecumenism 19).
- <sup>26</sup> E. Mühlenberg (o. Anm. 15), 103.
- <sup>27</sup> Vgl. J.N. Karmiris, „Die dogmatische Lehre der Orthodoxen Katholischen Kirche ist mit der alten, einigen und ungeteilten Kirche identisch und blieb durch alle Jahrhunderte hindurch unversehrt und unverfälscht in der Orthodoxie erhalten“, in: P. Bratsiotis (Hg.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht* (KW 1), Stuttgart <sup>2</sup>1970, 15; G. Galitis / G. Mantzaridis / P. Wiertz, *Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie*, München <sup>2</sup>1988, 40; u.ö.
- <sup>28</sup> Vgl. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik IV/1*, 754; vgl. C. Link / U. Luz / L. Vischer, *Sie aber hielten fest an der Gemeinschaft ... Einheit der Kirche als Prozeß im Neuen Testament und heute*, Zürich 1988, 11.
- <sup>29</sup> Vgl. W. Bienert, *Dogmengeschichte* (GK 5,1), Stuttgart 1997, 193ff; R. Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt <sup>2</sup>1999.
- <sup>30</sup> W.-D. Hauschild, *Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensbildung*, in: K. Lehmann / W. Pannenberg (Hg.), *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Konzil von Konstantinopel (381)*, Freiburg / Göttingen 1982, 13–48.
- <sup>31</sup> Vgl. M. Haudel, *Die Bibel und die Einheit der Kirchen. Eine Untersuchung der Studien von „Glauben und Kirchenverfassung“ zur ökumenischen und ekklesiologischen Bedeutung der Schrift* (KiKonf. 34), Göttingen 1993. <sup>2</sup>1995.
- <sup>32</sup> O. Bayer in: *Martin Luther. Ausgewählte Schriften*, hg. von K. Bornkamm und G. Ebeling, Bd. II, Frankfurt am Main <sup>2</sup>1983, 252 (modernisierter Text dieses Bekenntnisses, 253ff).
- <sup>33</sup> *Clemen 3*, 507, 30–508, 10. – Vgl. dazu M. Tetz (o. Anm.2), 299.

- <sup>34</sup> Vgl. Tetz, ebd., 312: „Es ist denkbar, dass Goethe bei der Suche nach verwendbaren Lutherworten auch an dessen ‚Bekennnis‘ von 1528 geraten ist.“
- <sup>35</sup> Narrenspiel.
- <sup>36</sup> Clemen 3, 515, 5–6.
- <sup>37</sup> Vgl. R. Staats (o. Anm. 29).
- <sup>38</sup> Neuerdings wird aus diesem Grunde sogar erwogen, den Kaiser selbst, der später den Aposteln gleichgestellt wurde, unter die Kirchenväter einzureihen; vgl. J. Ulrich, Konstantin der Große und die Frage nach den Vätern von Nizäa, in: FS H. J. Sieben, Paderborn 2004, 148–165.
- <sup>39</sup> Vgl. A.M. Ritter, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol (FKDG 15), Göttingen 1965.
- <sup>40</sup> Dies gilt ungeachtet der beiden Textabweichungen im zweiten („Deum de Deo“) und im dritten Glaubensartikel („filioque“). Zu diesem Problem vgl. zuletzt die beiden umfangreichen Monographien: B. Oberdorfer, *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems* (FSÖTh 96), Göttingen 2001 und P. Gemeinhardt, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter* (AKG 82), Berlin 2002.
- <sup>41</sup> Vgl. Hilarion Alfejev, *Geheimnis des Glaubens. Einführung in die orthodoxe dogmatische Theologie* – aus dem Russischen übersetzt von H.-J. Röhrig (Ökumenische Beihefte 43), Freiburg / Schweiz 2003, 9 (Vorwort): „Wohl aufgrund der geschichtlichen Umstände geriet die orthodoxe Theologie in den letzten Jahrhunderten unter den starken Einfluss der westlichen ‚Schultheologie‘, der sich insbesondere unter den russischen Dogmatiklehrbüchern des 19. Jahrhunderts widerspiegelte. Trennung vom wirklichen geistlichen Leben und spekulatives Denken waren charakteristisch für die ‚Schultheologie‘ der Katholischen Kirchen bis zum II. Vatikanischen Konzil und in einem bedeutenden Maß auch für die russische dogmatische Theologie des letzten Jahrhunderts. Erst im 20. Jahrhundert wurde durch Theologen wie Vladimir Losskij, Georgij Florovskij und andere der scholastischen Überfremdung in der russischen Theologie ein Ende bereitet und eine allgemeine Orientierung für die weitere theologische Suche nach dem Motto ausgearbeitet: ‚Vorwärts – zu den Vätern!‘.“
- <sup>42</sup> Augustinus, *De baptismo* V, 26,37 (CSEL 51, 292, 24–27 ed. M. Petschenig): „Quod autem nos ammonet (Cyprianus), ut ad fontem recurramus, id est ad apostolicam traditionem, et inde canalem in nostra tempora dirigamus, optimum est, et sine dubitatione faciendum.“
- <sup>43</sup> Cyprian, ep 74,10 – CSEL 3,2, Wien 1871, 808, 1–17 (ed. W. Hartel): Übersetzung von Julius Baer, BKV 60, München 1928, 366f.



## Das Verhältnis der Russischen Orthodoxen Kirche zum Islam in Russland und auf dem Gebiet der GUS

Ein Beitrag zur differenzierteren Wahrnehmung der Orthodoxie im Kontext ökumenischer Konflikte

VON JOACHIM WILLEMS\*

### 1. Einleitung

Die Sichtweise des Westens<sup>1</sup> auf die Russische Orthodoxe Kirche (ROK) ist in den letzten Jahren durch zwei Konfliktfelder bestimmt: die Auseinandersetzung des Moskauer Patriarchats mit der römisch-katholischen Kirche, der die ROK auf Proselytismus ausgerichtete Tätigkeiten unter der orthodoxen Bevölkerung Russlands vorwirft, und die Spannungen innerhalb des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK). Berichte über die katholisch-orthodoxen Spannungen fanden sogar Eingang in deutsche Massenmedien. So fühlt sich eine FAZ-Autorin bei der russischen Orthodoxie „an die Denkweise eines altrussischen Gutsbesitzers erinnert, der mit der Scholle auch die darauf befindlichen Seelen sein eigen nennt“<sup>2</sup>, und ein Interview mit dem römisch-katholischen Bischof von Nowosibirsk, Joseph Werth, bekommt im Rheinischen Merkur die Überschrift „Wir werden verfolgt“.<sup>3</sup> Das Bild einer reaktionären, dialogfeindlichen und machtbesessenen bis machtbesessenen Kirche, das dabei zumeist gezeichnet wird, entspricht einem Bild der ROK, wie es auch in theologischen Fachkreisen und Kirchenleitungen angetroffen werden kann. Der seit dem 11. September 2001 noch brisanter als zuvor konnotierte Begriff des Fundamentalismus ist dann schnell zur Stelle – sei es im Text, in der Rede oder zumindest in den Köpfen von Lesern und Gesprächsteilnehmern.

Im vorliegenden Aufsatz soll nicht in Frage gestellt werden, dass in den Transformationsstaaten Mittel- und Osteuropas seit den neunziger Jahren

\* Joachim Willems arbeitet als Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Religionspädagogik der Humboldt-Universität zu Berlin.

des letzten Jahrhunderts antiökumenische Tendenzen in oftmals scharfer Form artikuliert werden und kirchliche Amtsträger bestrebt sind, der eigenen Institution Einfluss im öffentlichen Leben zu verschaffen – oft auch auf Kosten anderer Religionsgemeinschaften. Im Hintergrund stehen dabei stereotype Sichtweisen auf den Westen, die ebenfalls in grober Weise verzerrend und vereinfachend sein können.<sup>4</sup>

Allerdings soll ergänzend auf andere Tendenzen hingewiesen werden, die im Westen zumeist übersehen werden: Hierzu gehört das gute Verhältnis der ROK zum russländischen<sup>5</sup> Islam und zu den anderen für Russland „traditionellen“ Religionen. Daher möchte ich Strukturen des orthodox-islamischen Verhältnisses in Russland herausarbeiten. Von diesen Strukturen ausgehend kann dann eine differenziertere Wahrnehmung der ROK erfolgen: Stereotype wie das einer grundsätzlich dialogfeindlichen, isolationistisch-selbstgenügsamen Kirche können überwunden werden, während zugleich Unterschiede zwischen der ROK und dem mainstream der westlichen Kirchen ein schärferes Profil gewinnen.

## 2. Gesellschaftliche Muster im multireligiösen Russland<sup>6</sup>

Russland ist ein multiethnisches und multireligiöses Land, und zwar seit Jahrhunderten. Dies ist seinen Einwohnern in hohem Maße bewusst und wird von den allermeisten akzeptiert. Auch nach dem Zerfall der Sowjetunion und der Trennung von nichtrussischen Gebieten, die schon zum Russischen Reich gehört hatten – den heutigen kaukasischen Republiken Georgien, Armenien und Aserbajdschan etwa oder dem muslimisch geprägten Mittelasien – leben in Russland über 160 Völker<sup>7</sup>, in einigen Fällen in eigenen autonomen Republiken oder anderen nationalen Verwaltungseinheiten, so z.B. in Tatarstan, Baschkortostan, Burjatien. Während es Teilen der deutschen Gesellschaft bis heute schwer fällt zu akzeptieren, dass die Bundesrepublik kein ethnisch homogenes Gebiet ist, ist die Tatsache der Multikulturalität im Bewusstsein der Bewohner Russlands sehr viel selbstverständlicher verankert. Dies gilt bis heute, obwohl die Russen seit dem Zerfall der UdSSR in einem ethnisch ähnlich homogenen oder ähnlich heterogenen Staat leben wie die Bewohner der westeuropäischen Staaten.<sup>8</sup> Die westliche Wahrnehmung Russlands wird allerdings immer noch weitgehend durch die Tschetschenienkriege und die damit verbundenen Terroranschläge geprägt. Dabei wird übersehen, dass mit Tatarstan und Kalmückien – um nur zwei Beispiele zu nennen – eine islamisch

und eine buddhistisch geprägte Republik in Europa (!) existieren, in der Angehörige verschiedener Völker und Religionen weitgehend konfliktfrei zusammenleben.

Anders als in West-, Mittel- bzw. Südosteuropa, wo sich im 20. Jahrhundert die Vielvölkerreiche der Osmanen und Habsburger auflösten und die Kolonialmächte ihre überseeischen Gebiete verloren, blieb das Vielvölkerreich Russland unter verschiedenen Namen – Sowjetunion und zuletzt Russländische Föderation – erhalten. Zwar erreichten national(istisch)e Ideen im 19. Jahrhundert auch das Zarenreich, doch kam es nicht zur Schaffung eines einigermaßen homogenen Nationalstaats. Dies hat sicherlich damit zu tun, dass Russland ein ethnischer Flickenteppich war und ist. Ethnische „Reinheit“ wäre hier nur zu erreichen gewesen durch Zwangsassimilationen, Völkermorde oder „ethnische Säuberungen“ von ungeheuren Ausmaßen. Betrachtet man den Nordkaukasus oder die Mittlere Wolga, so ist die ethnische Zusammensetzung der Bevölkerung bunter und gemischter als auf dem jugoslawischen Balkan der späten achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts. Den meisten Westeuropäern ist nicht bewusst, wie viel Blutvergießen unserem Kontinent dadurch erspart geblieben ist, dass der Zerfall der Sowjetunion sich nicht fortsetzte im Zerfall Russlands, dass also zum Beispiel die Völker der Mittleren Wolga wie Tschuwaschen, Mari, Tataren oder Udmurten nicht dem jugoslawischen Beispiel folgten, ihre Unabhängigkeit proklamierten und versuchten, „ethnisch reine“ Gebiete zu bilden und die „traditionellen Siedlungsgebiete“ ihrer Völker unter militärische Kontrolle zu bringen – die immer zugleich die „traditionellen Siedlungsgebiete“ weiterer Völker waren und sind.

Ein weiterer Unterschied darf ebenfalls nicht übersehen werden: Ethnische und religiös-konfessionelle Grenzen waren (und sind) in Russland – wie in vielen Vielvölkerreichen – weitgehend kongruent, d.h. Russen sind orthodox, Tataren muslimisch, Deutsche lutherisch, Polen katholisch, Kalmücken buddhistisch. Dies gilt zumindest für die Identitätskonstruktionen der eigenen und anderer Gruppen.<sup>9</sup> Das Verhältnis der Religionen und Konfessionen zueinander hat deshalb, verstärkt nach der Auflösung der auf atheistischer Staatsideologie basierenden Sowjetunion, unmittelbare Auswirkungen auf das Verhältnis der Völker. Damit schwingt in allen interreligiösen und interkonfessionellen Dialogen eine besondere Saite mit und steht immer, wenn auch unbewusst und implizit, die Frage des inneren Friedens mit im Raum. Daher geht es in der Frage des Proselytismus nicht nur um die Machtposition der ROK. Vielmehr ist bis zu einem gewissen

Grade die Besorgnis russischer Politiker und Kirchenführer nachvollziehbar, dass Missionskampagnen amerikanischer oder westeuropäischer Kirchen den ethnokonfessionellen Frieden im Lande stören und gefährliche Konflikte provozieren könnten. Während nämlich den Religionsgemeinschaften in Russland in der Regel bewusst ist, welche Grenzen zu beachten sind, kann dies bei amerikanischen Evangelisten einiger Freikirchen und leider auch manchen katholischen Missionaren nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden.

Den „traditionellen“ Religionen gilt es gleichsam als ein ungeschriebenes Gesetz, dass man die bestehenden ethnokonfessionellen Grenzen respektiert. Das schließt nicht aus, dass es in Einzelfällen zu Konversionen von „ethnischen Muslimen“ zur Orthodoxie oder von „ethnischen Orthodoxen“ zum Islam kommt. Solche Konversionen stellen solange kein Problem dar, wie damit nicht das grundsätzliche ethnokonfessionelle Muster der Kongruenz ethnischer und religiös-konfessioneller Grenzen in Frage gestellt wird.<sup>10</sup> Dies wird im Übrigen auch im Konflikt zwischen orthodoxer und römisch-katholischer Kirche deutlich: Soweit der Katholizismus die traditionelle Religion von Polen und Litauern ist, wird er von der ROK anerkannt. Auch werden einzelne individuelle Konversionen nicht für problematisch erachtet. Allerdings erwartet man von der römisch-katholischen Kirche, dass diese ebenso wenig unter „ethnischen Orthodoxen“ missioniert, wie die ROK dies unter „ethnischen Katholiken“ in Russland oder in Westeuropa mache. Ausdrücklich betont die ROK in diesem Sinne: „es muss gesagt werden, dass das Problem des Proselytismus nicht darin besteht, dass irgend jemand mit dem Katholizismus sympathisiert oder Katholik wird: letztendlich ist dies das Recht jedes einzelnen Menschen, – sondern darin, dass die katholische Mission schwankende Menschen zu dieser Wahl drängt.“<sup>11</sup>

### 3. Das Ideal interreligiöser Kontakte nach Sichtweise der ROK

Das Verständnis interreligiöser Kontakte, wie es die ROK weitgehend mit den anderen „traditionellen“ Religionen Russlands teilt, ist nur vor diesem historischen Hintergrund zu verstehen. Der friedienstiftenden Funktion und dem Ausgleich zwischen den ethnokonfessionellen Gruppen wird eine hohe Bedeutung beigemessen. Dabei berufen sich die Vertreter der unterschiedlichen Religionen auf die positiven und Jahrhunderte langen Erfahrungen des friedlichen Zusammenlebens auf dem Gebiet der GUS,

wie beispielsweise im Abschlussdokument des Zweiten Interreligiösen Friedensforums (2.–4. März 2004):

„In unserer Region der Welt gab es keine Religionskriege, im Gegenteil: Es entwickelte sich eine einmalige Erfahrung der harmonischen Koexistenz von Religionen und Kulturen. In der Mehrzahl der Länder der Gemeinschaft Unabhängiger Staaten sind die Beziehungen nahe daran, optimal zu sein, was durch die einmütigen Reaktionen der leitenden geistlichen Führer auf aktuelle Ereignisse, durch die vielfältigen und systematischen gegenwärtigen Maßnahmen, durch die Bildung von ständig arbeitenden interreligiösen Strukturen bekräftigt wird. [...] Wir bezeugen, dass wahrhaft gläubige Menschen niemals den Weg des Terrors betreten. Wir sind überzeugt, dass die, die bewusst zu Terroristen wurden, sich von ihrem Glauben losgesagt haben. [...] Die Religionen verfügen über ein bemerkenswertes friedensstiftendes Potential, besonders im Bereich zwischenethnischer Beziehungen. Gerade deshalb sind dort, wo es Spannungen oder offene Konflikte gibt, die Vertreter der Religionen [...] aufgerufen zu entscheidenden und sofortigen gemeinsamen friedensstiftenden Handlungen.“<sup>12</sup>

Über die Konfliktprävention hinaus findet interreligiöse Zusammenarbeit grundsätzlich dort statt, wo die Vertreter „traditioneller“ Religionen gemeinsame Interessen sehen. Dies sind finanzielle Fragen z.B. im Blick auf die Steuergesetzgebung, dann ethische und gesellschaftspolitische Fragen, zu denen man sich auf der Grundlage gemeinsamer „traditioneller Werte“ äußert, und außerdem der zwischen „Ost“ und „West“ umstrittene Bereich des Proselytismus, da auch Vertreter des Islam mit Besorgnis die Missionstätigkeit westlicher Protestanten und Katholiken in Russland beobachten.<sup>13</sup>

Im Zusammenhang mit diesen Zielen steht der Austausch über religiöse Fragen. Dieser soll einem besseren Verständnis für die Position des je anderen dienen, um so Vorurteile zu überwinden und den Partner besser kennen zu lernen, und um die Möglichkeiten zu einer gemeinsamen Lösung aktueller Probleme ausloten zu können.<sup>14</sup>

Obwohl die Zusammenarbeit der unterschiedlichen „traditionellen“ Religionsgemeinschaften auf dem Gebiet der vormaligen Sowjetunion in vielerlei Hinsicht institutionalisiert ist – Interreligiöser Rat Russlands, Interreligiöse Friedensforen, Interreligiöser Rat der Gemeinschaft Unabhängiger Staaten (GUS)<sup>15</sup> – und intensiv geführt wird, sehen alle Beteiligten allerdings klare Grenzen der Zusammenarbeit. So heißt es in der Selbstdarstellung des Interreligiösen Rates Russlands (IRR): „Kennzeichnendes Charakteristikum des IRR ist auch, dass er, im Unterschied zu einigen analogen ausländischen Organisationen, sich keine Annäherung der Glaubenslehren und Doktrinen zum Ziel setzt, nicht in gottesdienstlichen Formen tätig wird und keine eigenen theologischen Positionen bezieht.“<sup>16</sup> Dahinter steht die Sorge, das eigene theologische Profil in

einem allgemeinen Synkretismus, einer „Welteinheitsreligion“ zu verlieren.

Diese Angst vor Synkretismen hat noch einen anderen Grund: Die Religionsgemeinschaften Russlands artikulieren in der Regel sehr viel deutlicher ihre Überzeugung, dass ihre jeweilige Tradition als einzige in umfassendem Maße die Reinheit der göttlichen Offenbarung und Wahrheit bewahrt habe. Im Falle der ROK kommt dies vor allem in den von der Moskauer Bischofssynode im August 2000 verabschiedeten „Grundlegenden Prinzipien der Beziehung der Russischen Orthodoxen Kirche zu den Nicht-Orthodoxen“<sup>17</sup> zum Ausdruck. Darin wird die Ansicht vertreten, dass die orthodoxen Ortskirchen identisch seien mit der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche des Glaubensbekenntnisses (1.1.), von der einzelne Christen und christliche Gemeinschaften sich im Laufe der Jahrhunderte getrennt hätten (1.13.) und damit von der Fülle der Kirche abgefallen seien (1.14.).

Das Bewusstsein, die *una sancta catholica et apostolica ecclesia* zu sein, bringt Konsequenzen mit sich im Blick auf das ökumenische Engagement. Zunächst diese: Da man sich der Fülle der Gnade sicher wähnt, meint man, dass „eine wahrhafte Einheit nur möglich ist im Schoße der Einen Heiligen Katholischen und Apostolischen Kirche“ (2.3.), also der Orthodoxie. Ökumenische – und erst recht interreligiöse – Dialoge werden dann nicht ergebnisoffen geführt, sondern die ROK betrachtet es „als eine ihrer Hauptaufgaben in den Beziehungen mit den Nicht-Orthodoxen[,] ein beständiges und unermüdliches Zeugnis abzulegen, das dazu führt, die Wahrheit, die in der Überlieferung ausgedrückt wird, zu entdecken und anzunehmen“ (3.1.). Neben der Aufgabe, Zeugnis abzulegen, wird als Ziel die Überwindung von Stereotypen in den gegenseitigen Sichtweisen angesehen (4.2.). Von allen Formen der Mission unter Anwendung von Zwang und Gewalt distanzieren sich die „Grundlegenden Prinzipien“ deutlich. Als Regel für theologische Dialoge müsse gelten, den anderen in Liebe zu begegnen. Denn: „Wenn sie auch die vom Standpunkt der orthodoxen Glaubenslehre fehlerhaften Ansichten ablehnen, so sind doch die Orthodoxen zur christlichen Liebe gegenüber jenen gerufen, die sie bekennen“ (7.1.).

Vor dem Hintergrund der Spannungen zwischen orthodoxen und protestantischen Vertretern im ÖRK wurde im Westen immer wieder gemutmaßt, die Weltorthodoxie im Allgemeinen und die ROK im Besonderen hätten letztlich kein Interesse an ökumenischen Institutionen und interkon-

fessionellen Gesprächen. Diese Unterstellung einer grundsätzlich dialogfeindlichen Haltung erweist sich angesichts der faktischen Beteiligung der ROK an interreligiösen Veranstaltungen und Organisationen in ihrer Heimat allerdings als unhaltbar. Das Problem liegt daher offensichtlich an einer anderen Stelle, nämlich in unterschiedlichen Überzeugungen vom Wesen interkonfessioneller und interreligiöser Dialoge.<sup>18</sup> Erschwerend kommt die jeweils verkürzte Wahrnehmung der „östlichen“ Position im Westen und der westlichen im Osten hinzu.

#### 4. Die ROK und der „Westen“: Stereotype der gegenseitigen Wahrnehmung

Ebenso wenig, wie man von „der“ russischen Sichtweise auf den Westen sprechen kann, kann man von „der“ westlichen Sichtweise auf Russland und die Orthodoxie reden. Allerdings scheinen mir zwei Perspektiven von besonderer Bedeutung, da sie die Diskussionen jeweils prägen und gleichzeitig die Möglichkeiten zur Verständigung behindern. Dies ist die bereits erwähnte „westliche“ Sichtweise einer dialogfeindlichen und antiökumenischen orthodoxen Kirche und die „östliche“ Sichtweise einer dem säkularistischen Zeitgeist preisgegebenen westlichen Christenheit.

Die Vorstellung, bei der ROK handle es sich um eine Kirche, die (noch?) nicht den ‚westlichen‘ Standards im Blick auf Toleranz und ökumenischer Offenheit entspreche, vertrat der Sekretär des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Kurienkardinal Walter Kasper, als er sich Anfang 2002 in dem Sinn äußerte, dass die orthodoxen Vorwürfe des Proselytismus ein „Ausdruck der russisch-orthodoxen Kritik an den Menschenrechten und insbesondere an dem Menschenrecht der Gewissens- und der Religionsfreiheit“ seien. Die ROK habe noch nicht ihren Platz in „der modernen pluralistischen Gesellschaft“ gefunden, weshalb sie sich „bisher [ab]schließt“ und „die Religionsfreiheit als Ausdruck westlichen liberalen Individualismus“ verurteile. Dies führt Kasper zu dem Fazit: „Die Argumentation der Russischen Orthodoxen Kirche hat im Grunde ideologischen Charakter; sie verteidigt nicht nur eine inzwischen nicht mehr gegebene russische Wirklichkeit, sondern auch ein theologisch problematisches Kirche-Volk- bzw. Kirche-Kultur-Verhältnis, das darauf zielt, die Vormachtstellung der Russischen Orthodoxen Kirche auf Kosten nicht nur der katholischen Kirche, sondern auch der persönlichen Freiheit des Einzelnen abzusichern.“<sup>19</sup>

Hier der pluralistische Westen, der die Menschenrechte respektiert, dort die Orthodoxie, die sich abschließt und keine individuellen Rechte und Freiheiten anerkennt? Wie die bisherige Darstellung zeigt, greift diese Gegenüberstellung Kardinal Kaspers zu kurz.

Als ähnlich holzschnittartig und in ihrer Verkürzung falsch erweist sich die Stellungnahme von Bischöfin Margot Käßmann, die in den oben zitierten „Grundlegenden Prinzipien der Beziehung der Russischen Orthodoxen Kirche zu den Nicht-Orthodoxen“ lediglich einen Beleg dafür sieht, dass die ROK andere Konfessionen und Religionen nicht wahrnehme und ihnen nicht begegnen wolle.<sup>20</sup> Mag die schroffe Art, mit der die ROK die geistliche und ekklesiologische Überlegenheit der orthodoxen Kirchen betont, für evangelische Christen ärgerlich und schwer nachvollziehbar sein, so darf bei aller Enttäuschung doch nicht übersehen werden, dass sich das im genannten Dokument dargelegte Selbstverständnis durchaus vereinbaren lässt mit interkonfessioneller und interreligiöser Zusammenarbeit auf den verschiedensten Ebenen. Deshalb lässt sich zurückfragen, ob man nicht ebenso gut den Vorwurf des fehlenden Willens zur Wahrnehmung und Begegnung zurückgeben könnte an die evangelische Adresse. So stellen mehrere Äußerungen Margot Käßmanns unter Beweis, dass sie, die vom Heiligen Geist erhofft, dass er „Christinnen und Christen weltweit je neu inspiriert, ermutigt zur Erfahrung von Gemeinschaft auch da, wo wir Fremdheit wahrnehmen“<sup>21</sup>, ein spezifisch evangelisches Verständnis von Gemeinschaft vertritt und ein ebensolches von den orthodoxen Partnern erwartet. Dies zeigt sich vor allem in ihrem Verständnis von Gottesdienst.

So wertet es Bischöfin Käßmann als Erfolg der ökumenischen Bewegung, dass im neuen Evangelischen Gesangbuch ebenso „ein russisch-orthodoxes Kyrie“ wie „ein Halleluja aus dem Pazifik“ stehe und daher „unsere Gemeinden“ „mit Begeisterung“ wahrnehmen: „über alle Kontinente und Nationen und Konfessionen hinweg können wir zusammen Gottesdienste feiern.“<sup>22</sup> Dies aber ist aus orthodoxer Sicht noch keineswegs positiv zu werten, eher gilt das Gegenteil. Bischof Vasilios (Karayannis) von Trimitus macht darauf aufmerksam, dass nach orthodoxer Vorstellung eine Verbindung von Elementen verschiedener Traditionen (etwa in einem gemeinsamen ökumenischen Gebet) diese Elemente aus ihrem Kontext reiße und so zu einer Art Folklore herabwürdige. Das habe dann nichts mehr mit dem Wesen eines Gebetes zu tun, sondern beleidige Orthodoxe sogar in ihrer Wahrnehmung dessen, was Gebet sei.<sup>23</sup> Man kann dieser Sichtweise aus evangelischer Perspektive widersprechen – man

muss aber zuvor erst einmal wahrnehmen, dass das, was einem selbst als Fortschritt und erstrebenswert erscheint, von anderen durchaus anders bewertet werden kann. Wie man mit den konstatierten Differenzen umgeht und ob man sie zum Anlass nimmt, den Kontakt zur anderen Seite abzubrechen, ist dann eine andere Frage, die keineswegs bejaht werden muss (vgl. Röm 14, 5f).

So problematisch und falsch es ist, wenn Kardinal Kasper aus der Kritik der ROK an der römisch-katholischen Kirche den generalisierenden Schluss zieht, diese achte nicht die Menschenrechte, so falsch ist auch Bischöfin Käßmanns Schluss, dass der Dissens in grundlegenden theologischen Fragen zugleich eine Absage an gemeinsame Stellungnahmen zu politischen und ethischen Fragen darstelle. Solch eine Annahme kommt etwa im folgenden Zitat zum Ausdruck:

„Für die Kirchen in Afrika, Asien, Lateinamerika hat der Ökumenische Rat die manchmal lebenswichtige Aufgabe, ihr Zeugnis für Gerechtigkeit und Frieden zu stärken inmitten von Diktatur, Hunger, Kampf ums Überleben, in Krisen zu helfen und zu vermitteln. Hier muss er sprechen können, ohne auf Veto-Rechte, Vorbehalte, hundertprozentige Abstimmung mit allen Mitgliedskirchen warten zu können. Wie will aber der Ökumenische Rat zu klaren Voten finden, wenn es noch nicht einmal möglich ist, gegenseitig die Taufe anzuerkennen, einen Respekt vor der unterschiedlichen Ekklesiologie zu haben, die anderen zumindest als Kirche zu sehen [...]“<sup>24</sup>

Wie die bisherige Darstellung gezeigt hat, hält die ROK die Einigung in theologischen Fragen für weitaus schwieriger als in politischen und ethischen und macht zudem die dogmatische Einigung keineswegs zur Voraussetzung für gemeinsame Stellungnahmen etwa mit Vertretern islamischer oder anderer Organisationen. Ein Beispiel dafür, dass es der ROK durchaus möglich ist, sich trotz theologischer Unterschiede gemeinsam mit Vertretern anderer Kirchen zu aktuellen politischen Fragen zu äußern, war die gemeinsame Erklärung von Kirchenführern aus aller Welt zum drohenden Irakkrieg in Berlin am 5. Februar 2003.<sup>25</sup>

Das Problem der einseitigen und undifferenzierten Wahrnehmung ist allerdings keine West-Ost-Einbahnstraße. Nicht hilfreich sind im Blick auf die zukünftigen zwischenkirchlichen Kontakte auch verkürzte Wahrnehmungen des Westens und seiner Kirchen innerhalb der ROK. So ist dort die Sichtweise weit verbreitet, dass die ‚westlichen‘ (und hier v.a. die protestantischen) Kirchen sich den Normen eines säkularistischen Zeitgeistes unterordnen würden. So erscheint die Neubewertung von Homosexualität, wie sie in Teilen der westlichen Theologie – nicht, wie von vielen Orthodoxen behauptet, in allen evangelischen Kirchen und im Westen als Ganzem – vorgenommen wird, als opportunistische Anpassung. Ebenso

wird im Blick auf die Ordination von Frauen und die Verwendung nicht-diskriminierender Sprache von vielen Orthodoxen nicht gesehen, dass diese „Neuerungen“ durchaus genuin theologisch begründbar sind – wenn auch u.U. auf der Basis anderer theologischer und hermeneutischer Prämissen, als sie die orthodoxe Theologie in ihrer Hauptrichtung setzt. So vertritt Bischof Ilarion (Alfejev) von Wien und Österreich die Auffassung, für die gegenwärtige Krise der Ökumene sei keinesfalls die Orthodoxie verantwortlich, sondern vielmehr die Protestanten, da ihre Revision der christlichen Tradition, die nun in Übereinstimmung mit säkularen Standards gebracht werden solle, die bisher größte Entfremdung in der gemeinsamen Geschichte von Protestantismus und Orthodoxie herbeigeführt habe.<sup>26</sup>

Diese Aussage ist vor dem Hintergrund zu sehen, dass Bischof Ilarion der „postchristliche Humanismus“ als größte Herausforderung für Europa erscheint, da er christliche Werte mehr und mehr marginalisiere. Deshalb sieht Ilarion Ähnlichkeiten der „gegenwärtig in Europa ablaufenden Prozesse“ zu „denen in der Sowjetunion“: „Militanter Säkularismus kann für die Religion ebenso gefährlich sein wie militanter Atheismus.“<sup>27</sup> Eine solche Charakterisierung Westeuropas führt dann konsequenterweise nicht nur zur Konstruktion eines Gegensatzes zwischen den dort verwurzelten Kirchen auf der einen und der russischen Orthodoxie auf der anderen Seite. Darüber hinaus muss auf einer solchen Basis der Westen als solcher in einem Gegensatz zu allen „traditionellen Religionen“ gesehen werden.<sup>28</sup> Zudem bietet dieser Ansatz die Möglichkeit, eine prinzipiell positiv zu bewertende Zusammenarbeit der „traditionellen Religionen“ dadurch zu profilieren, dass man sich als staatstragend nicht nur durch den Aufbau eines Gegensatzes zum Westen darstellt, sondern auch durch eine schroffe Ablehnung aller für Russland (wirklich oder angeblich) „nichttraditionellen“ Religionsgemeinschaften – was dann in der Tat in einer Spannung steht zum doch von der ROK grundsätzlich unterstützten Menschenrecht auf Religionsfreiheit.

Eine entsprechende Sichtweise, die die Nähe der Orthodoxie zum Islam im Besonderen betont und damit an die „eurasistische“ These anschließt, dass das multiethnische und multireligiöse Russland eine eigenständige „Zivilisation“ zwischen Westeuropa und den asiatischen „Zivilisationen“ darstelle, ist in Russland tatsächlich verbreitet – auch außerhalb der Religionsgemeinschaften. Innerhalb der kirchlichen Hierarchie der ROK ist vor allem Erzbischof Wladimir (Ikim) von Taschkent und Mittelasien ein Ver-

fechter einer „eurasistischen“ Ideologie, die er ausführlich in seiner Broschüre „... und Freunde im Osten suchen. Orthodoxie und Islam: Gegensatz oder Freundschaftsbund?“ entfaltet.<sup>29</sup> Darin wird der These eines Gegensatzes von Christentum und Islam widersprochen und stattdessen eine andere Frontlinie konstruiert: hier (in Russland und der islamischen Welt) die Orthodoxie und der „wahre“ Islam, dort (in der Europäischen Union und Nordamerika) Protestantismus und Katholizismus, also die christlichen Häretiker, im Bunde mit islamischen „Sekten“ wie dem Wahhabismus (der in Saudi-Arabien zur Staatsreligion erhobenen Auslegung des Islam), der als quasiprotestantisches Phänomen dargestellt wird. Denn im Bemühen, zu den Fundamenten der Religion zurückzukehren, verwerfe er gerade deren Wesen. Erzbischof Wladimir sieht sich sowohl durch die amerikanische Unterstützung des Kampfes der Taliban gegen die Sowjetunion bestätigt, als auch durch die westliche Kritik am russischen Vorgehen gegen wahhabitische Terroristen in Tschetschenien bei gleichzeitiger Kriegsführung gegen die orthodoxen Serben zugunsten der muslimischen Albaner im Kosovo.<sup>30</sup>

Erzbischof Wladimirs negativer Sicht des nichtorthodoxen Christentums korrespondiert seine idealisierte Sicht des islamisch-orthodoxen Verhältnisses. So lobt er die gegenseitige Toleranz und die freien Entfaltungsmöglichkeiten der Christen unter den Kalifen. Diese friedliche und segensreiche Koexistenz sei durch katholische Kreuzfahrer und Nestorianer (später auch Protestanten) und deren aggressive Mission zunichte gemacht worden.<sup>31</sup> Wladimir geht sogar so weit zu behaupten, dass zwischen wahrer Orthodoxie und wahrem Islam weniger theologische Differenzen bestünden als zwischen der Orthodoxie und den (aus Sicht Wladimirs) christlichen „Häresien“. Die Ablehnung des Christentums im Koran resultiere aus der Tatsache, dass Mohammed keine orthodoxen, sondern lediglich „häretische“ Christen kennen gelernt habe, von denen er sich abgrenzte. Im Blick etwa auf das trinitarische Dogma behauptet Wladimir, dieses betreffe das innere Leben des Einen Gottes und damit ein Gebiet, mit dem sich der Islam einfach nicht beschäftige. Im Blick auf die Unterschiede von Orthodoxie und Islam etwa zum Protestantismus westlich-liberaler Ausprägung verweist er darauf, dass dieser weder die Heiligen verehere, noch an die unbefleckte Empfängnis Jesu glaube, und die in der Heiligen Schrift bezeugten Wunder als Mythen abtue. Seine Sichtweise, die sicherlich auch durch politisch-taktische Überlegungen geprägt sind – Wladimir ist der für die orthodoxen Christen in den islamisch dominierten Staaten Mittelasiens

zuständige Erzbischof –, fasst er, wiederum mit einer deutlichen Spitze gegen den „liberalen Westen“, mit den Worten zusammen: „Noch einmal: diese Überzeugung mag paradox erscheinen, aber von allen Weltreligionen sind sich die Orthodoxie und der Islam am nächsten. Sie schreiten wie auf parallelen Wegen: sie halten unverrückbar an ihren Grundlagen fest und lassen sich nicht von irgendwelchen ‚Modernisierungen‘ beeinflussen, sie glauben an die Unwandelbarkeit der Göttlichen Bestimmungen.“<sup>32</sup>

Auch Metropolit Kirill (Gundjaev) von Smolensk und Kaliningrad, als Vorsitzender der Abteilung für äußere kirchliche Beziehungen des Moskauer Patriarchats gleichsam der „Außenminister“ der ROK, nennt den „Gegensatz liberaler Zivilisationsstandards auf der einen Seite und der Werte nationaler kulturell-religiöser Identität auf der anderen“ den „fundamentalen Widerspruch unserer Epoche und zugleich die größte Herausforderung der menschlichen Gemeinschaft im 21. Jahrhundert“. In diesem Kontext verweist auch Kirill auf die historisch guten Beziehungen zwischen den verschiedenen Religionen und Konfessionen im multireligiösen Russland, solange sich niemand gewaltsam oder durch auf Proselytismus gerichtete Aktivitäten in die inneren Angelegenheiten der anderen einmische.<sup>33</sup>

## 5. Gemeinsame Anerkennung eines positionellen Pluralismus als Lösungsansatz

Im Westen werden m.E. zu oft die Bekenntnisse russischer Kirchenleute zur Multikulturalität und zum Pluralismus übersehen. Hier aber könnte ein Baustein zur Konstruktion neuer Konsensfundamente zwischen Ost und West gefunden werden. Der pluralistische Ansatz von Metropolit Kirill geht davon aus, dass unterschiedliche Kulturen eine Bereicherung sind, eine Vereinheitlichung dagegen eine Verarmung:

„Die Zukunft der Weltordnung liegt nicht in einem melting pot der Zivilisationen, in dem traditionelle Werte, darunter auch religiöse, vernichtet werden, sondern in der Koexistenz, die einander achtet, und der Zusammenarbeit aller Kulturmodelle. [...] Führt denn eine multikulturelle Weltordnung zum Zerfall der Einheit der Menschenfamilie? Nein. Unter der Bedingung, dass es gelingt, der gegenseitigen Isolation und Entfremdung zu entkommen. Gerade deshalb ist der Dialog zwischen ethnokulturellen Gemeinden unverzichtbar. [...] Wir brauchen einen Dialog, der jeder religiösen Tradition erlaubt, sein Potential bei der Errichtung des persönlichen, familiären und gesellschaftlichen Lebens aufzudecken, beim Aufbau einer dauerhaften und gerechten Welt.“<sup>34</sup>

Man sollte solche Worte nicht als Sonntagsreden abtun, nur auf die antiwestlichen Aspekte verweisen oder das II. Interreligiöse Friedensforum,

auf dem Metropolit Kirill die zitierten Worte vortrug, als kritiklose Fortsetzung sowjetischer „Friedenskonferenzen“ betrachten, die die sowjetische Außenpolitik legitimieren sollten. Metropolit Kirill plädiert für eine multipolare Weltordnung, in der unterschiedliche Religionen und Kulturen (russ. und engl.: ‚Zivilisationen‘) sich bereichern und im gewaltfreien Dialog für Frieden und Gerechtigkeit eintreten sowie jedem Hegemoniestreben eine Absage erteilen. Gerade das „alte Europa“, das „andere Amerika“ und die Kirchen, die sich beiden zugehörig fühlen und die sich mit den führenden Religionsgemeinschaften Russlands in der Kritik am Irakkrieg im März 2003 einig waren, müssten doch grundsätzlich diesem pluralistischen Ideal zustimmen können.

Lenkt man die Aufmerksamkeit, die sich in Deutschland meist auf die Konflikte zwischen der ROK und anderen Kirchen richtet, auf ihr gutes Verhältnis zu den anderen Religionsgemeinschaften in Russland, so lassen sich festgefahrene Stereotype überwinden. Dies kann verdeutlicht werden unter Rückgriff auf Wilfried Härle, der vier Typen von Verhältnisbestimmungen zwischen unterschiedlichen Religionen beschreibt: Der erste (religionskritische) Typ gehe davon aus, dass Religionen gar nicht auf Wahrheit basierten, sondern Ausdruck von Gefühlen, Lebenseinstellungen oder Wunschvorstellungen seien. Der zweite Typ vertrete die (relativistische) These, dass alle Religionen nur Teilwahrheiten oder Aspekte der Wahrheit enthielten. Der dritte (fundamentalistische) Typ sei der Überzeugung, die Wahrheit zu besitzen, während alle anderen sich im Irrtum befänden. Für den vierten Typ, den Typ des „positionellen Pluralismus“, den Härle favorisiert, besäße die eigene Wahrheitsgewissheit unbedingte Geltung, fremde Wahrheitsansprüche verdienten aber unbedingte Achtung.<sup>35</sup>

Folgt man der im Westen verbreiteten Darstellung – von den zitierten Äußerungen in deutschen Printmedien bis hin zu den Aussagen Kardinal Kaspers und Bischöfin Käßmanns – oder auch allein denjenigen Aussagen der „Grundlegenden Prinzipien der Beziehung der ROK zu den Nicht-Orthodoxen“, in denen der unbedingte Wahrheitsanspruch der Orthodoxie herausgestellt wird, so scheint die ROK dem dritten Typ zugehörig zu sein. Wie allerdings der vorliegende Aufsatz gezeigt hat, ist es eher der vierte Typ, dem sich die ROK zugehörig fühlen dürfte. So entspricht es der Ansicht dieses Typs, wenn die ROK zwar für sich selbst den Anspruch artikuliert, die (einzig) wahre Kirche zu sein, gleichzeitig aber mit Moslems, Juden und Buddhisten zusammenarbeitet auf der Basis, dass die

unterschiedlichen Religionsgemeinschaften sich gegenseitig die von ihnen erhobenen, obgleich von den anderen nicht geteilten Wahrheitsansprüche nicht streitig machen. Auch Sätze wie die folgenden könnte die Führung der ROK sicherlich unterschreiben:

„Vor allem aber muss er [der christliche Glaube] es sich verboten sein lassen, das Wirken des Heiligen Geistes in die eigene Regie nehmen zu wollen, um Anhänger anderer Religionen gegen ihre Überzeugung zu Christen zu machen. Dies schließt freilich die Bezeugung des eigenen Glaubens anderen Menschen gegenüber in keiner Weise aus.“<sup>36</sup>

Daher wäre zu überlegen, ob nicht ein „positioneller Pluralismus“ in diesem Sinne – Gewissheit in den eigenen Überzeugungen, Verzicht auf Proselytismus, unbedingte Achtung der anderen, Zusammenarbeit mit dem Ziel von Frieden und Gerechtigkeit – durchaus die Grundlage zukünftiger ökumenischer Zusammenarbeit bilden könnte.

Kritisiert werden könnte an dieser Stelle, dass damit einem ökumenischen Minimalprogramm das Wort geredet wird, das die innerchristlichen Beziehungen nach denselben Mustern strukturieren will wie die interreligiösen. Sicherlich bedeutet es, Abschied zu nehmen von den im 20. Jahrhundert von vielen Christen geteilten Träumen einer in Kürze wiedervereinigten Christenheit oder zumindest einer Abendmahlsgemeinschaft. Ich frage mich aber, ob dem Wunsch nach engerer Gemeinschaft zwischen den Kirchen nicht ein zutiefst protestantisches Modell zugrunde gelegt wird – so erscheinen etwa die gemeinsamen Gottesdienste, die Bischöfin Käßmann feiern will, vielen Orthodoxen gerade in ihrer Aufnahme von Elementen verschiedener konfessioneller Traditionen, einschließlich der orthodoxen, als ausgesprochen westlich-evangelische Veranstaltungen (s.o.). Die Fremdheit auch innerhalb des Christentums zunächst einmal wahrzunehmen und die Position der anderen anzuerkennen, auch wo sie uns fremd, unverständlich und nicht nachvollziehbar erscheinen, tut in dieser Situation Not und erweist sich letztlich als Zeichen interkultureller und interkonfessioneller Kompetenz.

Auf solch einer Grundlage der gegenseitigen Anerkennung könnte dann in Angriff genommen werden, was die ROK in den „Grundlegenden Prinzipien“ (4.2.) als Ziel und Aufgabe des Dialogs formuliert: Stereotype zu überwinden. Dies müsste sowohl die westlichen Stereotype vom Osten betreffen, als auch die östlichen vom Westen. Erreichbar könnte zumindest die gegenseitige Anerkennung dessen sein, dass die jeweils andere Seite bei allen Unterschieden bemüht ist, theologisch verantwortete Antworten zu finden, auch wenn man den Ergebnissen, etwa im Blick auf die Sexualethik, nicht zuzustimmen vermag. Man mag das als gar zu bescheidene

ökumenische Vision ansehen. Mir scheint aber, dass momentan die Überwindung von Vorurteilen vordringlich ist, um überhaupt wieder neue Perspektiven erlangen zu können und zukünftigen Auseinandersetzungen um tatsächlichen oder angeblichen Proselytismus vorzubeugen, mit denen angesichts der anhaltenden Individualisierungs- und Pluralisierungstendenzen zu rechnen ist.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> „Westen“ ist hier und im Folgenden weniger als geografischer Begriff gemeint, sondern in erster Linie als Beschreibung des Kulturraums, der durch die lateinischen Kirchen (römischer Katholizismus, Protestantismus), die abendländische Aufklärung, das Ideal einer parlamentarischen Demokratie, industrielle und postindustrielle Ökonomien sowie in der jüngeren Vergangenheit weitreichende gesellschaftliche Entinstitutionalisierungen und Individualisierungstendenzen geprägt wurde.
- <sup>2</sup> Kerstin Holm, Kampf dem Papst. Die russische Orthodoxie bläst zum Sturm gegen die Katholiken. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 1. März 2002.
- <sup>3</sup> Rheinischer Merkur, 24. Oktober 2002.
- <sup>4</sup> Als Beispiel sei hier auf eine Aussage von Valerij Pavlovič Goregljad verwiesen, der im Jahre 2002 erster Stellvertreter des Vorsitzenden des Föderationsrates der Föderalen Versammlung der Russländischen Föderation war. Die Vorwürfe des Moskauer Patriarchats aufgreifend, die Errichtung von vier römisch-katholischen Bistümern in Russland diene einer Katholisierung des Landes, malte Goregljad in der Nezavisimaja Gazeta das Gespenst eines zur römischen Provinz herabgewürdigten Russland an die Wand und drohte: „Russland antwortete immer auf jeden Versuch einer Intervention – sei sie kriegerisch oder geistlich – äußerst streng und wachsam. Und die, die an der Spitze des Hauptschlags waren – Aleksandr Nevskij, Dmitrij Donskoj, Minin und Požarskij, Suvorov, Kutuzov, Ušakov, Žukov und viele andere –, sind nun seine Nationalhelden und -heilige.“ Valerij Goregljad, Rossija – rīmskaja provincija? Nel'zja dopustit', čtoby my utratili svoi duchovnye osnovy i svoju istoričeskiju pamjat'. [Russland – eine römische Provinz? Wir dürfen nicht zulassen, dass wir unsere geistigen Grundlagen und unser historische Gedächtnis verlieren.] In: Nezavisimaja Gazeta, 19.03.2002, hier zitiert nach [http://www.ng.ru/printed/ideas/2002-03-19/1\\_province.html](http://www.ng.ru/printed/ideas/2002-03-19/1_province.html), 24.03.2003, S.6. Mutet der Bogen, der von den Angriffen aus „dem“ Westen auf Russland im Mittelalter über den Überfall der deutschen Wehrmacht auf die Sowjetunion bis hin in die Gegenwart geschlagen wird, angesichts der dahinterstehenden Ernennung von vier Bischöfen und einem Erzbischof paranoid und nicht recht ernstzunehmend an, so zeigt das Zitat doch, wie weit antiwestliche Stimmungen in Russland verbreitet sind.
- <sup>5</sup> „Russländisch“ (rossijskij) im Unterschied zu „russisch“ (russkij) bezieht sich den Staat und das Vielvölkerreich Russland (Rossija), in dem neben Russen auch Angehörige anderer Völker leben.
- <sup>6</sup> Vgl. zu diesem Thema auch Joachim Willems, Lutheraner und lutherische Gemeinden in Russland. Eine empirische Studie über Religion im postsowjetischen Kontext. Erlangen 2004, 77–130.
- <sup>7</sup> Vgl. Goskomstat Rossii dokladyvaet osnovnye itogi pervoj očeredi avtomatizirovannoj obrabotki materialov Vserossijskoj perepisi naselenija 2002 goda. [Das Staatliche Statistikkomitee referiert die grundlegenden Ergebnisse der ersten Runde der auto-

matisierten Aufarbeitung der Materialien der russlandweiten Volkszählung 2002.] In: Rossijskaja Gazeta, 4. November 2003, hier zitiert nach: <http://www.rg.ru/2003/11/04/podschet-doc-printable.html>, 15. März 2004.

- <sup>8</sup> Nach den Angaben der letzten Volkszählung (2002) stellen die ethnischen Russen 80 Prozent der Bevölkerung Russlands. Vgl. ebd. In Deutschland beträgt der Ausländeranteil in den letzten Jahren konstant knapp Prozent wobei die Ausländerquote in den alten Bundesländern deutlich höher liegt als in den neuen. Vgl. Migrationsbericht der Beauftragten der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration im Auftrag der Bundesregierung (Migrationsbericht 2003), 84 (Tab. 14), zugänglich auch im Internet: [http://www.integrationsbeauftragte.de/download/Migrationsbericht\\_2003.pdf](http://www.integrationsbeauftragte.de/download/Migrationsbericht_2003.pdf), 19. März 2004. Zählt man zu den knapp 9 Prozent Ausländern in Deutschland noch die deutschen Staatsbürger nichtdeutscher Herkunft, einschließlich der 2,3 Millionen Spätaussiedler, die zwischen 1990 und 2002 nach Deutschland kamen, so zeigt sich, dass Deutschland ethnisch ähnlich heterogen ist wie Russland bzw. Russland ähnlich homogen wie Deutschland.
- <sup>9</sup> Selbstverständlich gibt es auch baptistische Russen und katholische Russlanddeutsche, aber diese gelten eben als Ausnahmen von der Regel: im Falle katholischer Deutscher als historische Besonderheit, die ihre Wurzeln in der Glaubensspaltung in Deutschland hat und dann mit der Einwanderung nach Russland importiert wurde. Immer noch ist zahlreichen Nichtgläubigen und Atheisten ihre Zugehörigkeit zur Orthodoxie aus „ethnischen Gründen“ selbstverständlich. So bezeichneten sich 1999 in einer repräsentativen empirischen Untersuchung 50% der laut Selbstzuordnung Nichtgläubigen als orthodox und ebenso 41 Prozent der Atheisten. Vgl. Kimmo Kääriäinen / Dmitrij Furman, *Starye cerkvi, novye Starye cerkvi, novye verujuščie. Religija v massovom soznanii post-sovetskoj Rossii*. [Alte Kirchen, neue Gläubigen. Religion im Massenbewusstsein des postsowjetischen Russland.] Moskau/ St. Petersburg 2000, 16.
- <sup>10</sup> Vgl. hierzu z.B. die Antwort von Metropolit Kirill (Gundjaev) von Smolensk und Kalinigrad auf die Frage, wie die ROK zur Konversion von Russen zum Islam steht: „Ein solches Problem des Übertritts von ethnischen Orthodoxen zum Islam besteht nicht. [...] In der Tat nehmen jedes Jahr einige Duzend Russen den Islam an als Resultat geistlicher Suche oder gemischter Ehen, allerdings sind es noch mehr ethnische Muslime, die heute Christen werden aus eben diesen Gründen. Solche Fälle der Änderung des Glaubens sind keine Konsequenzen von zielgerichteten Tätigkeiten der Russischen Orthodoxen Kirche oder der traditionellen muslimischen Zentren Russlands und erschweren nicht die interreligiösen Beziehungen. Für unsere Religionen ist die vorrangige Aufgabe die Wiedergeburt der traditionellen Religiosität in ihren eigenen Verbreitungsgebieten, und es ist offensichtlich, dass die Absage an den gegenseitigen Proselytismus eine der wichtigsten Bedingungen für ein Zusammenleben in guter Nachbarschaft.“ <http://um-islam.nm.ru/mitr-kirill.htm>, 18.09.2002, S.2.
- <sup>11</sup> *Katoličeskij prozelitizm sredi pravoslavnogo naselenija Rossii. Spravka*. [Katholischer Proselytismus unter der orthodoxen Bevölkerung Russlands. Eine Auskunft.] In: <http://www.russian-orthodox-church.org.ru/nr207011.htm>, 5. September 2002, 5.
- <sup>12</sup> *Itogovyj dokument II Mežreligioznogo mirotvorčeskogo foruma (Moskva, 2–4 marta 2004 goda)*. [Abschlussdokument des Zweiten Interreligiösen Friedensforums (Moskau, 2.–4. März 2003).] In: <http://www.mospat.ru/print/news/id/6483.html>, 3. März 2004. Das harmonische Bild, das vom Zusammenleben der Religionen gezeichnet wird, übersieht allerdings, dass es in der russischen Geschichte durchaus auch Zwangstaufen, Bekehrungsdruck auf Nichtchristen und die Todesstrafe für muslimische oder jüdische Mission unter Orthodoxen gab. Vgl. dazu Michael Khodarkovsky, *The Conversion of Non-Christians in Early Modern Russia*. In: P. Robert Geraci / Michael Khodarkovsky (Hg.),

- Of Religion and Empire. Mission, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia. Ithaca and London 2001, 115–143, bes. 120–136.
- <sup>13</sup> Vgl. z.B. die Selbstdarstellungen des Interreligiösen Rates Russlands in <http://www.m-s-r.ru/hist.htm>, 18. September 2002 und <http://www.m-s-r.ru/struct.htm>, 18. September 2002.
- <sup>14</sup> So Metropolit Juvenalij von Krutickij und Kolomenskoe, *Christianstvo i Islam. Vek XXI. [Christentum und Islam. Das 21. Jahrhundert.]* In: <http://www.russian-orthodox-church.org/nr209101.htm>, 12. September 2002, 4.
- <sup>15</sup> *Zajavlenie o sozdanii Mežreligioznogo soveta Sodružestva Nezavisimych Gosudarstv. [Erklärung über die Gründung eines Interreligiösen Rates der Gemeinschaft Unabhängiger Staaten.]* (März 2004) In: <http://www.mospat.ru/print/news/id/6484.html>, 3. März 2004.
- <sup>16</sup> So in <http://www.m-s-r.ru/hist.htm>, 18. September 2002.
- <sup>17</sup> In deutscher Sprache in gekürzter Fassung publiziert in: *Ökumenische Rundschau* 2/2001, 210–215. In russischer Sprache finden sich die *Osnovnye principy otnošenija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi k inoslaviju* z.B. in: *Sbornik dokumentov i materialov jubilejnogo archierejskogo sobora Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, Moskva, 13–16 avgusta 2000, Nižnij Novgorod 2001, 149–170.*
- <sup>18</sup> Dies zeigt das Beispiel der Dialoge der orthodoxen mit den Orientalisch-Orthodoxen Kirchen. Da die Dialogpartner nicht nur dieselbe altkirchliche Tradition als normativ anerkennen, sondern auch die gleiche Hermeneutik zur Anwendung bringen, konnte eine Gemeinsame Theologische Kommission feststellen, die gegenseitigen Verurteilungen seien zu Unrecht ausgesprochen wurden, und die Aufhebung der gegenseitigen Anathemata empfehlen. Vgl. Johannes Oeldemann, *Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven.* Paderborn 2004, 54–58.
- <sup>19</sup> Walter Kasper, *Was heißt Proselytismus?* In: *Glaube in der 2. Welt.* Zürich, Nr. 11 (2002), 16–19, hier 19.
- <sup>20</sup> Wer diesen Text lese, „dem und der wird klar, dass das 20. Jahrhundert insofern tatsächlich ökumenisch war, als zumindest eine Wahrnehmung und Begegnung anderer, Nicht-Orthodoxer, erfolgt ist, wenn auch keine Veränderung des Selbstverständnisses stattgefunden hat“. Margot Käßmann, *Ökumene am Scheideweg.* Hannover 2003, 194.
- <sup>21</sup> A.a.O., 197.
- <sup>22</sup> A.a.O., 183.
- <sup>23</sup> Bishop Vasilios (Karayiannis) of Trimithus, *What are the Theological Issues that Lie at the Heart of the Orthodox Concerns?* In: <http://www.wcc-coe.org/wcc/who/cretepost-02-e.html>, 9. Oktober 2002, 2.
- <sup>24</sup> Käßmann, *Ökumene am Scheideweg* (wie Anm. 20), 196.
- <sup>25</sup> Vgl. *epd-Dokumentation* 7/2003, 54f.
- <sup>26</sup> Vgl. *Major Challenges for Christianity in Europe. Address to the 12th Assembly of the Conference of European Churches, 30 June 2003, Trondheim, Norway.* In: *Europaica. Bulletin of the Representation of the Russian Orthodox Church to the European Institutions* No. 20 (03.07.2003, [europaica@orthodoxeurope.org](mailto:europaica@orthodoxeurope.org) bzw. <http://www.orthodoxeurope.org>).
- <sup>27</sup> Bischof Ilarion (Alfejev) von Wien und Österreich, *Christliches Leben im Europa von heute.* In: *Europaica. Bulletin of the Representation of the Russian Orthodox Church to the European Institutions* No. 18 (11. Juni 2003, [europaica@orthodoxeurope.org](mailto:europaica@orthodoxeurope.org) bzw. <http://www.orthodoxeurope.org>).
- <sup>28</sup> „Es gibt bereits jetzt eine schreiende Diskrepanz zwischen den Wertvorstellungen, wie sie in den traditionellen Religionen existieren und denen [,] die der säkularisierten Welt eigen sind.“ Ebd.

- <sup>29</sup> Vladimir Archiepiskop Taškentskij i Sredneazijskij, „... A družej iskat' na Vostoke. Pravoslavie i Islam: protivostojanie ili sodružestvo?“. Moskau 2001. Im Internet ist die Broschüre unter verschiedenen Adressen zugänglich, z.B. unter [http://pravosludm.narod.ru/lib/vladimir\\_ikim/vladimir\\_islam.html](http://pravosludm.narod.ru/lib/vladimir_ikim/vladimir_islam.html), 03.04.2003, oder <http://www.pms.orthodoxy.ru/zu/kniga/text1.htm> bis <http://www.pms.orthodoxy.ru/zu/kniga/text7.htm>, 18. September 2002.
- <sup>30</sup> A.a.O., Kapitel 1 und 3–5.
- <sup>31</sup> A.a.O., Kapitel 2.
- <sup>32</sup> A.a.O., Kapitel 7. (Hervorhebungen so im Original.) Derselbe Tenor der vorgestellten Broschüre findet sich in zahlreichen anderen Publikationen. Als muslimisches Beispiel kann z.B. auf Äußerungen des Obermuftis und Vorsitzenden der Zentralen Geistlichen Führung der Muslime Russlands, Talgat Tađzuddin, verwiesen werden in [http://muslim-board.narod.ru/131201tez\\_vrns.htm](http://muslim-board.narod.ru/131201tez_vrns.htm), 18. September 2002.
- <sup>33</sup> Mitropolit Smolenskij i Kaliningradskij Kirill, Norma very kak norma žizni. Problema sootnošenija među tradicionnymi i liberal'nymi cennostjami v vybore ličnosti i obščestva. [Die Norm des Glaubens als Norm des Lebens. Das Problem der Beziehung zwischen traditionellen und liberalen Werten in der Wahl der Persönlichkeit und der Gesellschaft.] In: *Cerkov' i Vremja* Nr. 2 (11) 2000, hier zitiert nach <http://www.wco.ru/biblio/books/kirill3/H1-T.htm>, 8. Oktober 2002. Das wörtliche Zitat findet sich im Eingangssatz.
- <sup>34</sup> „Prostranstvo SNG kak mesto unikal'nogo mežreligioznogo dialoga“. Vystuplenie mitropolita Smolenskogo i Kaliningradskogo Kirilla, predsedatelja Otdela vnešnih cerkovnyh svjazej Moskovskogo Patriarchata, na II Mežreligioznom mirotvorčeskom forumе (Moskva, 2 marta 2004 goda). [„Die GUS als Ort eines einzigartigen interreligiösen Dialogs“. Rede des Metropoliten Kirill von Smolensk und Kaliningrad, Vorsitzender der Abteilung für äußere Kirchenbeziehungen des Moskauer Patriarchats, auf dem II. Interreligiösen Friedensforum (Moskau, 2. März 2004).] In: <http://www.mospat.ru/print/news/id/6478.html>, 03.03.2004. Vgl. Patriarch Aleksij II. in seinem Grußwort an die Teilnehmer der Konferenz „Multiethnische Resource der russländischen Staatlichkeit“: „Einheit in der Vielfalt – das ist der Reichtum, mit dem Gott Russland ausgestattet hat.“ <http://www.russian-orthodox-church.org.ru/nr301246.htm>, 27. Januar 2003.
- <sup>35</sup> Wilfried Härle, Die Wahrheitsgewißheit des christlichen Glaubens und die Wahrheitsansprüche anderer Religionen. In: *Zeitschrift für Mission* 3/ 1998, 176–189, hier 178–183.
- <sup>36</sup> A.a.O., 185.

## Reflexionen aus Antelias

Eine bunt gemischte Gruppe von Theologen/innen, Kirchenleitern/innen, Soziologen/innen, ökumenischen Vertretern/innen und anderen Personen kam vom 17. bis 20. November 2003 auf Einladung des Ökumenischen Rates der Kirchen zusammen, um gemeinsam über die Neugestaltung der ökumenischen Bewegung nachzudenken. Die Mitglieder der Gruppe stammten aus den verschiedensten Mitgliedskirchen und Einrichtungen, Traditionen und Regionen der Welt, nahmen aber nicht als Vertreter/innen ihrer Organisationen, sondern aufgrund ihrer persönlichen Kompetenzen und Erfahrungen an dieser Konsultation teil. Bereichert wurde die Tagung durch die Beteiligung junger Menschen, die im Vorfeld der Konsultation eine eigene Konferenz zu diesem Thema abgehalten hatten.

Die Konsultation fand in Antelias im Libanon statt, dem Zentrum des Armenischen Katholikats von Kilikien, wo die Teilnehmenden mit großer Gastfreundlichkeit von Seiner Heiligkeit, Aram I., dem Vorsitzenden des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen, aufgenommen wurden und die Gelegenheit nutzten, an den Morgenandachten der Gemeinschaft teilzunehmen und mehr über die reichen Traditionen dieser alten Kirche zu erfahren.

Die Konsultation wurde von den Realitäten der Weltpolitik eingeholt, als der Libanon seine Visumvorschriften für die Staatsbürger/innen einiger Länder änderte. Dies führte dazu, dass einige der Teilnehmenden mit ein- oder zweitägiger Verspätung eintrafen oder gar keine Einreiseerlaubnis erhielten. Die Teilnehmenden waren dem Armenischen Katholikats sehr dankbar für seine unaufhörlichen Bemühungen um diejenigen, die auf Flughäfen in Asien, dem Nahen Osten und Europa festsaßen.

Die Konsultation über die ökumenische Neugestaltung in Antelias hatte die Aufgabe:

- die wichtigsten Herausforderungen, vor denen wir infolge der veränderten Weltsituation stehen, und ihre Implikationen für die Neugestaltung der ökumenischen Bewegung zu analysieren;
- die Schlüsselbereiche herauszuarbeiten, in denen die ökumenische Bewegung verändert und erneuert werden muss;
- einen Konsultations- und Studienprozess zu konzipieren, der zur Vorlage eines Berichts über die

Neugestaltung der ökumenischen Bewegung an den Zentralausschuss 2005 und schließlich an die ÖRK-Vollversammlung (2006) führen soll.

Die Gruppe hatte weder den Auftrag noch die Vollmacht, einen Vorschlag für die Neugestaltung der ökumenischen Bewegung auszuarbeiten. Die Diskussionen über diese Frage werden in vielen verschiedenen Foren über einen längeren Zeitraum geführt werden müssen. Die Konsultationsteilnehmer/innen wurden vielmehr mit Hilfe einer erfahrenen externen Beraterin motiviert, einen Reflexionsprozess über die Herausforderungen der heutigen Welt und über Vision und Werte der ökumenischen Bewegung in Gang zu setzen.

### Der veränderte Kontext

Die Welt hat sich in den fünfzig Jahren seit der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen radikal verändert. Die Teilnehmenden gingen auf einige der Auswirkungen der wirtschaftlichen Globalisierung ein, auf die explosionsartige Ausbreitung des Kommunikationswesens, die zunehmende Bedeutung der Zivilgesellschaft, die wachsende Rolle der Religion im öffentlichen Leben und die tief greifenden Veränderungen, die in den letzten fünf Jahrzehnten in den Kirchen eingetreten sind. Sie waren sich jedoch bewusst, dass sie bei der Analyse dieser Veränderungen nur „an der Oberfläche kratzten“. Eine sehr viel tiefer gehende Analyse wird erforderlich sein, um die politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungen, die das Umfeld der ökumenischen Bewegung prägen, zu verstehen und die Kirchen in ihrem Zeugnis und Dienst unterstützen zu können. Da Analysen immer vom Kontext geprägt sind, in dem sie durchgeführt werden, wird es wichtig sein, dass wir uns gegenseitig über die Ergebnisse unserer Arbeit informieren.

### Unsere Vision, unsere Werte

Von Anfang an war die ökumenische Bewegung den Zielen der sichtbaren Einheit der Kirche und des gemeinsamen Zeugnisses und Dienstes an der Welt verpflichtet. Die Teilnehmenden an der Tagung in Antelias setzten sich mit der Relevanz dieser Vision vor dem Hintergrund der neuen globalen Wirklichkeit auseinander und bekräftigten, dass beide Ziele für die ökumenische Bewegung auch heute noch von Bedeutung sind. Einheit und gemeinsames Zeugnis und Dienst an der Welt schließen sich nicht gegenseitig aus, sondern bereichern einander.

Es gab ausführliche Diskussionen über die gemeinsamen Werte, die der ökumenischen Bewegung zugrunde liegen: die Ganzheit der christlichen Kirche als der eine Leib Christi, die vereinbarte Glaubensbasis des Ökumenischen Rates der Kirchen und die gemeinsame Verpflichtung zur Versöhnung als Voraussetzung für Verwandlung. Die Tagungsteilnehmer/innen kamen überein, dass gemeinsame Werte, die in der Vergangenheit von Bedeutung waren, auch in diesem Prozess wichtig bleiben: Partizipation, Gemeinschaft, Gerechtigkeit, Diakonie, Fairness, Verletzlichkeit, Rechenschaftspflicht, Genügsamkeit, gegenseitige Achtung und Solidarität. Es wurde ferner darauf hingewiesen, dass es sich hierbei um Werte handelt, die, wie der Bund Gottes mit den Menschen, eine gegenseitige Verpflichtung beinhalten.

### Reflexionen aus Antelias

#### Eine ökumenische Welt mit vielen Akteuren

Die ökumenische Bewegung wird heute von einem breiten Spektrum ökumenischer Akteure geprägt. Dazu gehören Kirchen, konziliare Einrichtungen (z.B.

ÖRK, regionale ökumenische Organisationen und nationale Kirchenräte), regionale und subregionale Gemeinschaften und Partnerschaften, ökumenische Hilfswerke/kirchennahe Dienste und Werke, internationale ökumenische Organisationen, weltweite christliche Gemeinschaften, ökumenische Gemeinschaften, Missionswerke und viele andere ökumenische Einrichtungen. Die Beziehungen zwischen diesen ökumenischen Akteuren sind völlig unterschiedlicher Natur. So sind Kirchen z.B. häufig Mitglied mehrerer konziliarer Einrichtungen und ihrer jeweiligen weltweiten christlichen Gemeinschaft und arbeiten gleichzeitig aktiv in internationalen ökumenischen Organisationen mit. Ökumenische Hilfswerke/kirchennahe Dienste und Werke können in engen Beziehungen mit konziliaren Einrichtungen, internationalen ökumenischen Organisationen und einigen weltweiten christlichen Gemeinschaften stehen, aber weniger direkte Kontakte mit Kirchen unterhalten.

Wenn die Beziehungen zwischen ökumenischen Akteuren sich auch permanent verändern und weiterentwickeln, so waren die Teilnehmenden an der Konsultation in Antelias doch übereinstimmend der Meinung, dass die Neugestaltung der ökumenischen Bewegung in einem kollektiven Reflexionsprozess weiter erörtert werden muss. Eine Arbeitsgruppe erklärte dazu zusammenfassend: „Die Herausforderung besteht darin, die ökumenische Bewegung so neu zu gestalten, dass wir in unserem Zeugnis und Dienst für die Einheit der Kirche und für die Ganzheit und Fülle des Lebens wirksamer zusammenarbeiten und mehr Kohärenz in unserer Arbeit erreichen können.“

### Was bedeutet Neugestaltung?

Im Verlauf der Diskussion wurde klar, dass der Begriff „Neugestaltung“ (reconfiguration) in dreifacher Weise interpretiert werden kann.

Erstens kann man darunter „die Ausweitung der ökumenischen Bewegung“ verstehen, also den Versuch, Kirchen, wie die römisch-katholische Kirche, die Pfingst- und evangelikalen Kirchen, einzubeziehen und engere Beziehungen mit ihnen herzustellen. Die Teilnehmenden wurden daran erinnert, dass das Globale Christliche Forum, das nach der Vollversammlung 1998 in Harare eingerichtet worden war, einen fortlaufenden Prozess darstellt, der Vertreter/innen aller größeren christlichen Traditionen an einem Tisch versammelt und den Kreis insbesondere auf diejenigen ausdehnt, die bislang keine Gespräche miteinander geführt haben. Die Teilnehmenden befürworteten diesen Prozess der Ausweitung, stellten jedoch fest, dass dieses Ziel weitgehend in anderen Foren verfolgt wird.

Zweitens kann unter „Neugestaltung“ der Prozess der „Vertiefung der Gemeinschaft“ zwischen den Kirchen verstanden werden. Es ist ein wesentliches Merkmal der ökumenischen Bewegung, dass sie den Beziehungen zwischen Kirchen und ökumenischen Akteuren große Bedeutung beimisst, aber diese Beziehungen werden ebenfalls primär an anderer Stelle intensiviert, wie z.B. in den wichtigen bilateralen Gesprächen zwischen Kirchen.

Bei der dritten Auslegung geht es um die Frage, wie die Beziehungen zwischen den bestehenden ökumenischen Akteuren gestärkt werden können, damit größere Kohärenz und Effizienz in unserer Arbeit gewährleistet werden können. Hier wird nach den Verbindungen gefragt, die zwischen unseren gegenwärtigen Strukturen bestehen, und dem Ausmaß, in dem unsere jeweiligen Aktivitäten sich gegenseitig ergänzen.

Diese drei Interpretationen des Begriffes „Neugestaltung“ stehen in Beziehung zueinander. Die Stärkung der Zusammenarbeit zwischen den bestehenden ökumenischen Akteuren sollte so erfolgen, dass andere zur Mitwirkung in diesem Prozess eingeladen werden, statt weitere Schranken zwischen christlichen Organisationen aufzubauen. Desgleichen vertiefen ökumenische Entwicklungen zwischen Kirchen nicht nur die zwischenkirchlichen Beziehungen, sondern tragen auch zu größerer Kohärenz in der gemeinsamen Arbeit bei. Mit unserer Reflexion über die Beziehungen, die zwischen ökumenischen Akteuren bestehen, hoffen wir, unseren Dienst wirksamer zu erfüllen und bessere Zeugen und Zeuginnen des Gottes zu sein, dem wir dienen wollen.

Die Gruppe bekräftigte nachdrücklich die Forderung nach weiteren Diskussionen über die ökumenische Neugestaltung, wobei sie der dritten Auslegung des Begriffs – Stärkung der Beziehungen zwischen ökumenischen Akteuren zur Gewährleistung größerer Effizienz in unserer Arbeit – besondere Bedeutung beimaß. Diese Diskussionen haben das Potenzial, die ökumenische Bewegung neu zu beleben und sicherzustellen, dass unsere Strukturen und unsere Arbeit sich den Veränderungen der globalen Lebenswirklichkeit anpassen.

### Warum eine Neugestaltung?

Die Teilnehmenden führten viele Gründe dafür an, dass eine Neugestaltung der ökumenischen Bewegung jetzt notwendig ist:

- wir müssen sicherstellen, dass unsere Strukturen flexibel sind und sich schnell an Veränderungen in der Welt anpassen können;
- wir müssen neue Methoden entwickeln und das Vertrauen der Kirchen neu stärken, um den Kräften der Globalisierung und des Hegemoniestrebens entgegenzutreten;
- wir müssen allen Kirchen, einschließlich derer, die nicht aktiv in konziliaren Einrichtungen mitarbeiten, die Möglichkeit zu effizienterer Zusammenarbeit geben;
- wir müssen sicherstellen, dass die ökumenischen Strukturen die Realitäten in Welt und Kirche widerspiegeln, indem wir weniger „eurozentrisch“ werden und die Kirchen im Süden stärker berücksichtigen;
- wir müssen die Unzufriedenheit der Kirchen ernst nehmen, von denen erwartet wird, dass sie in vielen ökumenischen Einrichtungen auf vielen Ebenen mitarbeiten,

- wir müssen unsere Programme besser aufeinander abstimmen und Doppelungen bei unserer Arbeit vermeiden;
- wir müssen der Tatsache ins Gesicht sehen, dass wir auf einem „Marktplatz“ arbeiten, der durch den Wettbewerb um Geld und Medienaufmerksamkeit, Hilfsprogramme und Partner geprägt wird;
- wir müssen den Beitrag der Hilfswerke als integralen Bestandteil der ökumenischen Arbeit bekräftigen und anerkennen, dass einige Hilfswerke enge Zusammenarbeit miteinander anstreben, um dem Konkurrenzdruck besser standhalten zu können und bei der Erfüllung ihrer Mandate wirksamer arbeiten zu können;
- wir müssen die ökumenische Bewegung an der Basis stärken und in den Gemeinden aktiv werden;
- wir müssen unsere gemeinsame Arbeit besser aufeinander abstimmen, indem wir uns unsere gegenseitige Verwundbarkeit eingestehen, unsere gegenseitige Rechenschaftspflicht stärken, nicht nur unsere eigenen Interessen vertreten und uns gegenseitig aufbauen.

Aufruf zu einem breit angelegten, partizipatorischen Prozess

Fragen im Zusammenhang mit der Neugestaltung der ökumenischen Bewegung sind zu wichtig, als dass wir sie einer kleinen Gruppe von Menschen überlassen dürften. Zur Beteiligung an den Diskussions- und Reflexionsprozessen müssen alle ökumenisch engagierten Menschen eingeladen werden, egal ob sie in konziliaren Einrichtungen oder in den vielen anderen dynamischen Ausdrucksformen ökumenischen Engagements mitarbeiten. In diesem Prozess müssen wir anerkennen und respektieren, dass unterschiedliche Akteure unterschiedliche Diskussionsformen und Entscheidungsmechanismen praktizieren.

Um diesen Prozess voranzutreiben, müssen sich starke partizipatorische Prozesse entwickeln. Von entscheidender Bedeutung wird es sein, dass diese Prozesse besonders im Süden ihre Dynamik entfalten, damit die Neugestaltung die Realitäten des weltweiten Christentums berücksichtigen kann.

Nächste Schritte

Der ÖRK wird die Kirchen und ökumenischen Partner (sowie potenzielle Partner) einladen, sich an diesen Diskussionen über die Neugestaltung zu beteiligen. Ausgehend von den Antworten auf diese Einladung wird der ÖRK innerhalb eines Jahres eine Tagung von Vertretern/innen von Kirchen und Partnern einberufen, die ihr Interesse an einer Mitwirkung bei den Diskussionen über die ökumenische Neugestaltung zum Ausdruck gebracht haben. Der ÖRK wird sich auch an andere Kirchen wenden, die Teil der ökumenischen Bewegung sind – wie die römisch-katholische Kirche – um sie zur Beteiligung an den Diskussionen über die Neugestaltung einzuladen. Er wird ferner die evangelikalen und die Pfingst-

kirchen über diesen Prozess informieren und sie einladen, sich in geeigneter Weise daran zu beteiligen. Die Rolle des ÖRK wird darin bestehen, diese erste Tagung einer repräsentativen Gruppe von Kirchen- und ökumenischen Vertretern/innen über die Neugestaltung in Gang zu bringen. Die Entscheidungen über den weiteren Verlauf des Prozesses (Prozesse, Aufgaben, zeitliche Vorgaben, etc.) werden jedoch die Tagungsteilnehmer/innen selbst treffen. Der ÖRK wird Zwischenberichte an seinen Zentralausschuss vorbereiten, aber der Prozessablauf wird sich ansonsten nach den Vorgaben der teilnehmenden Organisationen und ihrer Mitgliedschaft richten. Die Teilnehmenden an der Konsultation in Antelias haben sich bereit erklärt, in der Zeit bis zu dieser ersten Tagung als Ansprechpartner/innen für die Durchführung des Prozesses bereitzustehen.

## Übereinstimmungen und offene Fragen

### 1) Kommuniké

Wir glauben „die eine, heilige, ~~katholische~~ und apostolische Kirche“  
(Charta Oecumenica I)

Vom 25. bis 27. Juni 2004 fand im Tagungszentrum „Leucorea“ in Lutherstadt Wittenberg, dem Ursprungsort der Reformation, eine Konsultation zur Frage der Ekklesiologie statt. Sie war von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) – vormals Leuenberger Kirchengemeinschaft – gemeinsam organisiert worden. Mit der Konsultation wurden die 2002 in der Orthodoxen Akademie von Kreta aufgenommenen Gespräche zur ökumenischen Bedeutung der Lehre von der Kirche Jesu Christi fortgesetzt. Auch an diesem zweiten Treffen nahmen Bischöfe, Theologinnen und Theologen aus orthodoxen wie altorientalischen Kirchen und aus den lutherischen, reformierten und unierten Kirchen der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa teil. Ebenso war ein Gast aus der Porvoorer Kirchengemeinschaft anwesend. Alle diese Kirchen gehören zur KEK.

Nachdem in Kreta die 1994 auf der vierten Vollversammlung der GEKE verabschiedete Studie „Die Kirche Jesu Christi“ (Leuenberger Texte 1, Frankfurt/Main 1995) erörtert worden war, diente diese Konsultation der Darstellung und Diskussion der orthodoxen Ekklesiologie. Prof. Dr. Grigorios Larentzakis/Graz hielt den Hauptvortrag über „Die eine Kirche und ihre Einheit. Aspekte aus der Sicht der orthodoxen Theologie“. Prof. Dr. Christoph Marksches/Berlin antwortete darauf in einem Korreferat und kommentierte die orthodoxe Sicht aus der Perspektive reformatorischer Ekklesiologie.

Die Referate wurden eingehend diskutiert. Die Väterüberlieferung der Alten Kirche und die Bekenntnisaussagen von Konstantinopel (381) erwiesen sich als fruchtbare ökumenische Potentiale für beide Seiten. Es zeigte sich jedoch, dass gemeinsame Begriffe oft unterschiedlich gefüllt und interpretiert werden. Eine bleibende ökumenische Aufgabe besteht darin, die damit verbundenen Missverständnisse aufzuhellen wie die Differenzen darzustellen. Ein charakteristisches Beispiel begegnete bei der Frage, ob die orthodoxe Anwendung des Begriffes „Mysterion“ auf die Wirklichkeit der Kirche dasselbe zum Ausdruck bringt wie die reformatorische Unterscheidung von Grund und Gestalt der Kirche.

Kritisch wurde der Exklusivismus angesprochen, nach dem es außerhalb einer bestimmten Kirche keine Wahrheit und kein Heil gibt. Sowohl in soteriologischer als auch in ekklesiologischer Hinsicht lasse sich nicht einfach zwischen „Dinnen“ und „Draußen“ unterscheiden. Damit sei auch ein neues Verständnis von Häresie und Schisma impliziert. Menschen können die Grenzen des Heils nicht von sich aus bestimmen. So werden die vorhandenen Probleme als gemeinsame Schwierigkeiten in der Kirche Jesu Christi betrachtet, und sie fordern deshalb dazu heraus, nicht das Trennende, sondern das Gemeinsame in den Vordergrund zu stellen und bewusster zu machen.

Im Verlauf der Diskussionen wurde folgendes als Ausdruck gemeinsamer Positionen deutlich: Die Ekklesiologie kann nur im komplexen Kontext der Trinitätslehre, der Christologie, der Pneumatologie, der Soteriologie und der theologischen Anthropologie angemessen behandelt werden; die Vernachlässigung einer dieser Perspektiven führt unweigerlich zu Verkürzungen. Die Universalkirche setzt sich nicht aus ergänzungsbedürftigen Teilkirchen zusammen, sondern existiert als Gemeinschaft von gleichwertigen Ortskirchen, ohne wesensmäßige Über- und Unterordnungen. Denn die Ortskirche ist durch alle kirchlichen Wesensmerkmale ausgezeichnet, die das Heil der Menschen ermöglichen. Die Vorstellung der Liebe, die die drei Personen der Trinität verbindet und in der sie sich gegenseitig durchdringen (Perichorese), erweist sich als wichtiger Impuls für das Verständnis kirchlicher Einheit.

Übereinstimmung besteht über die grundlegende Bedeutung der vier Wesensattribute der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität der Kirche. Freilich zeigten sich Unterschiede bei der Interpretation der einzelnen Attribute und ihrer Zuordnung zur erfahrbaren Gestalt der Kirche. Über das Verständnis der Heiligkeit der Kirche, insbesondere auf dem Hintergrund der reformatorischen Auffassung, dass die Kirche als Volk Gottes auch als Sünderin bezeichnet werden kann, kam es zu einer längeren Aussprache. Nach orthodoxer Auffassung kann die Kirche als Leib Christi nicht sündigen. In der Auffassung, dass die Heiligkeit der Kirche ein Geschenk Gottes an Menschen ist, die in jedem Gottesdienst ihre Sünden bekennen, zeichnete sich eine grundlegende Gemeinsamkeit ab. Für die reformatorischen Kirchen bildet das Bekenntnis zur Heiligkeit der Kirche die Hauptaussage, gleichzeitig wollen sie mit dem Hinweis auf die Fehlbarkeit und Vergebungsbedürftigkeit

zum Ausdruck bringen, dass die Kirche nicht mit dem eschatologischen Reich Gottes identifiziert werden darf.

Als Aufgabe zur Weiterarbeit wurde die Klärung des Attributs der Apostolizität empfohlen, insbesondere die Frage nach verschiedenen Formen der apostolischen Sukzession und nach dem Verhältnis von Heiliger Schrift und Tradition sowie der Autorität der altkirchlichen Konzilien. Auch die in Kreta gestellte Frage, inwieweit das Einheitsverständnis der Leuenberger Konkordie trotz vieler gemeinsam hervorgehobener positiver Züge ein Modell für die Einheit zwischen den Kirchen der Reformation und der Orthodoxen Kirche darstellen kann, konnte nicht näher erörtert werden und bedarf weiterer ausführlicher Überlegungen. Dabei ist die Bedeutung der Sakramente, insbesondere der Eucharistie, zu erörtern.

Wortgottesdienste sowie Andachten waren ein wichtiger Bestandteil der Konsultation, die in einer sehr konstruktiven wie gastfreundlichen Atmosphäre stattfand. Sie wurde von den Beteiligten als gutes Beispiel für den ökumenischen Dialog eingeschätzt, bei dem man sich gegenseitig zu verstehen sucht, ohne sich gegenseitig belehren zu wollen. Gemeinsam wurde der Tag der Übergabe der Confessio Augustana am 25. Juni 1530 gewürdigt. Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer empfehlen der Konferenz Europäischer Kirchen und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa die Fortsetzung des Dialoges. Bei den weiteren Gesprächen sollte auch eingehend bedacht werden, wie das gemeinsame Zeugnis und der gemeinsame Dienst der Kirchen im zusammenwachsenden Europa gestärkt werden können und wie die Gespräche dem Leben der beteiligten Kirchen zugutekommen können.

Lutherstadt Wittenberg, Leucorea, den 27. Juni 2004

#### Liste der Teilnehmenden:

GEKE-Delegation: Prof. Dr. Michael Beintker (EKD), Oberkirchenrat Dr. Michael Bünker (Ev. Kirche A.B. in Österreich), Pfarrerin Caterina Dupré (Tavola Valdese), Dr. Juhani Forsberg (Ev.-Luth. Kirche Finnlands), OKR'in Dr. Dagmar Heller (EKD), OKR'in Dr. Christina Kayales (VELKD), Prof. Dr. Christoph Marksches (HU Berlin), Rev. Dr. Peter McEnhill (Church of Schotland)

KEK-Delegation: Ciprian D. Burlacoiu (Rumänische Orthodoxe Kirche), Prof. Dr. Anestis Keselopoulos (Griechische Kirche), Prof. Dr. Dimitra Koukoura (Ökumenisches Patriarchat), Prof. Dr. Grigorios Larentzakis (Ökumenisches Patriarchat/Graz), Dozent Dr. Nicolae Mosoiu (Rumänische Orthodoxe Kirche), Prof. Dr. Alexandros Papaderos (Ökumenisches Patriarchat), S.E. Bischof Dr. Yeznik Petrossian (Armenische Apostolische Orthodoxe Kirche), Erzpriester Veikko Purmonen (Finnische Orthodoxe Kirche), Diakon Alexander Vasyutin (Russisch Orthodoxe Kirche).

## Botschaft der Hoffnung

Von der Tagung des Plenums der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, das vom 28. Juli bis 6. August 2004 in Kuala Lumpur zusammengekommen ist, senden wir unseren Brüdern und Schwestern in den Kirchen überall in der Welt unsere Grüße. Das Plenum der Kommission zählt 120 Mitglieder, die ein sehr breites Spektrum von Kirchen fast aller Konfessionen vertreten. Als das repräsentativste christliche theologische Forum in der Welt kann die Kommission die Kirchen in ihrem Streben nach Einheit in einzigartiger Weise unterstützen.

Da unsere Tagung auf freundliche Einladung des Rates der Kirchen von Malaysia in Kuala Lumpur stattfand, konnten wir die christliche Präsenz und das Zeugnis unserer Schwestern und Brüder in diesem Land würdigen. Das Bild Kuala Lumpurs, der jüngsten unter den Hauptstädten Südostasiens, wird von malaysischen, indischen, chinesischen und indigenen Ethnien und Kulturen geprägt. Dies wird an den in der Stadt angebotenen Speisen, in den Gesprächen und in der Höflichkeit und freundlichen Aufnahme spürbar, die Besuchern entgegengebracht werden. Es kann kaum einen geeigneteren Ort geben, um Mitgliedern der verschiedenen Religionen zu begegnen, die sich in einer mehrheitlich muslimischen Gesellschaft um ein harmonisches Zusammenleben bemühen. Wir wurden von dem malaysischen Premierminister, Abdullah Ahmad Badawi, willkommen geheißen, der die Bedeutung des interreligiösen Dialogs hervorhob und uns aufforderte, alle Menschen guten Willens aufzurufen, gemeinsam für Frieden und Gerechtigkeit zu arbeiten. „Wir können nicht vor einen barmherzigen Gott treten, solange noch so vieles ungetan bleibt, weil wir uneins sind“, sagte er. „Wir könnten so viel tun, um andere anzunehmen, wenn wir erst einander angenommen haben.“

Das Leitwort unseres Treffens, „Nehmet einander an, wie Christus euch angenommen hat zu Gottes Lob“ (Röm 15, 7), lud uns ein, über unsere gemeinsame Verpflichtung nachzudenken, einander willkommen zu heißen, über unsere Trennungen hinauszublicken und gemeinsam an der sichtbaren Einheit der Kirche zu arbeiten. Der neue Generalsekretär des ÖRK, Pfr. Dr. Samuel Kobia, führte mit einer nachdenklichen Rede in das Thema ein. In den weiteren Diskussionen beschäftigten wir uns sowohl mit den in der Lehre und in der Geschichte begründeten Spaltungen unter den Kirchen als auch mit der Entfremdung unter den Rassen, zwischen Frauen und Männern, Reichen und Armen sowie ethnischen und nationalen Gruppierungen. Dabei wurde uns bewusst, wie wichtig es für uns ist, einander in Christus gegenseitig anzunehmen. Durch das Geheimnis der Menschwerdung hat Christus das Menschsein in seiner ganzen Vielfalt angenommen. Weil unsere Identität eine Gabe ist, die wir von Gott empfangen haben, sind wir aufgerufen, seinem Beispiel zu folgen: „Seid unter euch gesinnt, wie es auch der Gemeinschaft in Christus Jesus entspricht“ (Phil 2, 5). Eine Spiritualität des Willkommenheißen, der Annahme und der Gastfreundschaft ist von zentraler

Bedeutung für das Selbstverständnis derer, die sich als Christen und Christinnen verstehen.

Wenn wir am Beginn des einundzwanzigsten Jahrhunderts in die Zukunft blicken, so tun wir das im Bewusstsein unserer Leistungen und Versäumnisse im Blick auf die Einheit der Christen. In dieser Perspektive haben wir unsere Aufgaben als das Plenum der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung erfüllt. Wir haben uns mit fünf Studien zu spezifischen Themen von Glauben und Kirchenverfassung befasst und dabei die erzielten Fortschritte begrüßt, einige noch nicht überwundene Hindernisse zur Kenntnis genommen und erkannt, welche Schritte vor uns liegen.

Verständlicherweise nahm die Studie über die Taufe den ersten Platz auf unserer Tagesordnung ein. Unser Meinungsaustausch ließ uns die Implikationen und die Grenzen der derzeit erreichten gegenseitigen Anerkennung der Taufe erkennen. Und da die Taufe eine der wichtigsten Grundlagen der Ökumene ist, müssen wir darauf hinarbeiten, zu einem gemeinsamen Kirchenverständnis zu gelangen. Unsere Gespräche bestätigten, wie wichtig die Studie von Glauben und Kirchenverfassung über Wesen und Auftrag der Kirche ist. Es gibt noch viele Fragen, über die wir gemeinsam nachdenken müssen, doch wurde uns bewusst, dass wir jetzt, da wir einen Rahmen abstecken konnten, einen Moment der Hoffnung erreicht haben, der es den Kirchen ermöglichen wird, auf dem Weg zur gegenseitigen Anerkennung voranzukommen. Dabei müssen auch die ekklesiologische Arbeit der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK und die ekklesiologische Erklärung, die der Neunten Vollversammlung des Rates im Jahre 2006 vorgelegt werden soll, einbezogen werden.

Die Trennungen in und unter unseren Kirchen spiegeln nicht nur theologische und ekklesiologische Unterschiede wider, sondern auch die Friedlosigkeit innerhalb der menschlichen Gemeinschaft. Deshalb begrüßen wir es, dass die Kommission in jüngerer Zeit Studien in Angriff genommen hat, die sich gerade mit diesen Problemen befassen. Eine soll theologisch untersuchen, welche Implikationen der christliche Glaube für die Rolle der Kirchen im Umfeld ethnischer und nationaler Konflikte hat. Eine andere befasst sich mit dem christlichen Verständnis vom Menschen als dem Ebenbild Gottes. Eine weitere Studie zum Thema ökumenische Hermeneutik fordert uns auf, einander sorgfältig und geduldig zuzuhören, wenn wir auf die Wahrheit des Evangeliums antworten, und hilft uns, den Reichtum der Schriftauslegungen in unterschiedlichen Traditionen und Kontexten zu würdigen. In all diesen wichtigen Studien schwingt unser Leitwort mit: „Nehmet einander an.“

Außer der Beschäftigung mit diesen fünf Studienarbeiten nutzte das Plenum der Kommission die Gelegenheit, sich auch mit anderen wichtigen Projekten auseinanderzusetzen, die von Glauben und Kirchenverfassung betreut werden. Sie überprüfte die bereits etablierte Arbeit im Bereich apostolischer Glaube, vereinigte und sich vereinigende Kirchen, bilaterale Gespräche und Gebetswoche für die Einheit der Christen sowie das neue Arbeitsgebiet der theologischen Reflexion über den Frieden. Der Beitrag von Glauben und Kirchenverfassung zur Arbeit an

den Themen Behinderungen, menschliche Sexualität sowie Pluralität der Religionen löste eine lebhafte Debatte aus. Die Mitglieder der Kommission berieten ferner über die Zukunft von Glauben und Kirchenverfassung und forderten einander auf, erneut über den Beitrag der Kommission zur Förderung der Einheit der Christen, über ihre Arbeitsmethoden und ihre Beziehung zu den Kirchen nachzudenken.

In Anbetracht des breiten Spektrums von Erfahrungen in unseren Kirchen und theologischen Traditionen, die das Plenum der Kommission in die Gespräche einbringen kann, kommt den von Glauben und Kirchenverfassung verfassten Texten besondere ökumenische Glaubwürdigkeit und Tragweite zu. Als Kommissionsmitglieder rufen wir unsere Kirchen auf, die Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung weiterhin mitzutragen, uns dabei zu helfen, die Studien und Projekte bekannt zu machen, und Stellung dazu zu nehmen. Kirchen, die sich noch nicht an der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung beteiligt haben, müssen wir zur Mitarbeit einladen. Wir hoffen, dass die Früchte unserer gemeinsamen Anstrengungen in allen unseren Kirchen die Ortskirchen und Gemeinden, d.h. die „Basis“, erreichen und von ihnen angenommen werden.

Wir erklären, dass wir fortwährend berufen sind, gemeinsam nach der sichtbaren Einheit der Kirche zu streben. Christus ist der Grund, warum wir einander respektvoll annehmen und als Gabe willkommen heißen müssen, zum höchsten Ruhm Gottes. Wir hatten die große Freude, Stunden des Betens und Lobpreisens miteinander teilen zu dürfen. „Als Er die Feuerzungen austeilte, rief Er uns zur Einheit auf: deshalb verherrlichen wir den All-Heiligen Geist“ (Byzantinisches kontakion zu Pfingsten).

Nehmt einander an,  
wie Christus euch angenommen hat,  
zu Gottes Lob

⌋ Bericht von der Tagung der Plenarkommission für Glauben  
und Kirchenverfassung, 26. Juli bis 6. August 2004  
in Kuala Lumpur/Malaysia

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (GuK) besteht aus 120 Mitgliedern und repräsentiert fast die gesamte konfessionelle Vielfalt unserer Welt, einschließlich der römisch-katholischen Kirche, die ansonsten im Weltrat der Kirchen nur Beobachterstatus innehat. Sie tritt in ihrer Gesamtheit einmal zwischen zwei Vollversammlungen zusammen.

## 1. Kuala Lumpur, Malaysia

Der Tagungsort Kuala Lumpur ist insofern bedeutend, als die Kommission sich in einem überwiegend islamischen Land getroffen hat. Malaysia, das 1957 die Unabhängigkeit von Großbritannien errungen hat, ist ein multikulturelles, multiethnisches und multireligiöses Land. Malayen, Chinesen, Inder und andere Ethnien, einschließlich verschiedener indigener Gruppen leben in diesem Land. Die Bevölkerungsgruppe der Malayen (ca. 60 bis 65 Prozent), die die Mehrheit stellt, ist muslimisch. Daneben existieren buddhistische, konfuzianische und hinduistische Gruppen. Die Christen machen etwa 5 bis 10 Prozent der Bevölkerung aus, wobei die katholische Kirche die stärkste Untergruppe stellt. In den christlichen Kirchen gibt es einen hohen Prozentsatz an Jugendlichen und jungen Erwachsenen und viele Neubekehrte. Es sind dynamische und wachsende Kirchen.

Es war den malaysischen Kirchenführern ein besonderes Anliegen, auf das alles in allem harmonische und friedliche Zusammenleben der verschiedenen Kulturen und Religionen in Malaysia hinzuweisen. Christen, obwohl in der Minderheit, tragen gesellschaftliche und politische Verantwortung. Und obwohl z.B. die islamische Gesetzgebung für den muslimischen Bevölkerungsanteil restriktiv ist und Konversionen zum Christentum sehr erschwert, wird das Verhältnis als unproblematisch beschrieben. Obwohl die Möglichkeiten zum Neubau von Kirchen eingeschränkt sind und auch Christen durch materielle und soziale Anreize zum Übertritt zum Islam ermutigt werden, sehen sie sich nicht in einer diskriminierten Situation. Die christlichen Kirchen bemühen sich ihrerseits um gute Kooperation zwischen katholischen, evangelischen und evangelikalen Gruppen und sind aktiv in interreligiöser Zusammenarbeit und Dialog. Wo möglich treten sie selbstbewusst in die Öffentlichkeit. Das Treffen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung bot hierfür eine willkommene Möglichkeit, die geschickt genutzt wurde. Vorab und insbesondere während der Tagung berichtete die nationale Presse ausführlich über die Tagung und ihre Teilnehmer. Der Besuch und die Grußadresse des Premierministers von Malaysia wurde auf den Titelseiten vieler malaysischer Zeitungen gewürdigt. Der Regierungschef, Datuk Seri Abdullah Ahmad Badawi, seinerseits wies darauf hin, dass Mäßigung aller kulturellen und religiösen Gruppen Malaysia vor Engstirnigkeit und Hass bewahrt und ein Zusammenleben in Frieden und Harmonie ermöglicht habe. Er appellierte an westliche Führungen, insbesondere an George W. Bush, ihre eigenen fundamentalistischen Sichtweisen aufzugeben und von Ländern wie Malaysia zu lernen. In der Tat war es Malaysia entgegen manchen Voraussagen gelungen, nach dem Erringen der Unabhängigkeit das Abgleiten in einen Bürgerkrieg zu verhindern und extremistische kommunistische Gruppen im Zaum zu halten.

## 2. Glauben und Kirchenverfassung

Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung ist der theologischen Arbeit verpflichtet und verfolgt das Ziel, durch theologischen Dialog und gemeinsame

Forschung Lehrgegensätze zwischen den Kirchen zu verstehen, neu zu interpretieren, zu überwinden oder zu respektieren mit dem Ziel, durch gegenseitige Anerkennung der Kirchen die Spaltung der Christenheit auf eine erfahrbare Gemeinschaft der Kirchen hin zu überwinden. Das in der Öffentlichkeit bisher bekannteste Studienprojekt der Kommission war „Taufe, Eucharistie und Amt“ gewidmet, das sog. „Limadokument“. Dieser Text ist gemeinsam mit den Reaktionen aus den Kirchen auch ein wesentlicher Ausgangspunkt für die Vorhaben, die gegenwärtig von Glauben und Kirchenverfassung betrieben werden.

### 3. Gegenwärtige Studienprojekte

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung verantwortet und begleitet im Moment folgende Studienprojekte:

(1) Eine Taufe: Man versucht, von der erreichten Konvergenz in Richtung auf eine volle gegenseitige Anerkennung der Taufe hinzuarbeiten. (Bisher veröffentlichtes Zwischenergebnis: *Becoming a Christian*<sup>1</sup>.)

(2) Ekklesiologie: Als Konsequenz aus den Reaktionen auf Lima wird seit 1993 versucht, eine Reihe von ekklesiologischen Grundaussagen zu formulieren, die die Kirchen gemeinsam machen können. Ein so entstehendes Konvergenzdokument soll einen theologischen Rahmen für die Weiterarbeit an den strittigen Fragen abgeben. (Bisher veröffentlichtes Zwischenergebnis: *Das Wesen und die Bestimmung der Kirche*<sup>2</sup>.)

(3) Hermeneutik: Seit 1993 wird versucht, Grundlinien einer ökumenischen Hermeneutik zu formulieren. (Bisher veröffentlichtes Zwischenergebnis: *Ein Schatz in zerbrechlichen Gefäßen*<sup>3</sup>.) In den letzten beiden Jahren standen die Fragen der Hermeneutik von Symbolen und Riten, sowie die Frage der Bedeutung konfessioneller Identität für die Schriftauslegung im Mittelpunkt.

(4) Ethnische Identität, nationale Identität und die Suche nach der Einheit der Kirche: Seit 1997 untersucht diese Studie die Auswirkungen und Implikationen ethnischer und nationaler Identitäten und Konflikte auf die Suche nach der Einheit der Kirche. Sie arbeitete u.a. mit Fallstudien zu einzelnen Konfliktregionen dieser Erde. Eine Veröffentlichung ist für 2005 geplant.

(5) Anthropologie: Seit 1999 wird versucht, gemeinsam eine Reihe von theologisch-anthropologischen Aussagen zu machen, die helfen sollen, gegenwärtig gesellschaftlich und ökumenisch besonders brisante Themen anzugehen, wie z.B. die Fragen der Gen- und Biotechnologie und menschlicher Geschlechtlichkeit und Sexualität. Der Kommission lag ein Textentwurf vor.

(6) Apostolischer Glaube: Es handelt sich hierbei um eine abgeschlossene Studie zum Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis, deren Rezeption in den Kirchen und in der ökumenischen Arbeit gegenwärtig weiterverfolgt wird.<sup>4</sup>

(7) Theologie des Friedens: Seit 2003 wird eine Studie, die im Rahmen der Dekade zur Überwindung von Gewalt begonnen wurde, unter dem Dach von Faith

and Order weitergeführt. Im Internet ist eine Einladung zur Mitarbeit an die Kirchen veröffentlicht.<sup>5</sup>

(8) Außerdem gibt es weitere laufende Aufgaben, die Glauben und Kirchenverfassung zusammen mit und für andere ökumenische Institutionen durchführt, wie z.B. jährlich das Erarbeiten des Materials für die Gebetswoche für die Einheit der Christen.

#### 4. Besondere Schwerpunkte und Anliegen für zukünftige Arbeit

Ich möchte aus meiner Sicht auf einige Schwerpunkte hinweisen, die für die zukünftige Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und für die Kirchen, die sie repräsentiert von besonderer Bedeutung sein müssten.

##### 4.1 Ökumenische Methodik

Eine Plenartagung für Glauben und Kirchenverfassung ist eine enorme Herausforderung für die Kommunikationsfähigkeit, sowohl an die Teilnehmenden wie auch an die Theologie. Die Begegnung ganz unterschiedlicher kontextueller Situationen, verschiedener Bildungs- und Ausbildungsstandards, sowie verschiedener Zugänge zur Theologie stellen zusätzlich zum Sprachproblem enorme Verständigungshürden dar. Das betrifft auch die Strenge der theologischen Arbeit, die einen Teil der Gesprächspartner/innen aus dem universitären Betrieb der westlichen Länder unbefriedigt sein und einen anderen Teil aus nichtwestlichen Kontexten über zu hohes Abstraktionsniveau und zu geringen oder zu unverbindlichen Praxisbezug klagen lässt. Demgegenüber ist dennoch die einmalige Besonderheit dieses theologischen Gesprächsforums hervorzuheben. Es müsste eine besondere Aufgabe sein, an den methodologischen Grundlagen dieses multilateralen Gesprächs weiterzuarbeiten. Wie kann das Gespräch zwischen verschiedenen Theologien und ihren Kontexten besser nachvollziehbar, fair und möglichst frei von begrifflichen Unschärfen geführt werden? Und wie können Ergebnisse erzielt werden, die in den Kontexten der Beteiligten unmittelbar rezipiert werden können?

Weitere Fragen ergeben sich im Blick auf die Fokussierung der Arbeit von GuK. Vorrangige Aufgabe der Kommission ist der theologische Dialog über Lehrfragen mit dem Ziel des Erlangens der „sichtbaren Einheit der Kirche“. Dabei ist schon die Klärung darüber, worin diese sichtbare Einheit der Kirche besteht, eine entscheidende Frage, die allerdings im Laufe der ökumenischen Arbeit Veränderung erfahren hat. Streng genommen könnte die Arbeit von GuK eingestellt werden, wenn das Erreichen der sichtbaren Einheit entweder nur durch „Rückkehr“ zu einem wie auch immer verstandenen ungeteilten Zustand oder nur in der eschatologischen Vollendung der Kirchen möglich wäre. Wenn die Arbeit nach dem Selbstverständnis von Faith and Order im Auftrag Christi fortgesetzt werden soll, dann muss auf einen Konsens darüber hingestrebt werden, welche

Gestalt diese Einheit hat. Das Leitbild einer „organischen Union“ wurde spätestens seit den siebziger Jahren durch das Konzept der „konziliaren Gemeinschaft“ ergänzt und präzisiert. Im sog. Canberra-Statement „Die Einheit der Kirche als Koinonia – Gabe und Berufung“ (1991) ist die derzeit weit verbreitete Vorstellung von der Einheit erläutert: „Das Ziel der Suche nach voller Gemeinschaft ist erreicht, wenn alle Kirchen in den anderen die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche in ihrer Fülle erkennen können.“<sup>6</sup> Wiederum sind aber noch nicht alle Voraussetzungen und Implikationen einer solchen gegenseitigen Anerkennung ausgelotet.

Neben den ökumenischen Zielvorstellungen sind auch die Stufen und Schritte dahin zu reflektieren. GuK selbst hat in seiner Geschichte die „Methode der Konvergenz“ entwickelt und in der Konvergenzerklärung zu „Taufe, Eucharistie und Amt“ (1982) erfolgreich angewendet. Dieser Prozess hat in den Kirchen viel Resonanz hervorgerufen und bis an die Basis der Ortskirchen und Gemeinden gewirkt, das Bewusstsein der ökumenischen Verbundenheit gestärkt und die Praxis des Gottesdienstes in einzelnen Kirchen beeinflusst. Wie genau jedoch der Weg von der Konvergenz zum Konsens beschrieben werden kann, bedarf weiterer methodischer Klärung.

Weitere methodische Ansätze sind auf der Ebene der bilateralen Dialoge erarbeitet worden und sollten für die weitere Arbeit in Faith and Order stärkere Berücksichtigung finden. So hat das Lutherisch-Römisch-Katholische Gespräch über die Rechtfertigung die Methodik des „differenzierten Konsenses“ entwickelt, der bei einem Konsens in den Grundfragen weiterbestehende Differenzen deutlich macht, die jedoch den Grundkonsens nicht in Frage stellen.

Diese methodischen Fragen gründlich und systematisch zu sichten, um den eigenen Weg und die eigenen Vorstellungen über die nächsten Schritte klar beschreiben zu können, wäre eine wichtige Aufgabe für GuK.<sup>7</sup>

Zur Klärung der Methodik der Arbeit in GuK gehört schließlich noch eine Klärung einer Unsicherheit. Sie betrifft das Verhältnis und die Gewichtung zweier grundlegender Dimensionen der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung. Damit ist gemeint, dass die Suche nach der Einheit der Kirche durch theologischen Dialog von Anfang an von der Überzeugung begleitet war, damit auch einen Beitrag zur Heilung und Versöhnung der zerbrochenen Einheit der Menschheit zu leisten. An verschiedenen Stationen entlang des Weges wurden die Implikationen dieser beiden Dimensionen studiert, und in dem Konsultationsprozess „Ekklesiologie und Ethik“ – der gemeinsam von GuK mit Justice, Peace, Creation getragen wird – wurden insbesondere die methodischen Implikationen in den Mittelpunkt gestellt.<sup>8</sup> Der neue Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Sam Kobia, forderte in seiner Ansprache an die Plenarkommission dazu auf, der Zusammengehörigkeit dieser beiden Dimensionen besondere Aufmerksamkeit zu widmen.

## 4.2 Ökumenische Hermeneutik

Der geeignete Ort für die Klärung dieser methodischen Fragen könnte wohl die Studie zur Ökumenischen Hermeneutik sein, auch wenn sie dort bisher noch keine hervorgehobene Rolle spielen. Die Arbeit an dieser Studie ist nach der Veröffentlichung von „Ein Schatz in zerbrechlichen Gefäßen“<sup>9</sup> in eine neue Phase getreten. In zwei Konsultationen wurde zum einen die Rolle des konfessionellen Hintergrundes für die Bibelauslegung und zum anderen die Interpretation von Symbolen und Riten beleuchtet. Es zeigte sich, dass bei gleichen Ausgangsvoraussetzungen für die Auslegung einer Perikope, die Herkunft aus einem bestimmten konfessionellen Hintergrund die Auslegung maßgeblich mitbestimmt. Es wurde dafür plädiert, diese Dimension in Zukunft stärker zu berücksichtigen.<sup>10</sup> Auf ähnlich empirischem Wege hat man versucht, sich an den Gebrauch und die Interpretation von Symbolen und Riten in den jeweiligen Traditionen heranzutasten. In diesem Zusammenhang trat neben der konfessionellen auch die kontextuelle Frage besonders zutage, da viele Kirchen des Südens die platonischen und aristotelischen Hintergrundkonzepte in der Interpretation von Symbolen nicht teilen. Darüber hinaus trat die Frage der Autorität zur Unterscheidung richtiger von falschen Interpretationen zutage. Mehr als die Fragen wurde hier aber noch nicht gefunden.

## 4.3 Erreichen eines Konsenses in der Tauffrage

In Weiterführung der erreichten Konvergenz in der Tauffrage versucht GuK Klärung und Anregung auf dem Weg zur gegenseitigen Anerkennung der Taufe zu erarbeiten. „Gegenseitige Anerkennung ist eine der zentralen Zielsetzungen ökumenischer Bemühungen“ und bedeutet eher „Bejahung“ als die Zuerkennung eines Status durch andere.<sup>11</sup> Eine solche gegenseitige Anerkennung hat die Kirchen, die sie bereits erreicht haben in ihrem ökumenischen Miteinander bereichert und bringt ein Maß der schon geteilten Gemeinschaft (koinonia) zum Ausdruck. Dennoch ist sie noch nicht allgemein erreicht. Unabhängig davon gibt es Mitgliedskirchen des ÖRK, die deutlich christlich sind, aber keine Taufe mit Wasser kennen.

Die Konsultationsgruppe stellte die Taufe in den Zusammenhang der christlichen Initiation insgesamt, die auch z.B. die Konfirmation einbezieht, und versucht, so all die verschiedenen theologischen und praktischen Aspekte der verschiedenen Traditionen zu erfassen und strukturelle Gemeinsamkeiten herauszuarbeiten.

In der Aussprache in der Plenarkommission wurde z.B. hervorgehoben, dass bei der wichtigen Betonung der mehrfachen Dimensionen der christlichen Initiation und des Prozesscharakters der Taufe, ihr Ereignischarakter und ihre Einmaligkeit nicht überspielt werden dürfen.

Während allgemein die weitgehenden Implikationen der gegenseitigen Anerkennung der Taufe und der darin schon geteilten Koinonia hervorgehoben wurden, gab es auch deutliche u.a. orthodoxe Stimmen, die davor warnten, die ganze ökumenische Ekklesiologie von der Taufe her zu entwickeln und die für die „koinonia“ im strengen Sinne erforderliche eucharistische Gemeinschaft zu vernachlässigen.<sup>12</sup> Diese

Sichtweise steht in kritischem Widerspruch zum Canberra-Statement „Koinonia – Gabe und Berufung“, das eine solche Differenzierung zwischen schon bestehender, aber noch nicht vollkommener „Koinonia“ zulässt.

Hier liegen weitere Arbeit und weitere Klärungen voraus, die theologisch dringlich sind.

### 4.4 Konvergenzerklärung zur Ekklesiologie

„Das Wesen und die Bestimmung der Kirche“<sup>13</sup>, als Zwischenergebnis zu einer Ekklesiologiestudie veröffentlicht, hat inzwischen einige Bekanntheit erreicht und eine Reihe von Reaktionen hervorgebracht. Ziel der Studie war von Anfang an nicht, eine umfassende ökumenische Ekklesiologie zu verfassen, sondern eine Reihe von grundlegenden gemeinsamen Aussagen der verschiedenen Traditionen zu erarbeiten. Der Plenarkommission wurde ein weiterentwickelter Entwurf vorgestellt, der diese Arbeit reflektierte. Zugleich wurde auch die Zielstellung der Arbeit weiter präzisiert. Es wurde vorgeschlagen, ein Konvergenzdokument analog zur Konvergenzerklärung von Lima zu verabschieden, das dann als Rahmen für die weitere Arbeit an den noch verbleibenden ungelösten Fragen dienen könnte. Diese Zielstellung fand grundsätzliche Billigung der Kommission, wenngleich eine große Zahl von Änderungswünschen in Details vorgeschlagen wurden, die zeigten, dass bis zur Einigung über ein Konvergenzdokument noch ein Weg zu gehen sein wird. Die weiteren Schritte wird die Ständige Kommission 2005 im Licht der Beratungen zu beschließen haben.

Es wurde bereits angesprochen, dass die Reserve der orthodoxen Theologen gegenüber dem Gebrauch von „Koinonia“ deutlich geäußert wurde. Allerdings wurde diese Entweder-Oder Position auch mit ziemlichem Nachdruck herausgefordert. Der stellvertretende Vorsitzende der Kommission, Metropolit Gennadios von Sassima, wies in seinem Korreferat auf die Diskrepanz zwischen erreichten Einsichten und tatsächlich hergestellter Gemeinsamkeit in der Praxis hin. Damit stehe die Glaubwürdigkeit der Christenheit und ihre Befähigung zum wirkungsvollen Zeugnis für eine gerechte und friedvolle Welt auf dem Spiel. Er stellte fest, die in der Ökumene partizipierenden Orthodoxen seien nun herausgefordert und eingeladen, „einen ekklesiologischen Raum für die anderen zu finden und wie sie die anderen anerkennen könnten, und wie das möglich sein könnte.“

Und wie werden die Einsichten der Ekklesiologiestudie auf evangelischer Seite gewürdigt? Prof. Peter Lodberg sprach für seine dänische evangelisch-lutherische Kirche den Verdacht aus, die in der Ekklesiologiestudie formulierten Aussagen seien zu vollmundig. Es könnte der Verdacht entstehen, der Kirche ginge es vor allem um Rückgewinnung von Macht, die sie im Zuge der Säkularisierung eingebüßt habe. In seinem Kontext sehe er eher den Ansatz, wie er von der Leuenberger Kirchengemeinschaft vorgetragen wird, als aussichtsreich an.<sup>14</sup> An dieser Diskrepanz müsste eine innerevangelische Klärung über die ökumenischen Zielvorstellungen weiterarbeiten.

## 4.5 Theologie des Friedens

Die folgenden Überlegungen füge ich an, weil an der Kontroverse um diese Studie auch noch einmal die dringenden methodischen Fragen aufscheinen. Die Diskussion über die Fortführung dieses Vorhabens unter der Ägide von GuK wurde in der Ständigen Kommission sehr kontrovers geführt.<sup>15</sup> Gleichwohl denke ich, dass eine Chance darin besteht, diesen Prozess als spezifisch theologischen Beitrag von GuK zur Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt weiterzuführen und dabei einmal mehr am Verhältnis der beiden oben genannten konstitutiven Dimensionen der Arbeit von GuK zu arbeiten.

Das Thema „Frieden“ hat in der Geschichte von GuK von Anfang an seinen Platz gehabt. Bisher liegt in diesem Prozess eine Einladung zur Mitwirkung der Kirchen und einzelner Forschungs- und Studieneinrichtungen vor unter dem Titel: „Frieden stärken, Gewalt überwinden: Auf dem Weg Christi um der Welt willen“ (Nurturing Peace, Overcoming Violence : In the Way of Christ for the sake of the World). Das Ziel ist nicht die Arbeit eines Konsens- oder Konvergenzdokumentes, sondern ein Kommunikationsprozess in den Kirchen selbst und eine gemeinsame Suche nach praktischen Schritten, die die Kirchen gemeinsam gehen können.

Konkrete Weiterarbeit ist im vergangenen Jahr an einem Unterthema geleistet worden, das zugleich zu einem der Schwerpunktthemen der Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt insgesamt erklärt worden ist. „Hinterfragung und Neudefinition von Macht“ lautete das Thema für eine Konsultation, die Faith and Order gemeinsam mit der Kommission für Internationale Angelegenheiten (CCIA) und Gerechtigkeit, Frieden, Schöpfung (JPC) in Crêt Béard, Schweiz organisierte,<sup>16</sup> gefolgt von einer Konsultation „Jüngerer Theologinnen und Theologen aus dem Süden“ unter demselben Thema in Chiang Mai, Thailand.<sup>17</sup> Dabei trat eine Reihe von Sachfragen zutage, die sich unmittelbar auf die Studienprojekte von Faith and Order beziehen lassen. Sie decken sich zum Teil mit den Fragen, die auch in diesem Bericht hervorgehoben wurden.<sup>18</sup>

5. Ein überwältigendes Erlebnis, die Erinnerung an ein großes Arbeitspensum, bunte und lebendige Einblicke in das Leben der Kirchen in einem unbekanntem Land, manche Frustration über fruchtlose Diskussionen und Fehlkommunikationen, die auch vorkamen – die Eindrücke sind sehr vielfältig. Ich habe versucht, eine Reihe von wichtigen Punkten zu formulieren, an denen dringend weitergearbeitet werden müsste. Die Fokussierung könnte vielleicht auch dazu beitragen, die Beteiligung in den Kirchen an den Vorhaben von GuK zu erhöhen und die Rezeption zu erleichtern.

Michael Markert

(Michael Markert ist Pfarrer an der Gohliser Michaelis-Friedens-Gemeinde in Leipzig.)

ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Becoming a Christian. The Ecumenical Implications of our common baptism, ed. by Thomas F. Best and Dagmar Heller. Genf 1999.
- <sup>2</sup> Das Wesen und die Bestimmung der Kirche. Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Auffassung, Studiendokument von Glauben und Kirchenverfassung, hg. von Dagmar Heller. Frankfurt am Main 2000.
- <sup>3</sup> Ein Schatz in zerbrechlichen Gefäßen. Eine Anleitung zu ökumenischem Nachdenken über Hermeneutik, Studiendokument von Glauben und Kirchenverfassung, hg. von Dagmar Heller. Frankfurt am Main 1999.
- <sup>4</sup> Gemeinsam den einen Glauben bekennen. Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt am Main/Paderborn 1991.
- <sup>5</sup> Nurturing Peace. Overcoming Violence. Abrufbar unter: [www.wcc-coe.org/what/faith/texts.htm](http://www.wcc-coe.org/what/faith/texts.htm).
- <sup>6</sup> Zit. nach: Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991, hg. von Walter Müller-Römheld. Frankfurt am Main 1991, 254.
- <sup>7</sup> Auf die Dringlichkeit dieser Klärung hat Wolfgang Thönissen in einem Redebeitrag in Kuala Lumpur hingewiesen. Vgl. auch: Joachim Track, Überlegungen zur ökumenischen Hermeneutik. In: Marburger Jahrbuch Theologie XII, hg. von Wilfried Härle und Reiner Preul. Marburg 2000, 33–70; sowie: Ökumenische Rundschau 52(2003), 2.
- <sup>8</sup> Vgl. Ecclesiology and Ethics. Ecumenical Ethical Engagement, Moral Formation and the Nature of the Church, ed. by Thomas F. Best and Martin Robra. Geneva 1997.
- <sup>9</sup> Vgl. Anm. 3.
- <sup>10</sup> Besonders nachdrücklich hat André Birmelé in einem Redebeitrag im Plenum der Kommission auf diesen Zusammenhang hingewiesen.
- <sup>11</sup> Vgl. Eine Taufe. Auf dem Weg zur gegenseitigen Anerkennung der christlichen Initiation (Faverge II). FO/2004:30, 10–12.
- <sup>12</sup> Dies wurde besonders in einem Redebeitrag von Viole Ionita (KEK) im Plenum der Kommission hervorgehoben.
- <sup>13</sup> Vgl. Anm. 2.
- <sup>14</sup> Peter Lodberg, Reflections on the text „The Nature and the Mission of the Church“. FO/2004: 26, 1.
- <sup>15</sup> Vgl. Minutes of the Meeting of the Faith and Order Standing Commission 3–10 July Strasbourg, France. 39–42.
- <sup>16</sup> Interrogating and Redefining Power. A theological consultation. Aide Memoire. FO/2004: 15.
- <sup>17</sup> Interrogating and Redefining Power. Consultation of Younger Theologians from the South. An interpretative Report.
- <sup>18</sup> Vgl. Michael Markert, Frieden stärken, Gewalt überwinden. Diskussionsbeitrag für die Tagung der Plenarkommission für Glauben und Kirchenverfassung in Kuala Lumpur 2004. FO/2004: 42.

# KOMMUNIQUÉ

## der 13. Begegnung im bilateralen theologischen Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland,

Thema: Die Gnade Gottes und das Heil der Welt

Phanar, 16. bis 22. September 2004

### I.

Vom Donnerstag, den 16. bis Mittwoch, den 22. September 2004 fand auf Einladung Seiner Allheiligkeit, des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I., in den Räumen des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel in Istanbul die 13. Begegnung im bilateralen theologischen Dialog zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und den Theologen des Ökumenischen Patriarchats statt.

#### 1. Die Delegation der EKD bestand aus:

- Bischof Dr. h.c. Rolf Koppe, Hannover (Leiter der Delegation)
- Pfarrerin Privatdozentin Dr. Ruth Albrecht, Hamburg
- Prof. Dr. Christine Axt-Piscalar, Göttingen
- Prof. Dr. Wolfgang Bienert, Marburg
- Dr. Reinhard Flogaus, Berlin
- Oberkirchenrätin Dr. Christina Kayales, Hannover
- Pfarrer Dr. Reinhard Kees, Berlin
- Dekan Klaus Schwarz, Blaubeuren
- Prof. Dr. Dr. Dieter Vieweger, Wuppertal
- Prof. Dr. Reinhard Thöle, Bensheim (Berater)
- Landeskirchenrat Gerhard Duncker, Bielefeld (Gast)
- Oberkirchenrätin Dr. Dagmar Heller, Hannover (Geschäftsführung)

#### 2. Die Delegation des Ökumenischen Patriarchats bestand aus:

- Metropolit Augoustinos von Deutschland, Bonn (Leiter der Delegation)
- Metropolit Prof. Dr. Athanasios von Helioupolis und Theira, Konstantinopel
- Diakon Dr. Elpidoforos Lambriniadis, Konstantinopel
- Erzpriester des Ökumenischen Patriarchats Constantin Miron, Brühl
- Prof. Dr. Dr. Grigorios Larentzakis, Graz
- Prof. Dr. Georgios Martzelos, Thessaloniki
- Prof. Dr. Konstantinos Delikostantis, Athen

- Dr. Athanasios Basdekis, Frankfurt am Main
- Dr. Konstantinos Vliagkoftis, Bonn (Geschäftsführung)

### II.

Die Begegnung begann am Freitagmorgen mit einer Bibelarbeit in Gruppen nach Einleitungen von Diakon Dr. Elpidoforos Lambriniadis und PfarrerIn PD Dr. Ruth Albrecht aus orthodoxer bzw. evangelischer Sicht zu Epheser 1,3–17.

Die Arbeit an den Werktagen wurde mit Morgenandachten begonnen und mit Abendgebeten beschlossen, die abwechselnd von den beiden Delegationen gestaltet wurden.

Am Samstagabend feierten die Delegierten einen Gottesdienst mit der Evangelischen Gemeinde deutscher Sprache in der Türkei und am Sonntag nahmen sie an einer Göttlichen Liturgie in Gegenwart des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios in der Kirche „Entschlafen der Gottesgebärerin“ zu Beşiktaş (Istanbul) teil.

### III.

Das Hauptthema des Treffens war: Die Gnade Gottes und das Heil der Welt, das im Hinblick auf die kommende Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen ausgewählt worden war, die unter dem Motto „Gott, in deiner Gnade verwandle die Welt“ stehen wird. Diese Thematik wurde bei der Begegnung in Istanbul in folgenden Referaten jeweils aus orthodoxer und evangelischer Sicht entfaltet und ausführlich diskutiert:

1. Zum Thema: Die Gnade Gottes in der biblischen Überlieferung
  - Erzpriester des Ökumenischen Patriarchats Constantin Miron: Die Gnade Gottes in der Hl. Schrift – Versuch einer orthodoxen Lektüre
  - Prof. Dr. Dr. Dieter Vieweger: Gnade im Alten und Neuen Testament aus evangelischer Sicht
2. Zum Thema: Die Gnade Gottes in der Lehre der Kirchenväter
  - Prof. Dr. Wolfgang A. Bienert: Die Gnade Gottes nach der Lehre der Kirchenväter
  - Prof. Dr. Georgios Martzelos: Die Gnade Gottes und die kirchlichen Institutionen und Charismen nach der patristischen Tradition
3. Zum Thema: Die Gnade Gottes und die Metanoia (Buße) als Mittel für das Heil der Welt
  - Prof. Dr. Dr. Grigorios Larentzakis: Die Gnade Gottes und die Metanoia (Umkehr) als Mittel für die Erlösung der Welt
  - Prof. Dr. Christine Axt-Piscalar: Die Taufe als Gnadengabe nach evangelischem Verständnis

## IV.

Bei dieser Begegnung wurde die grundlegende Bedeutung der göttlichen Gnade für die Erlösung der Menschen und der ganzen Welt sowohl von evangelischer als auch von orthodoxer Seite erörtert. Durch die oben genannten Referate wurde der biblische Befund im Alten und Neuen Testament und dessen Entfaltung von der Zeit der frühen Kirche bis heute in unseren beiden Traditionen dargestellt. Dabei zeigten sich Gemeinsamkeiten und weitgehende Konvergenzen einerseits, andererseits aber auch verschiedene hermeneutische Zugänge zur Heiligen Schrift und den Kirchenvätern.

Im Alten Testament spricht man von der dauerhaft begleitenden und rettenden Beziehung Gottes zu den Menschen, *rahamim* vom göttlichen Erbarmen und *chesed* von der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit. Gott bindet sich in seiner Gnade selbst an sein Volk und die, die an ihn glauben. Diese liebende Zuwendung Gottes dem Menschen gegenüber wird im Neuen Testament durch den Begriff *charis* als Geschenk Gottes zum Ausdruck gebracht. Insbesondere Paulus, dessen Theologie als „charitozentrisch“ bezeichnet werden kann, betont die zentrale Bedeutung der Gnade für die Erlösung des gefallenen Menschen in Jesus Christus. Gleichzeitig bezeichnet der Begriff *charis* auch den neuen Äon der Heilsoökonomie Gottes, der durch Christi Kreuz und Auferstehung angebrochen ist.

Für die heutige ökumenische Verständigung im Bereich der Gnadenlehre sind neben dem grundlegenden biblischen Befund auch die diesbezügliche Lehre der Kirchenväter heranzuziehen und als Teil der gemeinsamen Geschichte dienstbar zu machen. Dies gilt beispielsweise sowohl für die Paulus-Interpretation von Augustin als auch für jene des Johannes Chrysostomus trotz ihrer je unterschiedlichen Vorgangsweise und ihrer unterschiedlichen Rezeption in Ost und West. Beide Väter antworteten zwar jeweils auf die Herausforderungen ihrer Zeit, haben aber an Aktualität und Bedeutung für die Gegenwart nicht verloren.

Im Leben der Kirche durch die Jahrhunderte wirkt der Heilige Geist, der die göttliche Gnade schenkt, sowohl in den Charismen als auch in den Institutionen der Kirche, d.h. in den kirchlichen Ämtern, den Sakramenten und den Synoden wie auch in der Kirche als Ganzes. Wesentlich für das Leben der Kirche ist es, den unauflöslichen Zusammenhang und die rechte Zuordnung von Charisma und Institution zu bewahren.

In den Referaten wie auch in der Diskussion hat sich als eine unseren Kirchen gemeinsame Auffassung erwiesen, dass die Gnade Gottes Ausdruck der unendlichen Liebe des dreieinigen Gottes ist, welche die ganze Heilsgeschichte vom Vater durch Jesus Christus im Heiligen Geist durchdringt. Gottes gnädige Liebe übersteigt alle menschlichen Vorstellungen von Gerechtigkeit. Die Gnade ist ein Geschenk und kann nicht vom Menschen verdient werden. Sie wirkt nicht durch Zwang oder gegen den Willen des Menschen und schließt eine Verantwortlichkeit des Menschen für sein Tun nicht aus. So wirkt die göttliche Gnade zum Heil des Menschen, der gleichwohl immer wieder fallen kann und durch Reue und *metanoia* zu Gott zurück findet. Gnade und Heil haben aber auch eine kosmische

und universale Dimension, die uns in der Kraft des Geistes zu verantwortlichem Handeln an und in der Welt verpflichtet.

Die Wirkung der Gnade in den Sakramenten wurde am Beispiel der Taufe behandelt. Durch die Taufgnade erhält der Mensch den Zuspruch der Sündenvergebung, die Teilhabe an Kreuz und Auferstehung Christi, die Gabe des Heiligen Geistes und die Eingliederung in den Leib Christi, die Kirche. Die Taufe ist Gottes eigenes und bleibendes Werk, in der er dem Glaubenden seine Gnade schenkt. Sie wird im Glauben angeeignet. Die Heilige Taufe wird im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes gespendet. Obwohl zwischen unseren Kirchen noch keine Kirchengemeinschaft besteht, betrachten wir unsere Gemeindeglieder gegenseitig als getauft und lehnen es ab, im Falle eines Konfessionswechsels eine neue Taufe vorzunehmen. Die am Dialog Teilnehmenden begrüßen die Bemühungen der Kirchen in Deutschland (Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen), eine Verständigung im Blick auf die gegenseitige Anerkennung der Taufe zu erreichen.

Bei unseren Gesprächen haben sich neben vielen Gemeinsamkeiten auch einige Punkte gezeigt, die noch der genaueren Erörterung bedürfen, so zum Beispiel das Verhältnis der Erlösung *sola gratia* zur Mitwirkung des Menschen an seinem Heil (*synergieia*) und das Verhältnis von Sühne, Rechtfertigung, Erlösung und Vergöttlichung unter Bezugnahme auf die in anderen Dialogen bereits erreichten Ergebnisse. Dabei sollten die Ergebnisse der neueren Luther- und patristischen Forschung sowohl von evangelischer als auch von orthodoxer Seite berücksichtigt werden, die mehr Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Traditionen, als bisher angenommen, aufzeigen. Ebenso bleibt die Rolle der Bekenntnisschriften und deren Bedeutung für das Verständnis der Einheit der Kirche ein noch zu klärendes Thema.

## V.

Die Delegationen bedanken sich für die Gastfreundschaft bei:

- S. Allheiligkeit, dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios,
- S. Eminenz, dem Metropoliten Apostolos von Moschonisia, Abt des Klosters „Hagia Trias“ zu Chalki (Heybeliada),
- Herrn Pfarrer Holger Nollmann und der Evangelischen Gemeinde deutscher Sprache in der Türkei,
- S. Eminenz, dem Metropoliten Gennadios von Sassima, Abt des Klosters „Lebensspendende Quelle“ zu Balykly,
- dem Generalkonsul Deutschlands in Istanbul, Herrn Rainer Möckelmann.

## VI.

Beide Delegationen sind überzeugt, dass die Fortsetzung dieser Begegnungen sinnvoll und notwendig ist. Sie empfehlen ihren Kirchenleitungen die Ergebnisse dieser Begegnung zu veröffentlichen und den bilateralen Dialog weiterzuführen, denn: „Noch verhindern wesentliche Unterschiede im Glauben die sichtbare

Einheit. Es gibt verschiedene Auffassungen, vor allem von der Kirche und ihrer Einheit, von den Sakramenten und den Ämtern“ (Charta Oecumenica I,1). „Um die ökumenische Gemeinschaft zu vertiefen, sind die Bemühungen um einen Konsens im Glauben unbedingt fortzusetzen. Ohne Einheit im Glauben gibt es keine volle Kirchengemeinschaft. Zum Dialog gibt es keine Alternative“ (Charta Oecumenica II,6).

Phanar, den 22. September 2004

Für die Delegation  
der Evangelischen Kirche  
in Deutschland

Bischof Dr. h.c. Rolf Koppe  
Leiter der Hauptabteilung  
für Ökumene- und Auslandsarbeit  
im Kirchenamt der EKD

Für die Delegation  
des Ökumenischen Patriarchats  
von Konstantinopel

Metropolit Augoustinos  
von Deutschland  
und Exarch von Zentraleuropa

## Gestern – heute – morgen

Vom 16. bis 22. September 2004 fand auf Einladung seiner Allheiligkeit, des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I., in Istanbul die 13. Begegnung im bilateralen theologischen Dialog zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel statt. Das Treffen stand unter dem Thema „Die Gnade Gottes und das Heil der Welt“, das im Hinblick auf die kommende Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Porto Alegre im Februar 2006 ausgewählt worden war. Obwohl zwischen beiden Kirchen noch keine Kirchengemeinschaft bestehe, „betrachten wir unsere Gemeindeglieder gegenseitig als getauft und lehnen es ab, im Falle eines Konfessionswechsels eine neue Taufe vorzunehmen“. Dies ist eine der wichtigen gemeinsamen Aussagen des Kom-muniqués, das vom EKD-Auslandsbischof Rolf Koppe und Metropolit Augoustinos als Vertreter des Ökumenischen Patriarchats unterzeichnet wurde (s. i.d. Heft S. 103–107).

Das Klosterhospiz der Benediktiner-Abtei Neresheim veranstaltete im Rahmen seiner traditionellen ökumenischen Frühjahrs- und Herbsttagungen vom 15. bis 17. Oktober 2004 eine ökumenische Begegnung zum Thema „Christen beten um die Gemeinschaft am Tisch des Herrn“. Das aktuelle Thema wurde nicht nur theologisch von verschiedenen Positionen aus diskutiert, sondern auch durch Gebet, Meditation und Gottesdienste vertieft. Mitwirkende waren der Paderborner Ökumeniker Professor Heinz Schütte, der lutherische Pfarrer Martin Oeters und Benediktinerpater Beda Müller. Die Leitung

der Tagung hatte Professorin Dr. Hildegard Kasper.

Bei der Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), die vom 16. bis 20. Oktober 2004 in Gera tagte, stand das Thema „Ökumenische Partnerschaften“ im Mittelpunkt. Weiterhin hat die VELKD einen Vertragsentwurf zur engeren Zusammenarbeit mit der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) begrüßt. Geplant ist, bis 2007 die Kirchenämter von VELKD und EKD in Hannover zusammenzulegen. Als drittes soll das Kirchenamt der Union Evangelischer Kirchen (UEK) dazukommen. Ziel der Reform ist es, Doppelarbeit in Gremien zu vermeiden und Kräfte zu bündeln.

Am 20. und 21. Oktober fand in München-Fürstenried die 215. Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) statt. Als ökumenischer Gast nahm an der Sitzung der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen in der Slowakischen Republik, Pfarrer Ondrej Prostednik, teil. Den theologischen Schwerpunkt bildete ein Studientag zum Thema „Mission – Zeugnis – Dialog“ mit Pfarrer Dr. Klaus Schäfer (EMW), an dem auch die Konferenz der Geschäftsführer/innen der regionalen ACKs teilnahm. Der Studientag diente einer Klärung im Blick auf das Projekt „Weißt Du, wer ich bin?“ und seiner Zuordnung und Vermittlung mit dem ACK-Projekt zur Mission („Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene“). Der Verlauf des Studientages zeigte, dass begriffliche und sachliche Unterscheidungen erforderlich sind, um Unschärfen und Vermischun-

gen zu vermeiden. Nachdem nach langen Beratungen und Verhandlungen die offiziellen Zusagen der muslimischen und jüdischen Mitträger eingegangen sind, kann das Projekt „Weißt Du, wer ich bin? – Christen, Juden und Muslime im Gespräch“ nun konkret geplant und durchgeführt werden. Für die Begleitung und Umsetzung des Projektes wurde ein gemeinsamer Ausschuss eingesetzt, in dem alle Träger (ACK, ZdJ, ZdM, DITIB) vertreten sind. Das Projekt ist auf die kommenden drei Jahre (2005-2007) angelegt und soll örtliche Kontakte und Begegnungen zwischen Christen, Juden und Muslimen ermöglichen und anstoßen.

Lutheraner und Katholiken haben mit einem Festakt in Johannesburg an die Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre vor fünf Jahren erinnert. Die ökumenischen Beziehungen hätten inzwischen eine „neue Qualität und Intensität“ erreicht, sagte der Präsident des Päpstlichen Einheitsrats, Kardinal Walter Kasper. Der Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, Ishmael Noko, betonte, die Übereinkunft sei ein bedeutender Fortschritt gewesen. Auch in Augsburg wurde die Erklärung in einem Festakt am Reformationstag (31. Oktober 2004) gewürdigt. Am Reformationstag (31. Oktober 1999) hatten der Vatikan und der mehr als 60 Millionen Christen repräsentierende Lutherische Weltbund in Augsburg die Gemeinsame Erklärung verabschiedet und damit einen alten theologischen Streit beendet.

Die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland, die vom 7. bis 12. November 2004 in Magdeburg stattfand, debattierte über das Thema „Keiner lebt für sich allein – Vom Miteinander der Generationen“. Das Haupt-

referat hielt die Soziologie-Professorin Rosemarie Nave-Herz zum Verhältnis der Generationen und demographischen Wandel. Im Anschluss daran brachte Landessuperintendentin Oda-Gebbine Holze-Stäblein den Kundgebungsentwurf des Vorbereitungsausschusses im Plenum ein. Die Synode beschloss einstimmig den Haushaltsplan für das Jahr 2005. Das im Jahr 2000 aus dem „Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt“ hervorgegangene Monatsmagazin „chrismon“ soll auch in den Jahren 2006 bis 2010 weiter bestehen.

Das Europäische Jugendtreffen der Ökumenischen Gemeinschaft von Taizé fand vom 28. Dezember 2004 bis zum 1. Januar 2005 in Lissabon statt. Als Vorbereitung gab es in rund 100 deutschen Städten in der Zeit um den 1. November 2004 feierliche Abendgebete. Bei einem Drittel der Abende waren Brüder der ökumenischen Gemeinschaft dabei. Die Europäischen Jugendtreffen finden seit 1978 statt.

Der zentrale Eröffnungsgottesdienst zur Gebetswoche für die Einheit der Christen findet am 22. Januar 2005 um 18.00 Uhr im Dom zu Güstrow statt. Er wird von der Bundes-ACK und der regionalen ACK Mecklenburg-Vorpommern veranstaltet. Die Predigt hält Bischof Dr. Walter Klaiber, Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland. Das Schwerpunkt-Thema der Gebetswoche 2005 „Christus – das eine Fundament der Kirche“ (1 Kor 3, 1–23) kommt aus der Slowakischen Republik. Die Materialien für die Gebetswoche sind erhältlich beim Franz Sales Verlag in Eichstätt bzw. beim Calwer Verlag in Stuttgart. Während der jährlichen Gebetswoche wird im Rahmen des Ökumenischen Opfers für einzelne diakonische und

soziale Hilfsprojekte gesammelt. Für das Jahr 2005 wurden folgende Projekte ausgewählt: ein ökologisches Beschäftigungsprogramm in Nordäthiopien, der Aufbau eines Diakoniewerkes in der Orthodoxen Kirche in Albanien und ein Präventionsprojekt mit gefährdeten Jugendlichen in Brasilien.

Zur Halbzeit der „Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt“ veranstalten die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) und die ökumenischen Basisgruppen im Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung vom 7. bis 9. April 2005 in Freising eine Ökumenische Konsultation zum Thema „Gerechter Friede – Leben in einer gefährdeten Zukunft“. Ziel der Konsultation ist sowohl die theologische wie

praktische Dimension der Überwindung von Gewalt im Zusammenhang zu sehen. Beide Dimensionen werden deshalb in den zwei leitenden theologischen Gesichtspunkten „Reich Gottes“ und „Aufhebung der Täter-Opfer-Fixierung“ im Verbund behandelt.

Die dritte Europäische Ökumenische Versammlung wird Anfang September 2007 in Sibiu (Rumänien) stattfinden. Veranstalter sind der katholische Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) und die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), der 125 anglikanische, orthodoxe und protestantische Kirchen in Europa angehören. Die bisherigen Ökumenischen Versammlungen fanden in Basel (1989) und Graz (1997) statt.

## Von Personen

Dieter Heidtmann ist als Beauftragter der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) – Leuenberger Kirchengemeinschaft für sozialethische Fragen bei der Kommission für Kirche und Gesellschaft der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) in sein neues Amt in Brüssel eingeführt worden. Der Theologe ist Pfarrer der Evangelischen Landeskirche in Württemberg.

Margot Käßmann, Bischöfin der Evang.-Luth. Landeskirche Hannovers, ist in den Zentrallausschuss der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) gewählt worden. Die Theologin, die auch Ratsmitglied der Evangelischen Kirche in Deutschland ist, gehört dem Gremium als Nachfolgerin des ehemaligen Landessuperintendenten Walter Herrenbrück an. Ebenfalls neu in den

Zentrallausschuss gewählt wurden Oberkirchenrätin Cordelia Kopsch von der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau sowie der finnische Pfarrer Tapani Rantala.

Pfarrer Dr. Frank Lilie, Fritzlar b. Kassel, ist neuer Ältester der Evangelischen Michaelsbruderschaft. Er ist damit Nachfolger von Oberlandeskirchenrat i.R. Reinhold Fritz, Dresden. Die 1931 gegründete Bruderschaft versteht sich als Gebetsbewegung in der evangelischen Kirche. Leiter des Kuratoriums ist der badische Landesbischof Ulrich Fischer.

Brunhilde Raiser, seit dem Jahr 2000 Mitglied im Präsidium der Evangelischen Frauenarbeit, ist die neue erste Vorsitzende des Deutschen Frauenrats, eines Dachverbandes von mehr als über

50 bundesweit aktiven Frauenverbänden und -organisationen. Sie folgt in ihrem neuen Amt Inge von Bönninghausen.

Cordelia Kopsch, Referentin für Mission und Ökumene der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, ist zur stellvertretenden Kirchenpräsidentin als Nachfolgerin von Hans-Helmut Köke gewählt worden.

Siegfried Kasparick, Propst des Propstsprengels Kurkreis Wittenberg, ist zum neuen stellvertretenden Bischof der Kirchenprovinz Sachsen als Nachfolger von Almuth Noetzel gewählt worden.

Johanna Will-Armstrong (Evangelische Kirche von Westfalen) ist von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Nordrhein-Westfalen zur neuen Vorsitzenden gewählt worden. Zum stellvertretenden Vorsitzenden wurde der römisch-katholische Theologe Michael Kappes, Leiter des Ökumene-referates im Bistum Münster, gewählt.

Es vollendeten

das 60. Lebensjahr:

Eckhart von Vietinghoff, Präsident des Landeskirchenamtes der hannoverschen Landeskirche, gehörte 12 Jahre lang dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland an, am 7. Oktober;

Fritz Erich Anhelm, Direktor der Evangelischen Akademie Loccum und Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau, am 29. November;

das 65. Lebensjahr:

Wolfgang A. Bienert, Professor em. für Kirchengeschichte an der Philipps-Universität Marburg und langjähriger Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutsch-

land und Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau, am 24. September;

das 70. Lebensjahr:

Martin Lindow, langjähriger Vizepräsident des Lutherischen Kirchenamtes der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), am 10. November;

Rainer Bürgel, ehemaliger Vizepräsident der Kirchenkanzlei der Evangelischen Union (EKU), am 30. November;

das 80. Lebensjahr:

Aloisio Lorscheider, ab 1973 setzte er als Erzbischof von Fortaleza die Option für die Armen, der sich die Basisgemeinden und Teile der Amtskirche verschrieben hatten, konsequent um. Als Vizepräsident und Präsident der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz fand er international Gehör. 1976 erhielt er die Kardinalswürde. Zuletzt wirkte er als Erzbischof von Aparecida do Norte im Bundesstaat São Paulo, am 8. Oktober;

das 90. Lebensjahr:

Edward Schillebeeckx OP, international renommierter Dominikaner-Theologe, am 12. November.

Verstorben sind:

Karl Hörmann, em. Moraltheologe und ehemaliger Rektor der Universität Wien, im Alter von 90 Jahren, am 29. September;

Jörg Haustein, Professor für neuere Kirchengeschichte, von 1999 bis 2000 Direktor des Evangelischen Bundes und Leiter des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim, im Alter von 46 Jahren, am 13. November.

# Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen am 15. Dezember 2004)

## I. Ökumenische Bewegung

J. Georg Schütz, 25. Ökumenische Friedensdekade, KNA-ÖKI 39/04, 4–7; 40/04, 17–20; 41/04, 16–19;

Wolfgang Thönissen, Ökumene an der Grenze der Vielfalt. ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Malaysia, ebd. 40/04, 12–16;

Karl Heinz Voigt, Einmalig und unverzichtbar. 30 Jahre katholische Kirche in der ACK, ebd. 42/04 (Thema der Woche), 1–8;

Hans G. Ulrich, Perspektiven für eine ökumenische Sozialethik: Grundpositionen evangelischer Sozialethik, *Catholica* 3/04, 175–198;

Christoph Böttigheimer, Einig im Schriftverständnis – uneins in der Lehre? Die Schwierigkeiten des Schriftprinzips und die ökumenische Herausforderung zum gemeinsamen verbindlichen Lehren, ebd. 3/04, 235–249.

## II. Interreligiöser Dialog

Hansjürgen Knoche, „Wenn der Gedrückte nirgends Recht kann finden ...“. Recht, Gerechtigkeit und Naturrecht in der ökumenischen und interreligiösen Diskussion, KNA-ÖKI 39/04 (Thema der Woche), 1–11;

Elke Faust, Anstoß und Lernprozess, Islam und Christentum im Dialog, ebd. 42/04, 15–16.

## III. Aus der Orthodoxen Kirche

Anastasios Kallis, 1054 – 1204 – 1964. Marksteine ost-westlicher Begegnung, *Der christliche Osten* 5/04, 272–277;

Christoph Böttigheimer, Orthodoxie und Ökumene. Eine spannungsvolle Beziehung? Ebd., 278–282.

## IV. Rechtfertigungslehre

Ivo Huber, Streben nach Einheit. Fünf Jahre Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre – ein Rückblick aus evangelischer Sicht, *Nachrichten der Evang.-Luth. Kirche in Bayern* 10/04, 301–304;

Peter Neuner, Gewinn für die Botschaft. Fünf Jahre Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre – ein Rückblick aus katholischer Sicht, ebd., 304–306;

Hermann Kocher, Kirche und Rechtfertigung. Ein Bericht aus reformierter Optik zu einem Referat von Kardinal Karl Lehmann, *Orientierung* 19/04, 211–212.

## V. Mission

Christine Lienemann-Perrin, Konversion im interreligiösen Kontext. Eine missionswissenschaftliche Perspektive. *Zeitschrift für Mission* 3/04, 216–231;

Lukas Vischer, Mitarbeiter an Gottes Bau? Ein Plädoyer für konsequente inner-evangelische Gemeinschaft, ebd., 252–259;

Burghard Krause, Das Verständnis von Bekehrung. Eine Perspektive der Missionarischen Dienste, ebd., 232–243.

## VI. Dokumentationen

Michael Plathow, Ökumenischer Lagebericht 2004. Das Ökumeneschiff – Eine frische Brise tut Not, *epd-Dok* 43/04;

Gottes Gnade im Glauben empfangen. Handreichung für die Gemeinden zur liturgischen Gestaltung des Jahrestags der Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, hg. vom Johann-Adam-Möhler-

Institut für Ökumenik, Paderborn 2004. Die Broschüre ist zu beziehen beim Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik, Leostraße 19 a, 33098 Paderborn, Fax: 05251-280 210, e-mail: jam@moehlerinstitut.de;

Religionsfreiheit im Kontext von Christentum und Islam. Referate einer Fachtagung der Evangelischen Akademie von Berlin in Kooperation mit der Islamisch-Christlichen Arbeitsgruppe (ICA), epd-Dok 50/04.

## Neue Bücher

### RELIGION UND KULTUR

Markus Witte (Hg.), *Religionskultur – zur Beziehung von Religion und Kultur in der Gesellschaft*. Religion & Kultur Verlag, Würzburg 2001. 426 Seiten. Pb. EUR 31,-.

Den Rahmen für die Auseinandersetzung mit dem Spannungsfeld „Religion – Kultur“ geben zwei Textzitate. Das Kirchentagsmotto von 2001 – Psalm 31,9 – und ein Abschnitt aus dem Band III der Systematischen Theologie von Paul Tillich. Der erste Text soll ermuntern, eingefahrene Pfade zu verlassen. Der zweite definiert das Verhältnis von Religion und Kultur in seiner Bezogenheit auf Moralität. Die Aufsätze sollen, so M. Witte im Vorwort (11–17), die Begegnung von Kultur und Religion, Kirche und Gesellschaft sowie von Christentum und nichtchristlichen Religionen unterstützen. Graphiken von Moni Jahn leiten die sechs Kapitel ein. Zwei Aufsätze bewegen sich im Bereich der Ästhetik. L. Bormann (21–38) zeigt die Ablehnung apokalyptischen, und damit die eigenen Lebensgrenzen überschreitenden Denkens bei Goethe, Eco und Coppola. Anders analysiert er die mystische Qualität der Apokalyptik bei Tarkowskij und v. Trier. P. Steinacker (39–63) entfaltet die provokante These,

dass Wagners „Wotan“ zwar Transzendenz ohne Transzendenz sei, aber dennoch ein Bildungserlebnis für Christen. Vier Aufsätze widmen sich dem Thema Bildung. H. Deuser (67–82) fordert vom Protestantismus mit deutlich pessimistischem Grundton die Hilfestellung zur Selbstbildung. M. v. Kriegstein (83–109) wirbt für das verständnisvolle Umgehen mit religiösen Ausdrucksformen. W. Licharz (111–119) weist an den Lebensläufen von M. Buber und R. Cohn nach, wie Dialogstrukturen Transzendenzenerfahrung ermöglichen. W. Kurz (121–136) lässt die Psychotherapie in der Begegnung mit der Emmausperikope sprechen. Er entdeckt die „Ressourcenperspektive“ bei Jesus, die neue geistige und soziale Verhältnisse schafft.

Zwei Aufsätze verknüpfen Religion mit ethischen Fragestellungen. M. Witte (139–161) im Hinblick auf die im AT vermittelte Ethik; I. Nord (163–174) in der direkten Auseinandersetzung der Schriften Tillichs mit androgyner Kultur. Indem Witte einerseits den Diesseitscharakter der AT-Ethik am Beispiel des Dekalogs aufzeigt, schafft er interessante Voraussetzungen, spannende Ausblicke in die Ethik des NT, gebunden an die jeweiligen unterschiedlichen Textvorgaben, zu erlauben. I. Nord wagt den Sprung ins postmoderne Zeit-

alter einer interkulturellen Annäherung von Frau und Mann. Aufregend, wie sie Tillich bezüglich einer christologischen Lösung des sexuellen Problems des Widerstreitens von Frau und Mann in Verbindung mit der in Berkeley lehrenden, die feministische Position vertretende J. Butler bringt! Vier Aufsätze widmen sich dem schwierigen Thema des Dialogs mit der Kulturgeschichte. S. Alkier (177–198) möchte die Zeichen, die in der Theologie des NT erkannt werden, zu unseren Zeichen werden lassen. Y. Schwartz (199–220) weist auf die Toleranzkultur des Mittelalters hin, um sie als Inter-Kulturalität zwischen Judentum und Christentum fruchtbar zu machen. K. Dienst (221–238) schildert in der gebotenen Kürze Persönlichkeiten der Theologie und Philosophie, wie z.B. Kirchner und Hegel, und ihre kulturpolitischen Erfolge um die Jahrhundertwende 1800/01 in Frankfurt. Dagegen konzentriert sich H. Röhr (239–249) auf die unterschiedlichen Bezugspunkte Nietzsches; z.B. zu Frauen oder zu Wagner. In dem großen Abschnitt des Dialogs der Religionen entwerfen Graf u.a. (253–267) den oft als bedrückend und befreiend zugleich erlebten Zusammenprall von Religion und Kulturen in der Metropole Frankfurt. H.-G. Heimbrock (269–294) wagt eine Interpretation von „City-Religion“, die als die Kirche bestimmendes Element deren Kulturfähigkeit im Sinne eines Konzeptes von „Gelebter Religion“ sieht. T. Wabel (295–313) greift den Begriff „Leitkultur“ auf, setzt ihn in Beziehung zum Protestantismus und sieht in ihm den Beitrag, der den Gedanken einer Leitkultur überwinden hilft. Ganz anders E. Weber (315–339). Am Beispiel der Vaishnava Religion beklagt er die mangelnde Aufarbeitung

fremder Religionen in Deutschland und proklamiert Liebe als Moment der Verbindung zum Christentum. S. Nagel (341–363) stellt in seiner Auseinandersetzung mit moderner Esoterik heraus, wie nötig die Öffnung der Kirchen zum Mystischen ist. I. Mädler (367–384) und E. Pelkner (387–411) kritisieren, wie wenig Theologie sich einerseits einer Kultur des Habens zuwendet (Mädler) und andererseits viel zu wenig verstehend, und darum auch unkritisch z.B. in der Bioethikdebatte mit dem Kulturbegriff umgeht (Pelkner). Beide fordern – bezogen auf ihre Bereiche (Wirtschaft, Wissenschaft) – zu einer Neuorientierung und damit Öffnung des Protestantismus im Hinblick auf Kultur auf.

In allen Aufsätzen steckt etwas Suchendes. Im Beschreiben dialogischer Strukturen wird deutlich, dass Religion und Kultur im Gespräch miteinander Wege eröffnen, um Leben zu bewältigen. Die Facetten dieser Suchbewegungen lassen den Band spannend und lesenswert werden.

Detlef Schwartz

## GESCHICHTLICHE EINBLICKE

Wolfgang Dietrich, Nikolai Berdjajew  
I: Sein Denken im Prozess. Leben, Werke, Diskurs mit Partnern des Denkens. LIT Verlag, Hamburg 2002. 1056 Seiten. Gb. EUR 101,90.

Die 1975–79 in vier Bänden erschienene Dissertation Wolfgang Dietrichs trug den Titel: „Provokation der Person – Nikolai Berdjajew in den Impulsen seines Denkens“. Das Werk des russischen Exilsphilosophen hat in der Zwischenzeit längst nicht jene Aufmerksamkeit gefunden, die es zweifelsohne verdient (zu einer ersten Phase der

Rezeption vgl. Stefan Reichelt, Nikolaj A. Berdjaev in Deutschland 1920–1950, Leipzig 1999). Deshalb ist es nur zu begrüßen, dass Wolfgang Dietrichs Dissertation in einer stark überarbeiteten Neuauflage nun noch einmal erschienen ist. Die „Provokation“, aber auch die Faszination, die Berdjajew auf den evangelischen Theologen Dietrich ausübt, haben im Laufe der Jahre nichts an Kraft und Frische verloren (siehe auch seinen Band: Russische Religionsdenker, Gütersloh 1994, zu Berdjajew: 81–103).

Die damals einzeln publizierten Bände wurden nun in einem Buch zusammengefasst und jeweils mit ausführlichen Nachträgen und Ergänzungen versehen – Spiegel einer lebenslangen wissenschaftlichen Beschäftigung mit diesem „Primärdenker der Russen“ (so S. IX). Dass es zu keiner durchgehenden Paginierung der Einzelteile gekommen ist, erschwert anfangs ein wenig die Orientierung in dem gewaltigen Opus. Einen Gesamt-Überblick verschafft das Inhaltsverzeichnis am Beginn des vierten Teiles „Anmerkungen und Exkurse“ (S. V–VIII); man sollte es gleich zu Beginn der Lektüre als Wegweiser zu Rate ziehen.

Teil I präsentiert Leben und Werk Berdjajews (1874–1948). Leidenschaftliches Eintreten für die Freiheit der Person gegen alle ideologische Vereinnahmung zieht sich wie ein roter Faden durch die bewegte Biographie. Nach sozialistischen Anfängen und dem Bruch mit der marxistisch-positivistischen Weltanschauung findet Berdjajew den Weg zur orthodoxen Kirche. Ihr hält er sein Leben lang die Treue, nicht ohne deutliche Kritik an Rechtshaberei und Obskurantentum in ihren Reihen zu üben („Ich bin ein freier

Christ, der nicht mit der Kirche gebrochen hat, das heisst, ich will nicht Sektierer sein.“). 1922 aus der Sowjetunion ausgewiesen, lässt sich Berdjajew in Paris-Clamart nieder. Auch hier erhebt er seine Stimme gegen die Vereinnahmungen individueller Freiheit, die zur Signatur seiner Zeit wurden („... ich befinde mich in vollkommenem Bruch mit meiner Epoche. ... Ich bin extremer Personalist, während die Epoche kollektivistisch ist und Würde und Wert der Person verleugnet.“). – Wertvoll ist der Durchblick durch das verzweigte, außergewöhnlich umfangreiche Werk des russischen Philosophen; die einzelnen Titel werden mit aussagekräftigen Inhaltsangaben vorgestellt.

Die weiteren Teile des Buches beleuchten die verschiedenen Aspekte von Berdjajews Philosophie in der Spiegelung mit „Partnern des Denkens“. Geschildert werden Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus, griechischem Denken, neuzeitlicher Sozialphilosophie, aber auch „geistigen Revolutionären“ wie Dostojewskij, Nietzsche oder Tolstoj, mit „Transzendenz-“, „Vital- und Existenzdenkern“ (Klages, Bergson, Heidegger, Sartre u.a.).

Die Freiheitsthematik, gepaart mit der Ablehnung rationalistischer Verflachung von Glaubensgewissheiten, kommt auch in Berdjajews Auseinandersetzung mit dem westlichen Christentum zum Zuge. Die Orthodoxie wird zwischen römischem Zentralismus und protestantischem Individualismus situiert. Kritisiert wird Augustinus, bei dem sich das Thema Freiheit und Gnade zur Lehre von der Prädestination verwandle (eine „unmenschliche Idee Gottes“). Gewürdigt wird Luther als Verteidiger

der Glaubensfreiheit. Doch mutet es Berdjajew paradox an, dass der Reformator in seiner Theologie „zur völligen metaphysischen Verneinung der menschlichen Freiheit“ gelangt sei. In der lutherischen Ordnungstheologie sei von der Freiheit eines Christenmenschen ohnehin nichts mehr zu spüren (statt dessen die „Verknechtung der Kirche an den Staat und an die Nationalität“). Bei Barth findet Berdjajew zwar das „prophetische Prinzip“ des Christentums, doch entdeckt er in der theologischen Verwendung von Kategorien wie Herr und Knecht, Unterordnung und Gehorsam einen „knechtischen Charakter“. Damit werde Gottesglaube „zum Werkzeug einer Selbstersetzung des Menschen“. Dass das Mitreden des Menschen in der Gottesrede unentrinnbar ist, bringt Berdjajew übrigens auch gegen Florowskij, einem der führenden russischen Exiltheologen, ironisch so zur Geltung: „Er will, dass Gott und die Kirche reden, nicht aber der Mensch. Aber Gott und die Kirche reden immer das, was er redet.“

Die mit zahlreichen Zitaten versehene, nur behutsam interpretierende Art der Darstellung will in erster Linie Berdjajew selbst zu Wort kommen lassen. Der Leser lernt dabei einen höchst eigenständigen, oft aphoristisch-originellen, stets klug beobachtenden Denker kennen, für den das Pathos individueller Freiheit und tiefe Gläubigkeit keine Widersprüche darstellten, sondern sich gegenseitig bedingten. Dass Berdjajew auch heutigem religiösen Denken wichtige Impulse vermitteln kann, gibt der vorliegende Band zu erkennen. Man darf schon gespannt sein auf den von Wolfgang Dietrich angekündigten Folgeband. Dort sollen Berdjajews Denken unter systema-

tischen Aspekten entfaltet und die Reaktionen auf sein Werk zusammengestellt werden.

Karl Pinggéra

## ÖKUMENISCHER DIALOG

Michael Weinrich (Hg.), Einheit bekennen. Auf der Suche nach ökumenischer Verbindlichkeit. Foe-dus Verlag, Wuppertal 2002. 126 Seiten. Kt. EUR 9,80.

In drei Vorträgen von M. Weinrich und jeweils einem von M. Beintker, E. Busch und Chr. Link aus den Jahren 2000–2002 findet hier vor dem Hintergrund der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre von 1999 eine reformierte selbstvergewissernde Nachfrage nach den Gründen des eigenen Unbehagens angesichts der Konsens-ökumene statt.

Weinrich plädiert gegen den Umbau des Ökumene-Schiffchens zum Hightech-Oceanliner und für eine „segelnde Ökumene“, mit Gefühl für den richtigen Wind (11), die sich bestimmen lässt vom Glaubensleben der Gemeinden und den Nöten der Zeit (105ff), statt in sorgfältig austarierten, letztlich schlicht „doppeldeutigen Formulierungen“ (119) Konsens in Fragen zu suggerieren, die „nicht wirklich interessant“ (99) seien und deshalb in den Gemeinden auch nicht rezipiert würden (97), so dass sie nur nach vermeintlich(!) katholischem Muster als Lehre von oben dekretiert werden könnten (110).

Chr. Link weist auf die katholischen Schwierigkeiten bei der Anerkennung der evangelischen Ämter hin (33), ohne Fortschritte in diesem Feld zu erwähnen. M. Beintker operiert mit der Vorstellung, römisch-katholische Lehrverkündigung sei Dekretion von Wahrheit für die Ewigkeit, was Fortschritte in der

Lehrentwicklung ausschlieÙe. E. Busch verteidigt die Unausweichlichkeit der Konfessionalität des eigenen Christseins.

Ralf Miggelbrink

Johannes Oeldemann, Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven. Bonifatius-Verlag, Paderborn 2004. 198 Seiten. Kt. EUR 13,90.

Die orthodoxen Kirchen sind in den letzten Jahren „ins Gerede“ gekommen im doppelten Sinne dieses Ausdrucks. Im Ökumenischen Rat der Kirchen kam es zu Spannungen und gar zum Austritt von orthodoxen Kirchen, und mit der römisch-katholischen Kirche kam es – jedenfalls von Seiten der Russischen Orthodoxen Kirche – zum offenen Konflikt. Dies hängt mit der politischen Entwicklung in Osteuropa zusammen: die orthodoxen Kirchen haben seit der Öffnung Osteuropas mehr Möglichkeiten, ihre Position in das ökumenische Gespräch einzubringen und dadurch im Westen in ihrer Andersheit überhaupt erst wahrgenommen zu werden. Es gibt dabei verschiedentlich falsche Vorstellungen auf Seiten der westlichen Kirchen vor allem im Hinblick auf die ökumenische Haltung der Orthodoxen. Johannes Oeldemann hat es daher unternommen, in knapper, verständlicher und übersichtlicher Form über das ökumenische Engagement der orthodoxen Kirchen zu informieren, das schon seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts besteht und wesentlich vielschichtiger ist, als gemeinhin angenommen.

In den Kapiteln 2 bis 4 wird die Entwicklung der ökumenischen Gespräche mit der Orthodoxie im 20. Jahrhundert dargestellt, zunächst im Ökumenischen Rat der Kirchen, dann in bilateralen theologischen Gesprächen mit Altorien-

tal, Anglikanern, Altkatholiken und Protestanten sowie schließlich mit der römisch-katholischen Kirche. Es wird deutlich, dass diese Gespräche auf allen Ebenen nicht immer einfach waren, aber dass es immer ein grundsätzliches Interesse der Orthodoxie am ökumenischen Dialog gab. Kapitel 5 geht dann näher auf wichtige Probleme ein, die in diesen Gesprächen eher unterschwellig eine Rolle spielen und Kapitel 6 versucht, die orthodoxe Position im Blick auf die Ökumene zusammenfassend zu beschreiben, bevor im letzten Kapitel Perspektiven für den weiteren Dialog aufgezeigt werden.

Damit gibt dieses Buch einen fundierten und gut dargestellten Überblick über die Thematik, wobei ein gewisser Schwerpunkt auf den orthodox-römisch-katholischen Beziehungen liegt. Dabei wird Problematisches auf allen Seiten nicht verschwiegen.

Besonders hervorzuheben ist m.E. das fünfte Kapitel, das versucht, die unterschweligen Gründe für die Probleme im Gespräch mit der Orthodoxie ans Licht zu heben. Der Autor führt dabei zunächst die politischen und kulturellen Gründe vor Augen, die zur Spaltung zwischen Ost und West und schließlich zu unterschiedlichen theologischen Denkansätzen geführt haben. Auch das unterschiedliche Geschichtsbewusstsein, die unterschiedliche historische Entwicklung in Ost und West, die es den Christen beider Seiten schwer gemacht haben, sich einander gegenseitig verständlich zu machen, werden dargestellt. In jüngster Zeit erschweren ein falscher Missionseifer der westlichen Kirchen, aber auch die z.T. durch die politische Vergangenheit hervorgerufene Uneinigkeit innerhalb der orthodoxen Kirchen ein fruchtbares Miteinander.

Interessant ist auch Oeldemanns Darstellung der orthodoxen Position zur Ökumene in seinem 6. Kapitel. Er kommt zu dem Ergebnis: „Ziel der ökumenischen Bemühungen ist nach orthodoxem Verständnis somit eine gegenseitige Anerkennung der Kirchen ohne strukturelle Vereinigung.“ Oeldemann geht allerdings nicht weiter darauf ein, wie dieses Ziel mit den Zielen der anderen ökumenischen Partner in Einklang zu bringen ist. Aus evangelischer Sicht wäre es wünschenswert, eine so deutliche Formulierung des Zieles aus orthodoxem Munde bestätigt zu bekommen, da sie einer protestantischen ökumenischen Zielbestimmung praktisch identisch nahe kommt. Allerdings beginnen bei näherem Hinsehen an dieser Stelle erst die eigentlichen Probleme: Die nähere Bestimmung der Bedingungen für die gegenseitige Anerkennung geht bei den verschiedenen beteiligten Seiten doch erheblich auseinander.

Um dennoch im ökumenischen Dialog voran zu kommen, plädiert Oeldemann für eine möglichst breite Basis des Dialogs sowie eine stärkere Verknüpfung verschiedener Gesprächsebenen und Fragestellungen. Vor allem sollte der theologische Dialog nicht von praktischen Fragen abgekoppelt sein. Gemeinsame Aufgaben wie der Dienst an den Benachteiligten der Gesellschaft, der interreligiöse Dialog und auch der europäische Integrationsprozess sind auch gemeinsam anzugehen.

Oeldemanns Buch erscheint zum rechten Zeitpunkt: Die Erweiterung der EU wird es mit sich bringen, dass die westlichen Kirchen immer mehr mit der zunächst anderen und fremden, manchmal provozierenden oder gar schockierenden Denk- und Auftretensweise der

orthodoxen Kirchen konfrontiert werden. Abzublöcken und nicht hinzuschauen ist keine Lösung. Die Besinnung auf das Gemeinsame, das Kennenlernen und das Verstehen der Andersheit der Orthodoxen ist nötig für ein angemessenes Reagieren und Umgehen mit ihnen, um schließlich dazu zu gelangen, die gemeinsam anstehenden Probleme und Fragen auch gemeinsam zu bewältigen. Dabei wäre zumindest im deutschen Kontext auch in den Blick zu nehmen, wie die Dialoge zwischen der Orthodoxen Kirche und der römisch-katholischen Kirche einerseits und die Dialoge der Orthodoxen mit protestantischen Kirchen enger aufeinander bezogen werden könnten.

Dagmar Heller

## KIRCHLICHES AMT

Reinhard Frieling, Amt. Laie – Pfarrer – Priester – Bischof – Papst. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002. 256 Seiten. Kt. EUR 15,90.

Der Darstellung der konfessionellen Positionen zum kirchlichen Amt (A) folgt bei R. Frieling das Referat der ökumenischen Gespräche (B), an das sich ein Kapitel „Bilanz und Perspektiven“ (C) anschließt. Der Einstieg mit kontroverstheologisch „reinrassigen“ Ämtertheologien spiegelt die Skepsis des Autors hinsichtlich der Wirkung ökumenischer Gespräche auf das jeweilige konfessionstypische Ämterdenken, die den zweiten Teil bestimmt. In Teil C zeigt sich der Autor dementsprechend mehr an der theologischen und mentalitätsgeschichtlichen Typisierung (katholisch: christologisch-inkarnationstheologisch-urbanisierender versus evangelisch: pneumatologisch-staurologisch-nomadisierender Frömmigkeitstypus)

der konfessionell unterschiedlichen Ämtertheologien interessiert als daran, diese Ansätze miteinander in ein kritisches Gespräch zu bringen. Für eine solch offen-suchende Darstellung wäre eine stärkere Berücksichtigung der gemeinsamen biblischen und altkirchlichen Basis hilfreich gewesen.

Die auf diese Weise stark kontroverstheologisch bestimmte Darstellung gerät bei der Beschreibung des katholischen Amtsverständnisses teilweise zur Karikatur: Die Idee des Opferpriestertums sei für das katholische Amtsverständnis ebenso konstitutiv wie die Deutung der Apostolischen Sukzession als „Pipeline“ (81).

Ralf Miggelbrink

Norbert Baumert, Charisma – Taufe – Geisttaufe. Band 1: Entflechtung einer semantischen Verwirrung. Band 2: Normativität und persönliche Berufung. Echter Verlag, Würzburg 2001. 320, 399 Seiten. Br. EUR 39,90.

Norbert Baumert S.J., Neutestamentler an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main, ist als Exeget vorwiegend mit Studien zu Paulus hervorgetreten. Darüber hinaus hat er sich seit langem als theologischer Begleiter und Berater der katholischen charismatischen Erneuerungsbewegung engagiert. Diesem Engagement verdankt sich auch das vorliegende zweibändige Werk. Anstoß dafür war offenbar die Auseinandersetzung mit dem Buch von K. McDonnell und G.T. Montague, *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit. Evidence from the First Eight Centuries*, Collegeville<sup>2</sup>1994, dessen Übersetzung ins Deutsche Baumert selbst, zusammen mit Veronika Ruf, verantwortet hat (erschienen unter dem Titel: Ein-

gliederung in die Kirche und Taufe im Heiligen Geist. Belege aus den ersten acht Jahrhunderten, Münsterschwarzach 1998). Streckenweise hat daher das vorliegende Werk, vor allem im zweiten Band, die Gestalt einer ins Monographische ausufernden Rezension der Arbeit von McDonnell/Montague. Band 1 besteht dagegen aus recht disparaten Einzelteilen: einer von Baumert leicht bearbeiteten Diplomarbeit zu Charisma im Neuen Testament von W.K. Delaney aus dem Jahr 1984, zwei exegetischen Einzelstudien von Baumert zu Röm 12,3–8 und 1 Petr 4,7–11, die schon zuvor publiziert waren, jeweils 1989), sowie einer umfangreichen begriffsgeschichtlichen Untersuchung zu dem griechischen Wort Charisma bzw. seinem Gebrauch als Fremdwort in der westlichen theologischen Literatur, angefangen vom Neuen Testament über die griechische und lateinische Kirchenväterliteratur, die theologische Literatur des Mittelalters und der Neuzeit bis hin zu seiner Verwendung als *terminus technicus* in der Gegenwart; auch diese Kapitel beruhen teilweise auf bereits veröffentlichten Einzelstudien.

In beiden Bänden finden sich aber immer wieder auch reflektierende und zusammenfassende Passagen, aus denen sich Anliegen und Ergebnisse der Arbeit Baumerts deutlich ablesen lassen. In Band 1 geht es ihm vor allem um die rechte Unterscheidung von Charisma und Amt, gleichzeitig aber auch um die rechte Zuordnung beider aufeinander. Der ganze begriffsgeschichtliche Aufwand dient letztlich dazu, die Differenz zwischen dem biblisch offenen Sprachgebrauch im Sinne von Geschenk (dem weitgehend der kirchliche bis in die Neuzeit entsprach)

und der heute üblichen enger gefassten Terminologie im Sinne von spezifischen Begabungen aufzudecken, damit endlich Klarheit in die Frage nach dem Verhältnis von Amt und Charisma kommt (1, 200). Denn: „Verhängnisvoll wäre es, unter einen nun so verengten Charismabegriff die Ämter wieder subsumieren zu wollen und in diesem Sinne von einer charismatischen Grundstruktur der Kirche zu sprechen. Das wäre eine Auflösung des geistlichen Amtes“ (1, 217). Zwischen dem durch Weihe weitergegebenen Amt und dem Charisma, das mit ihm verbunden sein muss, ist nach heutigem Sprachgebrauch, anders als im Rahmen paulinischer Charisma-Terminologie, zu unterscheiden: Jede Weihe/Ordination setzt das Charisma einer persönlichen Berufung und Eignung voraus und erfordert zu einer lebendigen Ausübung die je neue Offenheit für das mit diesem Amt verheißene (aber nicht mit ihm identische) je besondere Amtcharisma ... Die wichtige Differenzierung zwischen Amt und Charisma hängt also vor allem an der Unterscheidung, auf welche Weise jeweils die in Frage stehenden Geschenke Gottes gegeben werden“ (1, 236f). Wenn aufgrund sorgfältiger begrifflicher Unterscheidungen Amt und Charisma nicht gegeneinander ausgespielt werden, dann „entkrampft sich auch der Streit um neue charismatische Bewegungen. Sie wollen ja nicht etwa den Begriff Charisma für sich reservieren, sondern sollen neu auf ein Wesenselement von Kirche hinweisen, so dass alle Christen und alle Zeiten an ihr je eigenes Charisma erinnert werden, es (neu) erkennen und dementsprechend sich gegenseitig erkennen, ergänzen und korrigieren. Insofern ist die gegenwärtige Charis-

matische Erneuerung ... selbst ein Charisma ... mit dem Ziel, dass alle Glieder der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ihr je eigenes Charisma besser erkennen und es so schließlich zu einer charismatischen ... Erneuerung der ganzen Kirche/Christenheit kommt. Denn so etwas war und ist in der *ecclesia semper reformanda* zu allen Zeiten nötig“ (1,234).

Mit seinen begrifflichen Differenzierungen verbindet Baumert somit auch explizit ökumenische Überlegungen und Erwartungen: „Dieser biblisch offene Begriff erlaubt es uns, im ökumenischen Gespräch miteinander zu lernen, auch wo unterschiedliche ekklesiologische Positionen vorliegen. Mögen die katholische und orthodoxe Kirche stärker den Amtsträger betonen ..., die reformatorischen Kirchen die Schrift allein und freikirchliche Gemeinschaften sowie aktuelle Aufbrüche die Gottunmittelbarkeit des einzelnen Gewissens oder Charismas, so haben doch grundsätzlich alle Gemeinden wenigstens ansatzweise alle drei Elemente ... Es ist ein Akt des Glaubens und Vertrauens auf den Herrn, dass er auf diesen verschiedenen Wegen des Geistwirkens alle zu einer größeren (ökumenischen) Wahrheit führen will.“ (1, 239f; es folgt der Hinweis auf die von Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „*Ut unum sint*“, § 95f geäußerte Bitte um Verzeihung angesichts schmerzlicher Erinnerungen an das Verhalten von bestimmten Päpsten und seine Anregung, einen brüderlichen Dialog um das Petrusamt als „einen von den einen und anderen anerkannten Dienst der Liebe“ aufzunehmen.)

Solche und zahlreiche weitere hilfreiche Überlegungen des Autors hätten wohl mehr Aufmerksamkeit verdient,

als ihnen möglicherweise auf Grund der disparaten Gesamtgestalt der beiden umfangreichen und nicht leicht durchzuarbeitenden Bände zukommen dürfte.

Karl-Wilhelm Niebuhr

Theodor Schneider, Gunther Wenz (Hg.), Das Kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. I: Grundlagen und Grundfragen. Verlag Herder / Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg i.Br./ Göttingen 2004. 486 Seiten. Kt. EUR 35,00.

Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (= ÖAK) hat sich erneut einem kirchentrennenden Hindernis zugewandt. Die beiden Jahrestagungen, die dazu in Friedewald (2002) und Hirschberg (2003) stattfanden, sind in diesem Eröffnungsband dokumentiert. Erörtert wird eine Differenz, die in der ökumenischen Praxis der Kirchen überwiegend einem Miteinander gemäß dem Liebesgebot Jesu gewichen ist. Sie tritt aber in dem nur im Notfall erlaubten Zutritt evangelischer Christen zur katholischen Eucharistiefeyer und in der beharrlichen Weigerung des Vatikans ärgerlich in Erscheinung, die durch die Reformation von Rom geschiedenen Kirchen als „Kirchen“ und nicht nur als „kirchliche Gemeinschaften“ anzuerkennen.

Gründe in der Heiligen Schrift und im Glaubensbekenntnis gibt es dafür nicht; denn auch die reformatorischen Kirchen bekennen sich in ihren Bekenntnisschriften wie die römisch-katholische Kirche und die orthodoxen Kirchen zur „ecclesia apostolica“, zur Apostolizität der Kirche. Nur wurde im Zuge der Reformation aus dem dreigliedrigen Amt des Diakons, des Priesters und des Bischofs das eine durch Ordination verliehene kirchliche

Amt. Die unterschiedlichen Weihegrade entfielen. An die Stelle einer hierarchischen trat eine funktionale Gliederung. Praktisch heißt das am zentralen Punkt: Der/die evangelische Bischof/Bischöfin ist ein(e) ordinierte(r) Pfarrer(in), der/die in gottesdienstlicher Versammlung unter Handauflegung und Gebet in die Funktion eines Bischofs/einer Bischöfin eingeführt wird. (Siehe dazu die Beiträge von Volker Leppin, 376–400 zu „Apostolizität und Amtsfrage in der Wittenberger Reformation“ sowie von Alasdair J.C. Heron, 401–416 im Blick auf Calvin und die reformierte Tradition.)

Allerdings weist sein/ihr Amt (wohlverstanden nicht die Amtsführung) nach römisch-katholischem Verständnis derzeit einen „Defekt“ auf, um dessen Beseitigung es in diesem Projekt des ÖAK geht. Die auf die Apostel zurückgeführte Nachfolge in Weihe und Amt, die apostolische Sukzession der Kirche, der sie dienen, ist insgesamt, weil an ihrer entscheidenden Stelle unterbrochen, beim Bischof und seiner Verbindung zu den Aposteln. Über diesen Defekt hilft nach gültiger katholischer Lehre keine noch so treue Nachfolge kirchlicher Gemeinschaften im apostolischen Zeugnis und Leben hinweg.

Gunther Wenz (38–67) informiert über die Ergebnisse des lutherisch-anglikanischen Dialogs – festgehalten und inzwischen umgesetzt in den Vereinbarungen von Meissen und Porvoo. Seiner Überzeugung nach ist der Verzicht auf völlige Übereinstimmung im Dokument von Meissen zwischen der Kirche von England und der EKD im Sinne von Römer 14,22 dann gerechtfertigt, wenn er die Gemeinschaft der Partner verstärkt, aber keiner Seite zumutet, was ihrem Gewissen

entgegenstände. Demgegenüber bezweifelt Wolfgang Thönissen, dass dem anglikanischen Bischofsamt und damit auch den lutherisch-anglikanischen Vereinbarungen eine ökumenische Brückenfunktion zum Bischofsamt in apostolischer Sukzession zukomme, wie es für die römisch-katholische Kirche unaufgebar sei (68–90). Das anglikanische Bischofsamt sei kein Lösungsmodell, sondern „selbst Teil des ökumenischen Problems“ (90). Noch härter argumentiert Ilona Riedel-Spangenberg (335–356). Sie widerspricht einem „schnellen Rekurs“ auf das kirchliche Amt überhaupt, denn dieser „verstelle den Blick“, um dem Vorhaben des ÖAK „in seiner weitaus umfassenderen Dimension gerecht zu werden“ und es „für ökumenische Konvergenzen zu erschließen“ (336). Für sie ist die apostolische Sukzession „nicht nur ein hilfreiches Zeichen, ein regulatives Ordnungselement oder ein Moment frei disponibler Kirchenordnung und auch nicht nur der Grund für eine kirchliche Hierarchie. Sie ist ein „substanzielles, personal verkörpertes Instrument für die Apostolizität und Katholizität der Kirche“ (337). Dieser Dienst in der *successio apostolica* gehört zum „*ius divinum*“, d.h. er ist „konstitutiver Bestandteil der von Gott selbst geoffenbarten und damit unverfügbaren Gemeinschaftsordnung des von Gott selbst gewirkten Neuen Volkes“ (ebd.).

Hierzu scheint allererst eine innerkatholische Begriffsklärung nötig. „Instrumente“ gehören nach philosophischer Tradition in den Bereich des Machbaren, der *Poiesis*. Es wird schwierig, wenn dieser Bereich undifferenziert mit Kategorien wie Substanz und Personalität verbunden wird. Dann

werden Entwicklungen in den Kirchen zu Offenbarungen des göttlichen Heilsplans und erlangen ontologische Dignität. Die Kirche wird zum „Christus prolongatus“.

Welche Vorgehensweise im ökumenischen Dialog zum Kirchlichen Amt und zu Versöhnung der – *sit venia verbo* – unterschiedlichen „Strickmuster“ führen könnten, in denen sich die Kirchen der Treue zu ihrem Ursprung versichern, zeigt der glanzvolle Schlussbeitrag Siegfried Wiedenhofers („Logik, Hermeneutik und Pragmatik des theologischen Begriffs *Successio apostolica*“, 417–484). Vordringliche Aufgabe für den ÖAK und für alle, die sich von Dialogen zum Amt etwas erhoffen, ist es deshalb, möglichst rasch und gezielt eine breite Diskussion zu organisieren. In sie sollten die konfessionell kaum umstrittenen und ergiebigen Übersichtsbeiträge von Jörg Frey (Apostelbegriff, Apostelamt und Apostolizität“ mit Perspektiven aus dem NT, 91–179; von Autor auch in 30 Thesen zusammengefasst, 179–188) und von Thomas Söding (Geist und Amt. Übergänge von der Apostolischen zur nachapostolischen Zeit, 189–263) einfließen.

„Unterschiedliche Formen religiöser Sprache und Kommunikation“ (421–424), „Religiöse Geschichte als zeichenhafte Vermittlung gottesdienstlicher und menschlicher Freiheit“ (427–429) oder „Logische Differenzierung in ökumenischer Absicht bezüglich des Zeichencharakters der Apostolischen Sukzession“ (436–445), aber auch „Zur Hermeneutik von *successio apostolica*“ (446–467) – das sind Wiedenhofers Stichworte, die die Rückbindung der Kirche an Jesus Christus und die Apostel bzw. die „Überlieferung des aposto-

lischen Glaubens in der kirchlichen Gemeinschaft“ (siehe den Eingangsbeitrag von Dorothea Sattler, 13–37) als Ereignis christlicher Freiheit erscheinen lassen. Wo sie statthat, finden das Volk Gottes und das ihm dienende Kirchliche Amt je ihr Recht und bedeutet „Pragmatik der *successio apostolica*“, wie sich gewonnene Einsicht des Glaubens als versöhnende Tat realisiert (467–484). (Freiheit wird zur Willkür, wenn sie das Recht des Gegenübers nicht achtet. Das Ringen um die Freiheit der Christenmenschen und die nötige Vollmacht ihrer Ämter wird die Kirche begleiten bis zum Jüngsten Tag. Wie viel freiheitliche Gestaltung, wie viel heilsame Ausübung der Ämter, aber auch wie viel angemäße Herrschaft die Kirchengeschichte aufweist, wird anschaulich in den Beiträgen von Andreas Merkt zur Patristik [264–295] und Heribert Smolinsky im späten Mittelalter und im 16. Jahrhundert [357–375]).

Insgesamt: Ein überaus wichtiger ökumenischer Anstoß, der unsere Begleitung und unsere Fürbitte wert ist. Vor Euphorie wird uns dabei die These bewahren, mit der Christoph Markschies seinen Beitrag zu Amtsbegründungen in der Antike abschließt (296–334):

„Die Apostolizität der Kirche und ihrer Verkündigung ist nicht das Problem der gegenwärtigen Debatte: Es geht vielmehr um die Zeichen und Institutionen, die diese Apostolizität verbürgen, und um die Frage, ob bestimmte dieser Zeichen und Institutionen unabhängig zum Kirchesein der Kirche gehören. Damit ist aber deutlich, dass eine Beschränkung der Diskussion auf irgendeines der verschiedenen Verständnisse des Begriffs „apostolische

Sukzession“ zu keinerlei greifbaren Ergebnissen führen wird, wenn sie nicht zu diesem grundlegenden Problem vorstößt und zunächst einfach den status *controversiae* beschreibt, ohne sofort auf Verständigung zu hoffen.“

Hans Vorster

## INTERKULTURELLE HERMENEUTIK

Iris Keßner, Christen und Muslime – Nachbarn in Deutschland. Ein Beitrag zu einer interkulturellen Hermeneutik. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2004. 215 Seiten. Kt. EUR 39,95.

PfarrerInnen werden als Mediatoren im interreligiösen Konflikt in Deutschland dringend gebraucht, meint Iris Keßner in ihrem Resümee der christlich-islamischen Beziehungen. Sie untersucht in ihrer Dissertation, die am Lehrstuhl für Religionsgeschichte und Missionswissenschaft der Evangelischen Fakultät in Heidelberg entstanden ist, die Auseinandersetzungen um die Mannheimer Moschee. Diese hat in der letzten Zeit vor allem durch die emsige Arbeit ihres Imam Bekir Alboga eine gewisse Berühmtheit erlangt. Deshalb interessiert besonders ihre Feldforschung über den türkisch-sunnitischen Islam „aus deutscher Sicht im Umfeld der Yavuz-Sultan-Selim-Moschee“. Die ersten beiden Kapitel über Muslime in der deutschen Gesellschaft und zur Methodik kann man überschlagen, da darüber schon ausführlich publiziert worden ist. Die 25 Interviews aber, die Iris Keßner in Mannheim-Jungbusch geführt hat, geben einen tiefen Einblick in die Befindlichkeit der Einheimischen, die größtenteils zunächst Muslimen gegenüber ablehnend aufgetreten sind. Der Reiz dieser Gespräche liegt

insbesondere darin, dass die Autorin nach dem Beginn der Arbeit in der Moschee noch einmal nachgefragt hat, um mögliche Veränderungen wahrzunehmen. Im Unterschied zu üblichen seelsorgerlichen Besuchen hat sie den Vorteil, dass sie methodisch sehr bewusst nach dem Konflikt fragen kann. Es ist keine Überraschung, dass sie dabei feststellt, dass das soziale und ökonomische Niveau eines Stadtteils für die Wahrnehmung des Fremden mit entscheidend ist. Viele Deutsche fühlen sich bedroht und entwurzelt. Manche haben finanzielle Einbußen erlebt. Nicht zuletzt durch den Einsatz evangelischer Pfarrer haben die Moschee-Gegner teilweise ihre Feindseligkeit überwunden. „Festzuhalten bleibt: nach dem Bau der Moschee gibt es weniger polarisierte Fronten. Die Gegnerschaft gegen die Moschee hat sich abgemildert und ist eher passiv und unkonkret geworden. Die Moschee ist nicht länger ein Streitthema für den Stadtteil Jungbusch. Sie hat neue Wahrnehmungs- und Begegnungsmöglichkeiten, aber keine neuen Konfrontationen geschaffen.“ (137) In einem vierten Kapitel entwirft sie „Perspektiven für eine Hermeneutik interreligiösen Fremdverstehens“. Sie unterscheidet dabei die Wahrnehmung, Begegnung und Handlung. Es ist bekannt, dass die Wahrnehmung des Fremden mit beeinflusst wird durch die eigene Lebensgeschichte, des sozialen Status, aber auch durch die eigene Religiosität. Je größer die Unzufriedenheit über die eigene Erlebensweise ist, desto größer ist die Bereitschaft, durch Feindbilder eindeutige Orientierungen zu gewinnen. Gemeindegemeinschaften hätten die Chance, die eigene Wahrnehmung selbstkritisch zu besprechen. Nur dann wird die Begegnung

nicht eigene Vorurteile zementieren, sondern möglicherweise positiv verändern. Immerhin zeigen die dargestellten Modelle, dass wohlüberlegte Begegnungen die Chance bieten, die kulturellen, rechtlichen und sozialen Gegensätze zu überwinden, die sich bei interreligiösen Begegnungen aufbauen. Die Beispiele, die sie als „Handlungsebene“ darstellt, zeigen aber, dass man dafür einen langen Atem braucht. Schulen sind dabei offenkundig besser geeignet als Kirchengemeinden, da dort die Muslime sich eher zuhause fühlen könnten. Nach der durchgeführten Feldforschung geht jedenfalls die Verfasserin davon aus, dass selbst eher konservative Gemeinden durch die interreligiöse Begegnung ihr Profil verbessern können. Es kommt also darauf an, einerseits verunsicherte Christen in ihren religiösen und sozialen Bezügen zu stärken, andererseits gegenüber andersgläubigen Menschen gelingende Formen des Zusammenlebens zu finden. Einmal mehr bekräftigt die Verfasserin die Forderung nach einer interreligiösen Ausbildung des theologischen Nachwuchses. Die vorliegende Arbeit ist ein wertvolles Beispiel empirisch-kritischer Theologie. Es ist zu hoffen, dass die Arbeit mit dazu beiträgt, dass interreligiöse Begegnungen glücken.

Wolfgang Wagner

## GEWALT ÜBERWINDEN

Michael Haspel, Friedensethik und Humanitäre Intervention. Der Kosovo-Krieg als Herausforderung evangelischer Friedensethik. Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn 2002. Pb. 240 Seiten. 29,90 EUR.

„Gerechter Friede – Schalom – ist die Grundorientierung evangelischer Friedensethik.“ Durch den Glauben an Got-

tes Versöhnung mit den Menschen ist eine sozialetische Verantwortung gegeben, nicht nur in unmittelbaren zwischenmenschlichen Beziehungen, sondern auch hinsichtlich der globalen ökonomischen und politischen Strukturen. Diesbezüglich besteht inzwischen ein Grundkonsens über die vorrangige Option für Gewaltfreiheit sowie für die Verrechtlichung von Konfliktlösungsmechanismen. – Ausgehend von diesem Grundkonsens evangelischer Friedensethik untersucht Michael Haspel in seiner Habilitationsschrift die umstrittene Frage, wie der Einsatz militärischer Gewalt zum Schutz der Menschenrechte legitimiert werden kann. Folgt man der bekannten Logik der Lehre vom gerechten Krieg, dann stellt sich sofort die Anschlussfrage nach den Kriterien zur Beurteilung der je gegebenen Situation. Dieser Aufgabe stellt sich das Buch, indem ein differenzierter Kriterienkatalog entwickelt wird, der im Rahmen einer normativen Theorie entfaltet werden soll. Denn – so die Hauptthese des Autors – nur so kann es zu einer leistungsfähigen ethischen Entscheidungshilfe in Fragen der sog. „Humanitären Intervention“ kommen. Als Applikations- und Bewährungsfeld wählt der Autor den Krieg der NATO gegen die Bundesrepublik Jugoslawien.

Im einleitenden Kapitel analysiert H. die Diskussion um die Friedensethik in Deutschland, vom „bellizistischen Erbe“ des Nationalprotestantismus bis hin zu Entwürfen einer „Ethik der Rechtsbefolgung“ in den neunziger Jahren des 20. Jhs. (Huber/Reuter), die heute prägend sind. H. erkennt hier das Problem des Rechtspositivismus. Durch die Blockkonfrontation zwischen Ost und West und die kategoriale Ablehnung von Massenvernichtungswaffen

sei die Auseinandersetzung zur beschriebenen Ausgangsfrage praktisch ausgesetzt und die Lehre vom gerechten Krieg nur noch lückenhaft rezipiert worden. Man lehnte die Gesamtlogik ab und hielt doch an Einzelkriterien fest. Dies führte u.a. dazu, dass nicht mehr klar wurde, dass alle Kriterien erfüllt sein müssen, um von einer hinreichenden Legitimität eines militärischen Eingreifens zu sprechen. Deshalb seien „... die Äußerungen zur Legitimität des Kosovo-Krieges aus den verantwortlichen Gremien der EKD so unpräzise geblieben und standen teilweise jedenfalls im offenen Widerspruch zu den Kriterien der ‚Orientierungspunkte‘ (EKD 1993, kaum anders in ‚Friedensethik in der Bewährung, Zwischenbilanz‘, 2001), so dass der Protestantismus in der Öffentlichkeit jedenfalls zur differenzierten Urteilsbildung wenig beizutragen hatte“ (22). H. will in einem fortwährenden ethischen Diskurs die Moralität des positiven Rechts überprüft sehen, das Recht also ethisch begründen. Leider stößt die Untersuchung gerade hier an ihre Grenze, denn ethische Letztbegründungen werden gerade nicht geboten – das würde den Rahmen dieser Untersuchung überfordern. Es bleibt bei dem Verweis auf die Würde des Einzelnen und der Menschenrechte.

H. fordert die Konzeption einer Gesamttheorie zur Frage der legitimen Anwendung militärischer Gewalt, „die systematisch zusammenhängend normative Kriterien rekonstruiert, sie weiterentwickelt und differenziert, ergänzt und sowohl normative als auch pragmatische Regeln der Applikation inkorporiert“ (28). Voraussetzung bleibt die primäre Option der Gewaltfreiheit, die

Bindung der Gewalt an das Recht, sowie ein umfassender Friedensbegriff, der Menschenrechte und ökonomische Gerechtigkeit umfasst. – Dass mit solch einer ev. Friedensethik erst der Schalom Gottes ermöglicht werde (29), verrät eine zum Utilitarismus neigende Denkweise, doch sind solche Formulierungen in den ansonsten sehr sachlich und vorsichtig argumentierenden Ausführungen selten.

In den institutionalisierten internationalen Beziehungen steht mit den allgemeinen Menschenrechten zwar ein gemeinsamer Moralcodex zur Verfügung, doch H. betont zu Recht, dass die internationale Gesetzgebung keine normativen Begründungen liefern können, sondern lediglich prozedurale Regeln vereinbaren. Die Spannung von Gerechtigkeit und Gewaltfreiheit bleibt der gesamten Fragestellung inhärent.

Unter Aufnahme der neueren Diskussionen im angelsächsischen Bereich zur „Just- and Limited War Theory“, die den internationalen Institutionen allerdings keine große Bedeutung beimessen, diskutiert H. zunächst prinzipielle Begründungsprobleme: inwiefern sind Kriterien überhaupt zu begründen, wie lassen sie sich auf empirische Handlungskontexte beziehen und in welchem Verhältnis stehen sie zu ethischen Normen? Die bekannten Positionen der (positiven und deontologischen) „Realisten“ wie der (gesinnungspazifistischen und organisatorischen) „Idealisten“ werden erläutert. Allerdings wird die Position der „Gesinnungspazifisten“ nicht weiter berücksichtigt, da hier keine Reflexion der Kriterien erfolge.

In der Kriteriendiskussion folgt H. der bekannten Unterscheidung zwischen *ius ad bellum* (*causa iusta*, *legitima potestas*, *ultima ratio*, Verhältnismä-

ßigkeit der Güter, *recta intentio* und die vernünftige Aussicht auf Erfolg) und jenen des *ius in bello* (Verhältnismäßigkeit der Mittel, Diskriminierungsgebot, verbotene Waffen). In der sorgfältigen Darstellung werden auch die jeweiligen Abwägungsprobleme und Grenzen der jeweiligen Kriterien aufgezeigt. Inwiefern ist beispielsweise die Souveränität eines Staates in Fällen von rassistischer Unterdrückung und Befreiungskämpfen, bei Revolutionen oder Völkermord zu berücksichtigen? Schließlich gilt das Recht auf Souveränität als Grundpfeiler des internationalen Rechts zur Einrichtung eines internationalen Gewaltmonopols. Die eigentliche Leistung der Darstellung besteht in der parallelen Entwicklung von Regeln, nach denen geurteilt werden könnte: das Komprehensionsprinzip (jede Menschenrechtsverletzung ist gleich zu behandeln, auch ungerechte wirtschaftliche Strukturen), das Konsensprinzip (möglichst viele Staaten müssen einer militärischen Intervention zustimmen), das Konsistenzprinzip (Begründungen müssen in sich widerspruchsfrei sein, z.B. bei Waffenexporten: die Urteilenden dürfen nicht selbst Teil des Problems sein), das Kohärenzprinzip (ähnliche Fälle müssen berücksichtigt werden), das Kontinuitätsprinzip (durch früheres Handeln muss belegt sein, dass nicht aus eigenem Interesse gehandelt wird) und das Kollaborationsprinzip (Zusammenarbeit möglichst vieler Staaten). Diese Kriterien erlauben eine Prüfung hinsichtlich der rechtfertigenden Gründe (Legitimität) – in Ergänzung zum geltenden Recht (Legalität). Auf einem Tableau sind die Kriterien übersichtlich zusammengestellt.

Die Applikation auf den Kosovo-Krieg, in dem der Angriff der NATO

nach den einzelnen Kriterien überprüft wird, zeigt die Leistungsfähigkeit auf: sorgfältig wird unter Bezugnahme auf Experteneinschätzungen aus Politik, Militär, politischen Organisationen und juristischen Bewertungen gezeigt, dass in diesem konkreten Fall kein einziges (!) der Kriterien erfüllt war, selbst jene des *ius in bello* nicht. „Zusammenfassend kann als Ergebnis festgehalten werden, dass nicht nur die von der NATO als Humanitäre Intervention dargestellte Anwendung militärischer Gewalt nicht rechtfertigbar ist, also illegitim war, sondern dass es sich nach Art des Einsatzes militärischer Mittel auch gar nicht um eine Humanitäre Intervention handelt hat.“ (216)

Das materiale Ergebnis zeigt die Sinnhaftigkeit eines systematischen Auseinanderziehens der Ebenen einer Sozialtheorie: die Grundnormen, die Begründungen der Normen und die Bestimmung von Anwendungsregeln. H. fordert eine beständige Weiterentwicklung der Kriteriendiskussion, die realistischerweise auch auf den Ebenen unterhalb der UNO geführt werden sollte und plädiert dafür, die herrschende Zurückhaltung gegenüber der *Just- and Limited War Theory* aufzugeben, damit eine evangelische Friedensethik als differenzierte Stimme in der Öffentlichkeit wahrnehmbar wird.

Der Autor legt mit diesem sehr klar gegliederten und verständlich formulierten Buch einen lange überfälligen Beitrag zu brennenden Fragen der gegenwärtigen friedensethischen Debatte vor. Hieran muss angeknüpft werden. Zum einen ist die Frage der internationalen Verteilungsgerechtigkeit zwar immer wieder erwähnt, aber – verständlicherweise – hier nicht wirk-

lich expliziert. Zum zweiten müssen Vertreter der Lehre vom Gerechten Krieg sich differenziert an der Kriteriendiskussion beteiligen, um eine kohärente und überzeugende Argumentation in Entscheidungssituationen zur Orientierung bereitstellen zu können. Und zum dritten müssen sich pazifistische Positionen mit dieser leistungsfähigen Ausdifferenzierung auseinandersetzen, wenn das Gespräch zwischen beiden Positionen nicht einfach aufgegeben werden soll („Dies ist eine ethisch respektable Position, die allerdings in Hinsicht auf die Lösung internationaler politischer Konflikte als umfassende Konzeption wenig regulatives Potential zur Verfügung stellen kann“, 82): Diese werden allerdings weiterhin vor allem die Begründungen der Normen aus der Perspektive einer theologischen (!) Ethik einfordern.

Niemand kann ernsthaft bestreiten, dass sich in der Friedensethik äußerst schwierige weil weitreichende Abwägungsprobleme ergeben. Folgt man dem hier vorgeschlagenen Kriterienkatalog samt seinen Anwendungsregeln, dann wird deutlich, dass sich die Legitimität des Einsatzes militärischer Gewalt tatsächlich auf sehr wenige extreme Szenarien reduziert. Das ist im Rahmen einer evangelischen Friedensethik nur konsequent. Zu fragen bleibt m.E., ob dann – neben der ernsthaften Weiterentwicklung gewaltfreier Konfliktlösungsmechanismen – realistischerweise eher die Möglichkeit sehr begrenzter (nichtmilitärischer) Polizeiaktionen, basierend auf einem internationalen Gewaltmonopol, weiter entwickelt werden müsste.

Fernando Enns

## Die Mitwirkenden

Dr. Fritz Erich Anhelm, Evangelische Akademie Loccum, Münchehäger Straße 6, 31547 Rehburg-Loccum / Aram I. (Keshishian), Katholikos von Kilikien, P.O. Box 70317, Antelias, Libanon / Prof. Dr. Wolfgang A. Bienert, Hahnbergstraße 5, 35043 Marburg / Pfarrer Dr. Fernando Enns, Ökumenisches Institut, Plankengasse 1–3, 69117 Heidelberg / Oberkirchenrätin Dr. Dagmar Heller, Kirchenamt der EKD, Herrenhäuser Straße 11, 30419 Hannover / Pfarrer Michael Markert, Nordplatz 4, 04105 Leipzig / Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Pappelweg 12, 34414 Warburg / PD Dr. Karl Pinggéra, Universität Marburg, Am Plan 3, 35037 Marburg / Prof. Dr. Karl-Wilhelm Niebuhr, Kregelstraße 10, 04416 Markkleeberg / Prof. Dr. Konrad Raiser, Zikadenweg 14, 14055 Berlin / Pfarrer Dr. Detlef Schwartz, Schulstraße 5, 26935 Stadland-Rodenkirchen / Prof. Dr. Wolfgang Thönissen, Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik, Leostraße 19, Paderborn / Pfarrer i.R. Dr. Hans Vorster, Am Kalkofen 13, 65835 Liederbach am Taunus / Pfarrer Wolfgang Wagner, Evangelische Akademie, 73087 Bad Boll / Dr. Joachim Willems, Gropiusstraße 2, 13357 Berlin.

## 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 Sahn.

Sitz: Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

Anschrift der Schriftleitung: Postfach 9006 17, 60446 Frankfurt am Main, Tel. (069) 247027–12, Fax (069) 247027–30. e-mail: 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,

der XX. Weltjugendtag in Köln vom 16. bis 21. August 2005 ist Anlass für die Ökumenische Rundschau, einen Blick auf die Thematik „Jugend und Ökumene“ zu werfen. Der Weltjugendtag ist zunächst kein ökumenisches, sondern ein konfessionelles Ereignis. Auf Einladung des verstorbenen

Papstes Johannes Paul II., in angekündigter Gegenwart des neuen Papstes Benedikt XVI. repräsentiert der Tag die römisch-katholische Kirche. Er wird die ökumenische Landschaft in einem kirchlich so dicht vernetzten Land wie Deutschland nicht unberührt lassen.

Die Jugend- und Studentenbewegung ist ein wesentlicher Bestandteil der frühen ökumenischen Bewegung. Hundert Jahre später muss man feststellen, dass viele Jugendliche und junge Erwachsene (zumindest in Deutschland) weder die eigene konfessionelle noch die ökumenische Tradition kennen. Welchen Aufgaben in welchem Umfeld müssen sich die Kirchen heute stellen, wenn sie ihre jungen Mitglieder in den Blick nehmen? Und welche Erfahrungen machen Jugendliche in ihrer Kirche und in der Ökumene?

Zu Beginn steht mit dem Artikel von *Franz-Josef Bode*, zuständiger Bischof für die Jugendpastoral der Deutschen Bischofskonferenz und damit auch für den Weltjugendtag, ein Beitrag, der Hintergründe und Intention des Weltjugendtages darlegt.

Ein weiterer Blick wird mit dem Aufsatz von *Freddy Knutsen* (Jugendabteilung des ÖRK) auf den Ökumenischen Rat der Kirchen gelenkt. Die nächste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Porto Alegre (Brasilien) im Februar 2006 soll nach Aussagen des Generalsekretärs Sam Kobia die jüngste Vollversammlung aller Zeiten werden. Die kurzen Streiflichter von (ehemaligen) Jugenddelegierten aus vier Generationen (*Potter, Käßmann, Bosien, Thesenvitz*) vermitteln, wie sich diese Erfahrungen bis in kirchenleitendes Handeln und theologische Reflexion auswirken. Der ehemalige Jugendsekretär der Bewegung für Praktisches Christentum, Dietrich Bonhoeffer, hat bleibende Bedeutung für die ökume-

nische Bewegung bis zum heutigen Tag. Der Wechselbeziehung zwischen Bonhoeffer, der vor 60 Jahren in den letzten Tagen des Krieges (9. April 1945) in Flossenbürg ermordet wurde, und der ökumenischen Bewegung geht *Konrad Raiser* nach.

Die Blickrichtung, die heutige Jugendliche auf ihre konfessionelle Tradition und die Ökumene haben, ist kaum erforscht. Bekannte Studien, wie die Shell-Studie, erfassen zwar noch die religiöse Haltung der Jugendlichen, aber nicht mehr eine ausdifferenzierte Haltung in ökumenischen Fragen. Die empirisch angelegten Arbeiten von *Schweitzer, Conrad, Biesinger, Gronover und Lechner, Schwab* geben einen Einblick in die aktuellen Denkweisen Jugendlicher und die Situation in der ökumenischen Jugendlandschaft in Deutschland. Pastor *Sungkook Park* ergänzt dieses Bild durch einen Bericht aus Südkorea. Wesentlich wird für die Zukunft der Kirche sein, ob junge Menschen Gemeinden als einen Ort erleben, in denen ihre Sehnsucht nach erfülltem Leben gelebt werden kann. Mit der Frage nach der heilenden Gemeinschaft spricht *Beate Jakob* über ein Thema, das angesichts von HIV/Aids junge Menschen bewegt, aber auch die aktuelle Diskussion der Ökumene (Weltmissionskonferenz Athen 2005).

Mit dem Motto „Wenn dein Kind dich morgen fragt“ greift auch der 30. Deutsche Evangelische Kirchentag (25. bis 29. Mai 2005) die Generationsfrage auf. *Hans Ucko* (ÖRK) reflektiert unter diesem Motto die zukünftigen Aufgaben des christlich-jüdischen Dialogs.

„Die Jugend ist bekanntlich eine Zeit, von der man erworbene Kenntnisse lieb aufbewahrt“, stellte der griechisch-orthodoxe Theologe Professor Athanasios Vletsis während einer ökumenischen Konsultation im Herbst 2004 zur „reconfiguration of the ecumenical movement“ (Erneuerung der ökumenischen Bewegung) fest. Klar ist, dass eine Erneuerung der ökumenischen Bewegung nicht ohne Jugendliche möglich sein wird. Da unterscheidet sie sich in nichts von ihren Anfängen im 19. und 20. Jahrhundert.

Im Namen der Schriftleitung grüße ich Sie herzlich

*Ihre  
Barbara Rudolph*



## Eine neue Zivilisation der Liebe mitbauen

Der Weltjugendtag 2005 in Köln  
als Herausforderung und Chance  
für Jugend, Kirche und Ökumene

VON FRANZ-JOSEF BODE\*

250 Verantwortliche der Jugendpastoral aus über 70 Ländern der Erde, versammelt in Bensberg in der Nähe von Köln, um den Weltjugendtag 2005 fest in den Blick zu nehmen: eine Fülle von Erwartungen aus aller Welt an uns in Deutschland, eine Unmenge an Informationsaustausch, konkreten Vorplanungen und tiefen geistlichen Erfahrungen in Gottesdiensten, Vorträgen und Gesprächen. Man spürt: Der Weltjugendtag kommt in die heiße Phase der Vorbereitung. Ein Bild, das sich mir am tiefsten eingepägt hat: Auf dem „Marienfeld“, dem großen Areal für die Schlussfeier zwischen Kerpen und Frechen, schütten die jungen Leute unter einem aufgerichteten Kreuz mitgebrachte Erde aus ihrer Heimat aus – blutdurchtränkte Erde aus Ruanda, Strandsand der Antillen, Ackerboden aus Ägypten und den USA.

Wenn im Sommer vom 11. bis zum 21. August Hunderttausende von jungen Menschen aus über 140 Ländern zu uns kommen (11. bis 15. August in die Diözesen; 15. bis 21. August nach Köln), dann finden sie hier neben den gemeinsamen Erwartungen und der Gastfreundschaft, die sie als Christen miteinander verbindet, schon etwas aus ihren Heimatländern und -kontinenten vor. Diese mitgebrachte Erde macht aber auch deutlich, dass nicht nur die Gastgeber etwas zu geben haben. Die Schätze und Gaben aus der weiten Welt kommen zu uns in den jungen Menschen, die sich auf den Weg gemacht haben: der „Reichtum“ der Völker mit ihrer oft materiellen Armut, der uns unsere „Armut“ zeigt in

---

\* Dr. Franz-Josef Bode ist Bischof von Osnabrück und Vorsitzender der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz.

unserem oft materiellen Reichtum. „Blick auf und schau umher: Sie alle versammeln sich und kommen zu dir ... dein Herz bebt vor Freude und öffnet sich weit ... die Schätze der Völker kommen zu dir“ (Jes 60,4f). An dieses Wort des Propheten Jesaja wurde ich sofort erinnert. Und die Vermischung dieser Erde ist ein Zeichen des Miteinanders weltweiter „katholischer“ (allumfassender) Kirche und der Vernetzung der Christen überhaupt in den unterschiedlichen Kulturen. – Der kleine Erdhügel auf dem „Marienfeld“ ist ein guter „Grund“ für die große Begegnung im August an diesem Ort.

Mit diesem am 8. Januar gesetzten Zeichen ist vieles von der Idee des Weltjugendtags ausgedrückt, wie er seit 20 Jahren veranstaltet wird. Alle zwei bis drei Jahre als zentrales Treffen, das Jugendliche im Alter zwischen 16 und 30 Jahren aus aller Welt an einem Ort zusammenführt; in den Jahren dazwischen als diözesane oder regionale Treffen zumeist am Palmsonntag. In jedem Jahr gibt der Papst eine Botschaft an die Jugendlichen zu einem bestimmten Leitwort heraus (etwa 2003: *Siehe deine Mutter*; 2004: *Wir wollen Jesus sehen*). Das größte Treffen war wohl 1995 in Manila mit rund 4 Millionen Teilnehmerinnen und Teilnehmern.

### *Das Kreuz als Brücke*

Als Vorbereitung und Brücke zwischen den großen Weltjugendtagen gibt es den Weg des Weltjugendtagkreuzes, der – vergleichbar mit dem olympischen Feuer vor Olympischen Spielen – das Ereignis mit dem Ursprung und mit der weiten Welt verbindet: das Kreuz als Zeichen des gekreuzigten Jesus Christus selbst, den Urgrund und Urheber unseres Glaubens, und als Zeichen der weltweiten Vernetzung zwischen Nord und Süd und Ost und West. Millionen von jungen Leuten haben es ergriffen und sich davon ergreifen lassen. Sie erfahren den Geist dessen, der seine Arme ausgebreitet hat am Kreuz, um sich ausspannen zu lassen zwischen den Spannungen dieser Welt, um alle an sich zu ziehen (Joh 12,32).

Es ist erstaunlich, wie sehr junge Menschen sich von diesem schlichten Zeichen ansprechen lassen. Allein in unserem Bistum Osnabrück sind mehr als 14 000 Menschen diesem Kreuz begegnet auf seinem Weg. Dabei spielen Orte der Geschichte – vor allem der dunklen Seite unserer deutschen Geschichte –, Orte der Versöhnung, Orte, wo Jugendliche selbst Kreuze zu tragen haben, Orte von Durchkreuzungen menschlichen Lebens, aber auch Orte des Alltags und des normalen Lebens eine Rolle – von

Schulen bis zu Diskotheken. Dieser Weg hat naturgemäß auch viele ökumenische Begegnungen mit sich gebracht, denn im Zeichen des Kreuzes finden wir Christen eine gemeinsame Mitte unseres christlichen Glaubens. Das war besonders deutlich und eindrucksvoll zu spüren in Erfurt, wo in der Augustinerkirche (der Kirche, in der Martin Luther in den Augustinerorden eintrat) ein ökumenischer Gottesdienst mit etwa 500 jungen Leuten und anschließend ein Kreuzweg, begleitet von Sambatrommeln, zum Domberg stattfanden. Diese Begegnung unter dem Leitwort „kreuz-verbunden“ war ein beredtes Zeichen, dass junge Menschen ihr Christsein gemeinsam leben und bekennen wollen und angesichts der religiösen Situation in unserem Land auch müssen.

### *Mit Königen auf dem Weg*

Die Gestaltung des diesjährigen Weltjugendtags ist geprägt von dem Leitwort: „Wir sind gekommen, um IHN anzubeten“ (Mt 2,2), ein Kernsatz aus der berühmten Geschichte von den Drei Königen/Weisen aus dem Morgenland (Mt 2,1–12). Den Bezug stellt eine Jahrhunderte alte (Wallfahrts-) Tradition der Verehrung der Heiligen Drei Könige in Köln her (Dreikönigschrein), ein Umstand, der die Geschichte wie geschaffen erscheinen lässt als Bild für den Weg junger Menschen auf der Suche nach ihrem Lebensziel, auf der Suche nach Christus. – Es ist in meinen Augen eine gute Fügung, dass auch der Abschlussgottesdienst auf dem Evangelischen Kirchentag in Hannover dieses Evangelium (Mt 2,1–12) als Kerntext hat.

Alle Bewegungen junger Leute spiegeln sich in diesem Evangelium typisch wider. Orientierungen an (welchen?) Sternen, aufbrechen, suchen, fragen, gemeinsam unterwegs sein, hilfreiche oder gefährliche Antworten bekommen, die Schrift befragen, den Stern, die Orientierung verlieren und wiederfinden, Christus als Ziel des Lebens finden, anbeten, Gaben und Talente einbringen, verändert, ermutigt, gestärkt, „auf anderem Weg“ heimkehren.

So disparat die Suchbewegungen junger Leute heute sein mögen, so widersprüchlich sie oft erscheinen mögen, die Grundsehnsüchte bleiben: Wie gelingt mein Leben? – Wie gelingen meine Beziehungen? – Wie gelingt meine/unsere Zukunft? – Welchen Sinn hat das alles? – Gibt es einen Gott, der mich dabei begleitet und trägt? Es geht immer wieder um die Suche nach der Selbstfähigkeit, der Beziehungsfähigkeit, der Wirfähigkeit, nach der Zukunftsfähigkeit und nach der Gottfähigkeit. Ein

Glaube, der auf diese Grundfragen keine Antworten gibt, ist bedeutungslos, leblos. „Ich glaub nix – mir fehlt nix“, ist dann die verständliche Konsequenz. Freilich können Antworten nur gefunden und gegeben werden in personaler Vermittlung, im „personalen Angebot“, wie es die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 1975 formuliert hat. „Wir wollten euch nicht nur am Evangelium Gottes teilhaben lassen, sondern auch an unserem eigenen Leben“ (1 Thess 2,8) – dieser Satz des Apostels Paulus ist ein Leitsatz aller Pastoral, die Leben und nicht nur Lehre, erst recht nicht Leere, weitergeben will.

### *„Under construction“*

Die Gestaltung des Weltjugendtags ist geprägt von diesen Grund-erfahrungen. Vom 11. bis 15. August begegnen sich die jungen Menschen in den Diözesen und Gemeinden, erleben die Gastfreundschaft vor Ort und tauschen ihre Lebens- und Glaubenserfahrungen aus. Dazu werden etwa 250.000 junge Frauen und Männer erwartet. Zwei Kernelemente flankieren die vielen kleinen Elemente in Familien, Gruppen und Gemeinden: große Gottesdienste und der „Tag des sozialen Engagements“ am 12. August, an dem deutschlandweit Gastgeber und Gäste sich gemeinsam mit der sozialen und gesellschaftlichen Situation benachteiligter und bedürftiger Menschen befassen in Begegnungen, Gesprächen und Aktionen. „Under construction“ lautet das Motto dieses Tags in Anklang an die immer wieder vom Papst in ermutigender Weise an die Jugendlichen gerichtete Herausforderung: „Ihr seid die Baumeister und Baumeisterinnen einer neuen Zivilisation der Liebe.“ So sehr Liturgie und Katechese den Weltjugendtag prägen, so wenig darf die Dimension der Diakonie, der Caritas fehlen. Keine Gottesleidenschaft ohne Mitleidenschaft für Seine Menschen!

Am 15. August brechen alle nach Köln auf zu Eröffnungsgottesdiensten und der Ankunft des Papstes am 18. August. Alle werden unter dem Leitwort „Mit den Zeugen des Glaubens pilgern“ den Dom besuchen (vier Tage lang) und sich an drei Tagen in den Katechesen mit drei Leitthemen befassen: Die Wahrheit als tiefen Sinn menschlicher Existenz suchen – Christus in der Eucharistie begegnen – In der Welt als wahrer Anbeter Gottes leben.

Katechesen gibt es in 250 katholischen und evangelischen Kirchen oder in großen Hallen: Impulse von einem Bischof, Gesprächsrunden, Frage- runden, Erfahrungsaustausch / Zeugnisse und Gottesdienst. Den Freitag

wird ein großer dezentraler Kreuzweg prägen, den Samstag und Sonntag eine Großliturgie mit Vigil/Nachtwache und Eucharistiefeyer am Sonntagmorgen auf dem „Marienfeld“ (s.o.). Dabei wird der Papst in der Nacht eine Zeit anwesend sein und natürlich dem Schlussgottesdienst vorstehen.

### *Kirche bekommt Gesicht*

Die Anwesenheit des Papstes, der Bischöfe und Priester und ebenso die Begegnung von hunderttausenden jungen Christen geben der Kirche konkretes Gesicht, lassen sie nicht nur als Institution erscheinen. Dabei erleben wir – wie schon bei den vorangegangenen Weltjugendtagen –, dass gerade der Dienst des Papstes als Prinzip der Einheit in all der Buntheit und Verschiedenheit von besonderer Bedeutung ist. Die jungen Menschen sehen in ihm eben nicht den machtvollen „Monarchen“, sondern den vom Alter und von Krankheit Geschwächten, der Bote eines Größeren und Anderen ist, nämlich von Christus selbst, und der den jungen Leuten wirklich zutraut, die Zukunft von Welt und Kirche zu gestalten. Das wird intuitiv gespürt, bei allen Ressentiments und Bedenken, die es auch gegenüber der Kirche gibt. „Stärke deine Brüder“ (Lk 22,32). Diesen Auftrag Jesu an Petrus nimmt der Papst hier durch seine – im Vergleich zum Gesamtereignis relativ kurze – Anwesenheit intensiv und tief erlebbar wahr.

In der „Kölner Woche“ gibt es freilich außer den ökumenischen Begegnungen vor Ort, bei den Katechesen und beim Jugendfestival mit seinen hunderten von musikalischen und kulturellen Darbietungen auch ökumenische Gottesdienste und Begegnungen am Mittwoch. Der Papst lädt alle jungen Menschen guten Willens ein. So werden viele Jugendliche aus der Ökumene – einige auch aus anderen Religionen – dabei sein. Ökumenische Gemeinschaften wie etwa die von Taizé prägen das Bild mit.

Da der Weltjugendtag sehr vielfältig und offen gestaltet wird, werden die jungen Leute ihre Freude am Glauben gemeinsam ausdrücken von den gemeinsamen Erfahrungen des dreifaltigen Gottes her: als Vater aller Menschen; als Sohn, hingegeben an die Menschen zu ihrer Erlösung; als Heiliger Geist in Verschiedenheit und Einheit christlicher Gemeinschaft. Freilich wird auch die noch nicht gefundene Einheit schmerzlich spürbar sein, aber der Grundwasserspiegel gemeinsamen Christseins wird steigen, je mehr die Mitte, der dreifaltige Gott und sein menschliches Gesicht, Christus, erlebt und erfahren werden. Die Weite und Tiefe dieses Ereignisses wehrt einer Ökumene des Nicht-wissens, die es unter den jungen

Leuten häufig gibt, die die eigene Identität ihres Glaubens nicht kennen und so schnell zu einer inhaltlich wenig gefüllten Ökumene streben.

### *Tiefe und Weite im ökumenischen Miteinander*

Ich bin sicher, dass für viele junge Christen die Erfahrung dieser Tage eine Erfahrung der Mitte des christlichen Glaubens, seiner Tiefe und Weite ist, die auch dem ökumenischen Miteinander in unserem Land mehr Tiefe und Weite gibt. Nach den letzten Weltjugendtagen in Paris, Rom und Toronto konnte ich selbst in den Bistümern und in der Jugendpastoral erfahren, wie viele junge Leute sprachfähiger im Glauben und unbefangener in ihrem Christ- und Kirche-sein geworden sind – mit weltweisem Blick und mit höherer Sensibilität für die Menschen vor Ort. In Jugendvespern, in unserer mobilen Zeltkirche, in Bibelgesprächen und Katechesen hallt das wider. Auch die Vernetzung der verschiedenen Kräfte der Jugendarbeit ist ein hoher Gewinn. Gute Vorbereitung, die alle einbezieht, ist die beste Nachbereitung, wenn der Weltjugendtag länger wirken soll als er dauert.

Natürlich ist er auch ein Event, ja ein Mega-Event, aber er ist in seiner Inhaltlichkeit und seiner Bandbreite von Großereignissen bis hin zu Einzelbegegnungen eben doch sehr viel mehr. „Sie zogen auf einem anderen Weg heim in ihr Land zurück“ (Mt 2,12), heißt es am Schluss des Leit-Evangeliums. Ich bin davon überzeugt, dass das geschieht: nüchterne, aber ermutigte und freudige Rückkehr in den Alltag aus der Erfahrung eines einmaligen Erlebnisses. „Brannte uns nicht das Herz in der Brust, als er unterwegs mit uns redete?“ (Lk 24,32).

„Wir sind gekommen, um IHN anzubeten“ – unter diesem Leitwort steht der Weltjugendtag in Köln. Wenn die jungen Leute ihre Beziehung zum immer größeren und menschenfreundlichen Gott neu gestalten könnten im Sinne eines Gedichtes von Andreas Knapp, wäre mir um die Wirksamkeit und Nachhaltigkeit dieses Ereignisses für alle Christen nicht bange. Dieses Gedicht lautet:

Anbetung

im Labyrinth der Gedanken  
den roten Faden finden  
zur goldenen Mitte

das Knäuel der Gefühle  
entwirren lassen  
zur Hellsicht der Liebe

dich dem beherrschenden Fremden  
und allen Symbiosen entwinden  
vor keinem Abgott knien

denn alle Götzen  
binden dich so  
dass du ihnen verfallst

und nur die Anbetung  
die dich frei macht  
gilt wirklich Gott

aus: Andreas Knapp, Brennender als Feuer.  
Geistliche Gedichte, Würzburg 2004, 42



## Jugend und Ökumene

(Empirische und  
theoretische Perspektiven

FRIEDRICH SCHWEITZER /  
JÖRG CONRAD /  
MATTHIAS GRONOVER /  
ALBERT BIESINGER\*<sup>1</sup>

Wenn es in Kirche oder Religionspädagogik um Jugend und Ökumene geht, kann nach heutigem Verständnis nicht einfach nach zu vermittelnden Inhalten und entsprechenden Lernaufgaben gefragt werden. Statt dessen muss von Anfang an auch geprüft werden, wie Jugendliche selber zur Ökumene stehen, welche Interessen sie ggf. mitbringen, welche Probleme ihnen wichtig sind usw. Deshalb sind empirische Untersuchungsergebnisse besonders wichtig.

Bereits vor Jahren stellte Karl Ernst Nipkow allerdings kritisch fest, dass „bisher niemand in der westdeutschen Diskussion die Frage aufgeworfen“ habe, „ob und wie ‚Ökumene‘ auch ein Thema der Jugendlichen selbst ist“.<sup>2</sup> Aufs Ganze gesehen gilt diese Feststellung noch immer. Die sozialwissenschaftliche Jugendforschung interessiert sich bestenfalls für Religion im Allgemeinen, nicht aber für Aspekte von Konfession oder Ökumene, und auch die freilich noch immer bescheidene empirisch-religionspädagogische Forschung hat dem Thema wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Daher können die im Folgenden berichteten eigenen Forschungsergebnisse als innovativ bezeichnet werden.

Im Rahmen unseres Forschungsprojekts zum konfessionell-kooperativen Religionsunterricht (evangelisch – katholisch) sind wir der Frage nachgegangen, wie Jugendliche einerseits die Beziehung zwischen sich selbst und den christlichen Konfessionen wahrnehmen und wie sie andererseits

\* Friedrich Schweitzer ist Professor für Praktische Theologie/Religionspädagogik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, Albert Biesinger ist Professor für Religionspädagogik, Kerygmatik und kirchliche Erwachsenenbildung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, Jörg Conrad ist Vikar in der Evangelischen Landeskirche Württemberg und war wissenschaftlicher Mitarbeiter im DFG-Projekt Konfessionelle Kooperation, Matthias Gronover ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im DFG-Projekt Konfessionelle Kooperation.

die Beziehung zwischen den verschiedenen christlichen Kirchen, zum Teil auch zwischen den Kirchen und anderen Religionen einschätzen.

Nachdem der stärker auf das Grundschulalter und also auf die Kindheit bezogene erste Projektabschnitt im Jahre 2002 mit einer größeren Publikation abgeschlossen werden konnte,<sup>3</sup> läuft seitdem eine Untersuchung mit Blick auf Jugendliche. Der Schwerpunkt liegt bei Schülerinnen und Schülern in Klasse 9 des Gymnasiums und der Hauptschule. Insgesamt wurden mit Hilfe qualitativer und quantitativer Methoden (Gruppeninterviews, Fragebogen) ca. 1.900 Jugendliche in Baden-Württemberg und Nordrhein-Westfalen befragt. Die Auswertung ist derzeit noch nicht ganz abgeschlossen, so dass die im Folgenden berichteten Ergebnisse noch unter einem gewissen Vorbehalt stehen. Im Übrigen wurden über die direkten Befragungen hinaus Interviews mit Lehrerinnen und Lehrern sowie schriftliche Befragungen der Eltern durchgeführt und Unterricht beobachtet. Nachfolgende Ausführungen beziehen sich auf Jugendliche, die am konfessionell-kooperativen Religionsunterricht beteiligt waren. Sie stützen sich vor allem auf die qualitativen Interviews. Daher sind die Aussagen über entsprechende Tendenzen nicht in einem repräsentativen Sinne aufzufassen, auch wenn gerade die Interviewgespräche in mancher Hinsicht vertiefte Einsichten ermöglichen.<sup>4</sup>

### *Wie Jugendliche Konfessionen und Religionen wahrnehmen*

Übergreifend lässt sich feststellen, dass die allermeisten Jugendlichen die eigenen Erfahrungen mit Kirche als einen nicht weiter reflektierten Bestandteil ihrer gesellschaftlich-religiösen Sozialisation beschrieben. Sie nehmen ihre Zugehörigkeit zu einer Kirche oder Religionsgemeinschaft als mehr oder weniger zufälligen Umstand wahr, der eben so ist, aber eben auch anders möglich wäre. In den Interviews ist dies etwa an folgenden Tendenzen festzumachen:

- Dem weit überwiegenden Teil der Jugendlichen ist die Frage nach den Konfessionen mehr oder weniger gleichgültig. Sie besitzt keine bewusste Relevanz für sie. Für die Wahl von Freundinnen oder Freunden spielt Konfession keine Rolle. Kirchliche Feste, Feiern oder Riten wie beispielsweise die Firmung sind in ihren Augen mit denen der anderen Konfession – im Beispiel also: der Konfirmation – austauschbar.
- Die Frage, was für evangelisch oder katholisch typisch sei, löste in keinem Falle theologische Argumente aus. Die Jugendlichen bezogen sich

durchweg auf leicht wahrzunehmende Merkmale (Papst, Marienverehrung, Formen von Abendmahl/Eucharistie, Erstkommunion, Konfirmation usw.). Die für die Konfessionen maßgeblichen unterschiedlichen theologischen Grundentscheidungen scheinen ihnen trotz Religions-, Konfirmanden- oder Firmunterricht nicht bewusst oder gar transparent zu sein.

- Die Jugendlichen unterschieden die Konfession primär anhand der Intensität, mit der sie Ansprüche an ihre Mitglieder stellen. Die katholische Kirche sei „strenger“, die evangelische Kirche hingegen „lockerer“, was sich auf Hierarchien der Autorität ebenso beziehen kann wie auf die Sexualmoral. Ebenso im Blick sind Erwartungen hinsichtlich des Gottesdienstbezugs wie die Ernsthaftigkeit und Ausschließlichkeit, mit der die eigene Konfession vertreten wird.
- Für die Jugendlichen spielte die Frage nach den Konfessionen auch deshalb keine hervorgehobene Rolle, weil sie deutlich zwischen ihrem eigenen Glauben und dem von den Kirchen vertretenen unterscheiden. Zwischen den Kirchen mag es Spannungen geben, aber den Jugendlichen sind sie nicht wichtig. Sie haben gleichsam ihren eigenen Glauben, den sie sich ohnehin nicht vorschreiben lassen wollen.

Hier liegen im Übrigen interessante Unterschiede zu den Kindern, die wir in der ersten Projektphase befragen konnten. Kinder aus gemischt-konfessionellen bzw. konfessionsverbindenden Elternhäusern<sup>5</sup> leiden durchaus an den vor allem zwischen der römisch-katholischen und den evangelischen Kirchen ungelösten Fragen (vor allem Teilnahme an der Eucharistie).<sup>6</sup> Für die Jugendlichen spielen diese Fragen offenbar keine vergleichbare Rolle mehr. Dies könnte sich u.a. aus dem im Vergleich zu den Kindern veränderten Verhältnis zu Eltern und Familie erklären.

Diese Beobachtungen bestätigen zunächst die früheren Funde Nipkows, der in den von ihm untersuchten Schülertexten aus den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts relativistische Tendenzen wahrnimmt:

„Der gemeinsame Tenor der Äußerungen ist Unverständnis und Ablehnung gegenüber bestehenden Unterschieden zwischen den christlichen Konfessionen sowie darüber hinaus Gleichgültigkeit gegenüber den Unterschieden zwischen den Religionen überhaupt. Man kann von einer übergreifenden Tendenz zur *Relativierung* im Sinne eines relativierenden religiösen Bewusstseins sprechen ... Diese Jugendlichen haben nur noch das eine Interesse, irgendwie vielleicht doch noch an Gott glauben zu können, und diesen Gott können sie und wollen sie nur als ein und denselben Gott

in allen Religionen verstehen ... Unsere Stichprobenuntersuchung deckt diesen Trend ziemlich deutlich auf: den *zweistufigen Zerfallsprozess des konfessionellen wie allgemein-christlichen Identitätsbewusstseins*. Jetzt wird das Thema ‚Ökumene‘ nicht nur nachkonfessionell unterlaufen, sondern darüber hinaus *nachchristlich* überholt.“<sup>7</sup>

An dieser Stelle ist allerdings eine einschränkende Präzisierung erforderlich: Unseren Befunden zufolge sind solche entdifferenzierenden Auffassungen, wie Nipkow sie beschreibt, vor allem im Blick auf die Gottesfrage (in der Nipkow seinen methodologischen Ausgangspunkt wählt) zu beobachten. Auch die meisten der von uns befragten Jugendlichen waren der Auffassung, Gott sei in allen Religionen „derselbe“. Von hier aus betrachtet scheinen alle Religionen und Konfessionen auf einer Linie zu liegen. Jugendliche formulieren es beispielsweise so: „Moslems, Juden, das ist alles ein Gott“. „... wenn’s einen Gott gibt, dann ist das doch einer und nicht zwanzig, von allen Religionen, denk ich mal. Und das ist halt eine andere Bezeichnung von Gott. Zum Beispiel ... Allah und Buddha.“<sup>8</sup> Auch von Gott her spiele es keine Rolle, welcher Konfession oder Religion man angehört, „weil wir ja doch den gleichen Gott haben“. Die Unterschiede beziehen sich in der Sicht dieser Jugendlichen lediglich auf „die Äußerlichkeiten“, „wie so die Kirche aussieht, oder so, wie man den Gottesdienst gestaltet“.

Anders stellt sich das Bild jedoch dar, wenn die Konfessionen und Religionen nicht nur unter dem Aspekt der Gottesfrage in den Blick kommen. In diesem Falle stellen die Jugendlichen die evangelische und katholische Konfession nicht in eine Reihe mit anderen Religionen wie dem Islam oder dem Buddhismus. Sie ziehen vielmehr eine deutliche Grenze – die christlichen Konfessionen auf der einen Seite und die Religionen auf der anderen Seite: „von katholisch auf islamisch ist ein gewaltiger Unterschied.“ Unsicherheiten zeigen sich bei der orthodoxen Kirche, aber auch bei der methodistischen Kirche und den Zeugen Jehovas, deren Zuordnung vielen Jugendlichen offenbar schwer fällt.

### *Wie Jugendliche die Chancen der Ökumene einschätzen*

Wie bereits ansatzweise deutlich geworden ist, stellt die Trennung zwischen den christlichen Kirchen für die von uns befragten Jugendlichen kein für sie relevantes Thema dar. Direkt darauf angesprochen geben sie rasch zu erkennen, dass es ihnen überwiegend gleichgültig ist, ob die

Kirchen sich nun vereinen wollen oder lieber getrennt bleiben. Sie finden für beides Argumente: „Ehrlich gesagt ist es mir egal.“ – „Ne, ich meine, was soll ich jetzt großartig dazu sagen?“ – „Also, ich find's nicht gut und nicht schlecht. Das ist mir eigentlich egal.“

Von ihrer Seite, so die Jugendlichen, würde es keine Probleme geben, wenn sich die evangelischen Kirchen und die katholische Kirche zur Einheit verbinden würden. Gleichwohl sind sie aber davon überzeugt, dass eine solche Verbindung nicht wirklich funktionieren würde. Dabei spielen drei Argumente eine Rolle: 1. Es würde am Ende doch wieder Streit geben, so wie es ja auch in der Vergangenheit Streit gegeben hat. 2. Die älteren Leute wollten das nicht, d.h. umgekehrt: mit jüngeren würde es vielleicht funktionieren. 3. Es werde schon irgendwelche Gründe geben, die sie vielleicht nicht kennen, die aber die Kirchentrennung doch aufrechterhalten.

So sagt etwa eine Jugendliche: „Ich denke, das ist schon besser, wenn das zwei sind, weil das wird schon einen Grund haben, dass die sich getrennt haben, dann kann sich jeder entscheiden, ob er eher so strenger glauben will oder eher nicht so streng.“ Manchmal wird auch auf die „extrem“ Gläubigen verwiesen, mit denen eine Einheit der Kirchen wohl nicht zu realisieren wäre. Positiv spricht in den Augen der Jugendlichen für die Existenz unterschiedlicher Kirchen die dadurch eröffnete Möglichkeit einer (Aus-)Wahl. Dies garantiere „Abwechslung“, wobei manchmal wohl an den Vergleich mit modischer Kleidung gedacht wird. Schließlich wollten auch nicht alle die „gleichen Hosen“ oder das „gleiche T-Shirt“. Manchmal kommen die Argumente aber auch in die Nähe von Glaubensüberzeugungen: „Weil ein paar katholische Sachen sind mir einfach suspekt und ich könnt's mir nie vorstellen, in den katholischen Glauben überzuwecheln“ – in der Sicht der Jugendlichen ein Argument für die bleibende Notwendigkeit der evangelischen Kirche.

Die von den Jugendlichen im Blick auf den Religionsunterricht geäußerten Wünsche und Vorschläge können hier ebenfalls herangezogen werden. Ob sie lieber einen nach Konfessionen getrennten, einen gemeinsamen evangelisch-katholischen oder einen überhaupt im Klassenverband „für alle“ erteilten Religionsunterricht hätten, darüber gehen die Meinungen unter den Jugendlichen deutlich auseinander. Ein klarer Trend ist in den Gesprächen nicht zu erkennen. Allerdings stößt der Religionsunterricht im Klassenverband, der auch Angehörige anderer Religionen – besonders Muslime – einschließen würde, am deutlichsten auf Widerspruch. Insgesamt werden aber Argumente für jede Form des Religions-

unterrichts vorgebracht, ohne dass sich daraus in den Gruppengesprächen eine einhellige Meinung ergeben würde. Sehr häufig wird allerdings das Interesse formuliert, man würde gerne mehr über die jeweils andere Konfession oder Religion erfahren. Die Jugendlichen fühlen sich offenbar in dieser Hinsicht nicht ausreichend informiert und sehen ihre entsprechenden Lerninteressen nicht aufgenommen. Dies verweist auf Chancen für das Thema Ökumene, die bislang aber – jedenfalls in der Sicht der Jugendlichen – weder in der Schule noch in der Kirche erfolgreich genutzt werden.

### *Und die weltweite Ökumene?*

Wie die Gespräche mit den Jugendlichen erkennen lassen, ist die Welt, in der sie aufwachsen, multikulturell, multireligiös und – in gewisser Hinsicht – von der Globalisierung geprägt. Immer wieder sprechen sie selbst die Unterschiede zwischen den Religionen an und berichten von eigenen Erfahrungen vor allem der Migration, sei es früherer Generationen in der Familie oder eigene Migrationserfahrungen. Größtenteils geht es dabei um Migration innerhalb Europas, in Einzelfällen aber auch um weltweite Migration (Iran, Südafrika, USA). Solche Erfahrungen führen bei den Jugendlichen aber weder zu einem globalen Bewusstsein noch zu einer Aufmerksamkeit auf die weltweite Ökumene. Zwar werden manchmal begeisternde Erfahrungen in Gottesdiensten etwa in England (Schwarze Kirchen) erinnert oder wird die eigene Beheimatung in unterschiedlichen Sprachwelten und zugleich Glaubenswelten (Iran und Deutschland – Islam und Katholizismus) hervorgehoben. All dies bleibt aber eher auf der Ebene persönlich-biographischer Bezüge und erreicht nicht ein globales Lernen.

Diese Beobachtung entspricht Befunden aus einem vom Princeton Theological Seminary durchgeführten Konsultations- und Forschungsprojekt „Religion und Globalisierung“. Auch bei diesem Projekt wurde festgestellt, dass die befragten Jugendlichen vielfach nicht über die kognitiven Fähigkeiten verfügten, um mit den globalen Zusammenhängen, in denen sie gleichwohl leben und von denen sie beeinflusst werden, in reflektierter Weise umzugehen.<sup>9</sup> Im Übrigen zählen Jugendliche die Kirche offenbar nicht unter die „global players“, die über die Globalisierung bestimmen oder ihren Verlauf nachhaltig beeinflussen können. Der Zusammenhang zwischen Kirche und dem „Leben in der Einen Welt“ ist ihnen nicht vertraut.

Wie zu Beginn dieses Beitrags hervorgehoben, liegt im vorliegenden Zusammenhang eine übergreifende Herausforderung für die Religionspädagogik in der sorgfältigen Wahrnehmung des Verhältnisses Jugendlicher zur Ökumene. Eine solche Wahrnehmung kann als Voraussetzung für eine erfolgreiche Gestaltung von Lernprozessen bezeichnet werden, die an der Lebens- und Erfahrungswelt der Jugendlichen orientiert sein müssen. In einer Bilanz formulieren Klaus Gossmann / Annette Pithan / Peter Schreiner dazu: „Ökumenisches Lernen hat die Wende von einer globalen zu einer lebensweltlichen Orientierung vollzogen; es hat jedoch diese lebensweltliche Orientierung noch nicht ernst genug genommen.“<sup>10</sup> Auch heute kommt dieser Mahnung, über den weltweiten Kontexten der Ökumene die pädagogisch-religionspädagogische Notwendigkeit einer lebensweltlichen, im Bewusstsein Jugendlicher primär lokaler oder regionaler Verwurzelung nicht zu vergessen, offenbar unvermindert Bedeutung zu.<sup>11</sup> Daher liegt die übergreifende Herausforderung, die aus den hier dargestellten Beobachtungen für alle Bemühungen um Ökumene erwächst, darin, die Erfahrungen, Wahrnehmungen und Erwartungen der Jugendlichen zum Ausgangspunkt für das eigene religionspädagogische Handeln zu machen.

So kann für die Mehrheit der Jugendlichen nicht von einer konfessionellen Verwurzelung ausgegangen werden. Die Bindung an eine bestimmte Kirche scheint den Jugendlichen nicht relevant. Daher leiden sie auch kaum an der Trennung der Kirchen und sehen im Einsatz für die Einheit der Kirche kein wichtiges Anliegen. Auch bei der Minderheit derjenigen Jugendlichen, die beispielsweise als Ministranten oder durch ein entsprechend eingestelltes Elternhaus stärker mit Gemeinde und Kirche verbunden sind, spielt die Frage der Ökumene eine sehr untergeordnete Rolle.

Das Interesse an Ökumene muss also allererst geweckt werden. Eine Voraussetzung dafür dürfte in einem entsprechenden Problembewusstsein zu sehen sein. Es muss deutlich gemacht werden, warum die Trennung der Kirchen als problematisch bewertet werden soll und welchen Gewinn sich Vertreter der Ökumene von ihrem Einsatz erwarten. All dies lässt sich aber nur erreichen, wenn dabei durchweg die Kirchendistanz der Jugendlichen berücksichtigt wird.

Schließlich orientieren sich Jugendliche (anders als die von uns befragten Kinder) offenbar sehr viel stärker im Denkhorizont nicht nur der

Konfessionen im Christentum, sondern der Religionen und Kulturen. Der Islam, so zeigen viele der Gespräche, steht dabei als Frage und Herausforderung an vorderster Stelle – nicht allein im Sinne des in den Medien seit dem 11. September 2001 vielfach dargestellten „Islamismus“, sondern angesichts der im alltäglichen Zusammenleben mit Muslimen erfahrenen Unterschiede und Fremdheiten. Darin könnten wichtige religionspädagogische Anknüpfungsmöglichkeiten liegen, die allerdings noch genauer geklärt und geprüft werden müssten. Theoretisch lässt sich etwa formulieren, dass das Thema Ökumene heute konsequent in Verbindung mit interreligiösen Fragen aufgenommen werden sollte und dass die Fremdheitswahrnehmungen im Blick auf andere Religionen ein Anstoß zur Klärung einer christlichen Identität enthalten könnten.

Dabei ist die Individualität ihres Glaubens zu betonen. Eine feste Bindung an eine Kirche ist ihnen nicht bedeutsam. Sie greifen auf kirchliche Angebote zurück – gleichsam ganz nach Belieben, wenn sie es wollen. Im Blick auf Ökumene liegt darin die Chance, dass festgefahrene Positionen nicht erst überwunden werden müssen und die Einheit der Kirchen von den Jugendlichen als denkbar und durchaus möglich angesehen wird. Die Schwierigkeiten überwiegen jedoch. Die von Individualisierung geprägte Ausrichtung der Jugendlichen unterläuft den Gemeinschaftsaspekt von Kirche. Kirche als Gemeinschaft ist für sie nicht relevant. Ein Wechsel zwischen den Kirchen und die Nicht-Teilnahme an Kirche sind kein Problem (auch wenn nur die wenigsten der von uns befragten Jugendlichen sich wirklich Gedanken über einen von ihnen selbst zu vollziehenden Konfessions- oder gar Religionswechsel zu machen scheinen). Die Gemeinschaftsbindung hat keinen eigenen Wert. Jugendliche müssen den Wert einer solchen Gemeinschaft daher zuerst einmal für sich entdecken können, wenn sie sich für die Kirche und ihre Einheit interessieren sollen. Sie müssen Kirche als einen Raum kennen lernen können, in dem sie Platz finden können und den sie mitgestalten können, wenn sie sich für seine Gestalt engagieren sollen.

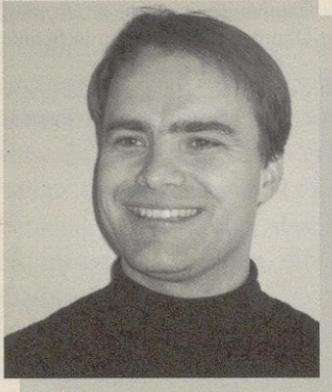
Gleichermaßen eine Chance wie ein Hindernis für ein ökumenisches Lernen, das an Gemeinsamkeiten und Unterschieden interessiert ist<sup>12</sup>, stellt schließlich auch der für viele Jugendliche prägende Gedanke dar, dass Menschen an erster Stelle eben *Menschen* seien – bloß Menschen bzw. Menschen an sich – und dass Religion gleichsam als äußerliches und äußerlich bleibendes Akzidens, als veränderliches Merkmal also, zum Menschen hinzutritt. Aus dieser Überzeugung erwächst die grundlegende

Bereitschaft, andere Menschen zu akzeptieren und ihnen gleiche Rechte zuzubilligen – darin liegt eine enorme Chance: Alle werden als Menschen anerkannt. Zugleich erwächst daraus aber auch eine Gleichgültigkeit in dem Sinne, dass Religion zu einer Geschmacksangelegenheit und Privatsache jedes Einzelnen erklärt wird, aus der sich andere besser heraushalten sollten. Damit ist zumindest eine der grundlegenden Spannungen benannt, auf die sich das Interesse an Jugend und Ökumene oder am ökumenischen Lernen einlassen muss, wenn es bei Jugendlichen auf Zuspruch stoßen soll.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Die Autoren arbeiten in der Tübinger Projektgruppe *Konfessionelle Kooperation* zusammen, zu der darüber hinaus eine Anzahl studentischer und wissenschaftlicher Hilfskräfte gehört. Die Projektgruppe wird von Albert Biesinger (Katholische Religionspädagogik) und Friedrich Schweitzer (Evangelische Religionspädagogik) geleitet. Sie existiert, mit wechselnder Zusammensetzung, seit Ende der neunziger Jahre. Als wichtigste Veröffentlichung vgl. bislang *F. Schweitzer / A. Biesinger* zus. m. *R. Boschki / C. Schlenker / A. Edelbrock / O. Kliss / M. Scheidler*, *Gemeinsamkeiten stärken – Unterschieden gerecht werden. Erfahrungen und Perspektiven zum konfessionell-kooperativen Religionsunterricht*, Freiburg / Gütersloh 2002. – Der vorliegende Text wurde aufgrund von Vorlagen, die J. Conrad und M. Gronover erstellten, in Abstimmung mit A. Biesinger durch F. Schweitzer verfasst. In seiner Endgestalt wird er von allen Autoren gemeinsam verantwortet.
- <sup>2</sup> *K.E. Nipkow*, *Ökumene – ein Thema von Jugendlichen? Empirische Annäherungen*. In: *F. Johannsen / H. Noormann* (Hg.), *Lernen für eine bewohnbare Erde. Bildung und Erneuerung im ökumenischen Horizont*. Ulrich Becker zum 60. Geburtstag, Gütersloh 1990, 137–147, 137.
- <sup>3</sup> *Schweitzer / Biesinger*, a.a.O.
- <sup>4</sup> Im Übrigen verweisen wir auf die für 2006 geplante Veröffentlichung der Gesamtergebnisse unserer Studie (Herder-Verlag, Freiburg i.Br.).
- <sup>5</sup> Statistisch gesehen gibt es inzwischen ebenso viele konfessionsverbindende Ehen wie katholisch-katholische oder evangelisch-evangelische; vgl. dazu *M.N. Ebertz*, „Heilige Familie“ – ein Auslaufmodell? Religiöse Kompetenz der Familien in soziologischer Sicht. In: *A. Biesinger / H. Bendel* (Hg.), *Gottesbeziehung in der Familie. Familienkatechetische Orientierungen von der Kindertaufe bis ins Jugendalter*, Ostfildern 2000, 16–43.
- <sup>6</sup> Vgl. dazu *Schweitzer / Biesinger*, a.a.O., 23ff.
- <sup>7</sup> Zitate an verschiedenen Orten bei *Nipkow*, a.a.O., 140, 142, 146.
- <sup>8</sup> Die Zitate werden hier in sprachlich leicht geglätteter Form wiedergegeben.
- <sup>9</sup> Vgl. *F. Schweitzer / J. Conrad*, Globalisierung, Jugend und religiöse Sozialisation. Neue Herausforderungen für die Religionspädagogik? In: *Pastoraltheologie* 91 (2002), 293–307; *R.R. Osmer / F. Schweitzer*, Globalization, Global Reflexivity, and Faith Development Theory: The Continuing Contribution of Fowler's Research. In: *dies.* (Hg.), *Developing a Public Faith: New Directions in Practical Theology. Essays in Honor of James W. Fowler*, St. Louis 2003, 141–156.

- <sup>10</sup> K. Goßmann / A. Pithan / P. Schreiner, Thesen zum Ökumenischen Lernen. In: *dies.* (Hg.), *Zukunftsfähiges Lernen? Herausforderungen für Ökumenisches Lernen in Schule und Unterricht*, Münster 1995, 131.
- <sup>11</sup> Vgl. dazu auch F. Schweitzer, Für die Heimat oder für die eine Welt? Religionspädagogik im Spannungsfeld von Regionalität und Universalität. In: *Jahrbuch der Religionspädagogik*, <sup>14</sup>1998, 155–169.
- <sup>12</sup> So das Programm bei Schweitzer / Biesinger, a.a.O.



## Jugend in der ökumenischen Bewegung

Gedanken zur Arbeit im Jugendprogramm des Ökumenischen Rates der Kirchen

VON FREDDY KNUTSEN\*

Was ist der gegenwärtige Beitrag der Jugendlichen zur ökumenischen Bewegung? Wie können ihre Hoffnungen, Bestrebungen und Taten Anzeichen kommender Veränderungen in der ökumenischen Bewegung sein? Während meiner achtjährigen Tätigkeit im Jugendprogramm des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) habe ich wahrgenommen, wie Jugendliche und Studierende zum Leben der Kirchen und ökumenischen Organisationen in der ganzen Welt beitragen. Während die Kirchen sagen, dass sie die Stimmen der ökumenischen Jugend vermissen, habe ich immer wieder Orte erlebt, wo die ökumenische Bewegung auf den Schultern Jugendlicher liegt. Viele dieser jungen Leute sind frustriert, weil sie zu wenig Unterstützung von den kirchlichen Organisationen erhalten. Doch sie geben nicht auf und setzen ihren Weg fort.

### *Jugend übernimmt die Führung in der Geschichte der ökumenischen Bewegung*

Während die ökumenische Bewegung heutzutage oft mit kirchenleitenden Persönlichkeiten in Verbindung gebracht wird, ist es wichtig, sich bewusst zu machen, dass es junge Menschen waren, die der ökumenischen Bewegung in ihren Anfängen Gestalt gegeben haben. Inspiriert von Jesu Gebet für die Einheit, begannen sie, über kirchliche Trennungslinien hinweg zusammenzuarbeiten und führten zur Gründung von drei ökumenischen Organisationen: dem Weltbund der Christlichen Vereine Junger

---

\* Pastor Freddy Knutsen war von 1997–2004 Leiter des Programmbereichs Jugend im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK).

Männer [CVJM] (1855), dem Weltbund Christlicher Verbände Junger Frauen [CVJF] (1894) und dem Christlichen Studentenweltbund (1895). Die Leitung und die Initiative junger Menschen in diesen Organisationen und in ihren Kirchen war von großer Bedeutung für die ökumenische Bewegung. Viele dieser jugendlichen ökumenischen Pioniere waren beteiligt an dem Prozess, der 1948 zur Bildung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) führte.

Die Beteiligung Jugendlicher an ökumenischen Aktivitäten war durch die ganze Geschichte der ökumenischen Bewegung hindurch wichtig. Viele ökumenische Führungspersönlichkeiten wurden und sind bis heute geprägt durch die Aktivitäten des CVJM, CVJF, des Christlichen Studentenweltbundes und des ÖRK. Der erste Generalsekretär des ÖRK, W.A. Visser 't Hooft, war ein CVJM-Delegierter auf der Konferenz für Praktisches Christentum 1925 in Stockholm. Philip Potter, der auf der ersten Vollversammlung des ÖRK in Amsterdam im Namen der 100 Jugendlichen sprach, wurde später der dritte Generalsekretär des ÖRK. (S. Interview mit Philip Potter, i.d.H. S. 195 ff)

Eine andere Art von Jugendleitung entwickelte sich auf der vierten Vollversammlung des ÖRK in Uppsala, Schweden, 1968. Obwohl nur 5% der Delegierten Jugendliche waren, fielen sie ins Auge – durch *sit-ins*, *sit-downs*, *stand-ups*, Streikposten, Boykotts und Nachtwachen. Nie zuvor waren Jugendliche so lautstark gewesen in ihrer Kritik des ökumenischen Establishments. Im Abschlussgottesdienst trugen Jugenddelegierte Plakate mit Auszügen aus den offiziellen Erklärungen der Vollversammlung, um deutlich zu machen: „Tut, was ihr predigt!“

Auf der achten Vollversammlung des ÖRK 1998 in Harare, Simbabwe, moderierten sechs Jugendliche die zweite Phase der Hearings über die Prioritäten des ÖRK auf dem Weg ins 21. Jahrhundert. 23 Jugendliche wurden auf dieser Vollversammlung in den Zentralausschuss gewählt, eine Rekordzahl in den Entscheidungsgremien des ÖRK. Indem sie Teil der weltweiten ökumenischen Führungsschicht wurden, standen diese jungen Menschen vor der Herausforderung, die Chancen zu nutzen, die ihnen geboten wurden.

Bei der Suche der Kirchen und ökumenischen Organisationen nach neuen Wegen für die ökumenische Bewegung im 21. Jahrhundert (Reconfiguration of the Ecumenical Movement) wurde den Jugendlichen in Antelias, Libanon (2003), Raum gegeben, einander zu begegnen und Visionen zu entwickeln. Die ökumenische Bewegung braucht die frische Per-

spektive junger Menschen, um einen richtigen Weg im 21. Jahrhundert zu finden. Wenn nun der Prozess der Erschließung neuer Wege und Formen der ökumenischen Bewegung für das 21. Jahrhundert weitergeht, sollten die Jugendlichen und Studierenden nicht zögern, ihre Gedanken und Visionen einzubringen. Es waren junge Menschen, die den Kirchen den Weg ins 20. Jahrhundert wiesen. Wie können Jugendliche und Studierende von heute eine ähnliche Führungsrolle im 21. Jahrhundert übernehmen?

*Was bedeutet es heute, Kirche in der Welt zu sein?*

Der Bericht des UN Millennium-Projekts 2005 zeigt einige der Herausforderungen auf, vor denen wir als eine weltweite Gemeinschaft stehen, wenn es darum geht, eine bessere Welt für alle zu schaffen. Jedes Jahr sterben 30 Millionen Kinder, bevor sie fünf Jahre alt sind an vermeidbaren Krankheiten und zwei Millionen Mütter im Kindbett. Mehr als 1 000 Millionen Menschen leben in bitterster Armut, von weniger als einem US-Dollar pro Tag. 72% der Bevölkerung südlich der Sahara leben in Slums. Aids, wiederauflammende Malaria, zurückgehende Nahrungsmittelproduktion pro Kopf, schlechter werdende Wohnbedingungen und Umweltschäden haben in den letzten Jahren das Leben für die Menschen, die südlich der Sahara leben, noch schwerer gemacht.<sup>1</sup> Zwischen 1990 und 2002 ist die offizielle Entwicklungshilfe von 0,33% auf 0,23% des Bruttosozialprodukts der Geberländer gesunken. Es ist erschreckend, dass dieser Rückgang die ärmsten Länder am härtesten getroffen hat.<sup>2</sup>

Die Welt ist bewegt von der Flutkatastrophe im Indischen Ozean. Öffentliche und private Hilfszusagen an Länder, die vom Tsunami betroffen sind, belaufen sich auf etwa US-\$ 3 Milliarden. Doch das ist nichts im Vergleich zu anderen Ausgaben. Der jährliche Militärhaushalt der Vereinigten Staaten beläuft sich auf US-\$ 400 Milliarden. Nach den jüngsten Zahlen der Weltbank haben fünf der betroffenen Länder mehr als US-\$ 300 Milliarden Auslandsschulden. Die jährliche Schuldentilgung liegt bei US-\$ 32 Milliarden. Das ist das Zehnfache der zugesagten Hilfe. Verschuldete arme Länder zahlen mehr als US-\$ 230 Milliarden jährlich an die reicheren Länder der nördlichen Hemisphäre zurück. Das Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen schätzt, dass US-\$ 80 Milliarden jährlich ausreichen würden, um jedem Menschen Zugang zur Grundversorgung zu gewährleisten – Trinkwasser, Wohnung, angemessene Ernährung, Grundschulbildung und Gesundheitsversorgung. Diese Summe entspricht den zu-

sätzlichen Haushaltsmitteln, die Präsident Bush kürzlich vom Kongress für die Finanzierung des Krieges im Irak beantragt hat.<sup>3</sup>

Was bedeutet es, Kirche zu sein in einer Welt wie dieser? Was bedeutet es, dass wir als Kirchen eins sind in Christus in einer Welt, in der viele darum kämpfen zu überleben? Diese Realitäten fordern den Glauben der ökumenischen Jugend in allen Teilen der Welt heraus.

„Die globale Situation ist gekennzeichnet durch gewalttätige Konflikte, durch eine immer tiefere Kluft zwischen Armen und Reichen, wirtschaftliche Ungerechtigkeit, die HIV/AIDS-Pandemie und die Zerstörung der Umwelt – um nur einige der Merkmale zu nennen. In dem gebrochenen Leben von Millionen sehen wir das Leiden Christi und hören seinen Schrei nach Gerechtigkeit und Heil. Und zugleich wird der Ruf nach entsprechendem und konzentriertem christlichem Handeln lauter. Darum bekräftigen wir die Notwendigkeit, die Vision und Ausrichtung der ökumenischen Bewegung neu zu durchdenken und über die gegenwärtigen Strukturen und Organisationsformen hinaus zu blicken. Das Wort ‚Bewegung‘ an sich beinhaltet Dynamik, ständige Selbstprüfung und Veränderung.“<sup>4</sup>

### *Eine inklusive Wirtschaft*

In den letzten Jahren haben wir beobachtet, wie Jugendliche und Studierende aus der Ökumene sich an Kampagnen für wirtschaftliche Gerechtigkeit beteiligt haben. Viele junge Menschen waren führend in der Erlassjahr-Kampagne, in der es um den Schuldenerlass für verschuldete Länder ging. 400 Jugendliche, darunter 150 Delegierte und 180 Stewards trugen dieses Problem der achten Vollversammlung des ÖRK 1998 in Harare vor:

„Ein neues ökumenisches Paradigma muss nach neuen Formen von Macht suchen. Wir glauben, dass dies das Wesen des Erlassjahr-Aufrufes ist. Solche neuen Formen von Macht erstrecken sich auf die ganze *oikumene* ... Wir glauben, dass Schuldenerlass zwingend ist, wenn wir im neuen Jahrtausend einen neuen Beginn im Blick auf die Armen der Welt machen wollen. Als junge Menschen glauben wir, dass es Alternativen zur derzeitigen globalen wirtschaftlichen Realität gibt und dass Schuldenerlass nur der erste Schritt ist. Eine neue globale Wirtschaftsstruktur erfordert unsere Kreativität, doch auch unsere Bußfertigkeit und Versöhnung. Das fordert unser Handeln heraus, und zwar in zweierlei Hinsicht, sowohl im Sinne unserer Solidarität mit den Armen als auch im Blick auf Veränderungen des Lebensstils bei den Reichen. Wir sind uns dessen bewusst, dass Reiche und Arme einander viel zu geben, voneinander zu empfangen und zu lernen haben.“<sup>5</sup>

Fünf Jugendliche aus den Vereinigten Staaten haben 2003 am Stewardprogramm des ÖRK teilgenommen. Die neuen Freundschaften, die zwischen ihnen und Jugendlichen aus den Ländern des Südens entstanden sind, ebenso wie das Bewusstsein der globalen wirtschaftlichen Situation waren für sie eine Herausforderung, ihren Beitrag zur Suche der Kirchen nach Alternativen zu leisten. Das Wissen darum, wie die Globalisierung sich auf das Leben junger Menschen aus Kirchen in verschiedenen Teilen der Welt auswirkt, veränderte sie in ihrer Einstellung. Sie organisierten

2004 eine nationale ökumenische Konsultation für junge Erwachsene über wirtschaftliche Gerechtigkeit in Nashville. Auf dieser Konsultation wurde der Begriff Imperium (*empire*) benutzt, um das Zusammenwirken von wirtschaftlichen, sozialen, politischen, kulturellen und militärischen Mächten zu beschreiben, die ein globales System der Beherrschung darstellen, das von mächtigen Nationen und Organisationen gelenkt wird. Die jungen Erwachsenen aus den Vereinigten Staaten, die im Zentrum des Imperiums leben, ließen sich vom Brief des Paulus an die Römer inspirieren:

„Ich ermahne euch nun, liebe Brüder (im Englischen: und Schwestern), durch die Barmherzigkeit Gottes, dass ihr eure Leiber hingebt als ein Opfer, das lebendig, heilig und Gott wohlgefällig ist. Das sei euer vernünftiger Gottesdienst.

Und stellt euch nicht dieser Welt gleich, sondern ändert euch durch Erneuerung eures Sinnes, damit ihr prüfen könnt, was Gottes Wille ist, nämlich das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene“ (Röm 12,1-2).

### *Jugendliche bauen Frieden auf*

Wie sind Jugendliche in unseren Kirchen und in unserer Gesellschaft gerüstet für den Umgang mit Konflikten? Welche Optionen haben Jugendliche, wenn sie sich in einer Konfliktsituation befinden? Wie können wir jungen Menschen helfen, die vielen Alternativen zur Gewalt zu entdecken?

Die Dekade zur Überwindung von Gewalt wurde offiziell im Zusammenhang mit der Tagung des Zentralausschusses des ÖRK 2001 in Potsdam, Deutschland, eröffnet. Schon 1996 begannen ökumenische Jugendliche in Afrika, der Frage nachzugehen, was sie tun könnten, um einen Beitrag zu Frieden und Konfliktbewältigung zu geben. Nach mehreren Seminaren, in denen europäische und nordamerikanische Methoden der Konfliktlösung behandelt wurden, erkannten sie die Notwendigkeit, Quellen zu erschließen, die den eigenen Kontext und seine Möglichkeiten wahrnehmen. Im Rahmen des Jugendprogramms der Allafrikanischen Kirchenkonferenz begann eine Gruppe von sechs Jugendlichen aus den verschiedenen Regionen Afrikas, junge Leute zu sammeln, um regionale Quellen und Ansätze zum Friedensaufbau zusammenzutragen. Mehrere hundert Jugendliche beteiligten sich an einem Studienprozesses, der Enthusiasmus und Erwartungen weckte im Blick auf die Herausgabe des *Youth Peace Building Manual 1999*. Das Handbuch beschreibt mehrere Wege, wie Jugendliche gemeinsam mit ihren örtlichen Gemeinschaften Frieden aufbauen können. Die große Begeisterung und Identifizierung mit der Sache waren Früchte eines Prozesses, der zu 100% von Jugendlichen aus Afrika getragen war.

Inspiziert vom Glauben an den „Friedensfürsten“, bewirkte die ökumenische Jugend in Afrika eine Veränderung in ihren örtlichen Gemeinschaften. In Seminaren in ganz Afrika wurden 200 jugendliche Friedenstrainer ausgebildet, die dann in ihre örtlichen Gruppen zurückkehrten, um Frieden mit ihnen aufzubauen. Im Sudan findet man heute noch aktive Friedensjugendgruppen, die aus diesem Prozess hervorgegangen sind. Auch in anderen Teilen der Welt haben Jugendliche und Studierende sich von dem Handbuch und dem damit einhergehenden Prozess inspirieren lassen.

Die Erfahrungen aus Afrika wirkten sich auch auf den ÖRK aus, der diesen Prozess durch sein Weltjugendprogramm unterstützte. Der ÖRK startete das Projekt Jugend und Friedensaufbau in einem multi-religiösen Kontext mit Hilfe eines Praktikanten aus dem afrikanischen Friedensprojekt. Im März 2001, vor dem 11. September, veranstaltete das Jugendprogramm des ÖRK seine erste interreligiöse Aktivität in Indonesien für Jugendliche aus sechs verschiedenen Konfliktländern. Das solide interreligiöse Jugendnetzwerk, das von christlichen und muslimischen Jugendlichen in Indonesien aufgebaut worden war, diente den anderen Teilnehmern als Inspiration.

Den Jugendlichen wurde bewusst, dass die Konflikte in ihren Ländern politischer und nicht religiöser Art waren. Nur wo die Religion missbraucht wurde, heizte sie die Konflikte an. Indem sie Quellen des Friedens aus ihren Religionen untereinander austauschten, erkannten sie sich in ihrer gemeinsamen Suche nach Frieden gegenseitig als unersetzbar an. Sie kamen zu der Erkenntnis, dass Beziehungen, die durch eine Begegnung wie diese aufgebaut werden, die Fähigkeit ihrer Gemeinschaft stärkt, mit Konflikten umzugehen. Der Dialog muss beginnen, bevor der Konflikt beginnt. Es ist sehr schwer, Konflikten zu begegnen, wenn nicht schon eine Infrastruktur guter Beziehungen vorhanden ist. Darum ist es wichtig, dass Jugendliche über religiöse Grenzen hinweg Beziehungen aufbauen, so dass sie Konflikte, sollten sie denn entstehen, untereinander klären können.

Die Friedensseminare haben gezeigt, dass wir als Gesellschaften und Kirchen noch einen langen Weg vor uns haben, um der neuen Generation zu helfen, mit Konflikten umzugehen und gute Wege des Friedensaufbaus im eigenen Lebensumfeld zu erschließen. Frieden ist zu wichtig für alle, als dass man es nur denen überlassen könnte, die ein spezifisches Interesse daran haben.

### *Damit sie alle eins seien ...*

Auf unserem Wege zur Einheit brauchen wir ökumenische Räume, in denen Platz für Jugendliche aus allen kirchlichen Traditionen ist. Es ist wichtig, den ökumenischen Raum so zu weiten, dass katholische, evangelikale und pfingstlerische Beteiligung möglich ist und noch gestärkt wird. Die Hälfte der christlichen Bevölkerung gehört der katholischen Kirche an, ein Viertel den evangelikalen Kirchen und den Pfingstkirchen und ein Viertel den Kirchen, die Mitglieder des Ökumenischen Rates der Kirchen sind. Wie können Jugendliche führend sein in dem Bemühen, einen ökumenischen Raum für diese Gruppen zu öffnen?

„Jugendliche sind ungeduldig, enthusiastisch, voller Hoffnung. Doch sie können auch enttäuscht werden. Ich bin sicher, dass viele von euch auch diese Enttäuschung erfahren haben. Wenn man beobachtet, wie den Kirchen ihr Enthusiasmus und ihr Einsatz für das Ziel der sichtbaren Einheit verloren geht, wenn sie nicht bereit sind, ihre theologischen Übereinstimmungen in die Praxis umzusetzen, wenn sie zögern, den Schritt von der Konvergenz zur Bekehrung zu gehen und manchmal leider einige Schritte zurückgehen, dann ist eine gewisse Frustration unvermeidlich. Doch die junge Generation glaubt nicht, dass die christliche Einheit eine verlorene Sache ist, eine unmögliche Mission; sie kann auch nicht dulden, dass unsere Kirchen sich mit einer Art von ‚Ökumene der Freundschaft‘ zufrieden geben. Wir bedauern zutiefst, dass es unter den noch getrennten, aber ‚heiligen‘ Kirchen fast keinerlei gegenseitige Rechenschaftspflicht gibt, während die Gesellschaft insgesamt gezwungen ist, durch die ‚unheiligen‘ Mechanismen der Globalisierung praktisch alle trennenden Grenzen niederzureißen.“<sup>6</sup>

Im Verlauf dieses Jahres wird die katholische Kirche den Weltjugendtag in Köln (Deutschland) veranstalten. Die katholische Kirche schafft einen Raum für die katholische Jugend, in dem sie ihren Glauben und ihre Erfahrung als eine weltweite Gemeinschaft christlicher Jugend feiern kann. Die jungen Menschen holen Kraft und Inspiration aus der Begegnung miteinander und mit dem Papst, Symbol der Einheit in ihrer Vielfalt. Wenn auch durch Jugendliche aus anderen kirchlichen Traditionen eine ökumenische Präsenz auf dem Weltjugendtag gegeben ist, so ist es doch wichtig festzuhalten, dass der Weltjugendtag von der katholischen Kirche geplant und organisiert wird.

Jugendliche möchten gern eine Einheit erfahren, die die katholische Kirche einschließt. Sie geben sich nicht damit zufrieden, als ökumenische Gäste an den Veranstaltungen der jeweils anderen teil zu nehmen. Junge Menschen möchten das Gebet Jesu erfüllt sehen: „damit sie alle eins seien ..., damit die Welt glaube“.

„Wir stellen uns eine neue ökumenische Bewegung vor, die gekennzeichnet ist durch eine erneuerte Verpflichtung der Kirchen und der ökumenischen Organisation. Ökumenisch zu sein, gehört zum Wesen der Kirche und ist nicht nur eine Angelegenheit äußerer Beziehun-

gen. Ein neues Verständnis der Rolle der ökumenischen Bewegung wird erwachsen aus einem neuen Verständnis der ‚Mission‘ der Kirche als einer umfassenden Gemeinschaft, die für das Leben, nicht nur der Christen, sondern des ganzen Volkes Gottes, für die Schöpfung, für die ganze *oikumene* Sorge trägt. Das 21. Jahrhundert wird erleben, dass die Kirchen die eucharistische Gemeinschaft feiern und gemeinsam für eine versöhnte und geheilte *oikumene* in sichtbarer Einheit beten und handeln. Die ökumenische Bewegung des 21. Jahrhunderts muss einen sicheren Raum für einen aufrichtigen und achtungsvollen Dialog schaffen, der frei ist von jedem ‚Schmuseökumenismus‘, der vielmehr eine von Liebe gekennzeichnete Beziehung unter Partnern fördert, zu deren Schlüsselwerten Vertrauen, gegenseitige Rechenschaftslegung und dauerhafte Verpflichtung gehören.<sup>47</sup>

### *Ökumenischer Raum*

Der ÖRK und andere ökumenische Jugendorganisationen schaffen die Möglichkeit für junge Menschen aus allen Teilen der Welt und aus verschiedenen kirchlichen Traditionen zusammenzukommen, um gemeinsam Gottesdienst zu feiern, zu beten, nachzudenken und zu handeln. Die Jugendlichen bringen ihre kirchlichen Traditionen, ihr kulturelles Umfeld und ihre sozialen Realitäten mit in diese Begegnungen ein. Diese „ökumenischen Räume“ sind Orte, wo die Probleme frei und offen diskutiert werden können, so dass neue Einsichten und gemeinsame Wege nach vorne gefunden werden können. Im ökumenischen Raum entwickeln die Jugendlichen eine Sensibilität für die Unterschiede zwischen ihnen. Wenn sie vor gemeinsamen Herausforderungen stehen, dann ermutigt der ökumenische Raum die Teilnehmerinnen und Teilnehmer, zusammenzuarbeiten und Wege gemeinsamen Handelns zu erschließen.

Der ÖRK ist einzig in seiner Art, und seine Einzigartigkeit liegt in seiner besonderen Rolle als ein weltweiter multilateraler „Raum“, der einen außergewöhnlichen Querschnitt von Geschichtserfahrungen, Kulturen und Theologien zusammenbringt, so dass sie sich in einer Weise begegnen können, wie keine andere Organisation es tut. Der ÖRK birgt einen einzigartigen Reichtum in sich; und wir müssen Wege finden, um das Beste aus diesem Schatz zu machen. Die Verschiedenheit unter uns, die wir hier erleben, sollte nicht als ein Hindernis betrachtet werden, sondern als eine reiche Quelle, die in den Dienst aller gestellt werden sollte.<sup>8</sup>

Das Stewardprogramm des ÖRK hat sich zu einem wichtigen ökumenischen Raum für junge Menschen in den Kirchen entwickelt. Darüber hinaus, dass sie Hilfe leisten bei den logistischen Aufgaben, die bei einer ÖRK-Konferenz anfallen, nehmen die Jugendlichen auch an einem einwöchigen Ausbildungsseminar für die Übernahme von Leitungsfunktionen teil. In diesen Seminaren werden die Teilnehmer in verschiedene ökumenische Problembereiche eingeführt und aufgefordert, sie gemeinsam weiter zu erforschen. Die Jugendlichen fühlen sich sicher genug in diesem Raum,

um ihre eigenen Anschauungen und Erfahrungen vorzutragen und damit den anderen zu helfen, Dinge zu entdecken, von denen sie bislang nichts wussten. Das kann ein schmerzhafter Prozess sein; doch die Freundschaft und die geistliche Gemeinschaft unter den Teilnehmern haben sich als stark genug erwiesen, um sowohl Unterschieden als auch Meinungsverschiedenheiten Raum zu geben. Die Stewards bleiben durch E-mails in regelmäßiger Verbindung; einige besuchen sich auch gegenseitig und entwickeln weiterhin ökumenische Freundschaften. Viele tauschen sich später darüber aus, wie das Stewardprogramm ihre Sicht der Welt und der Rolle der Kirchen verändert hat.

Die Stewards verpflichten sich, die ökumenische Erfahrung, die sie gemacht haben, an ihre örtliche Gemeinschaft weiterzugeben, indem sie ein Projekt planen. Auf diese Weise ermutigt der ÖRK Jugendliche zu ökumenischem Handeln in ihren Ortskirchen und örtlichen Organisationen. Einige entscheiden sich dazu, Workshops an ihrer Universität zu veranstalten, andere, einen ökumenischen Gottesdienst mit ihren Ortskirchen vorzubereiten. Andere wiederum beschließen, denen zu helfen, die in ihrer Gesellschaft ausgeschlossen sind. Das oben aufgezeigte Beispiel von den Stewards aus den Vereinigten Staaten zeigt, was möglich ist, wenn junge Menschen sich entscheiden, ökumenische Leitungsaufgaben zu übernehmen. Bedauerlicherweise machen viele junge Menschen, wenn sie heimkehren, die Erfahrung mangelnder Unterstützung durch ihre Kirchen. Getragen von der Gemeinschaft Jugendlicher aus anderen Teilen der Welt, entschließen sich dennoch viele dazu, ein Projekt durchzuführen, damit andere Jugendliche Teil der ökumenischen Bewegung werden können.

Das Jugendprogramm des ÖRK und der Christliche Studentenweltbund haben 2001 in Kuba gemeinsam ein dreiwöchiges ökumenisches Ausbildungsseminar für die Übernahme von Leitungsfunktionen veranstaltet, an dem 32 Jugendliche teilnahmen. Das Seminar stützte sich auf das Konzept des Stewardprogramms und der Ausbildungsseminare des Christlichen Studentenweltbundes. Es brachte Jugendliche und Studierende aus aller Welt zusammen, um Gemeinschaft aufzubauen, voneinander zu lernen und zu ökumenischem Handeln vor Ort zu ermutigen. Ein preisgekröntes Video des ÖRK zeigt die Lernprozesse und die Herausforderungen, die aus solchen ökumenischen Begegnungen erwachsen.<sup>9</sup> Viele örtliche ökumenische Projekte sind aus diesem Seminar in Kuba hervorgegangen. Mehrere der Teilnehmer setzen heute ihren ökumenischen Weg fort in Leitungsfunktionen ökumenischer Organisationen und Initiativen.

## *Mangel an ökumenischer Bildungsarbeit*

Während kirchliche Institutionen modernisiert und kirchliche Hilfsorganisationen (Kirchliche Hilfswerke = Specialised Services) umstrukturiert werden, um effizienter zu werden, gerät zugleich die Bedeutung ökumenischer Bildungsarbeit in Vergessenheit. Ökumenische Studenten- und Jugendorganisationen wie der Christliche Studentenweltbund und der Ökumenische Jugendrat in Europa, die über Kompetenz im Bereich der ökumenischen Bildungsarbeit verfügen, haben erhebliche finanzielle Schwierigkeiten, nachdem die Zuwendungen seitens der Kirchlichen Hilfswerke mehrere Male gekürzt worden sind. Neue Prioritäten unter den Kirchlichen Hilfswerken haben in den letzten Jahren die finanziellen Möglichkeiten der ökumenischen Bewegung, ökumenische Bildungsarbeit zu leisten, erheblich geschwächt. Viele Kirchliche Hilfswerke haben Mühe mit Mitarbeitern, die nicht über das ökumenische Verständnis und die Kompetenz verfügen, die früher die Mitarbeiter hatten, die aus der Christlichen Studentenbewegung oder aus anderen ökumenischen Jugendorganisationen hervorgegangen sind.

Über Jahre hin haben Jugendliche, die aus den Christlichen Studentenbewegungen, dem Europäischen Jugendrat und anderen ökumenischen Jugendorganisationen hervorgegangen sind, ihr ökumenisches Verständnis und ihre ökumenische Berufung mit eingebracht in das Leben und die Leitung ihrer Kirchen und Kirchlichen Hilfswerke. Begegnungen mit Jugendlichen und Studierenden aus anderen Ländern und anderer kirchlicher Herkunft haben vielen eine neue Sicht der Welt eröffnet. Die Aktivitäten haben Jugendlichen geholfen, Sensibilität für Unterschiede zu entwickeln und ihre Fähigkeit gestärkt, auf Menschen anderer kirchlicher und kultureller Herkunft einzugehen und sich mit ihnen auszutauschen. Die ökumenische Befähigung, die aus den Aktivitäten in solchen Organisationen erwächst, trägt Früchte in Gestalt ehrenamtlicher Tätigkeit in den örtlichen Gemeinschaften und Kirchen. Kirchen und Gemeinschaften kommen in Berührung mit Tausenden von jungen Menschen, die kritische Fragen über wirtschaftliche Gerechtigkeit und den Umgang mit der Umwelt stellen. Schulen und Universitäten bekommen Studierende, die Bewusstsein im Blick auf HIV/AIDS entwickeln und unter ihren Mitstudierenden Friedensinitiativen in-Gang setzen. Tragischerweise verlieren viele dieser ökumenischen Jugendorganisationen ihre finanzielle Unterstützung, weil nicht wahrgenommen wird, dass sie zu den Entwicklungszielen der Kirchlichen Hilfswerke beitragen.

Ein Leiter einer der deutschen Kirchlichen Hilfswerke hat mir erzählt, dass viele der jungen Mitarbeiter, die jetzt eingestellt werden, nur geringe Kompetenz hinsichtlich der Kirchen und der ökumenischen Realität haben und dass viele von ihnen nicht einmal getauft sind. Mehrere andere deutsche und europäische Kirchliche Hilfswerke stehen vor dem gleichen Problem. Ökumenische Organisationen wie der ÖRK werden dann gebeten, ökumenische Ausbildungsseminare zu veranstalten, um ihre Mitarbeiter für die Arbeit mit kirchlichen Partnern im Süden zuzurüsten. Wenn es auch möglich sein mag, Mitarbeiter Kirchlicher Hilfswerke in ökumenischer Wahrnehmung und Sensibilität fortzubilden, so kann man doch nur sehr bescheidene Erwartungen haben, was die Entwicklung eines ökumenischen Bewusstseins in einer solchen Schnellausbildung betrifft. Es besteht ein entscheidender Unterschied in der Betrachtungsweise zwischen denen, die mit einem tiefen ökumenischen Bewusstsein beginnen, und denen, die diese grundlegende Prägung nicht haben. Wie beeinflusst diese Entwicklung die gegenwärtigen Beziehungen zwischen Kirchen des Nordens und Kirchen des Südens?

In Anbetracht neuer Entwicklungsansätze schreiben die Kirchlichen Hilfswerke heute nördliche Modelle und neue Anforderungen vor und lassen wenig Raum für eine Absprache mit den Partnern des Südens. Der jüngste auf Menschenrechten beruhende Ansatz in der Entwicklungsarbeit („rights based approach to development“) und eine neue Organisation der Entwicklungsorganisationen sind Beispiele dafür. Die Botschaft auf Treffen mit Partnern des Südens ist klar und deutlich: „Entweder Sie ändern Ihre Arbeitsweise oder Sie verlieren ihre finanzielle Unterstützung.“ Die Partner aus dem Süden finden es schwierig, etwas dagegen zu tun. Eine ökumenische Organisation mit Sitz in Afrika fasst ihre Frustration in die Worte: „Sie sind unser Brot und unsere Butter. Welche Wahl haben wir?“ Zunehmend ziehen Kirchliche Hilfswerke es vor, mit Nichtregierungsorganisationen aus dem Süden zusammenzuarbeiten und nicht mit Kirchen – diese sind einfach nicht effizient genug.

*„Lasst uns gemeinsam tun, was wir gemeinsam tun können.  
Wenn wir meinen, etwas nicht gemeinsam tun zu können,  
lasst uns gemeinsam den Weg finden, um es gemeinsam zu tun“<sup>10</sup>*

Wie können Kirchen einen besseren Gebrauch von den Ressourcen machen, die ihre Jugendlichen und Studierenden besitzen? Der ÖRK hat in

den letzten Jahren versucht, die Stimmen der Jugend miteinzubeziehen, wenn Kirchenführer sich treffen, um einen Problembereich zu erörtern. Ein Weg, der sich als erfolgreich erwiesen hat, ist der, vor einer Tagung oder einer Konsultation ein Seminar für Jugendliche zu veranstalten. Ein solches Seminar gibt den Jugendlichen Gelegenheit, Gemeinschaft aufzubauen, sich darüber auszutauschen, wie ihre Kirchen und ihre Gesellschaft das Problem sehen, und einen Aktionsplan zu erarbeiten für das, was sie gemeinsam mit ihrer Kirche tun wollen. Die Jugendlichen konnten in diesen Situationen ihre Überlegungen, Erklärungen, Bibelarbeiten, Gottesdienste und konkreten Pläne für gemeinsames Handeln in die darauf folgende Tagung einbringen, wo sie als volle Partner anerkannt wurden. Das hat wiederum die Fähigkeit der Jugendlichen gestärkt, Nacharbeit zu leisten, konnten sie doch nun mit anderen aus ihrer Gemeinschaft Verbindung aufnehmen.

Die Konferenz des ÖRK und der Pazifischen Kirchenkonferenz über den Klimawandel, die 2004 in Kiribati im Pazifischen Raum stattfand, ist eines dieser Ereignisse. Die Tagung brachte Jugendliche aus dem Pazifischen Raum zusammen, die von dem Klimawandel betroffen sind, doch auch einige Jugendliche aus den Ländern, die für den CO<sub>2</sub>-Ausstoß verantwortlich sind, der zum Klimawandel geführt hat. Die Absicht war eine doppelte: einerseits die Fähigkeit der örtlichen Jugend zu stärken, sich selbst der Bedrohung zu stellen und andererseits die Bewusstseinsbildung ebenso wie Akte der Solidarität unter den Jugendlichen in den Teilen der Welt zu fördern, die die Verschmutzung verursachen. Der Teilnehmer aus Norwegen hat jetzt eine Organisation (*Changemaker*) mit über 1 000 tatkräftigen Jugendlichen in eine Kampagne miteinbezogen, die sich das Ziel gesetzt hat, die Umweltverschmutzung zu reduzieren und die Kenntnisse der Jugendlichen im Blick auf den Klimawandel zu verbessern.

*Changemaker* hat in den letzten Jahren gezeigt, dass es für eine relativ kleine Anzahl von Jugendlichen und Studierenden möglich ist, die Gesellschaft, in der sie leben, zu beeinflussen. Mit Kreativität und Humor starteten sie vor zwei Jahren die „Diktator-Kampagne“, eine Kampagne für den Erlass illegitimer Schulden. Indem sie ernsthaft an dem Problem arbeiteten und die Medien zu öffentlichen Kundgebungen – wie z.B. die „Diktator-Beisetzung“ vor dem norwegischen Parlament – anlockten, gelang es ihnen, sowohl die norwegische Öffentlichkeit als auch die Politiker zu beeinflussen. Sie veranlassten die Kirche und andere Organisationen, ihnen Unterstützung zukommen zu lassen. Jetzt hat die norwegische Re-

gierung sich bereit erklärt, eine Studie über illegitime Schulden einzuleiten und hat auch die Weltbank ersucht, das Gleiche zu tun. Das Motto der *Changemaker* lautet: „Natürlich können wir die Welt verändern.“<sup>11</sup>

### *Auf dem Wege nach Porto Alegre*

Im Februar 2006 wird der Ökumenische Rat der Kirchen seine neunte Vollversammlung in Porto Alegre, Brasilien, halten. Das Thema der Vollversammlung lautet: „Mit deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt.“<sup>12</sup> Mit diesem Gebet als Thema werden die Kirchen aufgefordert werden, der Frage nachzugehen, wie wir Teil dieser Verwandlung werden können. Im Bewusstsein der Bedeutung der Jugend wird der ÖRK der Beteiligung Jugendlicher an dieser Vollversammlung Priorität einräumen. Über die etwa 100 Jugenddelegierten, die von ihren Kirchen benannt werden, und die 150 Stewards hinaus, wird der ÖKR ein Jugendlager für etwa 300 Jugendliche organisieren, die an der Vollversammlung teilnehmen wollen.

Die Kirchen und die ökumenische Bewegung brauchen heute die Initiative und die Führung Jugendlicher. Die Kreativität, die Energie und die neuen Perspektiven junger Menschen sind wichtig für die ökumenische Bewegung auf der Suche nach Wegen des Kirche-Seins angesichts der neuen Herausforderungen der heutigen Welt. Wir haben gesehen, wie Jugendliche etwas verändern können, wenn sie zusammenarbeiten. Die Zusammenarbeit unter den verschiedenen Kirchen und ökumenischen Organisationen birgt die Möglichkeit in sich, die Hoffnung und die Vision zu wecken, dass wir gemeinsam die Welt verändern können. Die Kirchen können das fördern, indem sie ökumenische Räume schaffen, die zu solchen Initiativen einladen. Die nächste Vollversammlung wird so ein Raum sein. Darum können wir mit Spannung erwarten, wie Jugendliche und Studierende Teil von Gottes Verwandlung der Welt werden.

*Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt*

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> *Investing in Development*, The UN Millennium Project Report, S. 1–2.

<sup>2</sup> UNDP, Human Development Report 2004, S. 196.

<sup>3</sup> Le Monde Diplomatique, „*The World turned upside down*“, Januar 2005.

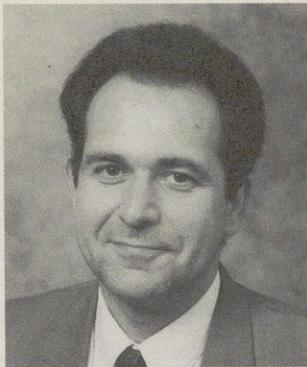
- <sup>4</sup> Jugendkonsultation über die Neugestaltung der ökumenischen Bewegung, Antelias, Libanon 2003.
- <sup>5</sup> Botschaft des ÖRK *Pre Assembly Youth Events* an die 8. Vollversammlung des ÖRK, Harare, Simbabwe, 1998.
- <sup>6</sup> Anastasia Vassiladou, eine ÖRK-Jugendpraktikantin der griechisch-orthodoxen Kirche, auf der Feier des 75-jährigen Jubiläums von Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne, August 2002.
- <sup>7</sup> Jugendkonsultation über die Neugestaltung der ökumenischen Bewegung, Antelias, Libanon 2003.
- <sup>8</sup> Rev. Dr. Sam Kobia, Gedanken zu seinen ersten 100 Tagen als Generalsekretär des ÖRK.
- <sup>9</sup> DVD *Facing the Future, Ecumenical Youth Encounter*.
- <sup>10</sup> Jugendkonsultation über die Neugestaltung der ökumenischen Bewegung, Antelias, Libanon 2003.
- <sup>11</sup> [www.changemaker.no](http://www.changemaker.no).
- <sup>12</sup> [www.wcc-assembly.info](http://www.wcc-assembly.info).



## „Kreuzverbunden!?“

Jugend und Ökumene heute

VON MARTIN LECHNER UND  
ULRICH SCHWAB\*



### *Baustelle „Jugend und Ökumene“*

„Willkommen! Hier entsteht die Website für Jugend und Ökumene zur Vernetzung von ökumenischen Initiativen für junge Erwachsene in Deutschland.“<sup>1</sup> Auf dieses Internet-Portal, dessen kurzer Text mit dem Foto einer Baustellenabsicherung samt einer vielsagenden Warntafel „caution“ ergänzt wird, stößt man bei der heute üblichen Recherche im Internet zu unserem Thema. Ökumene als Baustelle, als ein Ort, wo Risiken und Gefahren lauern – ist das ein zutreffendes Bild für die derzeitige Situation im Miteinander der Kirchen und christlichen Gemeinschaften? Oder ist das Symbol „Baustelle“ nicht vielmehr ein Gütesiegel, das für eine intensive, vielfältige und dennoch oft unsichtbare Basisarbeit steht, deren Protagonisten junge Menschen sind? Offensichtlich tut sich unter der Oberfläche der Ökumene mehr als man gemeinhin vermutet. Die Suchmaschine des Internets jedenfalls listet zum Schlagwort „Jugend und Ökumene“ ganze Seiten mit Hinweisen auf Projekte und Aktivitäten auf. In diesem Gewirr von Daten und Fakten will der folgende

\* Martin Lechner ist Professor am Institut für praktische Theologie mit Schwerpunkt Jugendpastoral an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Salesianer Don Boscos Benediktbeuern.

Ulrich Schwab ist Professor für Praktische Theologie an der Fakultät für Evangelische Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität in München.

Beitrag eine systematisierte „Rundschau“ zum Thema „Ökumene und Jugend“ geben, dies im Vorfeld des XX. Weltjugendtags vom 12. bis 20. August 2005 in den deutschen Diözesen und in Köln.

### *1. Ökumene – (k)ein Thema für Jugendliche?!*

Erhärtert durch empirische Studien hat sich seit vielen Jahren die Erkenntnis durchgesetzt, dass die Konfessionalität keine Signifikanz mehr für die Einstellungen und Lebenspraxis Jugendlicher hat. Wie besonders die Shell-Jugendstudie 2000 zeigt,<sup>2</sup> sind die bis in die sechziger Jahre noch ausgeprägten Unterschiede zwischen evangelischen und katholischen Jugendlichen heute weithin nivelliert, jedoch nicht ganz geschwunden. Deutlich mehr katholische als evangelische Jugendliche bestätigten etwa, in den letzten vier Wochen wenigstens einmal im Gottesdienst gewesen zu sein (25% zu 13%). Es geben auch mehr katholische Jugendliche an zu beten (35% zu 28%). Religiöse Bücher lesen Jugendliche beider Konfessionen etwa zu gleichen Anteilen (20%). Hoch im Kurs steht weiterhin bei Angehörigen beider Konfessionen mit mehr als 70% die kirchliche Hochzeit. Bei der Frage nach einer religiösen Erziehung möglicher eigener Kinder zeigen sich deutliche Unterschiede hinsichtlich Geschlecht und Konfession. Während 44% der katholischen und 36% der evangelischen Jungen eine religiöse Erziehung bejahen, tun dies 53% der Mädchen auf katholischer und 43% der Mädchen auf evangelischer Seite. Sehr ähnlich fällt die Antwort auf die Frage nach der religiösen Selbsteinschätzung aus: Annähernd 60% der Jugendlichen beider Konfessionen verneinen die Frage, ob sie sich als „nicht-religiös“ verstünden. Ungleich höher sind alle diese Werte jeweils bei den islamischen Jugendlichen. Die drei zuletzt genannten Fragen nach der Heirat, der Kindererziehung und der religiösen Selbsteinschätzung werden von den islamischen Jugendlichen jeweils mit einer Quote von 70 bis 80% bejaht bzw. bei der letzten Frage verneint. Während so im Falle von evangelischer und katholischer Konfession bei den Jugendlichen „keine Merkmalsunterschiede oder spezifischen Profile mehr spürbar“ sind, gibt es bei türkischen Jugendlichen, so die Forscher der Shell-Studie 2000, „eine (nicht kleine) Gruppe, bei der man von einem religiösen Milieu sprechen kann“.<sup>3</sup> Mit anderen Worten: Die traditionellen konfessionellen Unterschiede hierzulande schleifen sich ab, eine neue Grenzlinie (christlich-muslimisch) scheint zu entstehen.

Ein etwas anderes Bild ergibt sich, wenn man auf die kirchlich-religiöse Erziehung in den Familien schaut. Zinnecker und Silbereisen konnten zeigen, dass sich mehr als die Hälfte aller westdeutschen Eltern als religiös erzogen betrachten und diese religiöse Prägung auch gerne weitergeben wollen.<sup>4</sup> Dabei zeigt sich, dass diesem „positiven Transfer“ im Westen ein „negativer Transfer“ im Osten entspricht. Hier wird vorwiegend die eigene säkulare Prägung transferiert. Im Westen gibt es hier aber auch deutliche konfessionelle Unterschiede. Katholische Kinder haben eine 15–20% höhere Wahrscheinlichkeit von ihren Eltern religiös erzogen zu werden als protestantische. Während also 80% der katholischen Eltern angeben, ihre Kinder religiös zu erziehen, sind das bei den protestantischen Eltern nur ca. 60%. Spannend ist nun der Hinweis, dass Jugendliche bei der eigenen Partnerwahl zwar angeben, die Konfessionalität spiele keine Rolle, in realiter dann aber doch weit überwiegend einen Partner aus der eigenen Konfession wählen. Damit spielt aber die Konfessionalität zumindest hier eine wesentlich größere Rolle als Jugendliche dies selbst wahrhaben wollen.

## 2. „Unmöglich möglich“ – Kirchliche Jugendarbeit und Ökumene

Die im Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) zusammengeschlossenen Jugendverbände sowie die Arbeitsgemeinschaft Evangelische Jugend (aej) vertreten nach eigenen Angaben miteinander etwa 1,5 Millionen Kinder und Jugendliche in Kirchen und Verbänden. Sie gehören damit zu den großen Kinder- und Jugendverbänden in Deutschland. Historisch auf getrennten Wegen entstanden und organisiert, waren und sind sie eine kirchliche Avantgarde, dies auch im Bereich der Ökumene. Die katholische und die evangelische Jugend hat bereits lange vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil und dessen wegweisendem Dekret über den Ökumenismus (1964), „mit viel Ernst und Geduld den Weg zueinander gesucht“<sup>5</sup>. Man traf sich zu sog. „Aktionsgesprächen“, bei denen man sich gegenseitig informierte und austauschte. „Man versuchte niemals zu majorisieren, man stellte die Wahrheit über alles – man begegnete sich aber in Hochachtung und Liebe. Und das war die Überwindung der gewohnten, leider meist lieblosen Apologetik.“<sup>6</sup>

Nach dem Konzil erweiterte und vertiefte sich diese Zusammenarbeit. Man sprach über Themen des Glaubens, man betete gemeinsam und man leitete gemeinsame soziale Aktionen in die Wege. Dazu gehören bis heute u. a. die gegenseitige Einladung zu den jährlichen Bundeskonferenzen und

der regelmäßige Meinungs austausch, die Diskussion an gemeinsamen inhaltlichen Positionen<sup>7</sup>, die gemeinsame Durchführung des ökumenischen Kreuzweges der Jugend, die Bereitstellung von Arbeitshilfen<sup>8</sup>, die Zusammenarbeit in sozialen Projekten, die Beteiligung von Verantwortlichen beider Jugendorganisationen bei Kirchen- und Katholikentagen. Der 1. Ökumenische Kirchentag in Berlin im Jahre 2003 wurde wesentlich (vgl. etwa die „Segensschwarten“) von der Jugendarbeit beider Konfessionen mitgeprägt.

Aber auch auf den mittleren und den unteren Ebenen der Kirchen gibt es eine Vielzahl ökumenischer Projekte und Initiativen, wie man mit einer Internet-Recherche zum Thema „Ökumene und Jugend“ zweifelsfrei feststellen kann. Besonders hervorzuheben ist der im Jahre 1970 gegründete Ökumenische Jugendrat in Bayern (ÖJR), eine Arbeitsgemeinschaft der Jugendvertretungen der christlichen Kirchen in Bayern.<sup>9</sup> Neben den zweimal jährlich stattfindenden Vollversammlungen, bei denen die Auseinandersetzung mit aktuellen gesellschaftlichen und kirchlichen Themen auf der Tagesordnung steht, werden Fortbildungsveranstaltungen und gemeinsame Aktionen durchgeführt. Seit 2001 verleiht der ÖJR jährlich den „Ökumeneförderpreis“ an Jugendgruppen, die sich durch innovative ökumenische Projekte hervor getan haben. Im März 2004 wurden Jugendliche aus einer ländlichen Region für ihre „Churchnight“ ausgezeichnet, eine Gruppe aus München für ihr „Traumevent“, einem ansprechenden Mix von Information, Gottesdienst und Party. Die „M(a)ynight“ aus Aschaffenburg, die sich biblische Nachtgeschichten zum Thema genommen hatte, wurde mit dem Hauptpreis ausgezeichnet. Diese innovativen Projekte zeigen an, in welche Richtung sich künftig die kirchliche Jugendarbeit entwickeln muss, will sie Jugendliche für das Evangelium begeistern und sie in religiöse Gemeinschaften einbeziehen.<sup>10</sup>

Als ein für die Ökumene chancenreiches Experiment können auch die sog. Jugendkirchen gewertet werden. Sie sind in den letzten fünf Jahren als Anregung aus Großbritannien und USA auch bei uns auf fruchtbaren Boden gefallen. Die Jugendkirchen – die es inzwischen gleichermaßen in der katholischen wie evangelischen Kirche gibt – verstehen sich in der Regel als spirituelle Zentren, die Jugendlichen abseits der von Erwachsenen geprägten Gemeinden die Möglichkeit offerieren, ihre eigene Spiritualität zu entwickeln und zu leben. Sie sind ein lebensweltorientiertes Angebot, das ganz bewusst nur eine bestimmte Altersgruppe ansprechen will. „Der Dreh- und Angelpunkt dieses Experimentes ist, dass Jugendlichen und für

Jugendarbeit eine Kirche zur Verfügung gestellt wird, ein Raum im realen und übertragenen Sinn, der entgegen der gängigen Kirchnerfahrung Jugendlicher nicht vordefiniert und vorstrukturiert ist, sondern in dem ‚Offenheit, Vielfalt, Gestaltbarkeit, Flexibilität und Kreativität‘ Programm sind. Es soll ein Raum sein, wo Jugendliche auf ihre Weise, mit ihrer Ästhetik, mit ihren Ausdrucksformen auf Kirche und Christentum zugreifen.“<sup>11</sup> Gegenwärtig gibt es solche Projekte schon in Oberhausen, in Stuttgart, in Hannover, in Frankfurt/M. und an vielen anderen Orten.<sup>12</sup> Auch hier wird sich freilich zeigen, dass dieses Angebot nur eine begrenzte Zielgruppe Jugendlicher erreicht und insofern andere Formen der Jugendarbeit nicht einfach ersetzen kann. Trotzdem dürften Jugendkirchen in Zukunft eine wichtige Ergänzung bisheriger Angebote der Jugendarbeit sein.

### 3. „Gemeinschaft, Versöhnung, Vertrauen“ – *Ökumenische Jugendspiritualität aus Taizé*

Eine ganz besondere Stellung hat unter den Jugendlichen die schon 1940 von dem Schweizer Roger Schutz in Südburgund gegründete ökumenische Gemeinschaft von Taizé. Von ihr geht bis heute eine große spirituelle Wirkung auf Jugendliche in vielen Ländern aus. In manchen Sommerwochen kommen mehr als 5.000 Jugendliche nach Taizé, um miteinander zu singen, zu beten, zu schweigen, zu diskutieren und zu feiern. Religiöse und gesellschaftspolitische Themen haben gleichermaßen ihren Platz. Jeden Tag geben die Brüder eine Bibeinführung, an die sich persönliches Nachdenken, Gesprächsgruppen oder eine Zeit des Schweigens anschließen. Ohne die tatkräftige Unterstützung der Jugendlichen selbst wäre die Gemeinschaft überfordert, dieser „Nachfrage“ Jugendlicher nach geistlicher Orientierung angemessen zu entsprechen. Obwohl die Gemeinschaft von Taizé keine feste organisierte Bewegung unter den Jugendlichen aufbaut, gibt es doch an vielen Orten lokale Taizé-Treffen, an denen sich Jugendliche einfinden, die entweder selber schon in Taizé waren, die ökumenische Spiritualität von Taizé schätzen und in diesem Stil gemeinsam Gottesdienst feiern wollen. Seit einigen Jahren sind nun auch sog. Jahrestreffen jeweils am Jahreswechsel hinzugekommen, die ursprünglich dazu gedacht waren, die Idee von Taizé auch zu den Jugendlichen zu tragen, die selber keine Möglichkeit haben, nach Taizé zu kommen. Längst ist diese Veranstaltung aber zu einer Art überkonfessionellem Familientreffen junger Christinnen und Christen geworden, die in Taizé eine spiri-

tuelle Heimat gefunden haben. Das Jahrestreffen 2005 fand in Lissabon statt und stand ganz im Zeichen der Ökumene. Papst Johannes Paul II. schrieb in seinem Grußwort an die Jugendlichen: „Um gefestigte Christen zu sein, seid ihr aufgerufen, an die Quellen des Glaubens zurückzugehen, um die Tiefe des Geheimnisses Gottes zu entdecken. Diese Kenntnis wird euch helfen, Christus zu lieben, ihm in seiner Kirche zu dienen und der Welt davon dort Zeugnis zu geben, wohin ihr gesandt seid. Somit macht ihr unter euch Jugendlichen eine Erfahrung von Gemeinschaft, die die Grundlage des inneren Friedens und der Brüderlichkeit bildet. Wenn ihr wieder zu Hause seid, sollt ihr immer mehr zu Stiftern des Friedens und der Einheit werden!“ Damit traf der Papst genau den Kern dieser neuen Spiritualität, die Jugendliche in Taizé erfahren dürfen.

#### 4. „Vor Augen: das Kreuz“ – Der Jugendkreuzweg als Eckstein der Ökumene

Auch in diesem Jahr werden wieder hunderttausende Christ(inn)en den Ökumenischen Kreuzweg der Jugend traditionell am Freitag vor dem Palmsonntag beten. „Vor Augen: Das Kreuz“ – so lautet das diesjährige Motto, für das der Utrechter Künstler Ruud Bartlema, evangelischer Theologe und Prediger, die Bilder geschaffen hat. Sie sind auf aktuellen Zeitungsartikeln gemalt und berichten über Leid, Ungerechtigkeit und Gewalt der Gegenwart. Durch das Betrachten der Passion Jesu, aber auch durch die Aktionen im Rahmen des Kreuzweges soll der Blick Jugendlicher für die Leiden der Mitmenschen geöffnet werden, in deren Gesicht Jesus selbst zu entdecken ist.

Der Ökumenische Kreuzweg der Jugend wird seit 1958 in der Bundesrepublik Deutschland und in der ehemaligen DDR gebetet. Er verbindet katholische und evangelische Christinnen und Christen, Ost und West, junge und ältere Menschen im Gebet. In den vergangenen Jahren wurde der Kreuzweg in über 6.000 Gemeinden in Deutschland, Österreich, in der Schweiz, den Niederlanden sowie im deutschsprachigen Teil von Luxemburg und Belgien gebetet. Getragen wird er vom Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ), der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend (aej) und der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz (afj).

Ohne zu übertreiben kann der Ökumenische Kreuzweg der Jugend als das vielleicht bedeutendste spirituelle ökumenische Projekt im Bereich der

Jugend betrachtet werden. Seine Geburtsstunde ist der 78. Deutsche Katholikentag in Berlin, wo am Abend des 16. August 1958 eine nächtliche Kreuzesfeier stattfand, bei der Abgesandte verschiedener kirchlicher Gruppen mit einer Klage vor dem Kreuz die Not der Gegenwart in bewegten Worten aussprachen.<sup>13</sup> Diese Feier hinterließ einen so nachhaltigen Eindruck, dass der BDKJ beschloss, künftig jährlich einen Kreuzweg der Jugend durchzuführen. Gemäß seinem ursprünglichen Leitwort „Miteinander-Füreinander“ wollte der Jugendkreuzweg eine Gebetsbrücke zwischen den katholischen Jugendlichen im geteilten Deutschland sein. Bald nach dem Mauerbau im Jahre 1961, der diese ursprüngliche Grundintention zunächst noch verstärkte, kam es jedoch zu einer thematischen Krise, die zur inhaltlichen Neugestaltung des Kreuzwegs der Jugend führte. Man reduzierte die 14 Kreuzwegstationen auf sieben und öffnete zugleich die Inhalte auch für globale und völkerübergreifende Themen. Diese im Jahre 1968 erstmals realisierte Neugestaltung erwies sich als ein Glücksgriff in zweifacher Hinsicht: Durch den Abschied vom jährlich gleichbleibenden Text wurde es erstens möglich, dem Jugendkreuzweg eine aktuelle Note zu geben. Er wurde zu einer neuen Brücke zwischen dem Passionsgeschehen und den Ereignissen der Gegenwart, zwischen dem Kreuzweg Jesu und dem Leben der Jugendlichen. Zweitens konnte man mit den nunmehr sieben Stationen unmittelbar an die evangelische Tradition der sieben Passionsandachten an den Mittwochen der Fastenzeit anknüpfen, so dass der Weg für eine ökumenische Kooperation frei wurde. Bereits im Jahre 1972 einigten sich die Vorstände des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) und der Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Jugend (aej) auf eine „gemeinsame Planung und Durchführung des Kreuzweges der Jugend im Bewusstsein der ökumenischen Zusammenarbeit zwischen evangelischer und katholischer Jugend“. Seither ist diese jährliche Veranstaltung, inspiriert aus katholischer und evangelischer Tradition, zu einem spirituellen Eckstein der Ökumene geworden. Er hat nach wie vor – auch nach dem Zerfall der ideologischen Machtblöcke – seine Brückenfunktion nicht verloren. Er verbindet nicht nur junge Menschen in verschiedenen Ländern, sondern auch Christen aller Generationen. Und vor allem: er entfaltet das Leben und Sterben Jesu Christi als verbindliches und verbindendes Element der Konfessionen.<sup>14</sup>

## 5. „Fair forever“ – Weltweite Solidarität in ökumenischer Partnerschaft

„Das Reich Gottes ist nicht indifferent gegenüber den Welthandelspreisen!“<sup>15</sup> – Dieser programmatische Satz aus dem Grunddokument „Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit“, das auf der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland in Würzburg (1971–1975) verabschiedet wurde und auch heute noch höchst aktuell erscheint, hat große soziale und ökumenische Wirkung gezeigt. Dieser Text hat das Bewusstsein dafür geweckt, dass die Hoffnung auf das Reich Gottes von den Christen eine „gesellschaftskritische Freiheit und Verantwortung“ verlangt: „Und wo die Unterdrückung und Not sich – wie heute – ins Weltweite steigern, muss diese praktische Verantwortung unserer Hoffnung auf die Vollendung des Reiches Gottes auch ihre privaten und nachbarschaftlichen Grenzen verlassen können.“<sup>16</sup>

Es sind in diesem Jahr genau 30 Jahre, dass dieser spirituelle Impuls zur Gründung der *Gesellschaft zur Förderung der Partnerschaft mit der Dritten Welt GmbH* (gepa) führte. Unter dem Motto „Fair forever“ wird dieses Jubiläum „30 Jahre Fairer Handel mit unseren Partnern in Übersee“ das ganze Jahr 2005 über gefeiert. Seit 1970 bereits hatten kirchliche Jugendverbände und kirchliche Hilfswerke erste Handelsaktionen mit der „Dritten Welt“ auf den Weg gebracht und 1974 den Verein „Aktion Dritte-Welt-Handel“ ins Leben gerufen. Im Jahr darauf kam es dann zur Gründung der Importorganisation gepa durch das Bischöfliche Hilfswerk Misereor, den Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ), die Arbeitsgemeinschaft Evangelische Jugend (aej) und die Arbeitsgemeinschaft Dritte-Welt-Läden (AG3WL). Entwicklungspolitische Aktionen und Kampagnen, von den beiden konfessionellen Jugendorganisationen BDKJ und aej getragen, folgten: der Angola-Sonntag (1973), die „Namibia-Woche“ (1975/76), die Kampagnen zu den verschiedenen UNCTAD-Konferenzen.<sup>17</sup> Am nachhaltigsten erwies sich sicherlich die Aktion „Jute statt Plastik“, die 1978 gestartet wurde. Die Zahl der Eine-Welt-Läden stieg kontinuierlich auf heute ca. 900 an. In 22.000 Supermärkten sind mittlerweile fair gehandelte Produkte erhältlich. 6.000 Aktionsgruppen arbeiten hierzulande für die Bewusstseinsbildung. Der Faire Handel, der seit 1992 das Gütesiegel „Transfair“ trägt und im „Forum Fairer Handel“ zusammengeschlossen ist, wird von vielen ehrenamtlich Engagierten in Kirchengemeinden, Weltläden, Verbänden und Schulen getragen. Zahlreiche kirchliche und kirchennahe Organisationen unterstützen dieses ökumenische Sozialprojekt. Das *gepa Fair Handelshaus*<sup>18</sup> steht für einen sozial-

und umweltverträglichen Handel und ist die größte Faire Handelsorganisation Europas mit einem Jahresumsatz von fast 37 Millionen Euro.

Eine beachtliche Entwicklung also, in quantitativer, aber auch in qualitativer Hinsicht! Ökumene leben heißt in diesem Falle „Fairen Handel treiben“. Das Eintreten für weltweite Gerechtigkeit ist gemeinsamer Auftrag der Christen. Der Faire Handel, der von kirchlichen Jugendorganisationen beider Konfessionen mit begründet wurde und bis heute mit getragen wird, ist ein gelebtes Hoffnungszeichen, das längst Menschen jenseits der christlichen Kirchen angesteckt hat und das die Reich-Gottes-Botschaft Jesu konkret greifbar macht.

### 6. „kreuzverbunden“ – Der XX. Weltjugendtag als ökumenische Chance

„You're welcome“ – Ich wünsche mir, dass dieses Wort zu einer Erkennungsmelodie wird, die Weltjugendtag und Ökumene gemeinsam durchzieht.“ Dieser Wunsch des Hildesheimer Weihbischofs Nikolaus Schwetfeger nach einer ökumenischen Ausrichtung der Vorbereitung und Durchführung des Weltjugendtages 2005 in Deutschland zeigt, dass dieses Großereignis keineswegs eine rein konfessionelle Großveranstaltung ist. So sehr einerseits die zentralen Tage des Treffens in Köln mit ihren Katechesen, der Vigilfeier und der Messe mit dem Papst eine römisch-katholische Prägung haben, so sehr ist andererseits die Vorbereitung in den Bistümern und Gemeinden ökumenisch offen und vielerorts auch bewusst ökumenisch ausgerichtet. Gerade im Kernland der Reformation sollte der Weltjugendtag als Chance genutzt werden, „das Beste der Gaben der anderen Kirchen in uns selbst zu versöhnen“ (Frère Roger Schutz) und so zu einer volleren Gemeinschaft der Christen und der Kirchen zu kommen. Der Weg des Weltjugendtagskreuzes, das unter dem Motto „kreuzverbunden“ in allen deutschen Bistümern Station macht, bietet eine außergewöhnliche Gelegenheit für ökumenische Initiativen.

Wie sich bisher gezeigt hat, ist diese ökumenische Vision des Weltjugendtages keinesfalls nur ein Wunschtraum. Seit dem Start des Pilgerwegs am 4. April 2004 in Berlin hat das Kreuz vielerorts seine versöhnende Wirkung entfaltet. Besonders zu erwähnen sind die beiden ökumenischen Akzente im Bistum Erfurt und im Bistum Augsburg. Während in der Erfurter Augustinerkirche am 8. Mai 2004 ein ökumenischer Jugendgottesdienst stattfand, in dem der thüringische Landesjugendpfarrer Ricklef Münnich in einer bewegenden Predigt das Kreuz Christi als

Zeichen und Weg der Einheit vor Augen stellte, feierten in Augsburg Jugendliche beider Konfessionen am 17.11.2004 den Buß- und Betttag gemeinsam unter dem Weltjugendtagskreuz. In vielen Gemeinden und Verbänden geschah Ähnliches in kleinerem Rahmen. Bei den Tagen der Begegnung in den deutschen Diözesen vom 11. bis 15. August 2005 werden Familien und Einzelpersonen aller Konfessionen junge Gäste aus aller Welt beherbergen. Im Vorfeld des Weltjugendtags ist ein Studientag zur „Charta Oecumenica“ anberaumt. Und ein ganz besonderer ökumenischer Mosaikstein dürfte die 40-tägige Fußwallfahrt mit dem Weltjugendtagskreuz von Dresden nach Köln sein (8. Juli bis 15. August 2005). Bewusst wurde eine Teilstrecke des Ökumenischen Pilgerwegs ausgewählt, der auf der historischen Handelsstraße der Via Regia von Görlitz nach Vacha an der hessisch/thüringischen Grenze verläuft und dort an die vorhandenen Jakobswege in Franken anschließt. Unter dem Motto „Kreuzspuren“ sind Jugendliche aller Konfessionen eingeladen, eine oder mehrere Etappen mitzugehen, die am Weg liegenden, konfessionell bedeutsamen Orte bewusst zu begehen und neue geistliche Erfahrungen zu machen.<sup>19</sup>

Nach der ökumenisch kolorierten Phase der Vorbereitung des Weltjugendtages wird auch das zentrale Treffen in Köln ökumenische Akzente haben. Zum einen schon deswegen, weil auch eine beträchtliche Zahl von Jugendlichen und jungen Erwachsenen aus anderen christlichen Konfessionen am Weltjugendtag teilnehmen werden; zum anderen auch deshalb, weil man im Kernland der Reformation dem Aspekt der Ökumene einen gebührenden Raum geben will. Fest geplant sind ökumenische Gottesdienste. Im Rahmen der thematischen Angebote während der Tage in Köln ist eine „Ökumenische Sommerakademie“ geplant, die an zwei Tagen während des Treffens in Köln geöffnet sein wird.

Insgesamt ist zu erwarten, dass der Weltjugendtag durch den besonderen konfessionellen Kontext Deutschlands eine spezifische Akzentuierung erfahren wird, die er bis dato nicht hatte. Auf jeden Fall ist er schon jetzt ein Impuls für die Ökumene unter Federführung der jungen Generation.

#### 7. *„Justice, peace and creation concerns youth“ – Das Jugendprogramm des Ökumenischen Rates der Kirchen (WCC)*

Angesichts der Globalisierung und der Herausbildung einer Weltgesellschaft ist es erfreulich, dass die christlichen Kirchen mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) ein adäquates Instrument besitzen, das sie

für diese epochale Herausforderung gerüstet erscheinen lässt. Innerhalb des ÖRK gilt „Jugend“ als eines der wichtigsten Schwerpunkte: „Der ÖRK versucht, den Blick der Jugend in seine gesamte Arbeit zu integrieren, und er will dazu beitragen, dass die Jugend ihre ökumenische Führungsaufgabe wahrnehmen kann.“<sup>20</sup>

Der Ökumenische Rat der Kirchen setzt also auf die Jugend als Protagonisten der Ökumene. Für Jugendliche zwischen 18 und 30 Jahren wurde deshalb ein eigenes World Youth Programm (WYP) geschaffen. Es soll zum einen absichern, dass alle Arbeitsbereiche des ÖRK mit der Sichtweise der Jugend durchleuchtet und angereichert werden (sog. „Internship Programme“); und es soll zum anderen dazu dienen, Jugendliche zu verantwortlichen Trägern der ökumenischen Bewegung auszubilden (sog. „Stewards-Programme“). Bei letzterem werden jeweils etwa 35 junge Leute aus verschiedenen Kirchen und Erdteilen im Rahmen von ÖRK-Treffen mit praktischen Aufgaben betraut und parallel dazu in Trainings dafür ausgebildet, in ihrem Heimatland ein ökumenisches Projekt mit den dortigen lokalen Kirchen und Organisationen zu verwirklichen.

Der Ökumenische Rat der Kirchen initiiert jährlich mehr als 50 Programme, an denen durchschnittlich etwa 7.000 junge Leute aus aller Welt teilnehmen. Dabei geht es im Wesentlichen um fünf Kernthemen: (1) Um das *ökumenische Lernen*, das junge Menschen zu Verantwortlichen für ökumenische Organisationen ausbilden soll; (2) um die *Bekämpfung von HIV/AIDS*, einem weltweiten Problem junger Menschen, das aber leider in vielen Kirchen ein Tabuthema darstellt; (3.) um die *Gender-Frage*, damit Jugendliche, von der Bibel inspiriert, Protagonisten einer Kultur der Gleichheit und Gleichberechtigung der Geschlechter sein können; (4) um die *Globalisierung*, die durch alternative, sozial gerechte Entwicklungsmodelle gelenkt werden muss; (5.) um *Überwindung von Gewalt*: Das WYP beteiligt sich an der „Dekade zur Überwindung von Gewalt“ (2001–2010), deren Ziel es ist, sich gemeinsam für Frieden, Gerechtigkeit und Versöhnung auf lokaler, regionaler und weltweiter Ebene einzusetzen.

So wie katholischerseits der Weltjugendtag die jungen Menschen spirituell ermutigt, „Baumeister einer Zivilisation der Liebe und Gerechtigkeit“ zu sein, so rufen gleichermaßen die im ÖRK vertretenen Kirchen und christlichen Gemeinschaften die junge Generation dazu auf, in der neuen Weltgesellschaft Träger einer christlich inspirierten Kultur der Solidarität, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung zu sein. Beide Impulse sollten heute Mut machen, an die „Zukunft Gottes in der Welt“ (J. Moltmann) zu glauben.

## ANMERKUNGEN

- 1 Vgl. <http://www.jugend-und-oekumene.de>.
- 2 *Deutsche Shell* (Hg.), Jugend 2000, Opladen 2000.
- 3 Ebd., 20.
- 4 *J. Zinnecker / R. Silbereisen*, Kindheit in Deutschland. Weinheim/München 1996, 347 ff.
- 5 *W. Bokler*, Auf dem Weg der Einheit. 20 Jahre Zusammenarbeit im Geiste der Ökumene, in: *Der Jungführer* 19(1966/67)6, 56–57, hier 56.
- 6 Ebd., 57.
- 7 Die Konferenz für Katholische Jugendarbeit in Bayern verabschiedete im Jahr 2001 eine „Erklärung zur Eucharistiegemeinschaft als Ausdruck gemeinsamen Glaubens und Lebens“. Dieses Dokument musste jedoch auf Anweisung der Kirchenleitung zurückgezogen werden. Dies beweist, wie leicht man – bei bester Absicht – in ökumenisch sensiblen Fragen auf Glatteis kommen kann.
- 8 Vgl. *Landesstelle der Katholischen Landjugend Bayerns* (Hg.), Ökumene. Unmöglich möglich. (= Werkbrief für die Landjugend Nr. 3 / 2002), München 2002.
- 9 Näheres vgl. aus der Homepage [www.oejrb.de](http://www.oejrb.de).
- 10 Vgl. auch das Projekt „\_plus (2002–2006) des Evangelischen Jugendwerkes in Württemberg. Es erprobt neue, handlungsorientierte Jugendgruppen, die Werte vermitteln. Der Leitsatz des Projektes lautet: „Jugendliche entdecken ihre Berufung und leben diese gemeinsam“ – vgl. [www.ejwue.de](http://www.ejwue.de).
- 11 *H. Hobelsberger* u.a. (Hg.), Experiment Jugendkirche, Kevelaer 2003, 24.
- 12 Vgl. [www.jugendkirchen.org](http://www.jugendkirchen.org).
- 13 *M. Kaifel*, Ein Doppelter Brückenschlag. Der Jugendkreuzweg in den sechziger Jahren, in: *B. Börger / K. Kortmann* (Hg.), Ein Haus für junge Menschen. Jugendhaus Düsseldorf 1954–1994. Beiträge zur Geschichte der katholischen Jugendarbeit in Deutschland, Düsseldorf 1994, 169–174, hier 169.
- 14 Vgl. dazu: *Bund der Deutschen Katholischen Jugend / Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz / Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend* (Hg.), Zwei Balken aus Holz. Meditations- und Gebetsbuch zum ökumenischen Kreuzweg der Jugend, Kevelaer 2001.  
Die Themen der Jugendkreuzwege aus jüngerer Zeit lauten: 2000: „Leuchtspuren“; 2001: „Es geschieht heute“; 2002: „Durchkreuzt“; 2003: „Mensch. Jesus.“; 2004: „Enthüllungen“.
- 15 Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, hg. von *L. Bertsch* u.a., Freiburg 1976, 84–111, hier 97.
- 16 Ebd., 96f.
- 17 UNCTAD = United Nations Conference on Trade and Development.
- 18 Gesellschafter von *gepa* sind heute: das Bischöfliche Hilfswerk der Katholischen Kirche Misereor e.V., der Evangelische Entwicklungsdienst der Evangelischen Kirche in Deutschland (EED), die Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in Deutschland (aej), der Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) sowie das Kindermissionswerk „Die Sternsinger“ – vgl. [www.gepa3.de](http://www.gepa3.de).
- 19 Vgl. *S. Honecker*, Kreuzspuren – 40 Tage Fußwallfahrt mit dem Weltjugendtagskreuz. Näheres auch [www.afj.de](http://www.afj.de) oder [www.wjt2005.de](http://www.wjt2005.de).
- 20 Vgl. [www.wcc-coe.org](http://www.wcc-coe.org).



## Kirche als heilende Gemeinschaft

Die christliche Gemeinde  
und ihr Heilungsauftrag heute

VON BEATE JAKOB\*

### *1. In Christus zur Gemeinschaft berufen*

„Komm, Heiliger Geist, heile und versöhne. In Christus berufen, versöhnende und heilende Gemeinschaften zu sein“ – Das Thema der zwölften Weltmissionskonferenz in Athen im Mai 2005 nennt ein wesentliches Merkmal unserer Kirchen und Ortsgemeinden: Wir sind nicht Gemeinschaften, die sich zufällig oder zum Erreichen eines bestimmten Zwecks zusammengefunden haben, sondern wir sind zur Gemeinschaft berufen, es ist Wille und Werk Jesu Christi, als Christinnen und Christen Gemeinschaft zu sein.

In der Erinnerung an das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern erfahren wir die Gemeinschaft mit Jesus und untereinander. Wir wissen, dass Jesu Geist mitten unter den Menschen ist, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind (Mt 18, 20).

Was erhoffen wir, wenn wir Gottes Geist um Heilung bitten und was meinen wir, wenn wir von einer heilenden Gemeinschaft oder Gemeinde sprechen? Wie sind die Begriffe „Heilung“ und „Gesundheit“ inhaltlich zu bestimmen und haben wir Christen als Gemeinden einen Auftrag zu heilen? Diese Fragen waren immer wieder Thema in der ökumenischen Diskussion seit der Mitte des 20. Jahrhunderts und gewinnen durch die Thematik der Weltmissionskonferenz neue Aktualität.

---

\* Dr. med. Beate Jakob, Ärztin und katholische Theologin, arbeitet als Grundsatzreferentin beim Deutschen Institut für Ärztliche Mission (DIFAM) in Tübingen.

## 2. Die Frage nach Gesundheit und Heilung in der ökumenischen Diskussion

### 2.1 Der Auftrag zu heilen aus der Perspektive der Ärztlichen Mission

„Ärztliche Mission“, im Englischen „medical mission“ – dieser Name vereint zwei Bereiche, über deren Zusammengehörigkeit keineswegs Einigkeit herrscht: ärztliches bzw. medizinisches Handeln mit dem Ziel der Verhütung und Heilung von Krankheiten auf der einen Seite und die Mission, die zum Wesen der Kirche gehört und auf die Weitergabe des Glaubens zielt, auf der anderen Seite.

Die Ärztliche Mission kam im 19. Jahrhundert auf, als die Missionsgesellschaften sich verpflichtet sahen, den Menschen, denen sie das Evangelium verkündeten, auch Zugang zur Gesundheitsversorgung zu ermöglichen. Die segensreiche Praxis der Ärztlichen Mission wurde nie in Frage gestellt, obwohl es sehr schwierig war, sich auf ihre theologische Begründung zu einigen.

Es wurde gefragt: Dient das medizinische Handeln primär der Ausbreitung des Glaubens oder ist es schlicht ein Gebot der christlichen Nächstenliebe, kranken Menschen zu helfen und ihnen Zugang zur Gesundheitsversorgung zu ermöglichen? Handeln Menschen, die aus christlicher Motivation medizinisch tätig sind, in der Nachfolge Jesu und erfüllen sie seinen Auftrag zu heilen? Und: Unterscheidet sich die christlich motivierte Gesundheitsarbeit vom heilenden Handeln „säkularer“ Gesundheitsdienste?<sup>1</sup>

Die Frage nach der Begründung der Ärztlichen Mission wurde in der Mitte des vorigen Jahrhunderts mit besonderer Dringlichkeit gestellt. Zu diesem Zeitpunkt waren zum Beispiel in Afrika etwa 50 Prozent der Gesundheitsversorgung in kirchlicher Trägerschaft. In den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg änderten sich die Rahmenbedingungen für die missionsärztliche Tätigkeit – viele unabhängige Staaten wollten die Gesundheitsversorgung in eigene Hände nehmen – und eine kritische Analyse der kirchlich getragenen Gesundheitsarbeit ergab folgendes Bild:

– Die Ärztliche Mission „exportierte“ ein westlich geprägtes Medizinmodell mit seinem naturwissenschaftlich geprägten Verständnis von Gesundheit und Heilung.

- Die Frage nach der Bedeutung der Gemeinschaft und nach den kulturellen Auffassungen von Gesundheit und Krankheit wurden in der Ärztlichen Mission wenig beachtet.
- Die kirchlichen Gesundheitseinrichtungen wurden immer teurer und schwieriger zu finanzieren.
- Die „Armen“ konnten sich die kirchlich getragenen Gesundheitsangebote oft nicht leisten.
- Die medizinische Versorgung änderte wenig an den pathogenen Lebensumständen, in denen viele Menschen lebten.

Diese Faktoren führten zu einer Verunsicherung hinsichtlich der Berechtigung und des Zieles der kirchlich getragenen Gesundheitsdienste und ließen fragen: Wäre es für die Kirchen und Missionsgesellschaften nicht an der Zeit, sich aus dem Bereich der Gesundheitsversorgung in wirtschaftlich armen Ländern zurückzuziehen und diese ganz in staatliche Hände zu übertragen?<sup>2</sup>

## *2.2 Die Tübinger Konsultation von 1964*

Um eine Antwort auf diese Fragen zu suchen, wurde im Jahr 1964 vom *Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK)* und vom *Lutherischen Weltbund (LWB)* eine Konferenz einberufen. Sie fand im *Deutschen Institut für Ärztliche Mission (Difäm)* in Tübingen statt und war der Ausgangspunkt für eine intensive Beschäftigung mit dem christlichen Verständnis von Gesundheit und Heilung.

Das Abschlussdokument der Tagung bekräftigte den Heilungsauftrag der Kirchen durch folgende Thesen:

- „*Die christliche Kirche hat eine besondere Aufgabe auf dem Gebiet des Heilens. Das bedeutet, dass Einsichten in das Wesen von Heilung gegeben sind, die nur in Verbindung mit dem Glauben an Christus zu gewinnen sind. Die Kirche kann sich ihrer Aufgabe auf dem Gebiet des Heilens nicht entledigen, indem sie diese anderen Organisationen überträgt.*
- *Die Besonderheit christlichen Verständnisses von Gesundheit (volle Gesundheit im Sinne von Heil) und Heilung ist damit gegeben, dass Heil und Heilung nach christlichem Glauben in Gottes Plan für die Erlösung der Menschheit eingeordnet ist.*
- *Das christliche heilende Handeln ist primär der Gemeinde als ganzer aufgetragen und nur damit auch denen, die besonders dafür ausgebildet sind.*“<sup>3</sup>

Der Begriff „heilende Gemeinde“ wurde zu einem zentralen Thema der Diskussionen, die auf die Tübinger Tagung folgten und inspirierte viele Gemeinden in der Ökumene, die hierin ein besonderes Potenzial und einen spezifischen Auftrag erkannten. Zur Weiterarbeit an den Tübinger Thesen wurde im Jahr 1968 eine neue Unterabteilung des ÖRK eingesetzt: die *Christian Medical Commission (CMC)*.

### *3. Die Rezeption der Tübinger Thesen und die Arbeit der Christian Medical Commission (CMC)*

Die Aufgabe der *CMC* umfasste zwei Bereiche: den medizinischen, die konkrete Ausgestaltung der christlichen Gesundheitsarbeit, und den theologischen Bereich, die Arbeit an theologischen Fragen um Gesundheit und Heilung.

#### *3.1 Die Arbeit der CMC im medizinischen Bereich: die gemeindegetragene Gesundheitsarbeit*

Die *CMC* leistete Erstaunliches im Bereich der Ausweitung der Gesundheitsarbeit über den ärztlichen Bereich hinaus und den Einbezug der Gemeinden in die Gesundheitsversorgung. Die *CMC* arbeitete an der Entwicklung und Verbreitung des Konzepts der gemeindegetragenen Gesundheitsarbeit (Community Based Health Care oder Primary Health Care) und ihrem Einfluss ist es ganz wesentlich zu verdanken, dass die *Weltgesundheitsorganisation* im Jahr 1978 in Alma Ata beschloss, der Entwicklung primärer, gemeindegetragener Gesundheitsversorgung Vorrang einzuräumen. Dieses Konzept ist bis heute Grundlage der Planungen für das Gesundheitswesen der meisten Länder in Übersee, auch wenn es nur partiell in die Praxis umgesetzt wurde.

#### *3.2 Die Arbeit der CMC im theologischen Bereich: eine erweiterte Sicht von Gesundheit und Heilung*

Auch in der theologischen Weiterarbeit an Fragen von Gesundheit und Heilung wurde enorme Arbeit geleistet. In einem weltweiten Diskussionsprozess, der auf Initiative der *CMC* zwischen 1979 und 1988 in zahlreichen Konsultationen geführt wurde, wurde ein christliches Verständnis von Gesundheit und Heilung erarbeitet.

Die Ergebnisse dieses Diskussionsprozesses sind zusammengefasst in einer Veröffentlichung unter dem Titel „Healing and Wholeness. The Churches' Role in Health“ aus dem Jahr 1990, auf die im Folgenden Bezug genommen wird.<sup>4</sup>

Während vor der Tübinger Konsultation wohl nur wenige die Aussage in Frage gestellt hätten, dass mehr medizinische Dienste ein größeres Maß an Gesundheit bringen, stellte sich *„als wichtigste Erkenntnis ... in den Konsultationen heraus, dass Gesundheit nicht in erster Linie ein medizinisches Problem ist.“*<sup>5</sup>

Die Menschen in Afrika, Asien und Lateinamerika betonten:

- Für Gesundheit und für jede Form von Heilung ist die Gemeinschaft wichtig.
- Gesundheit und Heilung haben eine spirituelle Dimension.
- Gesundheit ist in Zusammenhang zu sehen mit dem Prozess „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“: Armut, Gewalt und Menschenrechtsverletzungen sowie schädigende Eingriffe in die Schöpfung sind – weltweit gesehen – die wichtigsten Ursachen für Krankheit. Insofern sind Armutsbekämpfung, Friedensarbeit sowie der Einsatz für die Bewahrung der Schöpfung als heilende Dienste zu bezeichnen.<sup>6</sup>

Dieses erweiterte, vieldimensionale Verständnis von Gesundheit zeigt auf, dass Gesundheitsarbeit weit mehr umfasst als medizinische Dienste, und es weist der Kirche durchaus eine Aufgabe auf dem Gebiet des Heilens heute zu. Eine Definition der CMC von Gesundheit betont die Wichtigkeit intakter Beziehungen für Gesundheit und sieht Gesundheit als *„Zustand der Harmonie miteinander, mit der natürlichen Umwelt und mit Gott“*<sup>7</sup>.

Interessant ist, dass – ebenfalls im Zeitraum der siebziger und achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts – auch der Missionsbegriff eine Weitung erfuhr im Sinne eines integrierten oder ganzheitlichen Verständnisses von Mission. Nach diesem Missionsverständnis sind sowohl Evangelisation als auch Diakonie wesentlich für die christliche Mission.<sup>8</sup> Für die Mission wurde in diesem Prozess die horizontale Dimension als wesentlich erkannt, während die Ausweitung des Heilungsbegriffs die vertikale Dimension von Heilung neu entdeckte und betonte.

### *3.3 Heilende Gemeinde unter der Voraussetzung einer erweiterten Sicht von Gesundheit*

Was ergibt sich aus dieser erweiterten Sicht von Gesundheit für das Verständnis des Heilungsauftrags der Christen und der Kirchen / Gemeinden heute?

Das Dokument „Healing and Wholeness. The Churches' Role in Health“ beschreibt eine heilende Gemeinde unter anderem so:

„Die Gemeinde nimmt ihr heilendes Amt wahr durch

- ihr Gebet für die Kranken
- Bekenntnis und Vergebung
- Handauflegung
- Salbung
- Eucharistie
- Kreative Heilungsliturgien
- Unterstützung derer, die heilende Tätigkeiten ausüben
- Lehrstätten für Menschen in Heilberufen
- Gebrauch der charismatischen Gaben
- als fürsorgende Gemeinde
- als Ort der Einübung neuer Verhaltensweisen
- im Dienste der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung“<sup>9</sup>

Diese Aufzählung zeigt die Vieldimensionalität des heilenden Dienstes in den Gemeinden, der liturgische Handlungen und das heilende Handeln Einzelner wie auch der Gemeinschaft nach innen und nach außen einschließt.

## *4. Das Thema „heilende Gemeinde“ in der neueren ökumenischen Diskussion*

### *4.1 Aus einem Nebenthema wird ein Hauptthema*

Seit 1991 besteht die CMC nicht mehr als eigene Kommission beim ÖRK, derzeit ist die Gesundheitsarbeit des ÖRK in die *Commission on World Mission and Evangelism (CWME)* integriert. In den achtziger und neunziger Jahren waren die Themen „Heilung“ und „heilende Gemeinde“ in den ökumenischen Diskussionen zwar immer wieder präsent, aber nicht

zentral – im Mittelpunkt standen die Themen „Gerechtigkeit“, „Befreiung“ und „Inkulturation des Evangeliums“.

Die Weltmissionskonferenz in Salvador da Bahia „Zu einer Hoffnung berufen. Das Evangelium in verschiedenen Kulturen“ (1996) weist auf die Bedeutung der Ortsgemeinden hin, ohne das Thema „heilende Gemeinde“ besonders zu betonen. In Sektion III („Ortsgemeinden in pluralistischen Gesellschaften“) wird im Hinblick auf die Ortsgemeinden ausgeführt, „*dass der Heilige Geist in Gemeinschaft erkannt wird, und dass durch vom Geist inspirierte Aktivitäten Gemeinschaft gebaut und als Früchte dieses Wirkens Liebe, Gerechtigkeit und Frieden hervorgebracht werden*“.<sup>10</sup>

Am Beginn des dritten Jahrtausends jedoch scheint aus einem Neben-ein Hauptthema zu werden, es zeichnet sich ein Paradigmenwechsel ab<sup>11</sup>: Die Themen „Heilung“ und „heilende Gemeinde“ treten in den Vordergrund und stehen im Zentrum zahlreicher Konferenzen.

Im Jahr 2003 fanden zwei große Konferenzen zum Bereich Heilung statt: Die zehnte Vollversammlung des *Lutherischen Weltbunds (LWB)* in Winnipeg/Kanada stand unter der Überschrift „Zur Heilung der Welt“. Die zwölfte Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) in Trondheim/Norwegen behandelte das Thema „Jesus Christus heilt und versöhnt. Unser Zeugnis in Europa“. Im vorbereiteten „Text zum Thema“ wird gefragt: „*Wie kann die örtliche Glaubensgemeinschaft ein Raum für Vergebung, Versöhnung und Heilung von Beziehungen, von Leib und Seele sein?*“<sup>12</sup> Als Formen des vielfältigen heilenden Dienstes der Ortsgemeinde nennt der Text: die Zuwendung zu Leidenden, besondere Heilungsgottesdienste, das Suchen nach Krankheitsursachen, Hilfe für von HIV/Aids-Betroffene, für Alkoholranke und Drogenabhängige.<sup>13</sup>

Die 24. Generalversammlung des *Reformierten Weltbunds (RWB)* im Jahr 2004 in Accra/Ghana stellte das Konferenzthema „Auf dass alle das Leben in Fülle haben“ ebenfalls in den Kontext von Heilung.<sup>14</sup>

Auf Initiative des *ÖRK* fanden in Hamburg (2000)<sup>15</sup> in London (2002)<sup>16</sup>, in Accra/Ghana (2002)<sup>17</sup> sowie in Santiago de Chile (2003)<sup>18</sup> kleinere Konferenzen im Hinblick auf die zwölfte Weltmissionskonferenz statt – die beiden zuletzt genannten waren Tagungen des Dialogs mit Vertreterinnen und Vertretern der Pfingstkirchen (siehe dazu Abschnitt 4.2). Bei allen diesen Konferenzen waren sich die Teilnehmenden einig: Wenn wir als Christinnen und Christen von Heilung und von heilender Gemeinde reden, dann gehen wir von einer erweiterten/violdimensionalen Sicht von Heilung und Gesundheit aus.

Die Teilnehmenden der Konferenz in London zum Thema „Towards Fullness of Life“ einigten sich auf folgende Umschreibung für „heilende Gemeinde“: *„Die Kirche als heilende Gemeinschaft / Gemeinde soll ein sicherer Ort sein. Sie soll ein Ort sein, an dem Menschen sich Erfahrungen von Not und von Heilung, von Problemen und von Schmerzen erzählen können, ohne gerichtet zu werden; ein Ort, an dem man um das Gebet um Heilung bittet wie auch um die Kraft auszuhalten; ein Ort, an dem man Hilfe ersuchen kann, ohne dass Geld oder das Einhalten bestimmter Rituale die Voraussetzung sind.“*<sup>19</sup>

#### *4.2 Der Dialog über das Thema Heilung / heilende Gemeinde mit den Pfingstkirchen*

Die Pfingstkirchen nehmen weltweit an Mitgliedern zu, zum Teil auf Kosten der katholischen und der protestantischen Kirchen.<sup>20</sup> Als ein Grund dafür wird genannt: In den pfingstkirchlichen Gemeinden wird die heilende Dimension des Glaubens in besonderer Weise betont und für die Menschen erfahrbar. Kennzeichnend für diese Gemeinden ist, dass ganz konkret mit dem Wirken des Geistes in der Gemeinschaft und im Leben jedes Einzelnen gerechnet wird.

Dabei beschränkt sich das Phänomen Heilung durchaus nicht auf die Erwartung spektakulärer körperlicher Heilungen. Die Vertreterinnen und Vertreter der Pfingstkirchen bei den oben erwähnten Konsultationen in Ghana und Chile betonten immer wieder die verschiedenen Aspekte von Heilung, vor allem die spirituelle und die soziale Dimension. Mit körperlichen Heilungen wird gerechnet, aber die Heilung durch die Kraft des Geistes wird keineswegs in Konkurrenz zur Heilung durch die Medizin gesehen.

Die soziale Dimension von Heilung wird an einem Beispiel deutlich: Während der Tagung in Santiago de Chile wurde der Besuch in einer pfingstkirchlichen Gemeinde der Iglesia Metodista Pentecostal im Stadtteil El Bosque von Santiago ermöglicht.

Nach den Worten des Gemeindeleiters Pastor Joaquin Athenas ist die Gemeinde ein sozialer Brennpunkt: Die Mehrzahl der Jugendlichen sind arbeitslos, viele sind alkohol- und/oder drogenabhängig. Unter Jugendlichen und Erwachsenen besteht ein hohes Gewaltpotenzial. In dieser Situation ist es das erste Ziel, den Menschen, vor allem den Jugendlichen,

zu vermitteln: Bei uns ist jede/jeder willkommen und angenommen, wir zusammen sind Kirche und Gemeinde.

Um den Jugendlichen eine Heimat zu geben und Zukunftschancen zu eröffnen, baut die Gemeinde ein Ausbildungszentrum auf mit einer eigenen Bäckerei und anderen Handwerksbetrieben. Dort finden Jugendliche der Gemeinde die Möglichkeit, Ausbildung und Anstellung zu bekommen. Dadurch können einige davor bewahrt werden, in sozial schwierigen Situationen einen Ausweg in die Sucht zu suchen. Es überrascht nicht, dass in den Gottesdiensten ein Großteil der Mitfeiernden Jugendliche sind, die begeistert einstimmen in den Ruf „Gloria a Dios“.

##### *5. Neue Entwicklungen: Das Interfaith Health Program (IHP) und das African Religious Health Assets Program (ARHAP)*

Das Thema „Glaube und Heilung“ und die Rolle religiöser Gemeinschaften in Bezug auf Heilung und Gesundheit sind Themen von universitären Programmen in den USA und in Südafrika.

Seit über 30 Jahren gehen in den USA epidemiologische Untersuchungen der Frage nach, welchen Einfluss die Religiosität eines Menschen und seine Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft auf seine Gesundheit haben. Nachdem – statistisch gesehen – ein positiver Einfluss von Religiosität auf die körperliche und seelische Gesundheit wahrscheinlich ist,<sup>21</sup> rückte die Rolle der religiösen Gemeinschaften in Bezug auf Gesundheit ganz neu ins Blickfeld. An der Rollins School of Public Health der Emory University in Atlanta wurde 1992 das Interfaith Health Program (IHP) etabliert, das diesen Zusammenhängen nachgeht.<sup>22</sup>

Dieses Programm lehrt uns eine neue Sicht auf die religiösen Gemeinschaften: Anstatt wie oft deren Defizite zu sehen und zu benennen, werden die Möglichkeiten, die Potenziale der Gemeinden in Bezug auf Gesundheit in den Blick genommen. „Health“/„Gesundheit“ wird in diesem Zusammenhang ebenfalls im erweiterten Sinne verstanden.

Gary Gunderson, der Leiter des Programms, zeigt acht Stärken religiöser Gemeinschaften auf: *„Gemeinden begleiten, bringen Menschen zusammen und bringen sie in Beziehung. Sie bieten geschützte Räume und einen Bezugsrahmen. Sie segnen, beten und sind verlässlich.“*<sup>23</sup> Diese Stärken von Gemeinden *„sind die Kanäle, durch die – so können wir erwarten – Gott in unsere Mitte kommt und das Leben in unseren Gemeinden wachsen lässt“*.<sup>24</sup>

In diesem Zusammenhang wurde der Begriff „Religious Health Assets“ geprägt. „Asset“ – zunächst einmal ein Begriff aus der Ökonomie, der das zur Verfügung stehende Vermögen oder Kapital meint – bezeichnet hier die Stärken, Schätze, das Potenzial, die Ressourcen von Religionen und religiösen Gemeinschaften in Bezug auf Gesundheit.

Von Atlanta aus wurde inzwischen ein weltweiter Prozess angeregt, der auch für andere Kontinente die „Assets“ von Religionen und religiösen Gemeinschaften dokumentieren und neu ins Bewusstsein bringen soll. Als ein erster Schritt wurde in Zusammenarbeit mit der Universität Kapstadt im Jahr 2003 das „African Religious Health Assets Program“ (ARHAP) initiiert. ARHAP setzt sich zum Ziel, für Afrika südlich der Sahara die Bedeutung religiöser Strukturen in Bezug auf Gesundheit im weitesten Sinne aufzuzeigen. So soll unter anderem dokumentiert werden, dass die Kirchen ein bis in die entferntesten geographischen Gebiete verzweigtes Netz bilden, das von den Regierungen und auch den internationalen Geldgebern noch nicht richtig genütztes gesundheitsförderndes Potenzial bildet. Anstatt zum Beispiel zur Bekämpfung von HIV/Aids neue staatliche Strukturen aufzubauen, wäre es sinnvoll, die bestehenden Strukturen der Glaubensgemeinschaften zu nutzen und zusammen mit staatlichen Strukturen Synergieeffekte zu bilden.<sup>25</sup>

### *6. Heilende Gemeinde angesichts von HIV/Aids*

Die HIV/Aids-Pandemie ist und bleibt ein Thema, das die Kirchen und Gemeinden in ganz besonderer Weise herausfordert. Von den weltweit etwa 40 Millionen Menschen, die mit HIV/Aids leben, sind schätzungsweise 25–30 Millionen getaufte Christen. HIV-positive und aidskranke Menschen leben in allen Gemeinden, auch wenn sie – besonders in den reichen Ländern – nicht in Erscheinung treten.

Wie gehen die Kirchen und Gemeinden mit dem Thema HIV/Aids und mit den betroffenen Menschen um? Die folgenden Ausführungen beziehen sich vor allem auf die Situation in den Ländern Afrikas südlich der Sahara – dort leben mehr als zwei Drittel der von HIV/Aids betroffenen Menschen.<sup>26</sup>

## 6.1 In den Gemeinden: Zuwendung zu Aidskranken

Positiv und unbedingt hervorzuheben ist, dass die Kirchen und Gemeinden sich schon sehr früh im Verlauf der Pandemie in der Pflege Aidskranker sowie in der Unterstützung von Waisen und Witwen eingesetzt haben, nicht selten in Situationen, wo die staatliche Unterstützung völlig versagte. Nach Schätzungen wird in Afrika jeder dritte oder sogar jeder zweite Aidskranke in einer Einrichtung und von Mitgliedern der Kirchen versorgt. Im Umfeld vieler Gemeinden entstanden vorbildlich wirkende Home Based Care Programme, gemeindegetragene Programme zur Betreuung Aidskranker, in denen sich ungezählte ehrenamtliche Gemeindeglieder engagieren.<sup>27</sup>

## 6.2 Volle, „heilende“ Gemeinschaft statt Barmherzigkeit und Fürsorge

Trotz der beispielhaften Gemeinde getragenen Zuwendung zu den von HIV/Aids Betroffenen sagten und sagen viele HIV-Infizierte und Aidskranke in Afrika, ihre Kirchengemeinde sei „der letzte Ort“, an dem sie sich zu ihrer Infektion bekennen würden. Und in der Tat: Lange haben die Kirchen und die Gemeinden zu HIV/Aids geschwiegen oder dazu beigetragen, das psychische Leiden der Betroffenen zu vermehren. HIV-positive Jugendliche, Frauen und Männer fühlten sich stigmatisiert und diskriminiert, gerade durch offizielle kirchliche Verlautbarungen und durch das Verhalten von Christen. Gemeinden betrachteten HIV/Aids als das Problem von Randgruppen, indem sie HIV/Aids mit Sünde, nicht akzeptierten Formen von Sexualität, mit Promiskuität, Drogenabhängigkeit und Kriminalität assoziierten und Aids nicht selten als die Strafe Gottes für individuelle Sünden betrachteten.

Inzwischen hat in den Kirchen ein Umdenken begonnen und es wird immer mehr gesehen, dass die Verhaltensweisen, die das Risiko einer HIV-Infektion mit sich bringen, viel häufiger durch strukturelle Ursachen, durch Armut und soziale Ungerechtigkeit bedingt sind, als dass sie auf individuellem Fehlverhalten beruhen. Denn wer mag zum Beispiel eine Frau moralisch verurteilen, die ihren Körper verkauft, weil sie keine andere Möglichkeit sieht, ihren Kindern das tägliche Brot zu geben?

Eingeleitet wurde dieses Umdenken durch die Studie des Ökumenischen Rates „AIDS und die Kirchen“ aus dem Jahr 1997. Mit dem Bild der Kirche als „Leib mit vielen Gliedern“ (1 Kor 12) fordert die Studie dazu

auf, „die Tatsache zu akzeptieren, wie schmerzlich sie auch sein mag, dass das Virus in unseren Leib eingedrungen ist“.<sup>28</sup>

Ausgehend von dieser Tatsache wird die Vision von einer heilenden Gemeinde angesichts von HIV/Aids entwickelt: „Weil sie der Leib Christi ist, ruft die Kirche ihre Glieder auf, zu heilenden Gemeinschaften zu werden. Trotz des Ausmaßes und der Komplexität der Probleme können die Kirchen gegenüber den von HIV/AIDS Betroffenen ein wirksames Zeugnis ablegen, das Heilung bringen kann. Die Erfahrung der Liebe, der Akzeptanz und der Unterstützung innerhalb einer Gemeinschaft, in der Gottes Liebe sichtbar gemacht wird, kann eine starke heilende Kraft freisetzen.“<sup>29</sup>

In der Studie wird ausdrücklich betont, dass „heilend“ zu sein mehr bedeutet als die helfende Zuwendung zu den Betroffenen: „Volle Gemeinschaft ist mehr als Barmherzigkeit und Fürsorge. Viele HIV-Infizierte haben uns gesagt, sie wollen von uns Christen keine Barmherzigkeit. Sie wollen angenommen sein, so wie sie sind. Sie wollen unsere Unterstützung in ihrem Kampf um das Leben.“<sup>30</sup>

Heilend für HIV-Infizierte und Aidskranke ist eine Gemeinde, die „ein Sanktuarium, ein Zufluchtsort“, „ein sicherer Ort“ ist, wo „man sich in einer Atmosphäre der Annahme, der Liebe und der ständigen Teilnahme mitteilen kann“.<sup>31</sup>

### 6.3 Gemeinden als Orte der Prävention

Wenn die Kirchen ihr Schweigen zu HIV/Aids brechen und Betroffene sich nicht mehr als stigmatisiert und diskriminiert erfahren, dann können Gemeinden einen enormen Beitrag zur Prävention von HIV/Aids leisten.

Wie keine andere Organisation haben die Kirchen etwa in Afrika die Möglichkeit, auf die Verhaltensweisen von Menschen einzuwirken. Denn welche andere Organisation hat so viele Mitglieder und kann diese Woche für Woche erreichen? Besonders wichtig ist die Sexualaufklärung von Jugendlichen, gerade in den afrikanischen Gesellschaften, in denen es für Eltern traditionell nicht üblich ist, mit Kindern über Sexualität zu reden. Wenn Jugendliche die Gemeinden als Orte erleben, an denen offen über Sexualität und über die Möglichkeiten, sich vor HIV/Aids zu schützen, geredet werden kann, ist dies ein nicht hoch genug zu schätzender Beitrag der Gemeinden zur HIV/Aids-Prävention.<sup>32</sup>

#### 6.4 Masangane, „Wir umarmen uns“: ein gemeindegetragenes Aidsprojekt in Südafrika

Das Schweigen um HIV/Aids zu brechen, war das Ziel eines Aidsprojekts, das 1996 von der Moravian Church im Ostkap Südafrikas ins Leben gerufen wurde und im Wesentlichen von ehrenamtlichen Gemeindegliedern getragen wird. Angesichts der Stigmatisierung und Diskriminierung, der Infizierte und Erkrankte auch oder sogar besonders in Südafrika, dem Land mit der weltweit höchsten Infektionsrate, ausgesetzt sind, kennzeichnet der Name des Projekts das Programm: Das Xhosa-Wort „Masangane“ bedeutet: „Wir umarmen und berühren uns.“

Der Schwerpunkt von Masangane lag zunächst auf der Präventionsarbeit und konzentrierte sich auf Frauen und Jugendliche. Die Aufklärungsarbeit mit Jugendlichen schließt die Organisation von Sport- und Singgruppen mit ein. Das Programm bemüht sich auch, die Lebensumstände Jugendlicher zu verbessern, zum Beispiel indem Jugendliche Hilfen bekommen, die ihnen den Schulbesuch und eine Ausbildung ermöglichen.

Seit 2002 hat Masangane begonnen, Aidskranke mit spezifischen Aidsmedikamenten zu behandeln. Dies ist in zweifacher Hinsicht bahnbrechend: Nachdem die Behandlung mit Aidsmedikamenten bisher immer an große Gesundheitseinrichtungen gebunden war, zeigt Masangane beispielhaft, dass die Behandlung für Aidskranke in der Verantwortung einer Gemeinde und in einer ländlich geprägten Gegend möglich ist.

Das Schweigen konnte gebrochen werden und dadurch ist es heute möglich, dass von HIV/Aids betroffene Frauen, Männer und Jugendliche offen im Sonntagsgottesdienst der Gemeinden im Bereich von Masangane über ihr Leben und ihre Erfahrungen berichten.<sup>33</sup>

#### 7. Heilende Gemeinde – Missverständnisse, Einwände und Gefahren

Die Rede vom Heilungsauftrag der Gemeinde und der Ausdruck „heilende Gemeinde“ führten und führen nicht selten zu Widerspruch und Ablehnung, vor allem im Bereich der Kirchen und Gemeinden des deutschen Sprachraums.

Auf Ablehnung stößt die Vorstellung vom heilenden Wirken der Gemeinde bei denen, die von unserem westlichen, naturwissenschaftlich geprägten Begriff von Heilung ausgehen und „heilen“ dementsprechend ausschließlich als die Beseitigung körperlicher oder seelischer Defizite verstehen. Die Rede von der heilenden Gemeinde weckt dann den Ein-

druck, es ginge hier in erster Linie um ein Heilen im medizinischen Sinne, eventuell geradezu in Konkurrenz zur modernen Medizin. Und dann würde dieser Ausdruck einerseits zur Vergötzung körperlicher und seelischer Gesundheit beitragen und andererseits zur Diskriminierung körperlich oder seelisch Kranker.

Während im angelsächsischen Sprachraum durch die Unterscheidung zwischen „to heal“ und „to cure“<sup>34</sup> mit dem Ausdruck „healing community“ eindeutig mehr gemeint ist als das Beseitigen körperlicher und seelischer Gebrechen, haben wir im Deutschen keine Möglichkeit der begrifflichen Differenzierung.

Und doch müssen auch wir im aufgeklärten Europa wieder neu zu der Einsicht kommen, dass Heilung nicht nur im Kompetenzbereich der Medizin und der Psychotherapie anzusiedeln ist.

Heilung – im erweiterten Sinne – geschieht zum Beispiel gerade auch dann, wenn es durch die Erfahrung eines tragenden Netzes der Gemeinschaft und des Gebets von Mitmenschen einem medizinisch unheilbar kranken Menschen möglich ist, sich mit seiner Krankheit, mit seinen Mitmenschen und mit Gott auszusöhnen. Hier geschieht Heilung in einem tiefen Sinne, obwohl eine Heilung im medizinischen Sinne nicht eintritt.

Einwände gegen die Rede von der heilenden Gemeinde werden vor allem von dem Theologen Ulrich Bach vorgetragen. Er weist noch auf eine zweite Gefahr beim Gebrauch des Ausdrucks „heilende Gemeinde“ hin: Der Begriff kann aktivistisch missverstanden werden, als ob in einer heilenden Gemeinde alles von menschlicher Aktivität abhinge, als ob einzelne Starke, Gesunde, sich den Schwachen, Kranken zuwenden.<sup>35</sup> – Zu den vielerlei Aktivitäten in den Gemeinden käme jetzt also auch noch die Verpflichtung, heilend zu wirken.

Es ist gut, auf dieses Missverständnis hinzuweisen und es ist wichtig, zu umschreiben, was wir mit dem Ausdruck meinen: Eine Gemeinde „wirkt“ nicht heilend aus sich selbst und aus eigener Kraft, sondern in der Gemeinde ist es möglich, die heilende Nähe Gottes im Leben der Gemeinschaft und der Einzelnen zu erbitten, zu erfahren und einander mitzuteilen. Eine heilende Gemeinde ist nicht eine Gemeinschaft von Starken, Gesunden, auf der einen und Hilfsbedürftigen auf der anderen Seite, sondern verbindet Menschen, die sich ihrer menschlichen Schwäche und ihrer Verwiesenheit auf Gott und aufeinander bewusst sind – eine Gemeinschaft von „Imperfekten“, die ihre jeweiligen Stärken füreinander und miteinander einsetzen und alles von Gott erwarten.

Gibt es im Deutschen Alternativen zum Ausdruck „heilende Gemeinde“? Drücken Begriffe wie „solidarische Gemeinde“, „diakonische Gemeinde“, „fürsorgende Gemeinde“, „akzeptierende Gemeinde“ oder „teilende Gemeinde“ das Gemeinte eindeutiger aus? Ich denke, nein – nur der Begriff „heilende Gemeinde“ ist weit genug, das breite Spektrum dessen auszudrücken, was möglich ist, wenn wir uns als Gemeinschaft der Botschaft des Evangeliums und dem Wirken Gottes in der Welt und im Leben jedes Einzelnen öffnen.

## 8. *Gemeinden in Deutschland: Orte der Heilung?*

### 8.1 *Wiederentdeckung des heilenden Dienstes in den Gemeinden*

Von Europa aus wurde die ökumenische Diskussion um Gesundheit, Heilung und die heilende Gemeinde seit Mitte des 20. Jahrhunderts initiiert und wesentlich beeinflusst. Innerhalb Europas jedoch, besonders auch in Deutschland, wurde die Theologie der heilenden Gemeinde kaum rezipiert und es kam nur selten zu einem Dialog zwischen Theologie und Medizin.

Am Beginn des dritten Jahrtausends könnte der Prozess, der zunächst von Europa ausging, in umgekehrter Richtung verlaufen: Wir haben die Chance, von den Gemeinden und Bewegungen in den jungen Kirchen zu lernen und uns von ihnen inspirieren zu lassen. Wir können die Möglichkeiten, die „assets“ der Gemeinden im Bereich von Heilung neu sehen und entdecken: die Eucharistie als Sakrament der Heilung; heilende Riten; die vielfältigen charismatischen Gaben der Gemeindeglieder; das Gebet miteinander, füreinander und für Andere; die Möglichkeit, ein soziales Netz zu bilden und in den Gemeinden eine Atmosphäre der Annahme und des Wohlwollens zu pflegen.

Unsere Gemeinden haben Aufgaben und Chancen in der Welt von heute – gerade in unserer Gesellschaft sehnen sich Menschen nach körperlicher und seelischer Heilung oder der Heilung gestörter Beziehungen und suchen in den Gemeinden Heimat und Halt.

Einiges ist schon in Bewegung gekommen: In vielen Gemeinden gibt es Besuchsdienste für ältere und kranke Gemeindeglieder. Mancherorts werden die Riten der Handauflegung, der Segnung und Salbung wieder aufgenommen und es werden Gottesdienste gefeiert, in denen für Kranke und Belastete gebetet und Segnung und Salbung angeboten werden.<sup>36</sup> Es bilden sich Gebetskreise, die Menschen und Anliegen im Gebet mittragen.

In Bezug auf diese Entwicklungen können Gemeinden Erfahrungen austauschen, voneinander lernen und sich gegenseitig ermutigen.

Um das weite Spektrum des heilenden Dienstes der Gemeinden wieder zu sehen, können in den Gemeinden Gesprächsprozesse angeregt werden zur Bedeutung von Gesundheit und Heilung und den Möglichkeiten der Gemeinden, möglichst unter Beteiligung von Frauen und Männern, die im Bereich der Gesundheitsarbeit tätig sind und denen, die im Gemeindedienst stehen.<sup>37</sup>

## *8.2 Gemeinden – Orte der Heilung für Jugendliche?*

### *8.2.1 Die junge Generation und die heutige gesellschaftliche Situation in Europa*

„Wertewandel“, „Wertpluralismus“, „religiöser Pluralismus“ und „Individualisierung“ – dies sind einige der Begriffe, mit denen die gesellschaftliche Situation in Europa im 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts charakterisiert wird.<sup>38</sup> Für die heranwachsende Generation sind die Orientierung an verbindlichen Werten und die Einbindung in eine prägende kirchliche Gemeinschaft nicht mehr selbstverständlich. Traditionen werden nicht ungefragt übernommen, sondern primär einmal in Frage gestellt. Ordnungs- und sinnstiftende Institutionen, wie Kirchen, Gewerkschaften und Verbände verlieren zunehmend an Bedeutung. Junge Menschen entziehen sich zunehmend einer Festlegung und Gebundenheit und bewegen sich frei und „unverbindlich“ in verschiedenen und wechselnden sozialen Kreisen.

Prägend für das Leben vieler Jugendlicher ist auch das häufige Zerbrechen primärer Lebensgemeinschaften. Dies bedeutet das Aufwachsen mit nur einem Elternteil oder das Leben in so genannten „Patchwork-Familien“.

Positiv formuliert, ist unsere Gesellschaft bestimmt durch die Zunahme an individueller Freiheit. Diese Freiheit birgt jedoch auch negative Aspekte – darauf wird zunehmend hingewiesen.<sup>39</sup> Angesichts eines hohen, zu hohen Maßes an Freiheit sind gerade junge Menschen in Gefahr, orientierungslos und destabilisiert zu werden bis hin zur psychischen Erkrankung.

### 8.2.2 Rückgang der Kirchlichkeit, aber ein ungebrochenes Interesse an der Religion

Mit dem Stichwort „Säkularisierung“ wurde im 20. Jahrhundert die Abnahme des Einflusses der Kirchen auf das gesellschaftliche Leben bezeichnet und dieses Phänomen galt als Indiz dafür, dass die Religionen nach und nach an Bedeutung verlören.<sup>40</sup>

Diese Säkularisierungsthese wird heute jedoch zunehmend in Frage gestellt oder zumindest modifiziert. Die bleibende Kirchenferne in den neuen Bundesländern und ein Rückgang der Kirchlichkeit in den übrigen Bundesländern, der sowohl die katholische wie auch die evangelische Kirche betrifft, lässt sich statistisch gut erfassen und ist weiterhin zu beobachten.<sup>41</sup>

Diesem Rückgang der Kirchlichkeit entspricht aber keineswegs im gleichen Maße ein Rückgang der Religiosität der Menschen. Im Gegenteil: Das Bedürfnis nach Religion ist heute stark, vor allem auch in der jungen Generation: Nicht die Religion hat die Faszination verloren, aber die Kirche ihre Bindungskraft.<sup>42</sup> Manche Soziologen sprechen geradezu von einem „religiösen Boom“ und von einem „Resakralisierungsprozess“ unserer postmodernen Gesellschaft.<sup>43</sup> Umstritten ist, ob diese Zunahme der Religiosität auch in den neuen Bundesländern zu beobachten ist.<sup>44</sup>

Man kann zwar sagen, die Kirchen verlieren zunehmend an Einfluss, aber man kann daraus nicht den Schluss ziehen, Gott und die Religion würden in unserer Welt an Bedeutung verlieren und bald ein vergessenes Phänomen sein.

Gerade für Jugendliche ist Religiosität ein wichtiges Thema. In einer in vieler Hinsicht unübersichtlich gewordenen Welt stellt sich für sie die Frage nach dem Sinn des Lebens in besonderem Maße, sie suchen nach Halt und Heilung und sind offen für das Transzendente.

### 8.2.3 Finden Jugendliche Antworten in den christlichen Gemeinden?

Viele Jugendliche suchen und finden Antworten auf ihre Bedürfnisse und Fragen bei östlichen Religionen und neuen religiösen Bewegungen. Sprechen auch unsere christlichen Gemeinden Menschen auf der Suche, besonders Jugendliche, an – sind sie geeignet, Heimat und einen Bezugsrahmen zu geben, mit anderen Worten: Sind sie heilende Gemeinden?

Die Menschen, vor allem die Jugendlichen unserer Zeit binden sich nicht mehr an eine Religionsform, weil sie sich als Sünder fühlen und weil sie

um ihr ewiges Heil bangen, sondern weil sie auf der Suche nach konkreter Hilfe für ihr Leben hier und heute sind.

Eugen Biser formuliert: „*Empfänglich für die christliche Botschaft ist heute nicht mehr der Mensch in seinem Sündenbewusstsein, sondern der Mensch in der Heillosigkeit seiner ganzen Existenz mit seinem intensiven Bedürfnis nach Heilung.*“<sup>45</sup>

Erfahren Jugendliche eine „Zeitgenossenschaft“ der Kirche/der Gemeinden mit ihrer Lebenswelt?<sup>46</sup> Sind unsere Gemeinden Orte, an denen junge Menschen Antworten auf die Grundfragen ihres Lebens finden und in der Gemeinschaft mit Christinnen und Christen die heilende, Hoffnung und Leben gewährende Zuwendung Gottes zu jeder und jedem erfahren? Lernen junge Menschen in den Gemeinden Menschen kennen, die – vom Geist Gottes inspiriert – glaubwürdige Zeuginnen und Zeugen des Evangeliums sind, indem sie füreinander da sind und miteinander den Glauben feiern und leben und am Aufbau des Reiches Gottes in unserer Welt arbeiten?

„Komm, Heiliger Geist, heile und versöhne. In Christus berufen, versöhnende und heilende Gemeinschaften zu sein.“ – Die zwölfte Weltmissionskonferenz lädt uns ein, uns als weltweite Kirche dem Wirken des Geistes Gottes zu öffnen und darauf zu vertrauen, dass wir Gottes Gemeinschaft stiftende, versöhnende und heilende Nähe in unseren Gemeinden erfahren und bezeugen dürfen.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Vgl. hierzu: *Christoffer Grundmann*, Gesandt zu heilen. Aufkommen und Entwicklung der Ärztlichen Mission im neunzehnten Jahrhundert (Missionswissenschaftliche Forschungen Bd. 12), Gütersloh 1992, 287–311.
- <sup>2</sup> Vgl. hierzu: *Christoph Benn*, Gesundheit, Heil und Heilung, Begriffsbestimmungen, Konzepte und Handlungsansätze in der ökumenischen Diskussion, in: *Deutsches Institut für Ärztliche Mission e.V.* (Hg.), Die vernachlässigten Dimensionen (DIFÄM-Studienheft Nr. 3), Tübingen 2000, 8–11.
- <sup>3</sup> *Ökumenischer Rat der Kirchen*, Auftrag zu heilen (Studien des Ökumenischen Rates der Kirchen Nr. 3), Genf 1966, 37–39.
- <sup>4</sup> Im Folgenden wird aus der deutschen Übersetzung zitiert: *Deutsches Institut für Ärztliche Mission* (Hg.), Das christliche Verständnis von Gesundheit, Heilung und Ganzheit. Studie der Christlich-Medizinischen Kommission Genf, Tübingen 1990.
- <sup>5</sup> A.a.O., 6.
- <sup>6</sup> A.a.O., 9–17. Vgl. hierzu auch: *Karin Granberg-Michaelson*, Healing Community, Geneva 1991, 8–9.
- <sup>7</sup> *Deutsches Institut für Ärztliche Mission*, a.a.O., 9. Vergleiche zu dieser Diskussion des Gesundheitsbegriffs auch: *Birgitta Larsson*, *Emilio Castro*, From Missions to Mission, in:

John Briggs, Mercy Amba Oduyoye and Gesorges Tsetsis (eds.), *A History of the Ecumenical Movement*, Volume 3, 1968-2000, World Council of Churches, Geneva, 125-148.

- <sup>8</sup> Die Diskussion um das Missionsverständnis ist zusammengefasst bei: Klaus Schäfer, „Ganzheitliche Mission“ – Das Miteinander von Verkündigung und gesellschaftsbezogener Diakonie, in: *ders.*, *Anstoß Mission, Impulse aus der Missionstheologie*, Frankfurt a.M. 2003, 87-111.
- <sup>9</sup> A.a.O., 24f.
- <sup>10</sup> Klaus Schäfer (Hg.), *Zu einer Hoffnung berufen. Das Evangelium in verschiedenen Kulturen. Berichtsband zur 11. Konferenz für Weltmission und Evangelisation in Salvador da Bahia 1996*, Frankfurt a.M. 1999, 154-167, Zitat S.158.
- <sup>11</sup> Vgl. hierzu: Klaus Schäfer, „Komm, Heiliger Geist, heile und versöhne. In Christus berufen, heilende und versöhnende Gemeinschaften zu sein.“ Auf dem Weg zur Weltmissionskonferenz, Mai 2005 in Athen, in: *Evangelisches Missionswerk in Deutschland, EMW, Jahresbericht 2003/04, Thematischer Teil*, 6-28.
- <sup>12</sup> *Konferenz Europäischer Kirchen*, 12. Vollversammlung Trondheim (Norwegen), 25. Juni bis 2. Juli 2003, *Jesus Christus heilt und versöhnt. Unser Zeugnis in Europa* (<http://www.cec-kek.org/Deutsch/A12ThemePaperGer.htm>) Nr. 49.
- <sup>13</sup> A.a.O., Nr. 50.
- <sup>14</sup> Siehe dazu die Ausführungen zum Thema der Konferenz unter: <http://www.warc.ch/24gc/01-g.html>.
- <sup>15</sup> Die Tagung ist dokumentiert in: *IRM XC (2001) Nos. 356/357*, deutsche Übersetzung in: *Evangelisches Missionswerk in Deutschland, EMW* (Hg.), *Heilung in Mission und Ökumene. Impulse zum interkulturellen Dialog über Heilung und ihre kirchliche Praxis (Weltmission heute Nr. 41)*, Hamburg 2001.
- <sup>16</sup> Dokumentiert in: *IRM XCI (2002) No. 363*.
- <sup>17</sup> Dokumentiert in: *IRM 93(2004) Nos. 370/371*.
- <sup>18</sup> Dokumentiert in: a.a.O.
- <sup>19</sup> *IRM XCI (2002) No. 363, 597* (eigene Übersetzung).
- <sup>20</sup> Vgl. hierzu zum Beispiel: Michael Bergunder, *Wunderheilung und Exorzismus. Die südindische Pfingstbewegung im Kontext des populären Hinduismus*, in: *Evangelisches Missionswerk in Deutschland, EMW* (Hg.), *Heilung in Mission und Ökumene. Impulse zum interkulturellen Dialog über Heilung und ihre kirchliche Praxis (Weltmission heute Nr. 41)*, Hamburg 2001, 102-116. Lothar Carlos Hoch, *Gott im Körper erfahren. Das Phänomen religiöser Heilungen in den Pfingstkirchen und den afrobrasilianischen Kulturen als Herausforderung für Medizin und Theologie*, in: *Evangelisches Missionswerk in Deutschland, EMW* (Hg.), *Heilung in Mission und Ökumene. Impulse zum interkulturellen Dialog über Heilung und ihre kirchliche Praxis (Weltmission heute Nr. 41)* Hamburg 2001, 153-166. Ogbu Kalu, *Pentecostal and Charismatic Reshaping of the African Religious Landscape in the 1990s*, in: *Mission Studies XX* (2003), 1-39, 84-111. Frank Kürschner-Pelkmann, *Die Sehnsucht nach Heilung. Erfahrungen in Afrika und Deutschland*, in: *in die Welt – für die Welt. Magazin für Mission und Partnerschaft* 3/2004, 8-10. Thomas Zeller, *Hart umkämpfter Religionsmarkt. Die neuen Pfingstkirchen Brasiliens finden wachsenden Zuspruch bei den Armen*, in: *Zeitschrift für Entwicklungspolitik* 14/15/2004, 55-57.
- <sup>21</sup> Beispiele aus der vielfältigen Literatur zu diesem Thema: Harold G. Koenig, Michael E. McCullough, David B. Larson, *Handbook of Religion and Health*, Oxford 2001. Jeff Levin, Ph.D., *God, Faith and Health. Exploring the Spirituality-Healing Connection*, New York – Chichester – Weinheim – Brisbane – Singapore – Toronto 2001.

- <sup>22</sup> Dieses Programm ist nicht auf die christliche Religion beschränkt, sondern bezieht andere Religionen in die Untersuchungen mit ein. Informationen unter: <http://www.ihpnet.org/>.
- <sup>23</sup> Gary Gunderson, *Deeply Woven Roots. Improving the Quality of Life in your Community*, Minneapolis 1997, 22 (eigene Übersetzung).
- <sup>24</sup> Ebd. (eigene Übersetzung).
- <sup>25</sup> ARHAP steht in Verbindung mit dem Health Desk beim ÖRK.
- <sup>26</sup> Zur Epidemiologie: *Sonja Weinreich, Christoph Benn, AIDS – Eine Krankheit verändert die Welt. Daten – Fakten – Hintergründe*, Frankfurt a. M. 2003, 16–34.
- <sup>27</sup> Vgl. hierzu zum Beispiel: *S. Weinreich, Chr. Benn*, a.a.O., 103–105.
- <sup>28</sup> *AIDS und die Kirchen. Eine Studie des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Frankfurt a. M. 1997, 50.
- <sup>29</sup> A.a.O., 111.
- <sup>30</sup> A.a.O., 13.
- <sup>31</sup> A.a.O., 114–115.
- <sup>32</sup> *S. Weinreich, Chr. Benn*, a.a.O., 55–57.
- <sup>33</sup> Informationen dazu über das *Deutsche Institut für Ärztliche Mission (DIFÄM)* oder das *Evangelische Missionswerk in Südwestdeutschland (EMS)*. Im Internet zum Beispiel unter: <http://www.ems-online.org/77.html>.
- <sup>34</sup> So zum Beispiel in dem Ausdruck „Man Cures – God Heals“.
- <sup>35</sup> *Ulrich Bach*, „Heilende Gemeinde“? Versuch, einen Trend zu korrigieren, *Neukirchen-Vluyn* 1988, hierzu besonders 15–16. Vgl. auch: *ders.*, „Heilende Gemeinde“? Theologische Anfragen an einen allgemeinen Trend, in: *Wege zum Menschen* 47, Heft 6 (1995), 349–362.
- <sup>36</sup> Vgl. hierzu zum Beispiel: *Donata Dörfel*, Heilungsgottesdienste und Salbungsliturgien in protestantischen Gemeinden, in: *Evangelisches Missionswerk in Deutschland, EMW* (Hg.), *Heilung in Mission und Ökumene. Impulse zum interkulturellen Dialog über Heilung und ihre kirchliche Praxis (Weltmission heute Nr. 41)*. Hamburg 2001, 167–187.
- <sup>37</sup> Vgl. hierzu: *Dietrich Werner*, Zur Wiederentdeckung des heilenden Dienstes der Gemeinde. Zehn Thesen zum Gesprächseinstieg, in: *Evangelisches Missionswerk in Deutschland, EMW* (Hg.), *Heilung in Mission und Ökumene. Impulse zum interkulturellen Dialog über Heilung und ihre kirchliche Praxis (Weltmission heute Nr. 41)* Hamburg 2001, 64–68.
- <sup>38</sup> Vgl. hierzu zum Beispiel: *Ulrich Eibach*, Christliche Gemeinde und christliches Handeln in der pluralistischen Gesellschaft, in: *G. Bader, U. Eibach, H. Kreß*, *Im Labyrinth der Ethik, Glauben – Handeln – Pluralismus* (FS für Martin Honecker zum 70. Geburtstag), Rheinbach bei Bonn 2004, 180–192.
- <sup>39</sup> Vgl. hierzu zum Beispiel: *Charles Taylor*, *Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt a.M. 1988.
- <sup>40</sup> Vgl. hierzu zum Beispiel: *Peter L. Berger, Thomas Luckmann*, *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen*, Gütersloh 1985, bes. S. 40.
- <sup>41</sup> Vgl. hierzu zum Beispiel: *Michael Schramm*, *Das Gottesunternehmen. Die katholische Kirche auf dem Religionsmarkt*, Leipzig 2000, 29–33.
- <sup>42</sup> Vgl. hierzu: *Ingolf Dalferth*, „Was Gott ist, bestimme ich!“ – Reden von Gott im Zeitalter der „Cafeteria – Religion“, in: *Johannes Beutler* (Hg.), *Heute von Gott reden (Religion in der Moderne; Bd. 5)*, Würzburg 1998, 57–77.
- <sup>43</sup> *Volkhard Krech*, „Missionarische Gemeinden“ – Bedingungen und Möglichkeiten aus soziologischer Sicht, in: *Andreas Feldtkeller, Theo Sundermeier* (Hg.), *Mission in pluralistischer Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1999, 88–94.
- <sup>44</sup> Der Missionstheologe Klaus Schäfer zum Beispiel verneint dies, siehe dazu: *Klaus Schäfer*, *Das Evangelium und unsere Kultur. Nachgedanken zur Weltmissionskonferenz*

in Salvador da Bahia für den deutschen Kontext, in: *ders.*, Anstoß Mission, Impulse aus der Missionstheologie, 225–243.

<sup>45</sup> *Eugen Biser*, Heilender Glaube, Mainz 1990, 40.

<sup>46</sup> *Klaus Schäfer*, a.a.O., 250. Vgl. hierzu auch: *Georg Hilger*, Annäherungen an die Alltagsreligiosität Jugendlicher: Was Jugendlichen heilig ist, in: *Marianne Heimbach-Steins* (Hg.), Religion als gesellschaftliches Phänomen. Soziologische, theologische und literaturwissenschaftliche Annäherungen (Bamberger Theologisches Forum Bd. 3), Münster 2002, 45–71, besonders 70f.

## Gespräch mit Philip Potter / Jugenddelegierter Amsterdam 1948

*BR: Wer den Namen Philip Potter hört, denkt zunächst an den früheren Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, der vor einigen Jahren seinen 80. Geburtstag gefeiert hat und nicht an einen Jugenddelegierten.*

Ich war auch Jugenddelegierter. Das ist schon lange her, auf der 1. Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Amsterdam im Jahr 1948. Ich denke, ich bin der einzige noch Lebende, der auf der Vollversammlung eine Rede gehalten hat. Nun, das ist auch nicht so schwer. Damals war ich 27 Jahre alt und das Durchschnittsalter der Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Vollversammlung lag um die 60 Jahre.

*BR: Es gab also schon damals Jugenddelegierte?*

Nicht im heutigen Sinne. Wir waren 100 Jugendteilnehmerinnen und -teilnehmer, wir saßen direkt hinter dem Präsidium und bildeten den Chor der Vollversammlung. Wir haben unsere eigenen Veranstaltungen gehabt, aber dieselben Fragen und Themen behandelt wie die Delegierten der Vollversammlung. Am Ende der Vollversammlung haben die Jugendlichen Gelegenheit gehabt, ein Statement in die Vollversammlung einzubringen. Und dieses Statement habe ich abgegeben. Meine Rede ist in dem Berichtsband der Vollversammlung dokumentiert. Deswegen kann ich heute sagen: ich bin der einzige noch Lebende, der auf der Vollversammlung in Amsterdam gesprochen hat.

*BR: Waren die Jugendlichen offiziell vom Weltkirchenrat eingeladen worden?*

Man muss wissen, dass für die damaligen Kirchenführer die ökumenische Jugendarbeit prägend war, Visser 't Hooft selbst kam aus der Studentenbewegung und viele andere auch. Die Jugendgeneration hatte direkt nach dem Zweiten Weltkrieg eine Schlüsselfunktion. Viele der Älteren hatten nicht nur in einem, sondern in zwei Kriegen gekämpft, Verwundungen erlitten, Verwandte verloren, Ideologien und Vorurteile kennen gelernt. Die Jugendlichen waren ein Hoffnungsträger für den Wiederneuanfang und für Versöhnung. Schon 1947 fand in Oslo die Weltjugendkonferenz statt mit 1000 Jugendlichen aus der ganzen Welt. Was dort beraten wurde, brachten wir auf der Vollversammlung in Amsterdam ein.

*BR: Auf welchem Wege wurden die Jugenddelegierten zur Vollversammlung eingeladen?*

Ich persönlich wurde von Visser 't Hooft eingeladen. Er bat auch andere Kirchenführer, Jugenddelegierte als Ratgeber zu entsenden.

*BR: Was haben die Jugenddelegierten von der Vollversammlung gelernt und umgekehrt, was hat die Vollversammlung von den Jugenddelegierten gelernt?*

Wir waren jung, aber wir waren doch erfahren im internationalen, gleichberechtigten Umgang miteinander, ohne Ansehen der Person, der Farbe, der Rasse, des Geschlechtes. Vor allem in der Zusammenarbeit von Männern und Frauen brachten wir selbstverständliche Formen mit, die in der Vollversammlung noch nicht üblich waren. Man bedenke das Zahlenverhältnis von Männern und Frauen in der Versammlung. Wir waren unbelastet von den Problemen, die die Generation vor uns mit sich brachte, darum waren wir wichtig.

Wir haben auch viel von den Delegierten der Vollversammlung gelernt, das uns für unsere spätere ökumenische Arbeit geprägt hat. Wir sind Menschen begegnet, die sich mitten im Krieg um Frieden, Versöhnung und Verständigung bemüht und Widerstand geleistet hatten. Als ich ein junger Student in Jamaika war, habe ich im Radio von der Inhaftierung Martin Niemöllers gehört. Wir haben regelmäßig für ihn gebetet, weit weg von Deutschland in der Karibik. Und dann war er da und sprach zu uns in Oslo auf der Weltjugendkonferenz (1947). Er hat zu uns gesprochen und uns behandelt wie seinesgleichen. Das taten auch die Delegierten auf der Vollversammlung in Amsterdam so. Uns sind nicht Lehrer begegnet, die uns etwas beibringen wollten, sondern Menschen, die eine tiefe Hoffnung in uns setzten. Das hat mich für meine weitere Arbeit geprägt.

*BR: Welche Folgen hatte die Vollversammlung für die weitere Arbeit Philip Potters in der ökumenischen Bewegung?*

Nach der Vollversammlung habe ich in der Christlichen Studentenbewegung teilweise in London und teilweise beim ÖRK in Genf gearbeitet (1948–1950). Meine Aufgabe bestand darin, die Kirchen dazu zu bewegen, die Jugend zu stärken. Die meisten Kirchenleitungen hatten gute Vorsätze und Absichten. Ich musste sie allerdings dazu bewegen, ihre guten Absichten auch umzusetzen und nicht nur über die Bedeutung der Jugend zu reden.

Nach der 2. Vollversammlung in Evanston im Jahre 1954 arbeitete ich in der Jugendabteilung des ÖRK in Genf, die ich ab 1957 leitete. Meine Aufgabe bestand darin, mit einer Gruppe durch die USA von der Ost- bis zur Westküste zu reisen und über die Vollversammlung zu informieren. Von dort bin ich weiter gereist und habe Indien, Australien Neuseeland und Japan besucht. Überall habe ich die Jugend unterstützt und den Kirchen geholfen, die Jugend ernst zu nehmen. Auch heute bin ich immer noch in Kontakt mit Studentinnen und Studenten. Studierende verstehen sehr gut, wenn ich sage: wir brauchen die Bibel und die Zeitung, um heute Christ bzw. Christin zu sein. Die Bibel ohne Zeitung ist eine Sammlung von alten Geschichten, die Zeitung ohne die Bibel ergibt keinen Sinn. Ich habe immer die Stimme der Jugend gesucht. Wenn ich heute einen Rat geben sollte, dann würde ich sagen: Redet nicht über die Jugend, redet mit ihr. Jugend ist nicht die

Kirche von morgen, sondern die Kirche von heute. Jugend bleibt nicht für den Rest des Lebens Jugend. Viele aus der internationalen Studentenbewegung und dem CVJM sind später kirchenleitende Persönlichkeiten geworden, in ihren Heimatkirchen und in der ökumenischen Bewegung. Aber der Grundstein wurde in der ökumenischen Jugendarbeit gelegt. Die Jugend von heute möchte, wie wir damals, ihre Kirche und die ökumenische Bewegung mittragen und ein fester Bestandteil von ihr sein.

Manchmal sind Jugendliche rebellisch und sehr kritisch, wie z.B. Ende der Sechziger. Aber Kirchenleitungen sind keine Lehrer, die der Jugend sagen, was sie denken soll. In dieser Zeit habe ich mir gesagt, und ich glaube, das gilt für alle Kirchenleitungen zu allen Zeiten: Sei einfach bei ihnen, sei sensibel, hör ihnen zu und dann sieh, was passieren wird. Bleib mit ihnen im Gespräch und nicht zu vergessen – habe eine gehörige Portion Humor und nimm dich selbst nicht zu ernst!

*Nach dem Gespräch aufgezeichnet von Barbara Rudolph*

*(Dr. Philip Potter war Jugenddelegierter in Amsterdam 1948 und von 1972 bis 1984 Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen.)*

## Lang ist's her ...

### Erfahrungen als Jugenddelegierte in Vancouver (1983)

1981 wurde ich als Jugenddelegierte für die Vollversammlung in Vancouver 1983 benannt. Ich habe mich riesig gefreut. Das war natürlich eine tolle Sache für eine Studentin – nach Vancouver zum Ökumenischen Rat der Kirchen!

In Heft 1/1984 der ÖR habe ich meine Erfahrungen (im ersten veröffentlichten Beitrag meines Lebens!) reflektiert und gefragt: „Zählt Jugend nur als ‚Dekorationsmaterial‘ öffentlicher Sitzungen oder besteht ein echtes Interesse, sich von dieser Seite in Frage stellen und vielleicht auch erneuern bzw. verändern zu lassen?“<sup>1</sup> Tatsächlich hatte ich ab und an den Eindruck, Jugendliche wurden vor allem gern auf Fotos gesehen und bei Gottesdiensten quotengerecht eingesetzt sowie als Stewards freundlich beklatscht. Aber ernsthaft zuhören – das fiel den meisten Kirchenoberen doch schwer. Wer ist eine äthiopische Jugenddelegierte, wenn der Patriarch kommt? Manchmal haben wir uns gefühlt wie Ziergemüse auf dem Buffet. Das führte dazu, dass die Jugendlichen enger zusammenrückten. Aber es gab Ausnahmen. Ich denke an Philip Potter, der uns nicht nur belehrt hat, sondern sich einen Abend Zeit nahm und tatsächlich auch uns nach unseren Erfahrungen fragte. Mir ist das bis heute eine Lehre.

Ich war damals schon Mutter einer einjährigen Tochter und fand die Kategorisierung immer ein bisschen merkwürdig – wirklich jugendlich fühlte ich mich gar nicht mehr, wenn natürlich auch jünger als die anderen. Ich hatte durchaus Respekt vor den „großen Leuten“, die da zusammenkamen, aber vieles kam mir auch arg pompös und gestelzt vor, manches auch furchtbar ritualisiert und formalisiert. Allerdings haben wir schnell gemerkt, dass all das auch uns Jüngere einholte. Da wurde plötzlich um Formulierungen gerungen, da gab es Abgrenzungen zwischen Delegierten und Stewards, zwischen solchen aus Nord und solchen aus Süd, denen mit englischen Sprachkenntnissen und denen ohne, Männern und Frauen. Vielleicht war das die ernüchterndste Erkenntnis: die Trennung dieser Welt spiegelte sich auch bei uns. Das betraf gerade auch Frauen. Frauenvorkonferenz und Jugendvorkonferenz überschneiden sich und die meisten von uns jüngeren Frauen hatten mehr Lust auf erstere. Vielleicht lag das auch daran, dass die Hierarchisierung unter den Frauen nicht so groß war – klerikale Roben tauchten dort einfach nicht auf. Da die Frauen selbst um Partizipation kämpfen mussten, waren sie der Lage der Jugenddelegierten wohl einfach näher.

Als EKD-Delegierte war ich insofern privilegiert, als wir in vier intensiven Tagungen auf Vancouver vorbereitet wurden. Das war für andere Jugenddelegierte ganz anders. Wenn eine Kirche nur drei Menschen schicken kann und eine ist Jugenddelegierte, geht sie schnell unter. Wie sollst du dich orientieren in deiner

<sup>1</sup> Margot Käßmann, Jugend in Vancouver, in: ÖR 1/1984, 169ff; 170.

vielleicht zweiten Fremdsprache, einem völlig neuen Kontext? Die Jugendvorkonferenz war dabei allerdings teilweise hilfreich. Doch ich erinnere mich an manche, die sich verloren vorkamen, nicht hineinfanden in diese Welt, in der so viele sich bei der Begrüßung umarmten, weil sie sich schon seit zwanzig Jahren und dreißig Tagungen kannten. Menschen können sehr einsam sein bei großen internationalen Versammlungen. Und es gab ein doppeltes Empfinden von Ausgrenzung: an den Kleingruppen nahmen viele der „wichtigen Leute“ nicht teil, es gab also wenig Chancen, sie näher kennen zu lernen (allerdings auch da eine Ausnahme: der Erzbischof von Canterbury!). Und in den Fachgruppen zu den Problembereichen wurde vorausgesetzt, dass jeder wusste, was mit „Sheffield“, „PCR“ oder „Toronto-erklärung“ gemeint war. Für Oldtimer Stichworte mit tiefem Inhalt, für Newcomer ein Fragezeichen.

Nach meiner Wahl in den Zentralausschuss hörte ich: Was wollen Sie denn da? Sie haben keine Beziehungen, Sie haben kein Büro, das ist doch ein für die EKD verlorener Platz. Ich war bei der Rückkehr darauf angewiesen, dass andere mich in Netzwerke und Verbindungen eingeführt haben – viele haben das getan und das hat mir geholfen, die Chance auch zu nutzen. Das ist bis heute für viele Jugenddelegierte eine enorme Frustration, dass sie zurückkommen mit ihren Erfahrungen und diese nicht abgefragt werden, nicht eingebunden werden in vorhandene Netzwerke. Hieran müssen wir arbeiten, auch wenn sich seit damals vieles verbessert hat.

Das hört sich vielleicht alles viel zu kritisch an. Insgesamt war es für uns alle natürlich eine atemberaubende Chance, neue Kontexte kennen zu lernen, überhaupt mit Menschen aus so vielen Nationen und Konfessionen zusammenzukommen. Es ist wohl kein Jugendlicher aus Vancouver abgefahren, ohne zu wissen: teilnehmen können war einfach ein Geschenk, ein großes Privileg. Ich jedenfalls bin meiner Kirche vor allem dankbar, dass sie mir diese großartige Erfahrung als Jugendliche ermöglicht hat. Sie hat meinen gesamten Lebensweg geprägt. Und gerade deshalb bin ich entschieden dafür, dass wir auf jeden Fall dafür Sorge tragen sollten, Jugendliche als Delegierte zu entsenden und auch einen Platz für Jugendliche im Zentralausschuss vorzusehen. Ihre Erfahrungen werden uns später zugute kommen.

*Margot Käßmann*

*(Dr. Margot Käßmann war Jugenddelegierte in Vancouver 1983 und ist Bischöfin der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers.)*

## Bye-bye F.L.Y.! ... Quoten als Chancen der Ökumene

„F.L.Y.“, eine begehrte Quote auf ökumenischem Parkett verbirgt sich hinter diesen drei Buchstaben: „Femal“, „Lay“ and „Youth“. „Fly“ stellt schon rein phonetisch so ziemlich das Gegenstück zu „MO“ dar. „Mail and Ordained“, das waren die Gründerväter des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948. Die Fotos aus Amsterdam 1948 zeigen dies eindrücklich. Auch wenn wir stolz auf unsere Gründungsmütter wie Kathleen Bliss, Madeleine Barot, Suzanne de Diétrich, Sarah Chakko zurückblicken, darf wohl angenommen werden, dass für beide, Gründungsväter wie Gründungsmütter, die Vorstellung von 15% Jugendlichen und 40% Frauen im Zentralausschuss und in der Vollversammlung so etwas wie die Kunde von einem fernen Stern gewesen sein dürfte.

Auf der Vollversammlung 1998 in Harare sind von den 992 Delegierten 13% Jugenddelegierte und 37% Frauen. Hinter diesen Zahlen steckt ein langer Weg des Nachdenkens und Ringens, der Diplomatie und Beharrlichkeit. Die Debatte um die Präsenz von Jugendlichen bzw. Delegierten unter 30 Jahren ist durch die Jahre hindurch seit Amsterdam eng verwoben mit der Diskussion um den Anteil von Frauen in den Gremien des ÖRK. Wenn Frauen die Repräsentanz von Frauen einforderten, hatten sie zugleich immer auch die Präsenz der jüngeren Generation im Blick.

Im Rahmen der Studie über die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche war es vor allem die Sheffield-Konsultation im Juli 1981, die den entscheidenden Durchbruch brachte, um die Debatte um Quoten als Zielvereinbarung für die Benennung von Delegierten für Vollversammlungen voranzubringen. Direkt einen Monat vor der Zentralausschuss-Sitzung in Dresden 1981 formulierte die Sheffield-Konsultation ihre Empfehlungen für die Arbeit des Vorbereitungskomitees der Vollversammlung in Vancouver. Diese Empfehlungen lösten auf der Zentralausschuss-Sitzung in Dresden 1981 zum Teil Empörung vor allem auf orthodoxer Seite aus und eine hitzige Diskussion. Was heißt elementare Gerechtigkeit? Was heißt gleichberechtigte Teilnahme aller? Wie sieht eine gerechte Vertretung der Kirchenmitgliedschaft aus? Quoten sind ein „goal towards which we move, starting with the composition of the WCC decision-making and consultative bodies during and after the Sixth Assembly“ (Janice Love, Protokoll Dresden 1981). Die angestoßene Diskussion zeitigte ihre Wirkung bis heute.

1996 war die EKD aufgefordert, ihre Delegierten für die Vollversammlung in Harare nach Genf zu melden. Erstmals in der Geschichte der EKD wurden die empfohlenen Quoten von Seiten der EKD in Reinform erfüllt. Für manche Landeskirche war dies eine böse Überraschung. So z.B. für Württemberg. Hatte „man“ doch die beiden Kandidaten nach bestem Wissen und Gewissen ausgesucht und nach Hannover gemeldet, so ließ das Kirchenamt wissen: „Nein, ‚FLY‘ wird gewünscht!“. Neben Bischof Renz darf die zweite Person aus Württemberg nicht über dreißig sein, nicht ordiniert und sie muss auch noch eine Frau sein. Ratlosigkeit bei den Referenten im Oberkirchenrat. Das Nachdenken ging von vorne los. Der Blick richtete sich auf die Datei der Theologiestudentinnen. Der Oberkirchen-

rat in Stuttgart forderte zum ersten Mal junge Frauen auf, sich um das Amt einer Delegierten für die ÖRK-Vollversammlung zu bewerben. Mit Überraschung stellte man fest, wie viel ökumenische Erfahrungen manche Theologiestudentinnen heutzutage bereits während ihres Studiums sammeln. Ein Fundus, der von Seiten der Kirchenleitung bisher nie abgefragt wurde und nun plötzlich zu aller Überraschung aufgetan wurde. Was für eine Entdeckung! Den Quoten und ihrem damaligen Hüter im Kirchenamt, Tim Kuschnerus, sei Dank!

Nun war ich also formal „Quotenfrau“. Genau das, was ich nie sein wollte bzw. wie ich mich eigentlich selbst nie verstanden hatte. Und bei der Wahl der Mitglieder in den Zentralausschuss in Harare zählte neben engagierter Mitarbeit in der Ökumene natürlich auch wieder diese FLY-Quote. Was war zuerst? Ei oder Henne? Qualität oder Quote? Zunächst war da eben doch die Quote. Ohne sie würden wohl viele Kirchenfunktionäre der Erfahrung beraubt, dass auch die jüngere Generation fruchtbar zur inhaltlichen Arbeit der ÖRK-Gremien beitragen kann. Quote also als Krücke, um den Blick auf nicht wahrgenommene Qualitäten zu ermöglichen?

Spätestens nach der ersten Sitzung des neu gewählten Zentralausschusses 1999 hatte ich immer wieder den Eindruck, dass zwar die Quote das Trittbrett für die jüngere Generation ist. Doch was letztlich dann das Bild der Jugenddelegierten im Zentralausschuss ausmacht, ist die Art und Weise ihrer inhaltlichen Mitarbeit. Dynamisch Mitmischen, das ist eine echte Gabe von Jugenddelegierten. Dabei bleiben, aufmerksam sein für formale Ungereimtheit, nachfragen, lernen wie Lobbyarbeit für eigene Ziele gestaltet werden muss, die Perspektive einer anderen Generation mit in die Beratungen einbringen. Eine unglaubliche Chance und ein spannender Weg!

Das Pochen und Einfordern von Jugendbeteiligung pro forma hat bei mir bei jeder Gelegenheit sehr gemischte Gefühle ausgelöst. Ich erinnere mich an eine Konsultation im Dezember 2004 zur Zukunft der Ökumene im 21. Jahrhundert, die zweite internationale Konsultation im Rahmen der Reconfiguration-Debatte. Ich war nicht glücklich, dass ich im Vorfeld für die Moderation einer Arbeitsgruppe angefragt worden war, hatte auch erst meine Bedenken rückgemeldet und bekam dann eine große Portion Ermutigung zurück für diese Aufgabe. Am letzten Tag der Konsultation stand ein Vertreter des Europäischen Jugendrates auf und äußerte sein Bedauern über die zu geringe Beteiligung von jungen Menschen an dieser Konsultation. Wie gut kenne ich diese Gretchenfrage der Jugendbeteiligung. Sie ist richtig und doch auch falsch. An zentraler Stelle im Drafting-Team des Abschlussdokumentes arbeitete ein Vertreter des Europäischen Jugendrates mit, es gab etliche Teilnehmende aus der jüngeren Generation so wie mich, und es wurde versäumt, erneut eine Jugendvorkonferenz wie in Antelias zu organisieren. Das pro forma Einfordern von Repräsentanz ist nicht der Weg. Es ist ein Nebengleis, das mitlaufen muss, wenn die inhaltlichen Beiträge stimmen.

Eine zweite Frage beschäftigte mich ebenfalls immer wieder, wenn es um die Beteiligung der jüngeren Generation im ÖRK geht. Sehen Kirchen im ÖRK weiterhin wie etwa 30 Jahre zuvor den Ort, wo sich Kirchenführer auf höchster Ebene

weltweit treffen und austauschen. Wie verändert die Beteiligung von Frauen und Jugendlichen das Bild der ÖRK-Gremien und die Wichtigkeit, die ihnen beigemessen werden von Seiten der Mitgliedskirchen, deren Synoden in der Regel eine sehr viel geringere Jugend- und Frauenbeteiligung aufweisen? Ist es zufällig, dass die Zunahme der Repräsentanz von Jugendlichen und Frauen zeitgleich stattfindet mit dem schleichenden Bedeutungsverlust des ÖRK und der internationalen Ökumene? Gibt es da keinerlei Zusammenhänge? Diese Frage stellte ich mehreren Zentralausschussmitgliedern im Februar 2005. Eindeutige Antworten ließen sich nicht finden. Vielmehr löste es jeweils interessante Gespräche aus über die Frage, was heißt „Church Leadership“ und welche positiven Veränderungen hat die stärkere Beteiligung von Jugendlichen und von Frauen im ÖRK bewirkt. Die Frage bleibt und stellt sich derzeit neu bei der Benennung der Delegierten für die Vollversammlung 2006 in Porto Alegre. Wer repräsentiert Mitgliedskirchen? Welchen Stand und welche Einflussmöglichkeiten haben die jeweiligen Delegierten in ihren Kirchen.

Quoten sind und bleiben eine Hilfskonstruktion, eine Interimslösung. Doch gleichzeitig sind sie eine große Chance, um immer wieder junge Menschen in die Ökumene hineinwachsen zu lassen. An Personen wie Margot Käßmann, Janice Love, Trond Bakkevig zeigt sich, wie lohnenswert es ist, diese Chance zu vergeben und wie vielfältig die ökumenischen Früchte sein können, die das Quotentrtrittbrett hervorbringen kann.

Bye-Bye, FLY. Quoten verlieren sich, zumindest manche. Ökumenische Erfahrungen hingegen prägen für ein ganzes Leben.

*Heike Bosien*

*(Heike Bosien war Jugenddelegierte in Harare 1998. Sie ist Pfarrerin der Evangelischen Landeskirche in Württemberg und Referentin auf der Projektstelle Ökumenische Dekade „Gewalt überwinden“ [2001–2010].)*

## Ökumene durch den Noteingang ...

### II Jugendvertretungen in ökumenischen Gremien

Habe nun ach! Änderungsanträge und Grußworte und Zwischenberichte studiert, von Weisungsausschüssen, Nominierungstreffen und Sonderkommissionen, auf einem Dutzend Synoden, Versammlungen, Konventen und Konferenzen ...

Was habe ich dabei erlebt? Etwas Faszinierendes: Kirchengeschichte zum Anfassen. Ehrliches Leiden an der Zertrennung neben Selbstverliebtheit und „konfessionalistischem Plunder“. Ein Panoptikum mit ungeahnter geistiger Beweglichkeit. Verschiedenförmige Sprachbarrieren. Heiliges und unheiliges Schweigen. Weichmacherworte und Gummiformulierungen. Die besondere Kunstfertigkeit, das Gleiche zu sagen und etwas ganz Unterschiedliches oder sogar Gegensätzliches zu meinen. Jemanden mit lobenden Worten zu widerlegen – ökumenische Konferenzen sind eine Schule für den Geist. Ich machte Bekanntschaft mit einem neuen Zeitgefühl: so schnell Menschen guten Willens aus den entferntesten Erdteilen miteinander Freundschaften schließen, so langsam machen sie Fortschritte auf theologischer und ekklesiologischer Ebene, in der Entdeckung dessen, was eint. Die ökumenische Bewegung erschien mir in ihrer Zähigkeit oft wie eine Riesenschildkröte: schon über hundert alt, bewegt sie sich vorsichtig auf schwierigem Terrain, bisweilen hält man sie sogar für tot – doch wenn sie sich wieder regt, wird klar, dass sie nur Kraft gesammelt hat, um den Wintereinbruch zu überdauern. Dieses Bild nimmt uns die Illusion bezüglich schneller Bewegungen auf institutioneller Ebene – eine Einsicht, die für junge Menschen schwer zu verkraften ist.

Nach einem Jahrzehnt in der internationalen ökumenischen Bewegung halte ich diese nicht für besser, aber auch nicht für schlechter als die viel gerühmte Basisökumene, die oft genug sich selbst im Blick hat und weder räumliche noch zeitliche Weite kennt. In ihren Grundmustern empfand ich die Konflikte der Weltökumene sogar als recht vertraut aus Konflikten und Lösungen etwa auf Gemeindeebene. So kann eine Verhandlung über knifflige Passagen, morgens um drei und mit Hilfe geistiger Getränke bewirkt, durchaus einen Text hervorbringen, der einst zu den Meilensteinen der ökumenischen Bewegung zählen wird.

Wenn auch ihre Sprache manchmal so klingt: die „Ecumaniacs“ sind nicht von einem anderen Planeten, sondern von diesem. Und noch wichtiger: den haben sie ganz im Blick. Manch einen mag der Erzbischof erschrecken, der über unterschiedliche Dutyfree-Qualitäten auf fünf Kontinenten Bescheid weiß und die besten Tricks bei der Zollabfertigung weitergibt. Mir war er ein Zeichen der Hoffnung, dass es in unseren Kirchen auch „ganz oben“ noch Leute gibt, die in dieser Welt genauso zuhause sind wie in der nächsten. Wenn junge Menschen im Erstkontakt auf Kirchenführer stoßen, dürfen sie sich deshalb niemals abschrecken lassen von dem Ungewohnten, das sie sagen. Und niemals sofort annehmen, dass

sie das alles selbst ganz genauso glauben oder gar tun. Die nüchternen Protestanten sind in ihrem Innersten oft frommer, als sie es zeigen wollen. Der ehrwürdige Monsignore aus dem Vatikan dagegen hat sein kleines Appartement in Rom tatsächlich mit Kultobjekten verziert – allerdings aus Star Trek™ (Episode One). Und der Erzpriester aus dem Moskauer Patriarchat, der im Plenum so heftig gegen den Westen wettert, trägt Blue Jeans unter der Soutane und hat auf seinem Handy die Nummern der besten Pizzabringdienste parat.

Ebenso authentisch dürfen auch die jungen Delegierten und die Jugendvertreter(innen) auftreten: Ihr Auftrag ist nicht, einer verstaubten Institution ein jugendliches Antlitz auf Zeit zu verleihen oder sich in aller Stille daran zu freuen, dass sie mit wichtigen Leuten zu Tisch sitzen dürfen. Wo „Jugend“ draufsteht, muss auch Jugend vorkommen – und nicht nur hinkommen. Hier unterscheiden sich ökumenische Jugendkonferenzen ganz wesentlich von der Konzeption etwa des Weltjugendtages der Römischen Kurie. Den jungen Delegierten kommt die Rolle zu, Fragen laut zu stellen, die andere nicht mehr oder nur noch auf den Fluren aussprechen. Sie dürfen über Mauern springen und über Schatten. Ihre Teilnahme ist nicht einfach ein Zugeständnis der Alten an die Jungen – sie gehören dazu, weil Kirche Gott sei Dank kein Seniorenverein ist.

Meine Teilnahme an ökumenischen Konferenzen war nie der Beginn oder die Ursache, sondern immer die Folge meines Engagements, da sie stets eingebunden war in die ökumenische Arbeit in der Jugendorganisation, die ich vertrat. Obwohl ich bei ungezählten ökumenischen Versammlungen für die Rechte der jungen Delegierten unserer Kirchen gestritten habe, bin ich von meiner eigenen Kirche tatsächlich niemals zu einer ökumenischen Konferenz entsandt worden. Dennoch waren die Verstärkerwirkung und die Ermutigung durch solche Zusammenkünfte enorm – sowohl die positiven als auch die negativen Erlebnisse haben mich in meinem Engagement für die ökumenische Bewegung bestärkt. Nach vielen ökumenischen Begegnungen von Moskau bis Rom bin ich mit größerer Freude Christ und mit größerer Gelassenheit Protestant. Das kommt mir täglich zugute, seit ich vor drei Jahren unverhofft selbst hauptberuflich Ökumeniker wurde.

*Dirk Thesenwitz*

*(Dirk Thesenwitz war u. a. Jugenddelegierter bei der Vollversammlung der KEK in Trondheim 2003 und ist Referent für deutsch-französische und internationale ökumenische Jugendarbeit bei der aej (Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in der Bundesrepublik Deutschland e.V.)*

## Bonhoeffer und die ökumenische Bewegung: Historische Rekonstruktion und Bedeutung für heute\*

VON KONRAD RAISER\*\*

Die Literatur zur Person und zur Theologie Dietrich Bonhoeffers ist unübersehbar geworden. Er ist ohne Zweifel neben Karl Barth der Einflussreichste unter den deutschsprachigen Theologen des 20. Jahrhunderts gewesen. Es fällt freilich auf, dass seine Beteiligung an der frühen ökumenischen Bewegung relativ wenig Aufmerksamkeit gefunden hat, obwohl sie für seinen Weg und die Entwicklung seiner Theologie von erheblicher Bedeutung gewesen ist. Abgesehen von einer frühen Studie des dänischen Kirchenhistorikers Jorgen Glenthoy (1956)<sup>1</sup>, der Zusammenstellung der relevanten biographischen Details in Eberhard Bethges großer Biographie (1966) und entsprechenden Hinweisen in Armin Boyens umfassender Untersuchung zu „Kirchenkampf und Ökumene“ (1969 und 1973)<sup>2</sup> gibt es meines Wissens keine weitere eingehende Untersuchung zu dieser Frage. Die historische Rekonstruktion ist durch Glenthoy und Bethge geleistet worden und auch die in der neuen Ausgabe von Bonhoeffers Werken veröffentlichten Materialien haben keine wesentlich neuen Aspekte zu Tage gefördert. Aber die Wechselwirkungen zwischen Bonhoeffer und der ökumenischen Bewegung bedürfen noch des weiteren Studiums. Insbesondere muss die ökumenische Bewegung sich auf Bonhoeffer als Quelle von immer neuer Inspiration besinnen.

Das Internationale Bonhoeffer Komitee hat sichtbar gemacht, wie stark Bonhoeffers Denken und das Zeugnis seines Lebens über den deutschen Kontext hinaus gewirkt haben. Bei den Tagungen seit der ersten Zusammenkunft in Genf 1976 zum Gedenken an den 70. Geburtstag Dietrich Bonhoeffers wurde immer wieder deutlich, dass Bonhoeffer die neuen theologischen Ansätze in Situationen von Unterdrückung und Konflikt in den Regionen der südlichen Hemisphäre (Lateinamerika, Südafrika und Korea) stärker beeinflusst hat als im europäischen und deutschen Kontext, wo er in erster Linie als einer der Märtyrer des deutschen Widerstands gesehen wird. Das stand 1995 im Mittelpunkt der Veranstaltungen zum 50-jährigen Gedenken an seine Hinrichtung.<sup>3</sup>

### *Historische Rekonstruktion*

Die frühe Studie von Jorgen Genthoy *über Bonhoeffer und die Ökumene* hat die verfügbaren Texte aus dem Nachlass sorgfältig ausgewertet. Auch wenn Bethge und Boyens weitere Details hinzugefügt und den Zusammenhang aufgehellert haben,

\* Vortrag in der Stadtakademie Bochum am 5. April 2005.

\*\* Prof. Dr. Konrad Raiser war von 1993 bis 2003 Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen.

ist dieser erste Versuch einer historischen Rekonstruktion in seinen Grundzügen bestätigt worden. Ich kann mich daher darauf beschränken, die Hauptphasen seines ökumenischen Engagements in Erinnerung zu rufen. Bonhoeffers aktive Beteiligung an der ökumenischen Bewegung war beschränkt auf die Jahre von 1931 bis 1937. Seine späteren Schriften, vor allem die posthum herausgegebene *Ethik* und die als *Widerstand und Ergebung* veröffentlichten Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft nehmen nicht mehr ausdrücklich auf seine, auch nach 1937 andauernde Beziehung zur ökumenischen Bewegung Bezug.

Genthoj hat seine Darstellung um vier zentrale Texte herum gruppiert, die einen Einblick geben in die Entwicklung von Bonhoeffers ökumenischem Engagement. Ich folge dem Aufriss von Genthoj und versuche, die vier Texte von 1932, 1935, 1939 und 1941 in ihren jeweiligen Zusammenhang zu stellen.

### Erste Phase

Auch wenn einige der wichtigsten deutschen Partner der sich formierenden ökumenischen Bewegung in Berlin lebten, vor allem als Mitglieder der Fakultät, an der Bonhoeffer 1927 sein Theologiestudium mit seiner Dissertation *Communio Sanctorum* abschloss, scheint er in dieser Zeit noch nicht von ökumenischen Einflüssen berührt worden zu sein. Den entscheidenden Anstoß gab wohl der für seine weitere Ausbildung als Vikar zuständige Superintendent Max Diestel, der aktiv mitarbeitete in der Berliner Sektion des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen, einem der wichtigen Zweige der frühen ökumenischen Bewegung. Von Diestel stammte sowohl der Vorschlag, das Vikariat in der deutschen Auslandsgemeinde in Barcelona zu beginnen, wie auch die Anregung, nach Abschluss seiner kirchlichen Ausbildung und der Habilitation für ein Studienjahr nach Amerika zu gehen. Diestel versorgte ihn auch zur Vorbereitung auf diesen Auslandsaufenthalt mit einschlägiger ökumenischer Literatur.

Das Studienjahr, das Bonhoeffer am Union Theological Seminary in New York verbrachte, vermittelte ihm den ersten direkten Kontakt mit Personen und Prozessen der ökumenischen Bewegung. Es war vor allem Jean Laserre, ein französischer Theologe und Pazifist, der Bonhoeffer mit der Haltung des schlichten Gehorsams gegenüber der Bergpredigt und dem Friedensgebot Jesu konfrontierte. Bonhoeffer hat später diese Begegnung mit der biblischen Botschaft, und besonders der Bergpredigt als die grundlegende Veränderung in seinem Leben und Denken beschrieben. Bethge gibt einen Brief Bonhoeffers aus dem Jahr 1936 wieder, in dem er schreibt: „Ich kam zum ersten Mal zur Bibel ... Ich hatte schon oft gepredigt, ich hatte schon viel von der Kirche gesehen, darüber geredet und gepredigt – und ich war noch kein Christ geworden ...“<sup>4</sup> Und H.E. Tödt sieht hier den innersten Antrieb für Bonhoeffers ökumenisches Engagement. „Er erkannte – nicht zuletzt im Zuge eines Studienaufenthaltes in den USA – dass die Kirche Jesu Christi wegen ihrer tiefen Bindung an den einen, gemeinsamen Versöhner niemals

Nationalkirche sein kann, sondern der ökumenischen Verbundenheit aller Teilkirchen in der einen Weltchristenheit immer den Vorzug geben muss.<sup>45</sup>

Bonhoeffers erste unmittelbare Berührung mit der organisierten ökumenischen Bewegung war seine, wiederum durch Diestel vermittelte Teilnahme an der gemeinsamen Tagung des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen und der Bewegung für Praktisches Christentum in Cambridge, September 1931. Hier wurde er alsbald zu einem von drei Regionalsekretären der Gemeinsamen Jugendkommission der beiden ökumenischen Organisationen gewählt. Dies blieb bis 1937 auch seine einzige offizielle Verbindung mit der ökumenischen Bewegung und sein zentrales ökumenisches Thema wurde und war seither die Frage des Friedens. Von da aus richtete er dann fundamentale Anfragen an Selbstverständnis und Zielsetzung der ökumenischen Bewegung im Ganzen. Seine Vorträge in Ciernohorské Kúpele und Gland<sup>6</sup> im Jahr 1932, sowie seine ökumenischen Aktivitäten in Deutschland in den Jahren 1931–33 zeigen, dass er sich leidenschaftlich darum mühte, das theologische und ekklesiologische Selbstverständnis der ökumenischen Bewegung zu klären, sodass sie mit Vollmacht Gottes Gebot des Friedens einer Welt verkündigen konnte, die den Sinn für eine lebensfähige Ordnung verloren hatte.

### *Zweite Phase*

Die Machtübernahme durch Hitler brachte eine neue, verschärfte Herausforderung. Bonhoeffers hellsichtige Analyse des *Führerbegriffs* in einer Rundfunkansprache nur zwei Tage nach der Ernennung Hitlers zum Reichskanzler<sup>7</sup> und seine rasche Reaktion auf die Vorbereitung der gegen die Juden gerichteten Rassengesetze in dem Aufsatz „Die Kirche vor der Judenfrage“<sup>8</sup> zeigen, dass Bonhoeffer entschlossen war, die Konsequenzen aus seinem Verständnis der prophetischen Rolle der Kirche zu ziehen. Während ihm die Unfähigkeit seiner eigenen Kirche, dieser Herausforderung zu begegnen, zunehmend Mühe machte, fand er Unterstützung bei seinen Freunden im Weltbund, der im September 1933 in Sofia eine nachdrückliche Resolution gegen die antijüdischen Maßnahmen in Deutschland verabschiedete.

Seine, in dieser kritischen Situation getroffene Entscheidung, die Ernennung zum Pfarrer der deutschen Gemeinde in London anzunehmen, wurde von Karl Barth, seinem neuen theologischen Mentor, scharf kritisiert und führte dazu, dass ihre Korrespondenz zeitweilig unterbrochen wurde. Der Wechsel nach England verstärkte andererseits Bonhoeffers ökumenisches Engagement, vor allem durch die Freundschaft mit George Bell, dem Bischof von Chichester, der seit 1932 Präsident des inzwischen gebildeten Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum war. Auf Bonhoeffers Drängen hin sandte Bischof Bell nur wenige Wochen vor der Bekenntnissynode in Barmen im Mai 1934 eine eindringliche Botschaft in Bezug auf die Deutsche Evangelische Kirche an die Vertreter der Kirchen im Ökumenischen Rat für Praktisches Christentum.<sup>9</sup> Darauf folgte im August 1934 die

gemeinsame Tagung von Weltbund und Praktischem Christentum in Fanö unter Leitung von Bischof Bell mit Bonhoeffers Vortrag über „Die Kirche und die Welt der Nationen“<sup>10</sup>, in dem er seine frühere Haltung zur theologischen Grundlegung des ökumenischen Einsatzes für den Frieden präziserte, und seiner berühmten Meditation in der Morgenandacht am 28. August 1934 über „Kirche und Völkerwelt“<sup>11</sup>. In einer bei dieser Tagung verabschiedeten Entschließung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum gibt der Rat seiner Überzeugung Ausdruck, „dass ein autokratisches Kirchenregiment, besonders wenn es durch feierlichen Eid dem Gewissen auferlegt wird, die Anwendung von Gewaltmethoden und die Unterdrückung freier Aussprache mit dem wahren Wesen der Kirche Christi unvereinbar sind“.<sup>12</sup> Damit bekräftigte der Rat die klare Botschaft seines Vorsitzenden, Bischof Bell, und entsprach – wenigstens weitgehend – den Vorstellungen Bonhoeffers über den Auftrag der Kirche in der gegebenen Situation.

Auf diesem Hintergrund muss auch die Korrespondenz im Sommer 1935 mit Kanonikus Leonard Hodgson, dem Sekretär des Fortsetzungsausschusses der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung über Bonhoeffers Teilnahme an den Vorbereitungen für die Weltkonferenz in Edinburgh 1937 gesehen werden.<sup>13</sup> Bonhoeffers Auseinandersetzung mit Hodgson führte zu seinem großen Aufsatz über „Die Bekennende Kirche und die Ökumene“, der im August 1935 veröffentlicht wurde<sup>14</sup>; der Aufsatz blieb die klarste theologische Darstellung seines Verständnisses der ökumenischen Bewegung.

### *Dritte Phase*

Nachdem Bonhoeffer im März 1935 aus London zurückgekehrt war, übernahm er Verantwortung für die Ausbildung der Pfarramtskandidaten der Bekennenden Kirche. Die Anforderungen dieser neuen Aufgabe, die zunehmende Unterdrückung in Deutschland, von der auch die Aktivitäten des Weltbundes betroffen waren, und wachsende Zweifel am Willen der ökumenischen Organisationen, entsprechend den in Fanö ausgesprochenen Überzeugungen zu handeln, führten Bonhoeffer dazu, sich allmählich aus der aktiven Beteiligung an der internationalen ökumenischen Arbeit zurückzuziehen. Im Jahr 1936 nahm er noch einmal an einer Tagung von Praktischem Christentum in Chamby sur Montreux teil, der letzten Sitzung vor der Weltkirchenkonferenz in Oxford 1937. Seine Bedenken hinsichtlich der Haltung der offiziellen ökumenischen Gremien zur Situation in Deutschland wurden dort bestätigt und so reichte Bonhoeffer 1937 seinen Rücktritt vom Amt eines regionalen Jugendsekretärs und als Mitglied des Exekutivausschusses ein.

In seiner eigenen Einschätzung blieb Bonhoeffer unnachgiebig und er spitzte seine Position 1936 noch zu mit seinem Aufsatz „Zur Frage der Kirchengemeinschaft“<sup>15</sup>, in dem er kategorisch formulierte: „Wer sich wissentlich von der Bekennenden Kirche in Deutschland trennt, trennt sich vom Heil.“<sup>16</sup> Dies war für ihn die unausweichliche Konsequenz der Überzeugung, die er schon im Jahr zuvor in seinem Aufsatz über Bekennende Kirche und Ökumene entfaltet hatte.<sup>17</sup> In

Deutschland wurde danach seine Situation immer schwieriger, auch unter den Freunden in der Bekennenden Kirche. Ihm wurde die Lehrbefugnis entzogen und im September 1937 wurde das Seminar in Finkenwalde geschlossen. Bonhoeffer setzte seine Arbeit fort, aber die Situation der Illegalität wurde immer riskanter.

Im folgenden Jahr drohte für Bonhoeffer die Einberufung zum Militärdienst. Er war zur Verweigerung entschlossen, worauf damals die Todesstrafe stand. Um dieser Gefahr und dem möglichen Skandal für die Bekennende Kirche zu entgehen, wurde für ihn eine Einladung in die USA erwirkt. Ein erster Versuch, nach England auszuweichen, war misslungen. Im Juni 1939 reiste Bonhoeffer nach New York; aber bereits nach einem Monat kehrte er nach Deutschland zurück, nachdem er zu der Überzeugung gekommen war, dass er einen Fehler gemacht habe. In einem Brief an Reinhold Niebuhr schrieb er: „Ich muss diese schwierige Periode in unserer nationalen Geschichte mit den Christen in Deutschland durchleben. Ich werde kein Recht haben, am Wiederaufbau christlichen Lebens nach dem Kriege in Deutschland mitzuwirken, wenn ich die Prüfungen dieser Zeit nicht mit meinem Volk teile ... Die Christen in Deutschland stehen vor der fürchterlichen Alternative, entweder in die Niederlage ihrer Nationen einzuwilligen, damit die christliche Zivilisation weiterleben kann, oder in den Sieg einzuwilligen und dabei unsere Zivilisation zu zerstören. Ich weiß, welche dieser Alternativen ich zu wählen habe; aber ich kann diese Wahl nicht treffen, während ich mich in Sicherheit befinde ...“<sup>18</sup> Sein Aufsatz über „Protestantismus ohne Reformation“<sup>19</sup>, in dem er seine Eindrücke während des vierwöchigen Aufenthaltes in den USA verarbeitete, wird von Jorgen Glenthoj zu Recht als die dritte Zusammenfassung von Bonhoeffers ökumenischen Überzeugungen gewertet. In klarer und schlüssiger Weise behandelt er hier alle Probleme, die ihn seit 1931 veranlasst hatten, den wachsenden angelsächsischen Einfluss in der ökumenischen Bewegung kritisch zu hinterfragen: Einheit der Kirche und Denominationalismus, Kirche und Staat, Frieden usw.

#### *Vierte Phase*

Bereits im Februar 1938 hatte Bonhoeffer über seinen Schwager, Hans von Dohnanyi, erste Kontakte zu dem sich formierenden Widerstand unter höheren Offizieren und Generälen der Wehrmacht geknüpft. Nach dem Ausbruch des Krieges und angesichts der Unmöglichkeit, seine Arbeit für die Bekennende Kirche fortzusetzen, verstärkten sich diese Kontakte und ab Februar 1941 wurde er offiziell von seinen kirchlichen Aufgaben entbunden und freigestellt für besondere Missionen im Rahmen des Widerstandes, getarnt als Mitglied des militärischen Abwehrdienstes.

Dies war der letzte Kontext, in dem Bonhoeffers ökumenische Beziehungen noch einmal wichtig wurden. Durch Beschlüsse im Jahr 1938 hatte der Aufbau des Ökumenischen Rates der Kirchen durch den Zusammenschluss von Glauben und Kirchenverfassung und Praktischem Christentum begonnen. Willem A. Visser 't Hooft war als erster Generalsekretär ernannt worden. Während eines Besuches in

London im März 1939 kam es zu einer ersten Begegnung zwischen Bonhoeffer und Visser 't Hooft und es entwickelte sich schnell eine enge und vertrauensvolle Beziehung zwischen ihnen. Visser't Hooft war entschlossen, die Unterstützung fortzusetzen, die Bischof Bell und Bischof Amundsen der Bekennenden Kirche hatten zuteil werden lassen. Er wurde damit zu einer der wichtigen Kontaktpersonen für den deutschen Widerstand bei den Versuchen, Kontakte zur britischen und später zu den alliierten Regierungen herzustellen.

Drei Missionen Bonhoeffers während dieser letzten Periode vor seiner Verhaftung verdienen es, erwähnt zu werden. Schon im Februar 1941 reiste er ein erstes Mal in die Schweiz, um Karl Barth, Friedrich Siegmund-Schultze und besonders Visser 't Hooft zu sehen. Er übermittelte Visser 't Hooft detaillierte Informationen über die politische und kirchliche Situation in Deutschland sowie über die Ziele des deutschen Widerstandes. Durch die Begegnung wurde die frühere Vertrauensbeziehung zu seinen ökumenischen Freunden, die seit 1937 belastet gewesen war, wieder hergestellt. Bereits im September 1941 kam er zu einem zweiten Besuch nach Genf. Mittlerweile hatte William Paton, einer der Stellvertreter Visser 't Hoofts, als Niederschlag der Diskussionen in der britischen Gruppe zu Friedenszielen ein Buch veröffentlicht unter dem Titel „Die Kirche und die neue Ordnung“. Visser 't Hooft und Bonhoeffer arbeiteten zusammen ein Memorandum als Reaktion auf diese Veröffentlichung aus. Das gab Bonhoeffer die Möglichkeit, die Ansichten der deutschen Opposition gegen Hitler in die breitere ökumenische Diskussion über die Verantwortung der Kirche für eine neue internationale Ordnung nach dem Ende des Krieges einzubringen. Bonhoeffers eigener, auf Deutsch geschriebener Entwurf für dieses Memorandum ist seine letzte ausdrückliche Äußerung in ökumenischem Kontext.<sup>20</sup>

Im Mai 1942 traf Bonhoeffer mit Bischof Bell in Sigtuna, Schweden, zusammen. Er übermittelte ihm Details über die Pläne des deutschen Widerstands und die daran beteiligten Personen und drängte Bell, auf ein positives Signal der britischen Regierung hinzuwirken. Aber es ging Bonhoeffer nicht um einen billigen Kompromiss. Bell erinnerte sich später, dass Bonhoeffer ihm gesagt habe: „Wir wollen der Buße nicht entfliehen. Unsere Handlung muss als ein Sühneakt verstanden werden.“<sup>21</sup> Dies war die letzte Begegnung Bonhoeffers mit seinem engsten ökumenischen Freund. An Bischof Bell richteten sich auch Bonhoeffers letzte Worte, bevor er zur Hinrichtung abgeführt wurde: „Bestell ihm, dass für mich dieses das Ende bedeutet, aber auch den Anfang – mit ihm glaube ich an die Grundsätze unserer universalen christlichen Bruderschaft, die sich über alle nationalen Interessen erhebt, und dass unser Sieg gewiss ist. Sage ihm auch, dass ich niemals seine Worte bei unserem letzten Treffen vergessen habe.“<sup>22</sup>

### *Bonhoeffers Vermächtnis für die ökumenische Bewegung heute*

Im Zuge der historischen Rekonstruktion sind bereits die wichtigsten Themen angeklungen, die zu Kristallisationspunkten für Bonhoeffers ökumenisches Den-

ken wurden. Anstatt einfach Bonhoeffers Argumente wiederzugeben und zusammenzufassen, werde ich mich auf vier Themenkomplexe konzentrieren, die im Mittelpunkt des Interesses für den ökumenischen Rezeptionsprozess standen und auf Bonhoeffers bleibende Bedeutung für die ökumenische Bewegung hinweisen. In einer gewissen chronologischen Ordnung sind dies die Themen: Frieden, die Kirche und die Ökumene, Bekenntnis und Widerstand und die Herausforderung der Moderne.

*Frieden – das konkrete Gebot*

Das neueste Beispiel für das Weiterwirken des Bonhoefferschen Vermächnisses ist die ökumenische Diskussion über die Verantwortung der Kirchen für den Frieden. Seit der Weltkirchenkonferenz in Oxford 1937 war die ökumenische Bewegung in einem Dilemma gefangen: während alle Kirchen – in den Worten der Vollversammlung in Amsterdam 1948 – davon überzeugt waren, dass „Krieg nach Gottes Willen nicht sein darf“, waren sie geteilter Meinung darüber, welche Konsequenzen sich aus dieser Überzeugung ergeben. Die bei der Oxford-Konferenz erstmals benannte Spannung zwischen drei Positionen besteht in gewisser Weise bis heute. Auf der einen Seite steht die Position des „gerechten Krieges“, und auf der entgegengesetzten Seite die des radikalen Pazifismus. Die Mittelposition wird von denen vertreten, die daran festhalten, dass moderne Kriege, die mit Massenvernichtungswaffen ausgetragen werden, niemals als „gerechte Kriege“ angesehen werden können und dass ihnen deshalb aus ethischen Gründen widerstanden werden müsse.

Nun hat sich die ökumenische Diskussion seit Oxford und Amsterdam natürlich weiterentwickelt. Insbesondere die intensive Diskussion über die ethische Problematik eines möglichen atomaren Krieges hat zu dem Schluss geführt, dass für die Kirchen die Zeit gekommen sei, „klar und eindeutig zu erklären, dass sowohl die Herstellung und Stationierung als auch der Einsatz von Atomwaffen ein Verbrechen gegen die Menschheit darstellen und dass ein solches Vorgehen aus ethischer und theologischer Sicht verurteilt werden muss. Die Frage der Atomwaffen ist aufgrund ihrer Tragweite und der drohenden Gefahren, die sie für die Menschheit mit sich bringt, eine Frage christlichen Gehorsams und christlicher Treue zum Evangelium.“<sup>23</sup> Die Erklärung der Vollversammlung in Vancouver (1983) zu „Frieden und Gerechtigkeit“, aus der dieses Zitat stammt, ist nach wie vor die beste Zusammenfassung der ökumenischen Überzeugungen zu den Fragen von Krieg und Frieden.

Diese Vollversammlung ist freilich für unseren Zusammenhang vor allem deshalb wichtig, weil von ihr der konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung ausging. Der Prozess wurde, jedenfalls indirekt, angestoßen durch den Antrag der Delegierten der Kirchen in der früheren DDR, der Ökumenische Rat solle prüfen, ob die Zeit reif sei für ein „allgemeines christliches Friedenskonzil, wie es Dietrich Bonhoeffer angesichts des drohenden

Zweiten Weltkrieges vor 50 Jahren für geboten hielt“.<sup>24</sup> Bonhoeffers vollmächtiges Friedenszeugnis in Fanö 1934 war damals schon fast in Vergessenheit geraten. Seine Wiederaufnahme ein halbes Jahrhundert später zeigt, dass Bonhoeffer einen Ansatz zur Behandlung der Fragen von Krieg und Frieden gefunden hatte, der die miteinander in Spannung stehenden Positionen hinter sich ließ und nach wie vor aktuell ist.

Die Frage des Weltfriedens stand im Zentrum von Bonhoeffers ersten Beiträgen zur ökumenischen Diskussion in den Jahren 1932 und 1934. Er setzte sich auf der einen Seite kritisch mit den Positionen der angelsächsischen Tradition des Weltbundes auseinander, für die Frieden ein in der Nachfolge Jesu und besonders im Geist der Bergpredigt zu verwirklichendes Ideal war. Der Weltbund versuchte daher, internationale Begegnung und Verständigung zu fördern. Aber in Bonhoeffers Einschätzung lag darin nichts spezifisch Christliches; ja, damit wurde vermieden, die „eine, große versöhnende Botschaft“ zur Sprache zu bringen. Wo der Weltfriede zu einem Idealzustand, zu einem Wert an sich gemacht wird, geht die grundlegende Beziehung zwischen Frieden, Gerechtigkeit und Wahrheit verloren.

Aber Bonhoeffer legte sich auch mit der kontinental-europäischen Tradition an, die im Blick auf die Probleme von Krieg und Frieden auf die Schöpfungsordnungen verwies. Für diese Tradition schloss die Einsicht, dass eine bestimmte Ordnung Gottes Willen zum Ausdruck brachte, zugleich das Recht ein, sie gegebenenfalls auch durch Krieg zu verteidigen. Bonhoeffer setzte dem die Feststellung entgegen, dass alle Ordnungen lediglich „Erhaltungsordnungen Gottes“ sind, „die nur solange Bestand haben, als sie offen bleiben für die Offenbarung in Christus“.<sup>25</sup> Sie sind niemals unveränderliche Schöpfungsordnungen und die Einsicht in die Realität von Kampf und Konflikt in einer gebrochenen Welt darf niemals zur Rechtfertigung von Kriegen als unvermeidlich oder gar als notwendig im Kampf um das Recht führen. „Unser heutiger Krieg – sagte Bonhoeffer bereits 1932 – fällt daher nicht mehr unter den Begriff Kampf, weil er die sichere Selbstvernichtung beider Kämpfenden ist.“<sup>26</sup> Weil der Krieg unter keinen Umständen als Erhaltungsordnung Gottes, und d.h. als Gottes Gebot verstanden werden kann, „darum muss der heutige Krieg, also der nächste Krieg, der *Ächtung* durch die Kirche verfallen“.<sup>27</sup>

Bonhoeffers eigener Zugang zu den Fragen von Krieg und Frieden war sein Begriff des „konkreten Gebots“. Die Kirche hat als die neue Gemeinschaft in Jesus Christus den Auftrag, mit Vollmacht Gottes Wort als Evangelium und als Gebot zu verkündigen. Während das Evangelium, z.B. die Zusage „Dir sind deine Sünden vergeben“, konkret und lebendig wird, indem es vom Hörer angenommen wird, muss das Gebot konkret werden durch die, welche es verkündigen. Die Kirche muss sich daher so weit wie möglich in die heutigen Lebensbedingungen hineinbegeben, um von allgemeinen Aussagen über Gottes Willen für alle und überall vorzudringen zur Verkündigung des konkreten Gebotes für heute. Das konkrete Gebot zu benennen heißt, die „Erhaltungsordnung Gottes“ für den gegenwärtigen Augenblick zu erkennen. „Die Ordnung des *internationalen Friedens* ist heute

Gottes Gebot für uns.“<sup>28</sup> Mit diesem Verständnis des konkreten Gebots war Bonhoeffer in der Lage, die Identifikation von Frieden mit Sicherheit als irreführend aufzudecken und darauf zu bestehen, dass der Kampf um den Frieden niemals auf Kosten der Gerechtigkeit und der Wahrheit geführt werden dürfe. Bonhoeffer scheute sich nicht davor, als Pazifist angesehen zu werden. „So gewiss wir das letzte *pacem facere* Gott anheim geben, so gewiss sollen auch wir *pacem facere* zur Überwindung des Krieges. Dass damit der Kampf als solcher nicht aus der Welt geschafft ist, ist gewiss. Aber es geht eben hier um ein ganz bestimmtes, heute unter dem Verbot Gottes stehendes Mittel des Kampfes.“<sup>29</sup>

Bonhoeffer war offensichtlich seiner eigenen Zeit und auch der ökumenischen Diskussion voraus mit seiner Überzeugung, dass die internationale Friedensordnung Gottes Gebot für uns sei. Seine Einsicht, dass dieses Gebot nur von einem „allgemeinen christlichen Konzil“ mit Autorität verkündigt werden könne, war 1934 revolutionär und ist es auch während des konziliaren Prozesses fünfzig Jahre später geblieben. Es ging Bonhoeffer um die Treue und den Gehorsam der Kirche gegenüber ihrem Herrn, der selbst die Offenbarung von Gottes Gebot für uns ist. Aber es ging ihm zugleich um die dringende Bewahrung des Friedens in der politischen Situation seiner Zeit, und nach Ausbruch des Krieges um die Voraussetzungen für die Wiederherstellung einer Friedensordnung. Sein eindeutiger theologischer Grundansatz mit der Betonung auf dem konkreten Gebot stellte ihm klare Kriterien zur Verfügung, als er 1941–42 an der Erkundung von Bedingungen für eine neue internationale Friedensordnung nach dem Ende des Krieges beteiligt war. In dem gemeinsam mit Visser 't Hooft verfassten Memorandum vom September 1941 heißt es:

„Die Gebote Gottes zeigen die Grenzen, die nicht überschritten werden dürfen, wenn Christus der Herr sein soll. Und die Kirche hat die Welt an diese Grenzen zu erinnern. Lange hat sie dieses Amt nicht ausgeübt, aber nun hat sie wieder damit begonnen, indem sie in verschiedenen Ländern starken Widerstand gegen die Verletzung der Gebote Gottes im politischen Leben geleistet hat ... Die Kirche kann und soll keine vollkommenen und detaillierten Pläne zu einem Wiederaufbau in der Nachkriegszeit ausarbeiten, aber sie soll die Nationen an die bleibenden Gebote und Tatsachen erinnern, die ernst genommen werden müssen, wenn die neue Ordnung eine echte Ordnung sein soll und wenn wir einem weiteren Gericht Gottes, wie diesem Kriege, entgehen wollen.“<sup>30</sup>

Das Vermächtnis, das Bonhoeffer der ökumenischen Bewegung mit diesen Einsichten hinterlassen hat, wartet noch immer darauf, angetreten zu werden.

### *Die Kirche und die Ökumene: Einheit und Wahrheit*

In den Jahren vor der letzten Vollversammlung in Harare (1998) hat der Ökumenische Rat einen Reflexionsprozess zusammen mit seinen Mitgliedskirchen über ein „gemeinsames Verständnis und eine gemeinsame Vision“ des Rates durch-

geführt, der mit der Annahme einer Grundsatzerklärung abgeschlossen wurde.<sup>31</sup> Diese Erklärung versucht, die Selbstbeschreibung des Ökumenischen Rates als einer „Gemeinschaft von Kirchen“ – gemäß der Basisformel der Verfassung des Rates – neu zu entfalten. Was bedeutet es, wenn der Ökumenische Rat als eine „Gemeinschaft von Kirchen“ bezeichnet wird? Welcher Art ist diese Gemeinschaft und was ist ihre besondere Qualität? Sind die Beziehungen zwischen den Kirchen, die mit ihrer Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat gegeben sind, nur instrumental und auf gemeinsame Aufgaben orientiert, oder haben diese Beziehungen „kirchliche“ Qualität, d.h. sind sie Zeichen dessen, was es heißt Kirche zu sein? Diese Frage wurde zwar nicht zum ersten Mal gestellt, aber bislang blieben die Antworten eher ausweichend und unbestimmt.

Vor diesem Hintergrund ist es bedeutsam, sich Bonhoeffers Reflexionen über die Kirche und die Ökumene in Erinnerung zu rufen. Bereits die Anfangssätze seiner ersten Äußerung in einem ökumenischen Kontext sind bezeichnend:

„Es gibt noch keine Theologie der ökumenischen Bewegung. Sooft die Kirche Christi in ihrer Geschichte zu einem neuen Verständnis ihres Wesens kam, hat sie eine neue, diesem ihrem Selbstverständnis angemessene Theologie hervorgebracht. Eine Wendung des kirchlichen Selbstverständnisses erweist sich als echt dadurch, dass sie eine Theologie hervorbringt. Denn Theologie ist die Selbstverständigung der Kirche über ihr eigenes Wesen auf Grund ihres Verständnisses der Offenbarung Gottes in Christus, und diese Selbstverständigung setzt notwendig immer dort ein, wo eine neue Wendung im kirchlichen Selbstverständnis vorliegt. Entspringt die ökumenische Bewegung einem neuen Selbstverständnis der Kirche Christi, so muss und wird sie eine Theologie hervorbringen. Gelingt ihr das nicht, so wird das ein Beweis dafür sein, dass sie nichts ist als eine neue zeitgemäße kirchliche Zweckorganisation. Von einer solchen verlangt man keine Theologie, sondern nur ein ganz bestimmtes konkretes Handeln in einer konkreten Aufgabe.“<sup>32</sup>

Bonhoeffer war entschieden der Meinung, dass die Ökumene, sogar in Gestalt des relativ lockeren Weltbundes, nicht eine Zweckorganisation für bestimmte Aufgaben sei, sondern Ausdruck des Kircheseins von Kirche. Sie ist Kirche in dem Maß, als sie ihre *raison d'être* darin hat, treu und autoritativ Gottes Wort als Evangelium und als konkretes Gebot zu verkündigen.

Seine anfängliche Haltung im Blick auf die Ökumene als Ausdruck des Kircheseins von Kirche radikalisierte sich in der kritischen Korrespondenz mit Leonard Hodgson, dessen Insistieren auf der ekklesiologischen Neutralität der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung auch für weite Teile der Mitgliedschaft des Ökumenischen Rates in ihrer Einstellung zum Rat kennzeichnend geblieben ist. Für Bonhoeffer jedoch war durch die Bildung der Bekennenden Kirche in neuer Weise zu Tage getreten, was es heißt, Kirche zu sein. In seinem Aufsatz über „Die Bekennende Kirche und die Ökumene“ interpretierte er die Entschließung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum in Fanö 1934 als

Eingeständnis, dass es bei dem Kampf der Bekennenden Kirche in Deutschland im Kern um einen Streit über die rechte Verkündigung des Evangeliums gehe und dass die Bekennende Kirche diesen Kampf stellvertretend für die ganze Kirche zu bestehen habe. Die Ökumene könne in dieser Situation nicht neutral bleiben. Vielmehr seien die Bekennende Kirche und die Ökumene in ihrer Begegnung dazu aufgerufen, sich wechselseitig Rechenschaft zu geben über die Grundlagen ihrer Existenz.<sup>33</sup> Ist die Ökumene in ihrer sichtbaren Vertretung Kirche? Sind die ökumenischen Organisationen sichtbar und angemessen Ausdruck der Ökumenizität der Kirche gemäß dem Zeugnis des Neuen Testaments?

Offenkundig wäre dies ein völlig überzogener Anspruch, würden die ökumenischen Organisationen lediglich verstanden als Vereinigungen von „christlichen Persönlichkeiten“ mit dem Zweck, Dialog und Gespräche zu führen. Aus dieser Perspektive wäre die Fähigkeit der ökumenischen Organisationen, einen offenen Dialog zu fördern, gefährdet, wenn sie zu eindeutig Stellung beziehen würden, besonders zu Fragen der Lehre und des Bekenntnisses. Dialog, so heißt es dann, sei möglich, wenn einander ausschließende Wahrheitsansprüche vermieden werden; denn die volle Wahrheit erschließe sich nur in der Einheit.

Für Bonhoeffer war diese „romantisch-ästhetisch-liberale“ Idee der Ökumene durch die Erfahrung der Bekennenden Kirche in Frage gestellt worden. Denn hier war deutlich geworden, dass die Kirche keinen Bestand hat unabhängig vom Bekenntnis zu ihrem Herrn und dem Widerstand gegen seine Feinde. Das Bekenntnis der Kirche ist nicht eine abstrakte theologische Aussage, sondern eine konkrete, lebendige Handlung. Die Wahrheit des Bekenntnisses erweist sich in der Auseinandersetzung, in der die Wahrheit von der Lüge geschieden wird. Es kann keine Einheit geben unabhängig vom konkreten Bekennen der Wahrheit. Die Ökumene ist Kirche, wenn sie an diesem Kampf um das wahre Bekenntnis teilnimmt und dabei auf Gottes Vergebung vertraut.

Nachdem all dies gesagt ist, muss freilich auch die umgekehrte Herausforderung gesehen werden: Kann die Bekennende Kirche beanspruchen, wahre Kirche zu sein unabhängig von der Ökumene? Ist ihre Beteiligung an der ökumenischen Bewegung nur pragmatischer Natur, oder kommt in ihr eine theologische Notwendigkeit zum Ausdruck? Denn: sollte die Bekennende Kirche sich in ihrem Anspruch, für die Wahrheit einzutreten, so isolieren, dass ihr Bekenntnis keinen Raum für den ökumenischen Dialog lässt, dann würde sie die ernste Frage provozieren, ob sie wirklich Kirche Jesu Christi sei. Die Ökumene, und d.h. die Gemeinschaft derer, die durch die Taufe miteinander verbunden sind, zieht jedem absolut gesetzten Wahrheitsanspruch eine klare Grenze. Die Bekräftigung der einen Taufe stellt die Gnade Gottes über die Lehre von der Kirche und führt die Kirche zum Bekenntnis der Sünde und zur Buße. In der ökumenischen Bewegung hören die Kirchen ihr jeweiliges Bekenntnis und rufen einander wechselseitig zur Buße. Keine Kirche existiert für sich und aus sich selbst heraus. In der Ökumene kommt zum Vorschein, dass jede Kirche ihr Leben und die Bestätigung ihres Bekenntnisses von außen durch die Gemeinschaft der ganzen Kirche gewinnt.

Daher ist die Beteiligung der Bekennenden Kirche an der ökumenischen Bewegung die Konsequenz einer inneren Notwendigkeit.

Niemals seit diesem Aufsatz Bonhoeffers aus dem Jahr 1935 ist die Frage nach dem ekklesialen Charakter der ökumenischen Bewegung wieder mit so eindringlicher Schärfe gestellt worden. Gewiss, der Kontext des deutschen Kirchenkampfes war eine Ausnahmesituation und Bonhoeffer argumentierte im Wesentlichen auf der Grundlage eines reformatorischen Kirchenverständnisses. Aber seine Einsicht, dass die ökumenische Bewegung der Frage nach der Wahrheit des Evangeliums nicht ausweichen kann, indem sie versucht, den Raum für den Dialog offen zu halten, und dass sie teilhat am Kirchesein von Kirche, wenn sie sich auf den Streit um die Wahrheit einlässt, ist heute so relevant, wie sie es damals war. Einheit und Wahrheit können nicht voneinander getrennt werden, so wenig wie der Frieden getrennt werden darf von Gerechtigkeit und Wahrheit. Einheit ist kein Wert an sich; sie hat Bestand nur, wenn sie in der Wahrheit verwurzelt ist. Aber ebenso gilt umgekehrt: kein Wahrheitsanspruch kann unabhängig von der Gemeinschaft bestätigt werden; jede Kirche ist abhängig von der ökumenischen Gemeinschaft, von der sie im Blick auf die Wahrheit ihres Bekenntnisses herausfordert oder bestätigt wird. Diese wechselseitige Rechenschaftspflichtigkeit, die für Bonhoeffer im Bund der einen Taufe verwurzelt ist, ist das entscheidende ekklesiale Kennzeichen der Gemeinschaft der Kirchen, auch im Ökumenischen Rat der Kirchen. Diese Einsicht ist in der Grundsatzklärung von 1997 neu aufgegriffen worden. Eine wirkliche Rezeption durch die Mitgliedskirchen steht freilich noch aus. Bonhoeffers Überlegungen haben daher eine unmittelbare Bedeutung für die ökumenische Diskussion heute.

### *Bekenntnis und Widerstand*

Vor bald zwanzig Jahren wurde das südafrikanische *Kairos-Dokument* veröffentlicht und der südafrikanische Kirchenrat rief zum „Gebet für die Beendigung ungerechter Herrschaft“ auf. Diese damals intensiv diskutierten Schritte markierten die Wiederentdeckung der unlösbaren Zusammengehörigkeit von Bekenntnis und Widerstand. Die zehn Grundüberzeugungen der Weltkonvokation zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Seoul 1990 haben diese Einsicht bekräftigt. Der Kampf gegen die Apartheid in Südafrika bleibt das eindrücklichste Beispiel dafür, dass Christen im Rückbezug auf die Erfahrungen des Kirchenkampfes gegen das Nazi-Regime in Deutschland den Zusammenhang von Bekenntnis und Widerstand neu entdeckt haben.

In einem Aufsatz unter dem Titel „Zwischen Bekenntnis und Widerstand“ hat Eberhard Bethge die Erfahrungen seiner Mitstreiter im deutschen Kirchenkampf in Erinnerung gerufen, Erfahrungen, die sie vom Bekenntnis zum Widerstand führten. Er erinnert sich, wie wenig er selbst und seine Freunde, für die die Barmer Theologische Erklärung eine befreiende Botschaft gewesen war, auf so etwas wie politischen Widerstand vorbereitet waren. „Wir hatten weder eine Vorstellung

davon noch einschlägige Erfahrungen und, ehrlich gesagt, glaubten die meisten von uns während der ersten Jahre unter Hitler, dass seine Anstrengungen und Ziele im besten Interesse Deutschlands seien. Auch als dieser Glaube langsam erschüttert wurde, sprach niemand von Widerstand, und nach den ersten, gezielten Widerstandsaktionen schon gar nicht. Denn nun musste der Ausdruck vermieden werden bis nach 1945.<sup>34</sup> Er erinnert sich sogar daran, dass einige von denen, die zum Kreis der Verschwörer gegen Hitler gehörten, zum ersten Mal nach dem Krieg hörten, dass ihre Aktivitäten als „Widerstandsbewegung“ bezeichnet wurden. Für die meisten christlichen Traditionen ist es in der Tat nach wie vor schwierig, den aktiven politischen Widerstand als Ausdruck von christlichem Gehorsam zu verstehen. Das Hören auf Bonhoeffers Zeugnis kann uns dabei helfen, in unserer gegenwärtigen Situation besser zu verstehen, wie Christen unter den Bedingungen ungerechter Herrschaft moralisch verantwortlich leben und handeln können.

Bonhoeffer war einer der Ersten, die erkannten, dass der „Arierparagraph“ das Selbstverständnis der Kirche und ihr Verhältnis zum Staat in fundamentaler Weise herausforderte. Schon 1933 stellte er sich in seinem Aufsatz „Die Kirche vor der Judenfrage“ der Frage, wie die Kirche auf diese Herausforderung antworten könne auf der Grundlage ihres eigenen Auftrages, der sich deutlich unterschied von dem des Staates. Er stellte fest, dass die Kirche nicht das Recht habe, direkt in das spezifisch politische Handeln des Staates hineinzureden, aber dass sie handeln müsse, wenn der Staat seinem Auftrag, für Recht und Ordnung zu sorgen, nicht nachkomme. Dies könne eintreten, wenn es entweder zu viel oder zu wenig Recht und Ordnung gebe infolge staatlicher Anordnungen.

In der damaligen Situation sah Bonhoeffer ein Beispiel für ein Zuviel an Recht und Ordnung. Wo nämlich staatliche Macht sich anmaße, in das Wesen der Kirche und das Recht der freien christlichen Verkündigung einzugreifen, da entstehe die groteske Situation, dass der Staat die Grundlagen seiner eigenen Legitimität zerstöre. „Hier befände sich die christliche Kirche im status confessionis und hier befände sich der Staat im Akt der Selbstverneinung.“<sup>35</sup> Die Kirche, die um die Grenzen der staatlichen Macht weiß, muss den Staat um seiner selbst willen in seine Schranken weisen.

Ausgehend von diesem Verständnis der spezifischen Rolle des Staates und der Kirche identifizierte Bonhoeffer dann drei mögliche Weisen kirchlichen Handelns gegenüber dem Staat. Seine Analyse ist inzwischen zu einer klassischen Beschreibung der Formen christlicher öffentlicher Verantwortung bis hin zum Widerstand geworden und sie verweist bereits auf Bonhoeffers eigenen späteren Weg. An erster Stelle hat die Kirche den Staat zu fragen, „ob sein Handeln von ihm als legitimes staatliches Handeln verantwortet werden könne“, d.h. sie muss den Staat auf seine eigenste Verantwortung verweisen. *Zweitens* hat die Kirche die unabweisbare Verantwortung, den Opfern des staatlichen Handelns zu helfen. „Die Kirche ist den Opfern jeder Gesellschaftsordnung in unbedingter Weise verpflichtet, auch wenn sie nicht der christlichen Gemeinde zugehören.“<sup>36</sup> Was Bonhoeffer hier beschreibt sind die Formen, in denen Kirchen traditioneller Weise

eine kritische öffentliche Verantwortung wahrgenommen haben, und die meisten christlichen Traditionen würden den Auftrag der Kirche auf diese beiden Handlungsformen beschränken.

Dann jedoch weist Bonhoeffer auf eine *dritte* mögliche Form kirchlichen Handelns hin. Angesichts eines skrupellosen Zuviel (oder Zuwenig) an staatlicher Ordnung kann die Kirche sich genötigt sehen, „nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen“.<sup>37</sup> Die Kirche wäre damit zu einem unmittelbar politischen Handeln herausgefordert. Ob eine solche Situation gegeben ist, kann freilich nicht im Vorhinein kasuistisch entschieden werden. Wie später in seiner Meditation in Fanö appellierte Bonhoeffer hier an die Entscheidung eines evangelischen Konzils, um die Frage des *status confessionis* zu klären. Es war diese dritte Möglichkeit, die zum Modell wurde für die Erklärung des Bekenntnisfalles im Kampf gegen die Apartheid in Südafrika wie auch im Konflikt um Atomwaffen und atomare Abschreckung in Europa und Nordamerika. Die Begründung für die Legitimität dieser dritten Handlungsweise ist von den südafrikanischen Kirchen in der Auseinandersetzung mit dem Apartheidregime in überzeugender Weise neu entfaltet worden.

Bonhoeffer blieb weitgehend allein während der ersten Jahre des deutschen Kirchenkampfes mit seiner Auffassung von der Möglichkeit „christlichen Widerstandes“. Im Jahr 1938 fand er Unterstützung bei Karl Barth in dessen Aufsatz „Rechtfertigung und Recht“ und kurz darauf mit dem Brief an Josef Hromádka im Blick auf die drohende Besetzung der Tschechoslowakei durch deutsche Truppen. Im Dezember ging Barth sogar noch weiter in einem Vortrag in Wibkingen, wo er sein Verständnis des Verhältnisses von Kirche und Staat in der gegebenen Situation entwickelte. Kurz nach dem Judenpogrom in Deutschland sagte er: „Wer ein prinzipieller Judenfeind ist, der gibt sich ... als prinzipieller Feind Jesu Christi zu erkennen. Antisemitismus ist Sünde gegen den Heiligen Geist.“<sup>38</sup> Barth gab zu, dass er damit das Gebet der Kirche gegen die unterdrückerischen Mächte unterstützt habe und dass er „dieses Gebet als die entscheidende Tat der Kirche in der politischen Frage von damals bezeichnet habe“.<sup>39</sup> Diese Äußerung von Barth fand ein spätes Echo in dem südafrikanischen Aufruf zum Gebet für die Beendigung ungerechter Herrschaft vom 16. Juni 1985.

Bonhoeffer kommt auf die Frage von Bekenntnis und Widerstand in seinen späteren Schriften, besonders in seiner *Ethik* nicht mehr zurück; die Gründe wurden bei Bethge bereits genannt. Aber sein eigenes Leben ist ein beredtes Zeugnis für die Aufrichtigkeit der Überzeugungen, die er bereits 1933 formuliert hatte. Die Fragmente seiner Ethik, an denen er während seiner Beteiligung an der Verschwörung gegen Hitler schrieb, öffnen den Blick jedoch für die weitere entscheidende Dimension, dass verantwortliches Leben die Bereitschaft zur Schuldübernahme im Vertrauen auf Gottes Vergebung einschließen muss.<sup>40</sup> Die Grundfrage nach dem Zusammenhang von Bekenntnis und Widerstand, die Bonhoeffer zum ersten Mal aufgeworfen hat, ist ohne Zweifel nach wie vor ein bedrängendes Problem für die ökumenische Bewegung heute.

Die Herausforderung der Moderne

Den stärksten ökumenischen Einfluss übte Bonhoeffer durch seine Überlegungen zum „religionslosen Christentum“ in seinen unter dem Titel *Widerstand und Ergebung* veröffentlichten Aufzeichnungen und Briefen aus der Haft aus. Während seine Freunde in der ökumenischen Bewegung beunruhigt waren über die zersetzenden Einflüsse des Säkularismus und des Neuheidentums, versuchte Bonhoeffer das Schwinden des traditionellen religiösen Bewusstseins im Leben der modernen Gesellschaft zu verstehen und begann darüber nachzudenken, wie eine Vermittlung des christlichen Glaubens aussehen könne, die nicht auf die Kategorien metaphysischer Religion zurückgriff. Er übte scharfe Kritik an allen theologischen Versuchen, einen Platz für Gott in der privaten religiösen Erfahrung offen zu halten und suchte nach Wegen, die Gegenwart Gottes in Christus inmitten des alltäglichen Lebens entdecken. Wie kann man von der Wirklichkeit Gottes sprechen in einer kulturellen Situation, in der es kein Bewusstsein für Transzendenz mehr gibt? In diesem Zusammenhang entwickelte Bonhoeffer ein lebhaftes Interesse an den philosophischen Konsequenzen der modernen Naturwissenschaft, insbesondere der Kernphysik und der Quantentheorie, die in gewisser Weise der harte Kern des modernen Bewusstseins sind.

Aber nicht erst die Briefe aus der Haft, sondern bereits die Fragmente seiner *Ethik* zeigen sein waches Interesse daran, die Bedingungen des modernen Lebens ernst zu nehmen. Gegenüber der Barthschen Absage an alle natürliche Theologie entwickelte Bonhoeffer einen deutlichen Sinn für die Integrität des „natürlichen Lebens“, und seine berühmte Unterscheidung zwischen dem Letzten und dem Vorletzten bot eine revolutionäre Neuinterpretation der Unterscheidung der beiden Reiche in der lutherischen Tradition. Im Licht der Botschaft des Evangeliums von der Rechtfertigung allein aus Gnade gelangt er zu einer ethischen Neubewertung des Vorletzten und der Bedeutung der menschlichen, geschichtlichen Existenz.

Aber gerade die Bemühung um ein Verständnis menschlicher Existenz unter den Bedingungen der säkularen Moderne, denen keiner entfliehen kann, machte ihn umso sensibler für die inneren Widersprüche im modernen Bewusstsein, das die Wirklichkeit Gottes erfolgreich an den äußersten Rand gedrängt hat. Während Barth in calvinistischer Tradition von der Königsherrschaft Christi über alle menschliche Geschichte sprach, begann Bonhoeffer, in Anlehnung an seine lutherische Tradition, von der Gegenwart Gottes im leidenden Christus zu sprechen, der an die Stelle derer tritt, die es wagen, mit Gott zu leben in einer Welt ohne Gott. Nicht die königliche Herrschaft, sondern die Machtlosigkeit Gottes im leidenden Christus ist die Stelle, wo Bonhoeffer das geschlossene System der Moderne durchbricht.

Es gibt ein Fragment unter dem Titel „Der Blick von unten“, das möglicherweise im Zusammenhang mit Bonhoeffers Selbstrechenschaft an der Wende zum Jahr 1943 entstanden ist, aber dann von ihm nicht in die Endfassung des Textes „Nach zehn Jahren“ aufgenommen wurde.<sup>41</sup> In diesem Fragment formulierte Bonhoeffer eine Einsicht, die zum entscheidenden Ausgangspunkt für viele der neueren

Ansätze ökumenischer und kontextueller Theologie geworden ist. Gustavo Gutiérrez hat als erster 1979 in einem Artikel in *Concilium* auf diesen kurzen Text hingewiesen.<sup>42</sup> Bonhoeffer beschreibt hier eine eigene Lernerfahrung mit den folgenden Worten:

„Es bleibt ein Erlebnis von unvergleichlichem Wert, dass wir die großen Ereignisse der Weltgeschichte einmal von unten, aus der Perspektive der Ausgeschalteten, Beargewöhnten, Schlechtbehandelten, Machtlosen, Unterdrückten und Verhöhnerten, kurz der Leidenden sehen gelernt haben. Wenn nur in dieser Zeit nicht Bitterkeit oder Neid das Herz zerfressen hat, dass wir Großes und Kleines, Glück und Unglück, Stärke und Schwäche mit neuen Augen ansehen, dass unser Blick für Größe, Menschlichkeit, Recht und Barmherzigkeit klarer, freier, unbestechlicher geworden ist, ja, dass das persönliche Leiden ein tauglicherer Schlüssel, ein fruchtbareres Prinzip zur betrachtenden und tätigen Erschließung der Welt ist als persönliches Glück. Es kommt nur darauf an, dass diese Perspektive von unten nicht zur Parteinahme für die ewig Unzufriedenen wird, sondern dass wir aus einer höheren Zufriedenheit, die eigentlich jenseits von unten und oben begründet ist, dem Leben in allen seinen Dimensionen gerecht werden und es so bejahen.“<sup>43</sup>

Bonhoeffer lebte nicht lange genug, um die vollen Implikationen dieser Lernerfahrung, dieses entscheidenden Perspektivenwechsels zu entfalten. Aber er hat, wenn auch tastend, den Punkt benannt, an dem jede Theologie ansetzen muss, die versucht, die Bedingungen der Moderne zu transzendieren. Er hat damit begonnen, die Erfahrung der Opfer der modernen Industriegesellschaft ernst zu nehmen, und er hat sich befreit von einem Verständnis der Weltgeschichte, das von der Perspektive der Mächtigen und der Gewinner bestimmt ist. Gustavo Gutiérrez hat seine eigene theologische Kritik der Moderne als „Theologie von der Rückseite der Geschichte her“ bezeichnet, und er hat anerkannt, dass Bonhoeffer in seiner Generation die ersten Schritte in diese Richtung getan habe. Was wir auch heute noch von Bonhoeffer lernen können, ist die Einsicht, dass das Christentum und die christliche Theologie mit den ambivalenten Herausforderungen der Moderne nicht zu Rande kommen können in der Haltung eines defensiven Anti-Modernismus, sondern nur indem sie eindringen in den Kern der modernen menschlichen Existenz.

Es mindert keineswegs den Wert von Bonhoeffers Einsichten, wenn seine Interpretation der modernen Kultur als „religionslos“ scheinbar widerlegt wird durch das gegenwärtige Wiederaufleben von Religion in der Gesellschaft. Bonhoeffer war interessiert an einem analytischen Zugang und nicht an einer empirischen Beschreibung. Er wäre ohne Zögern bereit gewesen, sein Verständnis der „mündigen Welt“ kritisch befragen zu lassen. Aber gerade seine Eröffnung der Perspektive „von unten“ ermöglicht eine neue Einschätzung der Rolle der Religion in den Auseinandersetzungen mit der Moderne.

Diese vier Themenfelder sind keine erschöpfende Beschreibung von Bonhoeffers Einfluss auf die ökumenische Bewegung. Andere Anstöße, die direkt oder

mittelbar auf Bonhoeffer zurückgehen, könnten genannt werden. Meine Absicht war lediglich zu zeigen, dass die Frage nach Bonhoeffers Beitrag zur ökumenischen Bewegung nicht allein von historischem Interesse ist, sondern dass ihn nach wie vor eine gegenwärtige Bedeutung zukommt. Die ökumenische Bewegung hat jedenfalls allen Grund, sich sein Vermächtnis immer wieder neu anzueignen.

ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> *Jorgen Genthøj*, „Bonhoeffer und die Ökumene“, in: *Die Mündige Welt* 2, München 1956, 116–203.
- <sup>2</sup> *Eberhard Bethge*, *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie*. München <sup>3</sup>1970; *Armin Boyens*, *Kirchenkampf und Ökumene. Darstellung und Dokumentation*. München Bd. 1 (1933–1939) 1969, Bd. 2 (1939–1945), 1973.
- <sup>3</sup> Die Veranstaltungsreihe der Stadtkademie Bochum zum 60. Todestag Dietrich Bonhoeffers, die mit diesem Vortrag eröffnet wird, nimmt das auch in Deutschland neu erwachte Interesse an der Theologie Bonhoeffers auf, was sehr zu begrüßen ist.
- <sup>4</sup> *Bethge*, a.a.O., 249.
- <sup>5</sup> *Heinz Eduard Tödt*, *Theologische Perspektiven nach Dietrich Bonhoeffer*, München 1993, 175.
- <sup>6</sup> *Dietrich Bonhoeffer*, „Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit“, GS I, 140ff. und „Ansprache in Gland“, ebd., 162ff.
- <sup>7</sup> *Dietrich Bonhoeffer*, „Der Führer und der einzelne in der jungen Generation“, GS II, 22ff.
- <sup>8</sup> *Dietrich Bonhoeffer*, „Die Kirche vor der Judenfrage“, GS II, 44ff.
- <sup>9</sup> „A Message regarding the German Evangelical Church ...“, in: *Dietrich Bonhoeffer*, GS I, 192ff.
- <sup>10</sup> *Dietrich Bonhoeffer*, „Die Kirche und die Welt der Nationen“, GS I, 212ff.
- <sup>11</sup> *Dietrich Bonhoeffer*, „Kirche und Völkerwelt“, GS I, 216ff.
- <sup>12</sup> Entschließungen des ÖRPC zur kirchlichen Lage in Deutschland, 30. August 1934, in: *Armin Boyens*, Bd. I, a.a.O., 337.
- <sup>13</sup> Für diese Korrespondenz s. GS I, 230ff.
- <sup>14</sup> *Dietrich Bonhoeffer*, „Die Bekennende Kirche und die Ökumene“, GS I, 240–61.
- <sup>15</sup> *Dietrich Bonhoeffer*, „Zur Frage der Kirchengemeinschaft“, GS II, 217–41.
- <sup>16</sup> A.a.O., 238.
- <sup>17</sup> S. dazu auch den Brief an Karl Barth, in GS II, 286.
- <sup>18</sup> S. GS I, 320 (Original englisch; deutsche Übersetzung bei *Bethge* a.a.O., Beiheft, 19).
- <sup>19</sup> *Dietrich Bonhoeffer*, „Protestantismus ohne Reformation“, GS I, 323–54.
- <sup>20</sup> *Dietrich Bonhoeffer*, Gedanken zu W. Paton, „The Church and the New Order“, GS I, 355–60.
- <sup>21</sup> S. GS I, 395; deutsche Übersetzung, 509.
- <sup>22</sup> S. GS I, 526 (Original englisch, 412).
- <sup>23</sup> S. Bericht aus Vancouver 83, hg. von Walter Müller-Römheld, Frankfurt/M. 1983, 167.
- <sup>24</sup> S. Antrag an die 6. Vollversammlung des ÖRK, Vancouver/Kanada 1983, in: *Vancouver 83. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau* 48, Frankfurt/M. 1984, 206.
- <sup>25</sup> Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit, a.a.O. (Anm. 5), 151.
- <sup>26</sup> Ebd., 155.
- <sup>27</sup> Ebd.

- <sup>28</sup> Ebd., 152.
- <sup>29</sup> Ebd., 155f.
- <sup>30</sup> S. GS I, 481f (englisches Original 363; vgl. Anm 19).
- <sup>31</sup> S. „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen“. Grundsatzserklärung. Genf 1997.
- <sup>32</sup> S. Anm. 5, Zitat 140.
- <sup>33</sup> *Dietrich Bonhoeffer*, „Die Bekennende Kirche und die Ökumene“, GS I, 240–61, hier bes. 242f.
- <sup>34</sup> *Eberhard Bethge*, „Between Confession and Resistance“, in: *Friendship and Resistance*, Genf 1995, 19f (das deutschsprachige Original war mir nicht zugänglich).
- <sup>35</sup> *Dietrich Bonhoeffer*, „Die Kirche vor der Judenfrage“, GS II, 48.
- <sup>36</sup> Zitate, ebd.
- <sup>37</sup> Ebd.
- <sup>38</sup> Zitiert nach: *Eberhard Bush*, *Karl Barth's Lebenslauf*, München <sup>3</sup>1978, 304.
- <sup>39</sup> Ebd.
- <sup>40</sup> *Dietrich Bonhoeffer*, *Ethik*, DBW Bd. 6, München 1992, „Die Struktur verantwortlichen Lebens“, 256–89, bes. 275–83.
- <sup>41</sup> Für beide Texte s. *Dietrich Bonhoeffer*, *Widerstand und Ergebung*, 14. durchgesehene Aufl. München 1990, 9ff; das genannte Fragment 26.
- <sup>42</sup> Jetzt abgedruckt in: *Gustavo Gutiérrez*, *Die historische Macht der Armen*, München 1984; „Die Grenzen der modernen Theologie: Zu einem Text von Dietrich Bonhoeffer“, 190–203.
- <sup>43</sup> Vgl. Anm. 40, 26.

## Jugend in der südkoreanischen kirchlichen Entwicklung

### *Anfänge des Christentums in Korea*

Südkorea ist ein kleines Land, dessen Bevölkerungszahl – nach aktuellen Angaben der Regierung – knapp über 45 Millionen zählt. Untersuchungen, die im Jahr 1995 im Auftrag der Regierung vergeben wurden, haben ergeben, dass sich knapp über die Hälfte der Bevölkerung „offiziell“ zu einer Religion bekennen. 50% der sich zu einer Religion bekennenden Befragten gaben an, Christen zu sein. 80% der koreanischen Christen sind evangelisch und 20% katholisch. Es gibt nicht viele Länder, in denen Christen einen derart hohen Anteil an der gesamten Bevölkerung haben. Wenn man das „Alter“ des Christentums in Korea bedenkt (Protestantismus: ca. 100 Jahre, Katholizismus: ca. 300 Jahre) ist es sogar sehr überraschend.

Der Katholizismus fand im 17. Jahrhundert über China seinen Weg nach Korea. Das schon im 17. Jahrhundert ins Chinesische übersetzte Werk von Matteo Ricci „*De Deo Verax Desputatio*“ wurde von christlichen Missionaren aus Peking nach Korea mitgebracht. Christliche Literatur zu dieser Zeit wurde aber vor allem zunächst in intellektuellen Kreisen gelesen, eher aus philosophischem Interesse, nämlich als Information bzw. Lehrbuch über westliches Gedankengut. Diese gewisse Vorkenntnis gab dem Katholizismus während des 18. Jahrhunderts die Möglichkeit, in der Bevölkerung Boden zu fassen. Der Wunsch nach einer politischen Veränderung und Neuorientierung, der bis in das 19. Jahrhundert hinein anhaltende Druck zur Öffnung des Landes in Richtung Westen und der vergebliche Versuch der Machthaber und der oberen Klasse der Gesellschaft, feudale Herrschaftsstrukturen aufrecht zu erhalten, verursachte eine stets steigende Zahl von Konvertiten, die schließlich in ein totales Verbot, sogar in Verfolgung durch die Regierung mündete. Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts konnte die erste katholische Kirche, die Myongdong-Kathedrale (1898) errichtet werden. Im Jahr darauf wurde in Korea die Religionsfreiheit gewährt.

Ende des 19. Jahrhunderts öffnete sich Korea den presbyterianischen Missionaren. Da diesen Missionaren nicht von Anfang an missionarische Tätigkeiten gestattet wurden, konzentrierten sich die Missionare (z.B. H.G. Underwood, H.G. Appenzeller) mehr auf Aufgaben, die sich mit Bildung, Ausbildung und medizinischer Hilfe beschäftigten (Horace N. Allen).

Die Missionare, die Ende des 19. Jahrhunderts ihre Tätigkeit in Korea aufnahmen, machten es sich zu ihrer vornehmlichen Aufgabe, die Bibel in die koreanische Sprache zu übersetzen. Noch bevor die koreanische Bibel in der Gesellschaft an Popularität gewinnen konnte, besetzten die Japaner das Land. Während der Zeit der japanischen Kolonialherrschaft von 1910 bis 1945<sup>1</sup> stärkte das Christentum die

Widerstandskraft gegen die Japaner. Da während dieser Zeit koreanische Namen und auch die Sprache unterdrückt wurden, empfanden die Koreaner die Bibel in ihrer eigenen Sprache als starke Kraft des Widerstands und zugleich als Mittel zur Bewahrung ihrer Identität. Das Christentum konnte sich in dieser Zeit als eine Identität bewahrende und Widerstand leistende Kraft des koreanischen Volkes etablieren. Es war die Kraft, die den Rücken stärkt und nicht eine fremde „Importware“.

### *Die Kirchen in Korea nach dem Zweiten Weltkrieg*

Nach der Befreiung Koreas im Jahre 1945 – dies bedeutete zugleich auch das Ende des Zweiten Weltkrieges – engagierte sich das Christentum stark für soziale und politische Fragen. Einen besonderen Stellenwert hatte damals schon die Investition in die Jugend, als Träger einer viel versprechenden Zukunft Koreas. Nach dem Koreakrieg (1950–1953) begann der Wiederaufbau und damit das rasante wirtschaftliche Wachstum Koreas. Hauptsächlich nahm sich die Kirche der von der Regierung während des Wirtschaftsaufschwungs vernachlässigten Aufgaben an. Vorwiegend junge Menschen sahen sich ausgebeutet, misshandelt, und verletzt in ihren Menschenrechten. Diese jungen Menschen konnten sichere Zuflucht und ein offenes Ohr in der Kirche finden. Während des rasanten Industrialisierungsprozesses in den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts unterstützten die Kirchen die Menschenrechtsbewegungen und Demokratiebestrebungen, in denen sich viele junge Menschen, darunter viele Studenten, stark engagierten. In den siebziger und achtziger Jahren, denen die Kirchen ihr großes Wachstum verdanken, lässt sich das Engagement der Kirchen und ihr Beitrag für die Gesellschaft gut erkennen. Man kann das kirchliche Engagement in drei große Strömungen aufteilen. Zum einen gab es eine Gruppe, die sich konkret für Menschenrechte, Demokratie und Gerechtigkeit einsetzte; zum anderen gab es eine Gruppe, die sich eher konservativ, und dadurch auch auf die Seite der Regierung stellte; und es gab eine Gruppe, die sich weder von der einen noch von der anderen Seite vereinnahmen lassen wollte, und sich für den „reinen religiösen“ Charakter ihrer jeweiligen Gemeinde entschied. Alles in allem, waren letztendlich alle Kirchen und somit das gesamte Christentum in Korea an sozial-ethischen und politischen Themen beteiligt. Dieses Phänomen spiegelt sich auch unter den Jugendlichen wider.

Dieses prägende Bild des Christentums der vergangenen zwei Jahrzehnte, veränderte sich während der neunziger Jahre drastisch. Durch das zunehmende wirtschaftliche Wachstum und die Demokratisierung sank die Aktivität der kirchlichen Jugend beträchtlich. Es breitete sich ein gewisser Individualismus aus, wodurch das Interesse an gemeinsamen sozial-ethischen und politischen Aufgaben drastisch sank.

*Das Christentum in Korea heute*

Gegenwärtig steht das Christentum vor einer neuen Aufgabe, denn es muss sich in der Gesellschaft erneut bewähren, da es zunehmend an Interesse und Ansehen verliert.

Das Interesse der Jugend hat sich seit dem verändert. Es sind nicht mehr die sozial-ethischen und politischen Fragen, die die christliche Jugend „von damals“ bewegte und sich dementsprechend engagierte. Ein deutliches Merkmal dieser Veränderung ist das rasche Wachstum und der Einfluss der von den Kirchen unabhängigen Missionsorganisationen. Diese Organisationen, die zum großen Teil fest verankert unter den Studenten sind, bieten eine große Palette an Programmen an, zu denen sich die Jugendlichen herangezogen fühlen. Organisationen wie z.B. *CCC (Campus Crusade for Christ)*, *Mission Korea*, *Duranno*, *Jesus Youth Mission*, *BF (University Bible-Fellowship)* – um nur wirklich einige wenige zu nennen –, bieten unter anderem auch Programme für Mission und Evangelisation an. Kurzzeitprogramme für wenige Monate, in denen die Jugendlichen eine Kurzausbildung als Missionar erhalten und anschließend während der Schul- und Semesterferien oder Urlaubszeit in die jeweiligen Missionsländer ausgesandt werden, um dort den Missionaren zu helfen oder auch selbst zu missionieren. Für fast alle nur denkbaren Bereiche des Lebens bieten diese Organisationen ein bestimmtes Programm an. Vorbereitungsprogramme für zukünftige junge Ehepaare, Visionen und Pläne für die Zukunft, Berufsleben, Familienleben – nahezu alle Lebensbereiche sollen durch eine Vielfalt von Programmen und Lernkurse sowie auch Ausbildungskurse durch christliche Normen und Werten abgedeckt werden. Auffällig bei einigen solchen Programmen ist, dass sich das Christentum zunehmend mit (sozial-)therapeutischen Aktivitäten beschäftigt. In Fällen, bei denen man in der Regel im Westen einen Psychotherapeuten aufsuchen würde, pflegt man in Korea (hauptsächlich unter Christen) eher den Kontakt zu bestimmten Gemeinschaften, die wiederum psychologische Methoden anwenden, um den Menschen eine Möglichkeit zur Überwindung ihrer Schmerzen, Wunden und Probleme anzubieten. Allerdings geschieht dies im Rahmen christlicher Institute, deren Leiter meistens Ordinierte sind, und im Rahmen dieser Aktivitäten oder Programme immer wieder betonen, dass die Probleme, mit denen die Menschen diese Gemeinschaften aufsuchen, durch den Glauben und gemeinsamen Austausch in einer vertraulichen Atmosphäre überwunden werden können.<sup>2</sup>

*Ausblick*

Das große Erbe der siebziger und achtziger Jahre, das nicht nur sozial-ethische und politische Interessen bewahrte, sondern auch eine Tradition der engen und festen Gemeinschaft hinterließ, ist bei der neuen Generation verloren gegangen. Viele Menschen der älteren Generation vermissen dieses Erbe bei der nachwachsenden jungen Generation. Jedoch muss betont werden, dass sich die gegenwärtige Generation nicht in einem totalen Kurswechsel befindet, den man schlicht den

„bösen Individualismus“ nennen könnte, sondern in einer Phase der Besinnung, Selbst-Reflexion und Erneuerung. Das großartige sozial-ethische Engagement der siebziger und achtziger Jahre und das von der älteren Generation heute mit großem Bedauern vermisste Gemeinschaftsgefühl werden quasi nur unter Vorbehalt als „Erbe der Eltern“ übernommen. Gemäß den Zeichen der Zeit, die einen Prozess der Besinnung, Selbst-Reflexion und Erneuerung unvermeidlich scheinen lassen, befindet sich die koreanische Jugend in einem Prozess der Neuorientierung. Was während der rasanten Geschwindigkeit im Wirtschaftsaufschwung vernachlässigt wurde – nämlich die Frage nach der eigenen Identität – ist nun zur großen Frage der heutigen Jugend in Korea geworden. Dadurch lässt sich auch das zunehmende Interesse an traditionellen Religionen, Werten und gesellschaftlichen Aktivitäten erklären. Dieses Interesse löst unter anderem auch einige Kontroversen aus, die allerdings nicht nur in Korea, sondern auf der ganzen Welt ein noch nicht geklärtes, umstrittenes Thema ist.

Ich muss aber meine Hoffnung für die neue Generation nicht aufgeben, denn ich bin mir sicher, dass Gott sie auf ihrem Wegen begleitet wird, so wie er sein Volk durch die Wüste begleitet und geführt hat.

*Sungkook Park*

*(Sungkook Park [Pfarrer der Presbyterianischen Kirche in Südkorea] ist zur Zeit Stipendiat an der Missionsakademie in Hamburg.)*

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> 1905: Korea wird japanisches Protektorat; 1910–1945: Korea unter japanischer Kolonialherrschaft.
- <sup>2</sup> Solche Aktivitäten sind auch in die Kategorie und Aufgaben der Seelsorge in der Gemeinde einzugliedern. Doch es steckt in der Mentalität der Koreaner/innen, dass man zu wichtigen Anlässen sich eher von der alltäglichen Umgebung lösen muss. Einfach „weg“ vom Alltag.

## Wenn dein Kind dich morgen fragt\*

### Reflexionen zum Motto des Deutschen Evangelischen Kirchentages (25. bis 29. Mai 2005)

Das Thema des Kirchentags, das ich für meine Reflexion am heutigen Abend ausgewählt habe, ist sicher kein einfaches Thema: „Wenn dein Kind dich morgen fragt“ (5 Mose 6,20). Bei einem Thema, das mit Kindern zu tun hat, muss ich darauf gefasst sein, dass die Frage nach der Wahrheit gestellt wird und dass ich die Geschichte so erzählen muss, wie sie wirklich war. Und da gibt es einige Anliegen, über die wir meines Erachtens sprechen müssen, um dem christlich-jüdischen Dialog neue Impulse zu geben, ihn relevant zu machen, damit wir etwas beitragen können, wenn unsere Kinder uns fragen, was sie an die neue Generation weitergeben sollen.

Kinder haben die bemerkenswerte Gabe, Dinge zu durchschauen, sie so zu sehen, wie sie sind. Das beste Beispiel dafür liefert natürlich das Kind im Märchen von Hans Christian Andersen „Des Kaisers neue Kleider“. Das Kind sieht den Kaiser und sagt das einzig Zutreffende: „Er hat ja gar nichts an!“ Vierzig Jahre nach der Erklärung „Nostra aetate“, die den christlich-jüdischen Dialog in sehr signifikanter Weise auf die Tagesordnung der Kirchen setzte, müssen wir uns ansehen, was seither geschehen ist. Wie gehen wir, Juden und Christen, die im christlich-jüdischen Dialog engagiert sind, im Gefolge des Dialogs die Straße hinunter? Tragen wir kaiserliche Gewänder oder haben wir nichts an? Oder sind wir weder bekleidet noch nackt? Was wird das Kind sagen, wenn es uns sieht?

Wir sind im christlich-jüdischen Dialog an einem Wendepunkt angelangt. Einerseits müssen wir uns bewusst machen, dass das, was erreicht worden ist, nicht *ex opere operato* kommuniziert und realisiert wird, sondern einer kontinuierlichen Umsetzung und Fortführung bedarf; andererseits dürfen wir uns aber auch nicht mit dem Status quo zufrieden geben. Wir müssen darüber hinausgehen und uns klar machen, dass sich die gegenwärtigen Diskussionen nicht sehr von denen unterscheiden, die wir vor einem Jahrzehnt geführt haben. Wir brauchen einen neuen Kontext für den christlich-jüdischen Dialog. Es ist offensichtlich und sehr verständlich, dass der Zweite Weltkrieg die ersten vierzig Jahre des Dialogs angetrieben hat. Der christlich-jüdische Dialog muss heute jedoch aus seiner engen Welt herausfinden und Wege sondieren, die in eine neue, offenere Richtung führen. Was haben die Kirchen und der ÖRK aus mindestens vierzig Jahren des christlich-jüdischen Dialogs gelernt? Was hat die jüdische Gemeinschaft aus dem christlich-jüdischen Dialog gelernt? Das Kind wird uns fragen, ob die Lehren, die wir daraus gezogen haben, uns nützliche Hinweise darauf geben können, wie wir unsere

\* Vortrag, gehalten am 19. Januar 2005 in der Marktkirche in Hannover.

Beziehungen mit Menschen anderer Religionen – und in diesem Fall speziell die Beziehungen zwischen Juden und Christen – mit Inhalt füllen können.

Ausgangspunkt meiner weiteren Überlegungen ist eine Bemerkung, die Rabbi David Rosen vor rund zehn Jahren nach der Anerkennung des Staates Israel durch den Vatikan gemacht hat. Rabbi Rosen bewertete damals auf einer Tagung die Bedeutung dieses Ereignisses so, dass der Dialog zwischen Juden und Christen für viele Juden nun abgeschlossen sei und dass es nichts mehr zu erreichen gäbe. Obwohl er damit vielleicht nicht seine persönliche Meinung zum Ausdruck brachte, spiegelte das, was er sagte, doch wider, was viele andere denken. Die gewünschten Ziele sind erreicht: Nein zum Antisemitismus, Infragestellung der Judenmission, Ja zum Staat Israel. Was kann man mehr verlangen?

Es ist ziemlich erstaunlich, was im christlich-jüdischen Dialog alles erreicht worden ist. Aus jüdischer Sicht ist die Kirche durch den Dialog zur Verbündeten im Kampf gegen den Antisemitismus geworden. „Die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen erklärte auf ihrer ersten Tagung 1948 in Amsterdam: ‚Wir rufen alle von uns vertretenen Kirchen dazu auf, den Antisemitismus, gleichviel welchen Ursprungs, als schlechterdings mit christlichem Bekenntnis und Leben unvereinbar zu verwerfen. Der Antisemitismus ist eine Sünde gegen Gott und Menschen.‘ Dieser Aufruf ist seither viele Male wiederholt worden. Diejenigen, die an Orten leben, wo es immer wieder zu hasserfüllten Übergriffen gegen Juden kommt, können der ganzen Kirche dienen, indem sie die von ihnen erkannte allgegenwärtige Gefahr entlarven.“<sup>1</sup> Den Kirchen ist bewusst gemacht worden, wie viel Mitverantwortung sie im Verlauf der Geschichte für den Antisemitismus getragen haben. Sie haben die Spuren ihres Verhaltens gegenüber dem jüdischen Volk gesehen, und dieses Verhalten war verwerflich. Durch den Dialog haben die Kirchen sich verpflichtet, gegen den Antisemitismus vorzugehen. Für das jüdische Volk war es hilfreich, dass Juden auf die Kirche als Verbündete im Kampf gegen den Antisemitismus zählen konnten. Ich brauche nicht hinzuzufügen, dass es für die Menschheit als Ganze ein Gewinn ist, wenn der Antisemitismus Verbündete verliert. Hier also gebührt dem christlich-jüdischen Dialog Ehre.

Den Juden ist es durch den christlich-jüdischen Dialog gelungen, die kontroverse Frage der Judenmission auf den Tisch zu bringen. „Die Christen stimmen zwar darin überein, dass es keinen wie auch immer gearteten Zwang geben darf; aufgrund ihres jeweiligen Bibelverständnisses vertreten sie in der Frage, welche Formen authentische Mission annehmen kann, jedoch unterschiedliche Standpunkte. Das Spektrum reicht von denen, für die schon allein die Gegenwart der Kirche in der Welt das geforderte Zeugnis darstellt, bis zu denen, die Mission als explizite und organisierte Verkündigung des Evangeliums an alle, die Jesus Christus nicht als ihren Heiland angenommen haben, verstehen. Diese Meinungsvielfalt im Blick auf das allgemeine Missionsverständnis spiegelt sich auch in den verschiedenen Positionen wider, die Christen in der Frage vertreten, was authentische Judenmission ist: da gibt es jene, für die die Judenmission eine ganz besondere Heilsbedeutung hat, und jene, die glauben, dass die Bekehrung der Juden das

eschatologische Geschehen ist, das die Geschichte der Welt ihrem Höhepunkt zuführt. Da gibt es die, die der Judenmission keine besondere Priorität beimessen, sondern sie als Teil der einen Mission gegenüber allen Menschen, die Christus nicht als ihren Erlöser ansehen, verstehen. Und es gibt die, die glauben, dass die Judenmission keinen Platz im authentischen christlichen Zeugnis hat, da das jüdische Volk seine Erfüllung in seinem seit alters her bestehenden Bund mit Gott findet.“<sup>2</sup>

Christen, die am Dialog beteiligt sind, haben Juden sagen hören, dass ihnen ein atheistischer Jude lieber ist als ein zum Christentum bekehrter Jude, der an Gott glaubt. Christen, die am Dialog beteiligt sind, haben Juden im Dialog sagen hören, dass die Judenmission eine Fortsetzung dessen ist, was Hitler zu erreichen versuchte: die Vernichtung des jüdischen Volkes. Christen, die am christlich-jüdischen Dialog beteiligt sind, haben Theologien entworfen, nach denen das Christentum der Weg der Heiden zum Gott Israels ist, sie haben sozusagen eine „theologische Autobahn“ mit zwei parallelen Fahrspuren gebaut, eine jüdische und eine christliche, die beide in den Himmel und zur Erlösung führen. Mit einer Theorie des doppelten Bundes wurde versucht, den Christen die Sicherheit zu geben, dass sie mit Juden zusammenarbeiten können, ohne sie bekehren zu müssen.

Obwohl die Kirche als Ganze die Judenmission nicht aufgegeben hat und dies wahrscheinlich auch nicht tun würde, war diese Frage zumindest auf dem Tisch und wurde durch den Dialog stärker als Problem erkannt als vorher. Das ist ein weiteres Verdienst des christlich-jüdischen Dialogs.

Und schließlich: die Kirche (in diesem Fall der Vatikan) erkannte den jüdischen Staat als einen Staat unter anderen Staaten an. Es gab keinen Raum mehr für das „non possumus“, das Papst Pius X. Theodor Herzl entgegengehalten hatte. Der christlich-jüdische Dialog hatte das Thema Staat Israel auf den Tisch gebracht. Und auch wenn die Christen hinsichtlich der theologischen Bedeutung des Staates Israel vielleicht gespalten waren, so verstanden sie doch alle, dass der Staat vom Selbstverständnis ihrer jüdischen Partner her nicht vom Judentum getrennt werden konnte. Der Staat Israel, so wurde gesagt, „stellt für sie (die jüdischen Partner) einen Teil des langen Überlebenskampfes dar, der für das Judentum seit jeher im Mittelpunkt stand“.<sup>3</sup>

Es ist sehr verständlich, dass die Anerkennung des Staates Israel durch den Vatikan von den Juden als Rehabilitation und Höhepunkt im christlich-jüdischen Dialog verstanden wurde. Juden und Christen haben einen langen Weg hinter sich gebracht: Jahrhunderte des Misstrauens und der Verfolgung der Juden durch die Christen, die absolute Beispiellosigkeit der Shoah, des schwarzen Lochs der Zivilisation (Primo Levi), und jetzt fünfzig Jahre später das Udenkbare: Juden und Christen im Dialog miteinander über das Gedächtnis der Shoah, die Bedeutung Jerusalems, das Land Israel, das Messiasverständnis, das Verständnis vom Volk Gottes; Kirchen, die sich die Problematik einer Theologie der Verdrängung des Judentums durch das Christentum, einer Lehre der Verachtung, bewusst machen.

Der christlich-jüdische Dialog muss jedoch fortgeführt werden und er muss verändert werden. Ich möchte einige Bereiche nennen, die meines Erachtens für die Ökumene und die jüdische Gemeinschaft und auch für den christlich-jüdischen Dialog selbst wichtig sind.

Zu Beginn des Dialogs war es notwendig, langsam Vertrauen aufzubauen und den Anderen zu entdecken. Einige würden sagen, dass der christlich-jüdische Dialog bislang zumeist auf jüdischem Terrain stattgefunden hat, dass es nicht wirklich ein Dialog, sondern vielmehr ein Monolog war, in dem die Christen etwas über das lebendige Judentum gelernt haben. Vielleicht konnte man hier aber auch nichts anderes erwarten. Die Kirche musste das lebendige Judentum entdecken, weil sie sich so lange mit dem „toten Judentum“ auseinandergesetzt hatte; der Begriff „Spätjudentum“ sagt in dieser Hinsicht alles. Die Umkehr der Kirche, die ihre Theologie auf dem Tod des Judentums aufgebaut hatte, dauerte viele Jahre: sie hatte in der irreführenden Vorstellung gelebt, die Juden hätten mit dem Verlust ihres Tempels auch die Möglichkeit verloren, Gott anzubeten, und nun hörte sie dem lebendigen Judentum zu und lernte jüdische Feste und Feiertage kennen; sie war so lange in dem Vorurteil gefangen gewesen, die Juden würden unter dem Joch des Gesetzes erdrückt, und nun erlebte sie die tiefe Freude der Juden am Gesetz; sie hatte so lange in dem irreführenden Glauben gelebt, die Juden würden freudlos versuchen, Gott durch kleine Verdienste zu gefallen, um so die Erlösung zu finden, die Christen umsonst geschenkt bekommen, und nun gewann sie einen Eindruck von der jüdischen Bejahung des Lebens. Es lag im Wesen des christlich-jüdischen Dialogs, dass er zumindest auf christlicher Seite eine Phase des Zuhörens, des Entlernens und des Neu-Lernens einschloss.

Wir haben in der Illusion gelebt, dass wir die Politik aus dem christlich-jüdischen Dialog heraushalten könnten. Aber die Politik war immer da und heute ist dies in jedem interreligiösen Dialog sogar noch deutlicher spürbar als früher. Diese Realität müssen wir anerkennen. Harvey Cox sagt dazu: „Wir als religiöse Denker müssen aufhören, das Zeitalter der Ökumene, den interreligiösen Dialog, die Sympathien unter Priestern, Imamen und Rabbis zu romantisieren. Wir müssen einen Schritt in Richtung Ehrlichkeit gehen. Als Antwort auf eine säkularisierte Intelligenzija, zumindest im Westen, haben wir allzu hartnäckig versucht, der Religion ein positives Gesicht zu geben, obwohl wir in Wahrheit wissen, dass alle Religionen ihre dämonische Unterseite haben. Wir zitieren Jesaja, nicht Joel. Wir sprechen über Rabbi Abraham Joshua Heschel, nicht über Rabbi Meir Kahane. Der Hl. Franziskus ist uns lieber als Torquemada und seine Folterbänke. Aber leider spielen sie alle in unserer Geschichte mit.“<sup>4</sup>

Wenn dein Kind dich fragt, dann wirst du eine ehrlichere Antwort geben und etwas über die komplexen Bedingungen sagen müssen, unter denen wir unseren interreligiösen Dialog führen. Die Frage der Politik spielt in das Problem des Antisemitismus hinein. Wachsamkeit ist notwendig, denn nach wie vor gibt es Antisemitismus. Aber er hat sich verändert. Mehr denn je nutzt er die Lage im Nahen Osten als Sprungbrett. Was heute wichtig ist im Kampf gegen den Anti-

semitismus, ist, dass wir uns nicht nur auf den Antisemitismus an sich konzentrieren und ihn nicht allein durch die Brille unserer Erfahrungen mit dem Antisemitismus im 19. Jahrhundert oder im Dritten Reich sehen. Wenn wir das tun, werden unsere Bemühungen fehlschlagen. Was den Antisemitismus heute stärkt, ist die Politik des Staates Israel gegenüber dem palästinensischen Volk. Inmitten von Selbstmordanschlägen und Terrorismus lösen Faktoren wie der Mauerbau, die Siedlungen, die kollektive Bestrafung, die Kontrollpunkte, der Status israelischer Palästinenser als Bürger zweiter Klasse – kurzum die Besetzung – Frustration und heftige Opposition aus. Es wäre falsch, Juden in Deutschland oder Frankreich für das, was in Israel-Palästina geschieht, verantwortlich zu machen. Wir wissen, dass die Medien im Nahen Osten dazu aufwiegeln, Juden und Israel in einen Topf zu werfen. Wir wissen, dass die Frustration und Machtlosigkeit der Menschen gegenüber der schon so lange andauernden Besetzung auf Europa übergeschwappt ist und sich in Anschlägen auf Synagogen und jüdische Friedhöfe Ausdruck verschafft. Wenn wir die Frustrationen auch nachempfinden können, so können wir doch keine Entschuldigung für den Antisemitismus finden. In unserem Engagement sollten wir jedoch nicht nur unsere Stimme gegen den Antisemitismus erheben, sondern unsere Antwort darauf in Beziehung zu dem israelisch-palästinensischen Problem setzen. Wie können wir, Juden und Christen im Dialog, auch die Politik des Staates Israel ansprechen?

Die Menschen, die am christlich-jüdischen Dialog beteiligt sind, sind nur selten dieselben wie die, die sich für eine Lösung des israelisch-palästinensischen Konflikts einsetzen. Es wäre gut, wenn dies anders wäre. Bitte erlauben Sie mir, ein Bild von der Situation zu zeichnen, wie ich sie sehe. Wenn ich dabei ein bisschen übertreibe, dann tue ich das, um Ihnen klar zu machen, was ich meine.

Heute ist es oft so, dass diejenigen, die im christlich-jüdischen Dialog engagiert sind, auf verschiedene Weise versuchen, das heikle Problem der Besetzung aus ihren Gesprächen herauszuhalten. Dadurch entsteht der allgemeine Eindruck, dass die christlichen Teilnehmenden an diesem Dialog die israelischen Positionen in dem Konflikt implizit oder explizit verteidigen. Von den am Dialog Beteiligten wird angenommen, dass sie die israelische Politik weitaus stärker befürworten, als sie das in Wirklichkeit vielleicht tun, und sie werden sozusagen für die fort-dauernde Besetzung verantwortlich gemacht. Es ist falsch, zu solchen Schlussfolgerungen zu gelangen, aber das ist das Klima, in dem wir heute arbeiten.

Diejenigen, die aus guten Gründen ihre Solidarität mit dem palästinensischen Volk zum Ausdruck bringen wollen, finden es oft schwierig, sich im christlich-jüdischen Dialog zu engagieren, weil sie das Gefühl haben, dass er Position für „die andere Seite“ ergreift und die israelische Politik unterstützt. Diese Wahrnehmung könnte ihren Blick trüben und sie unsensibel dafür werden lassen, welche beispielhafte Fortschritte in diesem Dialog erreicht worden sind. Stattdessen könnte die traditionelle Theologie der Verdrängung des Judentums durch das Christentum ihnen gerade recht kommen, um Position gegen Israel zu ergreifen. Bei der Verurteilung Israels kann Verachtung ein sehr nützliches Instrument sein

und klassische antisemitische Sprüche können sich als sehr wirkungsvoll erweisen. Das Zitat „Auge um Auge“ wird als Beweis dafür angeführt, dass Juden rachsüchtig und unversöhnlich sind.

Diese Polarisierung stellt die Menschen vor ein Dilemma, das folgende Geschichte uns veranschaulichen kann. In der Sitzung eines unserer Leitungsgremien im ÖRK wurde darüber diskutiert, wie der ÖRK sich gegenüber dem Bau des Sicherheitszauns in Israel-Palästina verhalten sollte. Jemand sagte: „Ich fühle mich nicht wohl, wenn ich etwas dazu sage. Ich weiß, dass es dann zu Hause heißen wird, ich sei Antisemit.“ Es ist viel zu einfach, Opposition an der Politik Israels als Antisemitismus zu bezeichnen. Schon allein die Tatsache, dass der ÖRK sich 1992 gezwungen sah, eine Erklärung darüber abzugeben, dass Kritik an Israel falsch ausgelegt werden kann, sagt viel über die Sensibilitäten aus, die hier mitspielen. In dieser Erklärung heißt es: „In diesem Zusammenhang sind wir der Auffassung, dass Kritik an der Politik der israelischen Regierung nicht automatisch antijüdisch ist. Denn zum Streben nach Gerechtigkeit gehört immer auch Kritik an Staaten und politischen Bewegungen, wobei solche Kritik sich nicht gegen das betreffende Volk und schon gar nicht gegen Religionsgemeinschaften richtet. Wenn angesichts von Maßnahmen des israelischen Staates Besorgnis zum Ausdruck gebracht wird, so betrifft das nicht das jüdische Volk oder das Judentum, sondern ist ein legitimer Beitrag zur Bildung der öffentlichen Meinung.“<sup>5</sup> Wir müssen aufpassen, dass das, was Antisemitismus wirklich bedeutet, nicht auf Kosten der begrifflichen Klarheit verwischt wird und dazu führt, dass wir uns in unserem Kampf gegen den Antisemitismus selbst in eine Position der Schwäche begeben.

Wir haben jedoch noch einen langen Weg vor uns, bis die christliche Lehre frei von traditionellen antijüdischen Einstellungen ist. Ohne Einzelheiten zu verraten, möchte ich aus Beiträgen zitieren, die in dem Bibelstudienheft für die Vollversammlung des ÖRK erscheinen *sollten*.

- Die Vorstellung, von Gott auserwählt zu sein, führt manchmal zur Diskriminierung anderer Menschen, die auch von Gott erschaffen sind. Gottes Volk fügt denen, die nicht als Gottes Volk angesehen werden, manchmal unnötiges Leid zu.
- Das Schlimmste ist, dass die Juden ihren Messias abgelehnt und ihn an die Heiden verraten haben. Die Dalits erleiden solche Einsamkeit durch die Feindseligkeit der Nicht-Dalits.

Die Zitate werden im Text nicht vorkommen. Aber die Denkstrukturen sind immer noch da – trotz der nun vorgenommenen Zensur – im Schatten der Theologie. Noch heute besteht die Tendenz, in die Falle einer polarisierten Lektüre des Neuen Testaments zu gehen, das Bild von den „bösen“ Juden vs. den „guten Christen“ als Beispiel zu benutzen, wenn die Probleme von Menschen in einem bestimmten Kontext beschrieben werden sollen. Einige der kontextuellen Theologien verstehen nicht, dass sie in ihren Theologien antijudaistische Elemente haben, Erbe der westlichen Theologie und leider anwendbar in den jeweiligen Kontexten.

Ein Beispiel dafür liefert der herausragende Minjung-Theologe David Suh. „Die Schriftgelehrten und Pharisäer sind rein – sie waschen sich, wenn sie ein Haus betreten. Ihre Hände sind makellos sauber. Sie berühren nie unreine Nahrungsmittel. Sie halten treu den Sabbat, und zwar auf den Buchstaben des Gesetzes genau. Was ihre äußere Erscheinung und ihre Gesetzestreue anbetrifft, so sind sie rein und gerecht. Aber im Innern sind sie schmutzig, sie riechen wie das Innere eines Grabes, wie das Grab eines Toten. Sie sind in ihrem legalistischen Glauben gefangen. Die Hände zu waschen, ist in einer legalistischen Religion wichtiger, als sich die Hände in einem Akt der Nächstenliebe schmutzig zu machen.“<sup>6</sup>

Der ÖRK will mit seiner Initiative, asiatische und afrikanische Theologen – die aus demographischen Gründen keinen direkten Kontakt zum lebendigen Judentum haben – am christlich-jüdischen Dialog beteiligen, dagegen ankämpfen, dass die Verachtung des Judentums in der Ökumene weiterhin auf breiter Front gelehrt wird. Zugleich und eben aufgrund dieser Begegnungen werden im christlich-jüdischen Dialog neue Erkenntnisse gewonnen – Erkenntnisse, die nur in Afrika und Asien möglich sind. In Asien, auf einer Konsultation in Cochin, entwickelte sich z.B. die Frage, was es bedeutet, eine Minderheit zu sein, zu einem wichtigen Thema in den Diskussionen zwischen asiatischen Theologen und Juden. Dies ist keine Frage, die unter Christen und Juden in Europa oder Nordamerika hätte diskutiert werden können. Die Frage der vergeltenden bzw. wieder gutmachenden Gerechtigkeit angesichts der Shoah und des Völkermords in Ruanda kam wiederum im Dialog zwischen französischsprachigen afrikanischen Christen und Juden auf einer Konsultation in Dakar zur Sprache. Hier wurde über Erinnerungen und Erfahrungen mit Gewalt diskutiert, die besonders Afrikanern und Juden gemeinsam sind.<sup>7</sup>

Der christlich-jüdische Dialog ist als prinzipiell asymmetrisch bezeichnet worden: die Christen benötigten für ihr Selbstverständnis den Dialog mit den Juden, für die Juden hingegen sei ein solcher Dialog nicht aus denselben Gründen nötig. Wie früher gesagt worden ist, die Juden beteiligen sich am Dialog, um die Christen dazu zu bewegen, sich zur Bekämpfung des Antisemitismus zu verpflichten, ihre Haltung zur Judenmission zu überdenken und die zwischen Juden und dem Land Israel bestehende Verbindung zu verstehen. Aber sind die Juden ihrerseits für ihr Selbstverständnis auf den Dialog angewiesen? Die Antwort auf diese Frage hängt vom Verständnis des Begriffs „Selbstverständnis“ ab. Es ist offensichtlich, dass das Bild, das die beiden Gemeinschaften voneinander haben, unterschiedlich ist. Und der Eindruck, dass der christlich-jüdische Dialog für die Christen notwendiger ist als für die Juden, ist nicht ganz unbegründet. Es ist eine Tatsache, dass Kirchen und ökumenische Organisationen in Erklärungen und Dokumenten vielfach betont haben: „Der Bund Gottes mit dem Volk Israel besteht weiterhin und wir Christen müssen Gott danken für die geistlichen Schätze, die wir mit dem jüdischen Volk teilen.“<sup>8</sup> Einige dieser Erklärungen sind bereits oder werden gerade in die Präambeln der Verfassungen vieler Kirchen in der ganzen Ökumene aufgenommen, wie z.B. der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen

Kirche: „Die Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche bezeugt die Treue Gottes, der an dem Bund mit seinem Volk Israel festhält. Sie ist im Hören auf Gottes Weisung und in der Hoffnung auf die Vollendung der Gottesherrschaft mit dem Volk Israel verbunden.“<sup>9</sup>

Der christlich-jüdische Dialog hat die Juden jedoch dazu gebracht, die Christen nicht mehr nur als „Verfolger der Vergangenheit“ zu sehen, sondern zu erkennen, dass „der Judaismus sich der Bedeutung Jesu stellen muss ..., der mit einer Mission in die Welt gesandt wurde, nämlich Gott und die Menschheit zusammenzubringen“.<sup>10</sup> Obwohl sich die Juden weniger häufig mit dem Christentum auseinandersetzen als umgekehrt, könnte man hier z.B. auf die Erklärung und das Projekt Dabru Emet verweisen, das die Juden ermutigen will, „darüber nachzudenken, was das Judentum nun über das Christentum sagen kann“.<sup>11</sup> Es bekräftigt aus jüdischer Perspektive, dass zwischen Juden und Christen eine untrennbare innere Beziehung besteht, und verweist darauf, dass Juden und Christen denselben Gott anbeten, Wegweisung in demselben Buch suchen und die moralischen Grundsätze der Tora anerkennen.

Diese Entwicklung ist fast eine *conditio sine qua non*, wenn die Beziehung zwischen Juden und Christen beiden Gemeinschaften neue Kraft geben soll. Dabei ist es nicht nötig, dass alles unmittelbar auf Gegenseitigkeit beruht, nach dem Motto „*do ut des*“: wenn ich dir etwas gebe, so musst du es nicht nur nehmen, sondern mir im Gegenzug auch etwas geben; wenn ich zuhöre, so reicht es nicht, wenn du redest, sondern du musst auch zuhören, wenn ich etwas sage, usw. Eine wirkliche Beziehung funktioniert nie nach dem Prinzip unmittelbarer Gegenseitigkeit. Aber es kann auch nicht sein, dass eine Seite permanent gibt und die andere permanent nimmt. Die Zeit des einseitigen Zuhörens und Lernens vom Judentum sollte nur eine Phase und nicht ein ständiges Merkmal des Dialogs sein. Sie sollte eine Lernphase für diejenigen darstellen, die neu in Kontakt zum lebendigen Judentum treten, aber es muss die Möglichkeit geben, den weiteren Weg gemeinsam zu gehen, um neue Perspektiven zu entdecken. Andernfalls besteht das Risiko, dass der Dialog selbst an Kraft verliert.

Im Verlauf ihres Dialogs haben Juden und Christen allmählich erkannt, dass die Begegnung für beide Gemeinschaften eine Herausforderung darstellt. Auch wenn es stimmt, dass kein Dialog symmetrisch ist, so haben sich im letzten Jahrzehnt doch Ansätze zu einer Konvergenz zwischen Juden und Christen herausgebildet. Juden und Christen fangen an, sich in ihrer jeweils eigenen Gemeinschaft zu fragen, welchen Einfluss die anderen auf ihr Selbstverständnis haben. Wir sollten diese besondere Entwicklung ernst nehmen und zur kontinuierlichen Reflexion über eines der wichtigsten Ergebnisse des Dialogs ermutigen: die unerwartete Selbsterkenntnis, zu der wir gelangt sind! Die anderen machen es mir möglich, darüber nachzudenken, wer ich bin. Diese Selbsterkenntnis beschreibt der französische Historiker Fernand Braudel in geradezu meisterlicher Weise in einem Brief an einen französischen Studenten in Paris, der kurz vor seiner Abreise zu einem einjährigen Studienaufenthalt in London steht: „Ein Jahr in London zu leben,

bedeutet nicht automatisch, dass du England sehr gut kennen lernen wirst. Aber du wirst durch den Vergleich, durch die vielen Überraschungen, die du dort erleben wirst, plötzlich einige der tiefsten und ursprünglichsten Merkmale Frankreichs verstehen lernen, die du vorher nicht gekannt hast und die du auf keine andere Weise hättest kennen lernen können.“<sup>12</sup>

Nach einigen Jahrzehnten des Dialogs, wenn freundschaftliche Beziehungen entstanden sind, gibt es Möglichkeiten, nicht nur etwas über den Anderen, sondern auch über sich selbst zu lernen. Es gibt Raum, zu ent-lernen wie auch neu zu lernen. Solche Möglichkeiten stellen sich nicht notwendigerweise für beide Seiten und auch nicht unbedingt zur gleichen Zeit ein. Die Herausforderung für Juden und Christen nimmt verschiedene Formen an und kann in unterschiedlicher Weise zum Ausdruck gebracht werden. Es kann keinen Zweifel geben, dass folgender Kommentar von Rabbi Leon Klenicki beide Gemeinschaften vor die Herausforderung stellt, zu ent-lernen und neu zu lernen, wobei dies sicher nicht die einzige Lernmöglichkeit darstellt: „Das Christentum muss seinen theologischen Triumphalismus überwinden: die Überzeugung, dass es der einzige Weg zum Heil ist und dass es allen aufgezwungen werden muss ... Das Judentum muss den Triumphalismus des Leids und der Erinnerungen überwinden ... das Gefühl des Schmerzes sollte nicht ... in eine Haltung der permanenten Anklage münden.“<sup>13</sup>

Juden und Christen sollten sich gemeinsam fragen, ob es ihnen möglich ist, über die historische Diskussion ihrer Beziehung hinauszugehen, im Bewusstsein, dass diese häufig dazu verleitet, bei den Verzerrungen und (zumeist christlichen) Sünden der Vergangenheit stehen zu bleiben. Wenn wir uns auch auf die heutige theologische und spirituelle Realität und Ausprägung konzentrieren könnten, würde dies zu einer Vertiefung des christlich-jüdischen Dialogs führen, und wir könnten herausarbeiten, ob und wie das heutige Selbstverständnis der Juden und Christen von der lebendigen Wirklichkeit des jeweils anderen beeinflusst ist. Inwiefern prägen unser Verständnis von den Juden und dem Judentum und unsere Beziehungen mit Juden und dem lebendigen Judentum die Art und Weise, wie wir Christen uns selbst sehen? Inwiefern prägen unser Verständnis vom Christentum und den Christen und unsere Beziehungen zu Christen und dem lebendigen Christentum das, was wir Juden über uns selbst denken?

Das französische Sprichwort „L'impossible a été fait. Le plus dur reste à faire“ (Das Unmögliche ist getan. Das Schwierigste steht noch bevor.) lässt sich gut auf den christlich-jüdischen Dialog anwenden. Nach Jahrhunderten traumatischer Beziehungen haben wir ein neues Verständnis füreinander gewonnen, wir haben Grundlagen für eine Beziehung geschaffen. Und jetzt gibt es Gelegenheiten, diesen Dialog weiterzuführen.

Der ÖRK hat in den letzten zehn Jahren nach Wegen gesucht, wie die christliche Reflexion über das, was im christlich-jüdischen Dialog erreicht worden ist, und über die Auswirkungen des neuen Verständnisses der christlich-jüdischen Beziehungen auf das christliche Selbstverständnis intensiviert werden könnte. Zwar nimmt in Nordeuropa und Nordamerika die Zahl kirchlicher Erklärungen zu

christlich-jüdischen Beziehungen zu, aber wir stellen fest, dass die in diesen Erklärungen enthaltenen Einsichten nicht notwendigerweise Niederschlag in Beratungen und Dokumenten über andere zentrale Bereiche des christlichen Selbstverständnisses finden, wie z.B. Christologie und Ekklesiologie. Bislang ist dieses Problem jedoch nur sporadisch angesprochen worden. In jüngster Zeit haben allerdings das Referat für christlich-jüdische Beziehungen des ÖRK-Büros für interreligiöse Beziehungen und Dialog (IRRD) und Glauben und Kirchenverfassung (wo der Vatikan Mitglied ist) Schritte unternommen, um eine umfassendere und systematischere Beschäftigung mit dieser Frage in Gang zu bringen. Zu diesem Zweck hat der ÖRK gemeinsam mit dem Ausschuss für Theologie des Internationalen Rates der Christen und Juden, dem Programm für katholisch-jüdische Studien im Kardinal-Joseph-Bernardin-Zentrum an der Catholic Theological Union in Chicago und dem Zentrum für christlich-jüdische Beziehungen in Cambridge (GB) eine vorbereitende Konsultation organisiert, die Pläne für einen mehrjährigen theologischen Konsultationsprozess ausgearbeitet hat. Diese erste Konsultation, die im Dezember letzten Jahres in London stattfand, untersuchte, welche Themen im Rahmen eines solchen Prozesses erörtert werden sollten und wie methodisch vorgegangen werden sollte. Es wird erwartet, dass der Konsultationsprozess in einigen Jahren ein Positionspapier für eine größere internationale Versammlung christlicher Theologen hervorbringen wird. Diese internationale Versammlung wiederum würde ein Dokument erarbeiten, das Glauben und Kirchenverfassung, dem Vatikan und anderen zuständigen kirchlichen Gremien zur weiteren Reflexion vorgelegt werden würde. Wenn ein solcher Prozess auch zur Stärkung der Auseinandersetzung der jüdischen Gemeinschaft mit diesem Thema, zu einer Fortsetzung des Dabru-Emet-Prozesses, führen könnte, dann wäre das umso besser.

Ich bin mir bewusst, dass die Bemühungen innerhalb der christlichen Gemeinschaft zart und zerbrechlich sind und dass der Prozess auf Schwierigkeiten stoßen könnte. Dieser Prozess ist de facto mit vielen Schwierigkeiten beladen. An erster Stelle ist es absolut notwendig, sowohl *ad intra* als auch *ad extra* die gleiche Sprache zu sprechen. Viele kirchliche Dokumente, die sich mit dem christlich-jüdischen Dialog befassen, sind in einer Sprache geschrieben, die sehr bemüht ist, Sensibilität gegenüber dem jüdischen Volk und der jüdischen Gemeinschaft zu zeigen. Aber diese Erklärungen führen eine Art Eigenleben und haben nur sehr wenig mit der täglichen Realität normalen kirchlichen Lebens zu tun. Daher kann es ihnen auch nicht gelingen, das Leben der Kirche wirklich zu beeinflussen und in eine andere Richtung zu lenken. Die Sensibilität, die aus vielen jüdisch-christlichen Dokumenten spricht, ist nicht in innerchristlichen Diskussionen automatisch da. Wenn Erklärungen über das Wesen der Kirche und ihre Mission abgegeben werden, dann kann man manchmal den Eindruck gewinnen, dass Dokumente oder Erklärungen zu den jüdisch-christlichen Beziehungen völlig in Vergessenheit geraten sind. Der Mensch denkt offensichtlich so sehr in Kategorien, dass die Einsichten aus dem christlich-jüdischen Dialog keinen Eingang in die

innerchristliche Reflexion finden. Es scheint, als ob die Dialogdokumente in einer anderen Welt geschrieben worden wären. Es gibt, um mit Kipling zu sprechen, zwei Welten und nie werden sich beide treffen. Wir müssen jedoch alles daran setzen, dass diese beiden Welten sich treffen. Wir brauchen eine Sprache, nein eine Theologie, die die zwischen Juden und Christen bestehende Verbindung zum Ausdruck bringt, auch dann, wenn wir in unserer innerchristlichen Reflexion Themen behandeln, die anscheinend nichts mit dem Judentum zu tun haben.

Der christlich-jüdische Dialog leistet einen einzigartigen Beitrag. Der Kirche ermöglicht er eine Abkehr von der Haltung, die bislang ihr Leben und ihre Geschichte gekennzeichnet hat: ihre Vorliebe für die Ausgrenzung. Der Bruch zwischen der Kirche und dem „Volk Israel“ hat eine Ablehnung in Gang gesetzt, die als Möglichkeit zur kirchlichen Selbstdefinition genutzt wurde. Ausgrenzung, Ablehnung und Trennung haben die Kirche in ihrer ganzen Geschichte begleitet. Ablehnung wurde Bestandteil der christlichen Ekklesiologie. An dieser Stelle möge es genügen, in Stichworten einige Beispiele anzuführen: die Ablehnung der Juden durch die Kirche, die Trennung der Katholiken und der Orthodoxen, die Spaltung zwischen der katholischen und der reformierten Tradition, die Trennung von pfingstkirchlichen Gemeinschaften und anderen christlichen Traditionen. Ablehnung, die verschiedene Ausmaße und Formen annehmen kann, scheint ein Wesensmerkmal der Ekklesiologie zu sein. Ich habe den Eindruck, dass der Dialog zwischen Juden und Christen, der nach Jahrhunderten der Ausgrenzung aufgenommen wurde, auf ein neues Modell hinweisen könnte, bei dem die Wahrheit nicht mehr durch ihre Fähigkeit definiert würde, andere auszugrenzen. Stattdessen würde das, was wahr ist, sich primär durch seine Fähigkeit auszeichnen, in Beziehung zu anderen Ausdrucksformen der Wahrheit zu treten und durch diese Beziehungen zu wachsen: Wahrheit, die nicht durch Ausgrenzung, sondern durch Beziehung definiert wird. „Das neue Modell“, sagt Paul Knitter, „spiegelt wider, was unsere pluralistische Welt gegenwärtig entdeckt: keine Wahrheit hat für sich allein Bestand; keine Wahrheit kann völlig unveränderbar sein. Es liegt in der Natur der Wahrheit, dass sie auf andere Wahrheiten angewiesen ist. Wenn die Wahrheit nicht in Beziehung treten kann, dann müssen wir die Frage stellen, ob es überhaupt die Wahrheit ist.“<sup>14</sup>

Meine Gedanken zu diesem Thema sind durch das Kind angeregt worden, das nach der Wahrheit fragt und dem wir das, was geschehen ist, offen und ehrlich sagen müssen. Nur so können wir unserer Verantwortung gerecht werden.

*Hans Ucko*

*(Pfarrer Dr. Hans Ucko ist Programmreferent für Interreligiöse Beziehungen und Dialog beim Ökumenischen Rat der Kirchen.)*

*Übersetzung aus dem Englischen: Sprachendienst des ÖRK*

ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Ecumenical Considerations on Jewish-Christian Dialogue, <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/j-crel-e.html> (Zitat von der ersten Vollversammlung in: Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam, Fünfter Band, Genf, 1948, 215 – Anm. d. Übers.)
- <sup>2</sup> Ebd.
- <sup>3</sup> Ebd..
- <sup>4</sup> <http://www.thenation.com/doc.mhtml?i=20011224&c=2&s=cox>.
- <sup>5</sup> Der christlich-jüdische Dialog nach Canberra 1991, Zentrallausschuss 1992, Dokument 5.7.
- <sup>6</sup> *David Kwang-sun Suh*, The Korean Minjung in Christ, Asiatische Christliche Konferenz, Ausschuss für theologische Anliegen, Hongkong 1991, 163.
- <sup>7</sup> Weitere Informationen in: *Hans Ucko* (Hg.), *People of God, Peoples of God*, Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1996; *Hans Ucko*, *The People and the People of God*, LIT-Verlag, Münster 2002. Siehe auch *Hans Ucko / Jean Halpérin*, *Sagesses et mémoires croisées*, Ed. du Cerf, Paris 2004. Dieses Buch, das auf Englisch, Französisch und Hebräisch erscheinen wird, wird 15 Jahre des Dialogs zwischen afrikanischen Christen und Juden dokumentieren.
- <sup>8</sup> Der christlich-jüdische Dialog nach Canberra 1991, Zentrallausschuss 1992, Dokument 5.7.
- <sup>9</sup> Erklärung der Synode der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Rendsburg, 22. September 2001, Archiv der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche.
- <sup>10</sup> *Leon Klenicki & Geoffrey Wigoder* (Hg.), *A Dictionary of the Jewish-Christian Dialogue*, Stimulus Books, New York 1984, 107.
- <sup>11</sup> <http://www.icjs.org/what/njsp/drabruemet.html>; deutsche Übersetzung unter [http://der-rupertigau.de/schalom/juedische\\_stimme.htm](http://der-rupertigau.de/schalom/juedische_stimme.htm).
- <sup>12</sup> *Fernand Braudel*, *Ecrits sur l'histoire*, Ed. Flammarion, Paris 1969, 59.
- <sup>13</sup> *Leon Klenicki*, „A Hopeful Reflection on the Future of the Interfaith Dialogue Relationship“ in: *Silvia Käppeli* (Hg.), *Lesarten des christlich-jüdischen Dialoges*, Peter Lang, Bern 2002, 109.
- <sup>14</sup> *Paul Knitter*, *No Other Name*, Orbis, New York 1984, 219.

## Evangelisch-methodistische Kirche jetzt mit Bischöfin

Die für die kommenden Jahre wichtigste Entscheidung der kirchenleitenden Zentralkonferenz der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK) in Deutschland war die Wahl der bisherigen Frankfurter Superintendentin Rosemarie Wenner zur Nachfolgerin von Bischof Dr. Walter Klaiber.

Der ersten methodistischen Bischöfin in Deutschland wurden die gesamtkirchlichen Segenswünsche durch die US-amerikanische Bischöfin Sharon Zimmermann Rader überbracht. Sie steht bereits in einer Kette von Bischöfinnen, nachdem in der methodistischen Kirche erstmals 1984 eine Frau in dieses Amt gewählt wurde.

Bischöfin Rosemarie Wenner, die ihren bischöflichen Dienst am 1. April beginnt, war nach verschiedenen Gemeindediensten in Karlsruhe-Durlach, Hockenheim und Spredlingen 1996 zur Superintendentin des Frankfurter Distrikts berufen worden. Seit dem Jahr 2000 ist sie auch die gesamtkirchliche Beauftragte für Ökumenische Beziehungen der EmK. Vorher war sie bereits im Vorstand der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) Rhein-Main aktiv. Die 100 Delegierten der Zentralkonferenz haben Rosemarie Wenner nach der Ordnung der Kirche zunächst für ein Jahrviert gewählt. Eine Wiederwahl ist danach möglich und hat sich als Regel erwiesen.

Mit dieser Zentralkonferenz, die vom 15. bis 20. Februar 2005 in Wuppertal stattfand, verabschiedete sich Bischof Walter Klaiber nach 16 Dienstjahren in den Ruhestand. In einem Festakt dankten ihm die Mitglieder der Zentralkonferenz und eine Anzahl hochrangiger Gäste aus dem In- und Ausland für seinen engagierten Einsatz. Im Rahmen einer kurzen Dankadresse für den scheidenden Bischof heißt es u.a.: „Im ökumenischen Bereich Deutschlands genießt er persönlich und als Vertreter der Evangelisch-methodistischen Kirche hohes Ansehen und Wertschätzung.“ Bischof Klaiber hatte einige Tage vor der Zentralkonferenz in einem Interview als Bischof der EmK und Vorsitzender der Bundes-ACK die Überzeugung geäußert, „dass bei wichtigen öffentlichkeitswirksamen Erklärungen der Kirchen über den Kreis der beiden großen Kirchen hinaus alle in der ACK vertretenen Kirchen beteiligt sein sollten, damit die Stimme der christlichen Kirchen in Deutschland gemeinsam laut werden kann“. Dafür sei die Zeit reif und in vielen Fällen halte er es auch für möglich.

In einem persönlichen Wort im Rahmen seiner bischöflichen Botschaft an die Zentralkonferenz hielt Klaiber in der Rückschau die deutsche Wiedervereinigung mit den Konsequenzen innerhalb der methodistischen Kirche für „die tiefgreifendste Erfahrung“. Der Bischof hatte ab 1992 auch die Aufsicht über die lebendigen Gemeinden in der vormaligen DDR übernommen und bündelte seine zehnjährige Leitungsverantwortung mit den Worten: „Ich habe den Eindruck, dass in unserer Kirche Ost und West zusammengewachsen sind. Wir leben immer noch in unterschiedlichen gesellschaftlichen ‚Kulturen‘ und das wirkt auch in die Kirche hinein. Aber wir haben gelernt, das zu respektieren und aufeinander zu hören, und die Stimmen und Erfahrungen aus dem Bereich Ostdeutschlands sind in unserer

gemeinsamen Willensbildung ein wichtiger Faktor.“ Als die Konferenzen von Ost und West 1992 beschlossen, wieder ein gemeinsamer Sprengel innerhalb der Weltkirche zu sein, handelte es sich nicht um einen kirchlichen „Anschluss“. Nach der politischen Öffnung wurde bis 1992 die kirchliche Ordnung von Fachgremien mit Ost- und Westbesetzung gemeinsam überarbeitet und danach von den Delegierten aus Ost und West in Kraft gesetzt.

Grundsätzlich gehört zu den Aufgaben jeder Zentralkonferenz, die kirchliche Lebensordnung für die drei Konferenzen der Kirche in Deutschland anzunehmen. Das geschieht im Rückgriff auf die weltweite Ordnung im Sinne einer regionalen Anpassung. Es erfolgt natürlich auch eine inhaltliche Abstimmung insbesondere mit den anderen deutschsprachigen Ländern, der Schweiz und Österreich. Es ist auffallend, dass innerhalb der United Methodist Church, wie die Kirche in den angelsächsischen Ländern heißt, eine Rezeption von Ergebnissen ökumenischer theologischer Arbeit erfolgt. Innerhalb der methodistischen Kirche, die ihre Wurzeln im Anglikanismus hat, hatte sich ein kontinental-reformatorisches funktionales Verständnis des Amtes durchgesetzt. Das heißt: es gab das alleinige Amt des Ältesten, das in den Funktionen eines Pastors, eines Superintendenten und eines Bischofs ausgeübt werden kann. Die an der Zentralkonferenz angenommene Ordnung tendiert zum frühkirchlichen dreifachen Amt, das sich in der neuen Ordnung in der Reihenfolge Diakone, Älteste (Pastor) und Bischöfe widerspiegelt. Hier scheint der Einfluss des sog. Lima-Papiers von 1982 unter dem Titel *Taufe, Eucharistie und Amt* (dort in der Reihenfolge Bischöfe, Presbyter und Diakone) erkennbar. Eine Schwierigkeit in Deutschland scheint zu sein, dass inzwischen der Begriff Diakon und Diakonissin durch die Entwicklung im Protestantismus des 19. Jahrhundert anders besetzt ist.

Neben den Beschlüssen, die die kirchliche Ordnung betreffen, hat die Zentralkonferenz ein Wort zu Fragen des Friedens verabschiedet. Dieses „*Friedenswort der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland*“ ist in einem Diskussionsprozess im Laufe von zwei Jahren entstanden. Es will den Gemeinden Handlungsimpulse geben und sie zu Selbstverpflichtungen einladen. Weiter hat die Zentralkonferenz ein Wort zur sozialen Lage verabschiedet, in dem die methodistische Kirche zu aktuellen Fragen der gegenwärtigen Entwicklungen in der Sozialpolitik Stellung nimmt.

Im Blick auf ihr ökumenisches Engagement sind die Gemeinden gebeten, sich stärker in dem Projekt der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen „*Weißt du, wer ich bin?*“ zu engagieren. Im Zentrum dieses Projektes steht der interreligiöse Dialog mit Vertretern anderer Religionen, besonders Juden und Muslimen.

Es ist keine Frage, dass das traditionelle ökumenische Engagement, das weltweit und in Deutschland zu den grundlegenden Merkmalen der methodistischen Kirche gehört, auch zukünftig von den meisten Gemeinden dieser Kirche fortgesetzt wird. „Die Option für die Ökumene,“ sagte Bischof Klaiber, der sein Amt Ende März an seine Nachfolgerin übergibt, „ist für die EmK nicht verhandelbar.“

*Karl Heinz Voigt*

*(Karl Heinz Voigt ist Pastor der Evangelisch-methodistischen Kirche.)*

## Gestern – heute – morgen

Der *Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK)* bereitet auf seiner Sitzung vom 15. bis 22. Februar in Genf die nächste *ÖRK-Vollversammlung im Februar 2006* im brasilianischen Porto Alegre vor. Diese soll auch die nötigen *Änderungen der Satzung* vornehmen, um das *Konsensverfahren bei Entscheidungen* im ÖRK-Zentralausschuss einzuführen. Damit sollen vor allem Minderheitskirchen im ÖRK mehr Gewicht bekommen. Kritiker dieses Verfahrens befürchten allerdings eine Lähmung der Entscheidungsprozesse. Die 150 Mitglieder des Zentralausschusses berieten zudem über die Neugestaltung der ökumenischen Bewegung, die Beziehung des ÖRK zur römisch-katholischen Kirche, die Situation im Irak und die Menschenrechte. Außerdem setzten sie sich verstärkt mit dem Thema Sexualität auseinander. Dabei stand auch der Umgang mit Homosexualität auf der Tagesordnung.

Außerdem nahm der ÖRK *neue Mitgliedskirchen* auf, so hat sich die Zahl der Mitgliedskirchen von 342 auf 347 erhöht. Zu den neuen Mitgliedern gehören die Evangelische Baptistenkirche von Angola, die Afrikanische Kirche aus Nigeria, die Protestantisch-Evangelische Kirche von Guinea, die Methodistische Kirche in Indonesien und der Baptistenbund von Haiti.

Der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Bischof Wolfgang Huber, und Bischof Christoph Klein von der Evangelischen Kirche in Rumänien haben am 25. Februar einen *Partnerschaftsvertrag* unterzeichnet. Verabredet wurden zum Beispiel Konsultationen zwischen den Kir-

chenleitungen sowie gemeinsame Tagungen von Fachleuten und der Austausch von Geistlichen und Studenten. Die Evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Rumänien hat in jüngster Zeit einschneidende Veränderungen verzeichnet. Viele deutsche Mitglieder wanderten vor allem in den letzten zwei Jahrzehnten nach Deutschland ab.

Der *Weltgebetstag der Frauen* am 4. März stand unter dem Motto „*Lasst uns Licht sein*“. Frauen aus Polen haben den Weltgebetstag vorbereitet. Im Mittelpunkt des Weltgebetstags 2005 stand das Bemühen um Versöhnung, Völkerverständigung und Frieden. Mit Polen rückte auch ein Nachbarland Deutschlands in den Mittelpunkt, das für viele Menschen schmerzhaft Erinnerung an eine belastete Vergangenheit wachruft.

Die bundesweiten Veranstaltungen zur „*Woche der Brüderlichkeit*“ 2005 wurden am 6. März in Erfurt eröffnet. Zum Auftakt mit 600 Gästen im Opernhaus der thüringischen Landeshauptstadt sprach Schirmherr Bundespräsident Horst Köhler. Im Mittelpunkt der Feierstunde stand traditionell die Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille durch den Deutschen Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit. Die undotierte Auszeichnung erhielt der Berliner Theologe Peter von der Osten-Sacken. Er ist Professor für Neues Testament und christliche Studien an der Berliner Humboldt-Universität. Zudem leitet er das dortige Institut für Kirche und Judentum.

*Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland* hielt ihre 216. *Mitgliederversammlung* am 9./10. März

in Berlin ab. Nach den Beschlüssen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und des Verbandes der Diözesen Deutschlands (VDD), ihre Mitgliedsbeiträge in den nächsten drei bis fünf Jahren deutlich zu reduzieren, muss die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) mit erheblichen finanziellen Einbußen in den nächsten Jahren auskommen. Deshalb mussten die Delegierten der 16 Mitgliedskirchen eine Reduktion der Referenten- und Sekretariatsstellen in der Ökumenischen Centrale, der Geschäftsstelle der ACK, um fast 50% beschließen. Anstelle der bisherigen vier vollzeitigen theologischen Referenten (eine Regelung, die seit der Neukonstituierung der ACK 1974 besteht) sind nur noch vier halbe Stellen vorgesehen. Diese sollen wie bisher von je einem Referenten aus der EKD, der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche sowie den evangelischen Freikirchen besetzt werden. Eine dieser Stellen, aufgestockt um eine weitere halbe Stelle, soll zugleich auch die Stelle des Geschäftsführers/der Geschäftsführerin sein. Ebenso werden im Sekretariatsbereich zwei der vier Stellen wegfallen. Über die Frage, wie zukünftig die Aufgaben mit reduziertem Personalbestand bewältigt und wo die Prioritäten gesetzt werden sollen, wird eine dafür eingesetzte Kommission beraten.

Im Rahmen der Mitgliederversammlung in Berlin fanden *Gespräche mit den Bevollmächtigten der Kirchen bei der Bundesregierung und mit Vertretern der Fraktionen des Deutschen Bundestages* über aktuelle gesellschaftspolitische Fragen (u.a. Zuwanderungsgesetz, Asylfragen, Härtefallregelung, Religionsfreiheit und Europafragen) statt.

Im Anschluss an die Mitgliederversammlung fand eine Begegnung mit einer zwölköpfigen ökumenischen *Delegation des Südindischen Kirchenrates aus Kerala* statt. Dabei stand der Austausch von Informationen und Erfahrungen über das Leben der Kirchen und die ökumenische Zusammenarbeit in Südindien und in Deutschland im Mittelpunkt.

Seit Januar 2005 arbeitet Frau Katrin Kuhla (e-mail: katrin.kuhla@ack-oec.de) als Projektbeauftragte für das *multireligiöse Projekt „Weißt Du, wer ich bin?“*. Ziel ist es, durch die Begegnung von Christen, Juden und Muslimen einen *Beitrag zum sozialen Frieden in Deutschland* zu leisten. Das Projekt wird gemeinsam von den Institutionen der drei monotheistischen Religionen in Deutschland getragen: Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, Zentralrat der Juden in Deutschland, Zentralrat der Muslime in Deutschland und Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion (DITIB). Finanziert wird das Projekt „Weißt Du, wer ich bin?“ durch Mittel der Träger und vom Bundesministerium des Innern. Bundesweit werden mehrere interreligiös, interkonfessionell und interkulturell zusammengesetzte Gruppen nach dem Motto „Verbindendes entdecken, Unterschiede respektieren, füreinander einstehen, gemeinsam handeln“ unterstützt und gefördert.

Vom 9. bis 16. Mai wird in Athen die *Weltmissionskonferenz unter dem Thema „Komm, Heiliger Geist, heile und versöhne – In Christus berufen, heilende und versöhnende Gemeinschaften zu sein“* stattfinden. Verschiedene Aspekte des Themas werden in den Plenarsitzungen behandelt, ebenso gibt

es eine spezielle Veranstaltung zur Mitte der Dekade zur Überwindung von Gewalt. Nachmittags gibt es „synaxeis“ (Zusammenkommen um ein Thema): Orte der Information, Debatten, Diskussion um Fallbeispiele zu Fragen von Heilung, Versöhnung und Mission.

Die *Armenisch-Orthodoxe Kirche* begeht in 2005 das 1600. Jubiläum der Erfindung der armenischen Schrift.

\*2005 jährt sich zum 90. Mal der *Genozid an den Armeniern* in der osmanischen Türkei 1915. In zahlreichen Veranstaltungen sowie Gottesdiensten wird die Armenisch-orthodoxe Kirche in Deutschland der unzähligen Opfer dieses Völkermords gedenken.

Der *Weltjugendtag* („Wir sind gekommen, um IHN anzubeten“, Mt 2,2) findet vom *16. bis zum 21. August 2005* in Köln und Umgebung statt. Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland führt im Rahmen des Weltjugendtages gemeinsam mit dem Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn und dem Konfessionskundlichen Institut in Bensheim eine *Ökumenische Sommerakademie mit dem Titel „Christliche Identität und ökumenische Zukunft“* (14. bis 20./21. August) durch. Studierende der Theologie aus Kirchen der Gemeindebünden, die der ACK angehören (aus evangelischer, freikirchlicher, katholischer, orthodoxer und anglikanischer Tradition) sowie ausländische Theologiestudierende an deutschen Hochschule werden u.a. eingeladen zur Information und Erfahrungsaustausch über evangelische, katholische, orthodoxe und freikirchliche Identität heute, zur Reflexion und Diskussion über Grundthemen des ökumenischen Dialogs, Nachdenken über Möglichkeiten ökumenischen Zusammenlebens heute.

Anmeldungen können bis 31. Mai 2005 an die ACK (Tel. 069-247027-0, e-mail: info@ack-oec.de) erfolgen.

Die beiden europäischen Dachverbände der Kirchen (Konferenz Europäischer Kirchen [KEK] und der katholische Rat der Europäischen Bischofskonferenzen [CCEE]) haben den *Fahrplan für die dritte Europäische Ökumenische Versammlung festgelegt, die vom 4. bis 8. September 2007 in Sibiu/Rumänien* geplant ist. Als Motto für die Ökumenische Versammlung, zu der 3.000 Delegierte erwartet werden, wird vorgeschlagen: *„Das Licht Christi scheint auf alle. Hoffnung auf Erneuerung und Einheit in Europa.“* Den Auftakt der Vorbereitungstreffen bildet den Angaben nach Anfang 2006 eine europäische Tagung in Rom mit Vertretern von Kirchen und ökumenischen Organisationen. Ein zweites europäisches Treffen ist für Anfang 2007 vorgesehen und soll möglicherweise in der Lutherstadt Wittenberg stattfinden. Dazwischen gibt es eine Reihe weiterer Vorbereitungsveranstaltungen auf regionaler und nationaler Ebene.

Als *Themen für die Europäische Ökumenische Versammlung 2007* nennen KEK und CCEE: Einheit der Kirche, Beitrag der Christen zum Aufbau Europas, Versöhnung zwischen Völkern und Kulturen, Bewahrung der Schöpfung sowie Dialog mit anderen Religionen.

Die *26. Ökumenische Friedensdekade*, die vom 6. bis 16. November 2005 stattfinden wird, steht unter dem Motto *„Wer kriegt was?“* (Micha 4,3; Mk 4, 1–20). Zunehmend sind wir „mit immer stärker ineinander verflochtenen Problemen konfrontiert, die das Überleben der Menschheit gefährden und eine globale Krise verursachen“ (Doku-

ment von Basel 8). Besonders die Armen, die Unterdrückten, die Machtlosen und die Ungebildeten werden in Fronten der dualistischen Gesellschaft von Arm und Reich zerrieben. Das alte deutsche Wort „kriegen“ ersetzt heute oft das farblose Vokabular von „bekommen“ oder „erhalten“ oder meint tatsächlich „kriegen“ im Sinne von „Krieg führen“.

Von 1998 bis 2003 gab es *offizielle Treffen zwischen Mennoniten und*

*Katholiken* in einer international besetzten Kommission. Unter dem Motto „Unterwegs zu einer Heilung der Erinnerungen“ waren sie seit dem 16. Jahrhundert die erste offizielle Begegnung der beiden Kirchen. Die Ergebnisse dieser Dialoge kommen in einem Abschlussdokument zum Ausdruck und liegen nun auch auf deutscher Sprache vor. „*Gemeinsam berufen, Frieden zu stiften*“ kann abgerufen werden unter [www.mennoniten.de](http://www.mennoniten.de).

## Von Personen

*Rainer Woelki* (Weihbischof) wird auf Grund seiner Ernennung zum Bischofsvikar für den Ständigen Diakonats zum 1. Januar 2005 vom Bischofsvikariat für Glaubensfragen und Ökumene entpflichtet. Gleichzeitig ist eine neue Stabsstelle „Glaubensfragen und Ökumene“ eingerichtet worden, die direkt dem Generalvikar unterstellt ist. Leiter ist der bisherige Referent für Glaubensfragen und Ökumene, *Raimund Lülsdorff*.

*Friederike von Kirchbach*, Generalsekretärin des Deutschen Evangelischen Kirchentages, ist zur Pröpstin der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz und damit zur Stellvertreterin von Bischof Wolfgang Huber gewählt worden.

*Alexandra Caspari* ist am 26. Februar in Karlsruhe durch den Bischof der Alt-Katholiken in Deutschland, Joachim Vobbe, zur ersten hauptamtlichen alt-katholischen Priesterin in Deutschland geweiht worden. Die beiden weltweit ersten alt-katholischen Priesterinnen wurden 1996 in Konstanz geweiht.

Hauptberuflich arbeiten sie als Theologiedozentin und als Lehrerin. Nach jahrelanger Diskussion hatte die Synode des deutschen Bistums der Alt-Katholiken 1994 den Beschluss gefasst, im Gegensatz zur römisch-katholischen Kirche Frauen zum Priestertum zuzulassen.

*Frank Otfried July*, derzeitiger Direktor des Diakoniewerks Schwäbisch Hall, ist zum neuen evangelischen Landesbischof in Württemberg als Nachfolger von Landesbischof Gerhard Maier gewählt worden, der Ende Juli in den Ruhestand geht.

*Gerhard Feige* ist zum neuen Bischof des Bistums Magdeburg als Nachfolger von Leo Nowak durch Papst Johannes Paul II. ernannt worden. In der Deutschen Bischofskonferenz gehört er der Ökumene-Kommission und der Kommission für Wissenschaft und Kultur an. Weiterhin arbeitet er als Delegierter der Deutschen Bischofskonferenz in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) mit.

*Rosemarie Wenner* (bisher Superintendentin des Frankfurter Distrikts) ist am 16. Februar von der Zentralkonferenz der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland als Nachfolgerin von *Walter Klaiber*, der dieses Amt annähernd 16 Jahre inne hatte und mit dem 31. März in den Ruhestand gehen wird, zur neuen Bischöfin gewählt worden. Sie wird das Bischofsamt offiziell am 1. April antreten. (S. Bericht i.d. Heft S. 239 f.)

*Anton van Hooff* ist neuer Ökumene-Beauftragter des Bistums Mainz als Nachfolger von *Klaus-Leo Klein*. Van Hooff übernimmt neben seiner bisherigen Aufgabe im Schuldezernat die Leitung der Abteilung Ökumene im Bischöflichen Ordinariat. Neben ökumenischen Fragen ist er auch zuständig für die Bereiche christlich-jüdische Zusammenarbeit und nichtchristliche Religionsgemeinschaften

*Charlotte Knobloch*, Vizepräsidentin des Zentralrats der Juden in Deutschland, ist zur Vizepräsidentin des Jüdischen Weltkongresses gewählt worden.

*Joseph Kardinal Ratzinger*, bisher Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, ist am 19. April zum neuen Oberhaupt der römisch-katholischen Kirche gewählt worden. Er hat sich den Namen *Benedikt XVI.* gegeben. Es ist das erste Mal seit rund 480 Jahren, dass ein Deutscher Papst ist.

*Es vollendeten*

*das 60. Lebensjahr:*

*Maria Jepsen*, dienstälteste evangelisch-lutherische Bischöfin Deutschlands, wurde im April 1992 weltweit zur ersten lutherischen Bischöfin gewählt, Mitglied des Vorstandes der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, am 19. Januar;

*das 65. Lebensjahr:*

*Hans-Martin Barth*, evangelischer Theologe und Ökumene-Experte, Professor für Systematische Theologie und Gründer der Forschungsstelle Ökumenische Theologie (1982) an der Marburger Philipps-Universität, Präsident des Evangelischen Bundes, am 17. Dezember;

*Christian Krause*, von 1993 bis 2002 Bischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Braunschweig sowie von Juli 1997 bis Juli 2005 Präsident des Lutherischen Weltbundes (LWB), am 6. Januar;

*Walter Klaiber*, Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche, ging am 31. März in den Ruhestand, bleibt aber weiterhin Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, am 17. April;

*das 70. Lebensjahr:*

*Eberhard Jüngel*, Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie in Tübingen (1969 bis 2003), Herausgeber der „Zeitschrift für Theologie und Kirche“, Leiter der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) in Heidelberg, am 5. Dezember;

*Giovanni Lajolo*, Erzbischof, ehemaliger apostolischer Nuntius in Deutschland, mittlerweile Außenminister des Heiligen Stuhls, am 3. Januar;

*Gunnar J. Stalsett*, lutherischer Bischof von Oslo und ehemaliger Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes (LWB), am 10. Februar;

*das 85. Lebensjahr:*

*Kardinal Leo Scheffczyk*, em. Münchener Dogmatiker, am 21. Februar.

*Verstorben sind:*

*Michael Schibilsky*, Professor für Praktische Theologie an der Münchner Universität und Vizepräsident der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland, im Alter von 58 Jahren, am 8. Februar;

*Wilhelm Gundert*, Mitbegründer des Evangelischen Bibelwerks und maßgeblicher Mitarbeiter an der Revision der Lutherbibel auf EKD-Ebene, ge-

hörte bis 1972 dem „Europäischen Exekutivkomitee“ des Weltbundes der Bibelgesellschaften an, im Alter von 89 Jahren, am 22. Februar;

*Papst Johannes Paul II.* (Karol Wojtyła), Bischof von Rom, wurde am 16. Oktober 1978 als erster Pole und als erster Nicht-Italiener seit 1523 zum Papst gewählt, im Alter von 84 Jahren, am 2. April.

## Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen am 15. März 2005)

### I. Ökumenische Bewegung

*Dorothea Sattler*, Vergessene Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis. War Karl Rahner den heutigen ökumenischen Gesprächen voraus?, *Catholica* 4/04, 276–295;

*Christoph Böttigheimer*, Einheit ja, aber welche? Über die Problematik ökumenischer Zielvorstellungen, *StimdZ* 1/05, 24–36;

*Beatus Brenner*, Mehr als Lippenbekenntnisse. Das gute Miteinander beider Konfessionen verhindert eine ökumenische Eiszeit, *Zeitzeichen* 1/05, 32–34;

*Reinhard Frieling*, Hie Fülle, dort Mangel? Das unterschiedliche Verständnis des Pfarr- und Bischofsamtes ist das größte Hindernis der Ökumene, ebd., 35–37;

*Huub Vogelaar*, An ecumenical journey in Romania: orthodox – protestant relationships since 1989, *Exchange* 3/04, 269–295;

*J. Georg Schütz*, „Wer kriegt was?“ (Micha 4,3; Mk 4,1–20). Motto der 26. Ökumenischen Friedensdekade vom 6. bis 16. November 2005, *KNA-ÖKI* 3/05, 10–13;

*Walter Klaiber*, Die Zukunft der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kir-

chen in Deutschland, *MDKonfInst* 1/05, 1–2.

### II. 40 Jahre Ökumenismusdekret

*Michael Plathow*, 40 Jahre Ökumenismusdekret: Abgebrochener Aufbruch?, *MDKonfInst* 6/04, 105–106;

*Theodor Dieter*, 40 Jahre Unitatis redintegratio – Aufbruch und Grenzen, ebd., 107–109;

*Bernd Jochen Hilberath*, Eröffnet das Ökumenismusdekret die Möglichkeit einer Kirchengemeinschaft mit den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen?, ebd., 109–112;

*Burkhard Neumann*, Unitatis redintegratio: Aufbruch und Aufgabe, ebd., 112–114;

*Gerhard Voss OSB*, Das ökumenische Vermächtnis des II. Vatikanischen Konzils für die Gemeinden heute, ebd., 115–119;

*Hildegard Kasper*, „Unitatis redintegratio – Quanta est nobis via?“ Die Wiederherstellung der Einheit – wie weit ist unser Weg? Aufbruch, Wirkungsgeschichte und neue Herausforderungen – 40 Jahre nach der Veröffentlichung des Konzilsdokuments „Unitatis redintegratio“, *KNA-ÖKI* 51/52, 9–15;

*Gregor Maria Hoff*, Der Preis der Ökumene. Eine Erinnerung an das 2. Vatikanische Konzil, KNA-ÖKI 10/05 Thema der Woche, 1–8.

### III. Pluralität

*Rudolf von Sinner*, Religion und Macht – für eine politische Zukunftsfähigkeit der Welt, concilium 5/04, 586–595;

*Perry Schmidt-Leukel*, Eine neue Spiritualität für eine religiös plurale Welt, ebd., 552–559;

*Joseph Famerée*, Pluralité des religions et unicité du salut en Jésus – Christ, Revue théologique de Louvain 4/04, 510–517.

### IV. Abendmahl

*Peter Lünig*, Taufe und Eucharistie. Ein Versuch zu ihrer Verhältnisbestimmung, Catholica 4/04, 314–328;

*Christoph Böttigheimer*, Kirchengemeinschaft als Communio? Hindernisse auf dem Weg „zu voller Kirchengemeinschaft“, KNA-ÖKI 1/05, Thema der Woche, 1–15;

*Klaus Beckmann*, Von des Herrn getrennten Tischen. Schlaglichter zu Abendmahl und Ökumene, DtPfbI 1/05, 15–19;

*Ferdinand Hahn*, Zwei Auffassungen vom Herrenmahl. Neutestamentliche Theologie zwischen vorösterlicher und nachösterlicher Tradition, Zeitzeichen 2/05, 52–54;

*Rainer Stuhlmann*, Gastfreundschaft für Judas. Warum der Beschluss der rheinischen Landessynode zum Abendmahl der Bibel entspricht, Zeitzeichen 3/05, 13–15.

### V. Islam

*Karel Steenbrink*, Christianity and Islam: civilizations or religions? Con-

temporary Indonesian discussions; Exchange 3/04, 223–243;

*Joachim Valentin*, Rationalität im Islam? Theologische Hintergründe aktueller Konflikte, StimdZ 2/05, 75–89;

*Barbara Huber-Rudolf*, Alles Lüge? Für einen ehrlichen christlich-islamischen Dialog; HerKorr 3/05, 119–122.

### VI. Weltjugendtag

*Alexander Foitzik*, Weltjugendtag: Vorbereitung auf Hochtouren, HerKorr 2/05, 63–65;

*Thomas Seiterich-Kreuzkamp*, Sie kommen, wen anzubeten? Der Weltjugendtag 2005: Die größte Party in Deutschland vor der Fußballweltmeisterschaft. Ein Besuch bei der Vorbereitungs-Equipe in Köln, PublForum 2/05, 42–44.

### VI. Weitere interessante Beiträge

*Klaus P. Fischer*, Strukturwandel der Kirche – Aufgabe und Chance?, Orientierung 23/24/04, 250–256;

*Michael Haspel*, Das Werk der Gerechtigkeit. Friedensethik erfordert Klarheit: Thesen zu einer neuen evangelischen Friedensdenkschrift, Zeitzeichen 1/05, 12–14;

*Michael Huhn*, Stunde der Wahrheit. Lateinamerika und das Erbe der Militärdiktaturen, HerKorr 2/05, 95–99;

*Georg Evers*, Auf dem Weg zur Weltmacht. Politische und kirchliche Entwicklungen in der Volksrepublik China, ebd., 99–104;

*Arnd Bünker*, Deutschland – ein Missionsland, Orientierung 4/05, 40–44;

*Wolfgang Thönissen*, Eine problematische Weichenstellung. Lutherische Empfehlungen zum Verständnis der Ordination, HerKorr 3/05, 136–140.

### VII. Christlich-jüdischer Dialog

*Hansjürgen Knoche*, Wer war schuld? Verfolgung, Prozess und Hinrichtung Jesu im christlich-jüdischen Dialog, KNA-ÖKI, 8/05, Thema der Woche, 1–8;

*Martin Stöhr*, Auf einem Schul-Weg mit Israel. F.-W. Marquardts Neubestimmung der christlichen Theologie, Freiburger Rundbrief 2/05, 87–93;

*Angelika Salomon*, Jüdische Frauen zwischen Tradition und Moderne, Freiburger Rundbrief 2/05, 123–129.

### VII. Dokumentationen

*Themenheft*: „God in Your Grace, Transform the World“, EcRev 3/04, mit Beiträgen u.a. von *Norbert Shanks*, Towards Porto Allegre: The Promise of Grace (280–284), *Héctor Mendez*, The Grace of God: Illusion or Reality? A testimony from Latin America (294–298), *Sarajini Nadar*, On Being the

Pentecostal church: Pentecostal Women's Voices and Visions (354–367);

*Bildung als religiöse und ethische Orientierung. Dokumentation der XIII. Konsultation Kirchenleitung und wissenschaftliche Theologie* (207 Seiten, 7,80 EUR) heißt eine neue Publikation der VELKD. Darin sind Vorträge gesammelt, die auf der Tagung von VELKD und Arnoldshainer Konferenz gehalten wurden. Thema sind auch die Ergebnisse der PISA-Studie. Anfragen unter zentrale@velkd.de im VELKD-Kirchenamt.

*Konsultation zu Fragen der Kirchenmitgliedschaft* (12. bis 14. Mai 2004 in Celle). Theologische und juristische Aspekte und ihre praktisch-theologischen Konsequenzen, mit Beiträgen von Michael Germann, Jan Hermelink und Elke Schölper, Texte aus der velkd 131/04,

*Bilanz und Perspektiven des christlich-jüdischen Dialogs*, epd-Dok 9/10/05.

## Neue Bücher

### SÜNDELEHRE UND SOTERIOLOGIE

*Werner H. Ritter* (Hg.), Erlösung ohne Opfer? Biblisch-theologische Schwerpunkte. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003. 290 Seiten. Kt. EUR 19,90.

Die Frage nach der Heilsbedeutung des Todes Jesu und nach den adäquaten theologischen Kategorien, durch die sie benannt wird, ist in den letzten Jahren viel behandelt worden. Dabei mehrten sich in letzter Zeit die Stimmen, die für ein erneuertes und vertieftes Verständnis der traditionellen Aussagen von

Jesu Tod als Sühne bzw. Opfer plädieren. Das von dem Bayreuther Religionspädagogen Werner H. Ritter herausgegebene Buch gehört in diesen Zusammenhang. Allerdings macht Ritter gleich in der Einleitung „Erlösung ohne Opfer?“ (9–16), die die Beiträge des Buches kurz vorstellt, deutlich, dass diese keine einlinige Antwort bieten werden. Die Verbindung der Erlösungsbotschaft mit dem Opfergedanken stellt zwar eine zentrale Aussage biblischer Soteriologie dar, aber nicht die einzige Weise, in der die Bibel von Erlösung spricht. Es gibt auch „biblische

menschlich-göttliche Exempla von Erlösung im Alltag der Welt, die die hohe Relevanz göttlichen Erlösungshandelns in anthropologischen, kosmologischen, christologischen und eschatologischen Dimensionen vor Augen führen und sie nicht nur auf Sünde beziehen“ (15f).

Den ersten Schwerpunkt setzt Reinhard Feldmeier mit dem Artikel „Gottes Torheit? Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament“ (17–55). Im Mittelpunkt steht eine eindringliche Interpretation der Kreuzestheologie des Markusevangeliums und der *theologia crucis* bei Paulus, die je in ihrer Eigenart exegetisch und systematisch prägnant dargestellt werden.

Gisela Kittel behandelt in ihrem Artikel „Wenn du Sünde bewahrst, Herr, wer wird bestehen?“ (Ps 130,3) die „Realität der Sünde und die Frage der Erlösung im Alten Testament“ (56–82). Die Realität der Sünde und das Geschehen von Vergebung wird anhand von Geschichten von Sünde und Vergebung exemplarisch vorgeführt, um dann den nachexilischen Sühnekult im Gefolge Geses und Janowskis als Bewältigung nicht wieder gut zu machen der Schuld darzustellen. Das führt zu einem kurzen Ausblick auf die neutestamentlichen Aussagen über Erlösung durch das Sterben und die Auferstehung Jesu Christi. Sie zeigen alle „Gottes Vergebung als ein machtvolleres Geschehen auf, das ganz real aus den Verstrickungen der Sünde befreit“ (82).

Der Aufsatz von Wolfgang Schoberth, „Schlachtopfer gefallen dir nicht“ (Ps 40,7). Der Kreuzestod Jesu: Ein Opfer?“ (83–112) zieht in 20 Thesen sehr klar und einleuchtend systematische Folgerungen aus dem gesamtbiblischen Befund.

In seinem Beitrag „Opfer als ‚Nahrung‘“ führt Alexander Deeg „ein jüdisch-christliches Gespräch zur Spiritualität des Opfers“ (113–145). Er greift die nach der Zerstörung des Tempels von den Rabbinen vorgenommene Neudefinierung des Opfers als Gebet, Torastudium und Tun der Mizwot auf, entfaltet dies unter den Gesichtspunkten: Beten als Opfer, Lernen als Opfer, Handeln als Opfer und sucht von diesem Ansatz aus eine neue Spiritualität des Opfers zu beschreiben.

Michael Ebertz behandelt in „Erlösung im Diesseits. Selbsterlösung und Fremderlösung“ (146–156) Erlösungsvorstellungen in der heutigen Gesellschaft. Das bleibt etwas abstrakt und blass, wogegen Almuth Hammer in ihrem Aufsatz „‚Dein Leben ist mir das meine wert.‘ Erlösungsmythen in der Fantasy“ (157–192) sehr anschaulich von Erlösungsvorstellungen in heutiger Fantasy-Literatur spricht. Hier hätte man sich allerdings auch neben der Herausstellung der erstaunlichen Parallelen zu christlichen Gedanken einen kritischen Reflexionsgang gewünscht.

Unter der Überschrift „Abschied von Opfermythen?“ bietet Werner H. Ritter eine weiterführende Synthese (193–246). Wie die meisten Fragezeichen in den Überschriften dieses Sammelbandes ist auch dieses eher rhetorisch gemeint. Menschen brauchen Mythen, und Ritter macht noch einmal an anderen Beispielen heutiger Literatur (z.B. Harry Potter) deutlich, dass gerade auch die gehobene Populärkultur sehr häufig mit Opfermythen arbeitet. Der Mythos ist nicht „überholbar“ und beschreibt „wovon Menschen nicht schweigen, aber auch nicht exakt reden können“ (211). Diese „theologische Re-Vision des Mythos“

endet in einer inhaltlichen Bestimmung von „Opfer als Lebensangebot“ (240).

Der ganze Band besticht nicht nur durch seine gehaltvollen Einzelbeiträge, sondern auch dadurch, dass in der unterschiedlichen Nuancierung des Themas durch die verschiedenen Autoren ein deutlicher roter Faden eines im Grundsätzlichen gemeinsamen Verständnisses zu erkennen ist.

*Walter Klaiber*

*Christof Gestrich*, Peccatum – Studien zur Sündenlehre. Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 2003. 248 Seiten. Br. EUR 34,-.

Nach zwei fulminanten, in sich geschlossenen Entwürfen („Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt“; 1989 und „Christentum und Stellvertretung“; 2001) legt der Autor hier zwölf Beiträge zur Sündenlehre aus den Jahren 1975 bis 2002 vor. Sie sind in der Reihenfolge ihrer Entstehung aufgeführt und dürfen besonderes ökumenisches Interesse beanspruchen; denn sie zeigen einerseits die Ansätze und das Umfeld, aus dem die beiden Hauptwerke hervorgegangen sind. Und sie geben daran Teil, wie der Verfasser seine Zielsetzungen in die kirchliche Praxis einbringt. Wer dem Evangelium verpflichtet ist, erhält also Freiraum für eigene Überlegungen und – jawohl! – die nötigen geistigen Anstrengungen, wie sich ein so widerborstiges Thema wie die Sünde erschließen lässt und zu jenem Hinterland werden kann, aus dem uns Verkündigung und Sakrament im Zwischenraum zwischen Auferstehung Christi und Vollendung immer neu herausholen.

Beides lässt auch ökumenisch hoffen, weil es geeignet ist, die erreichten Konsense zur Rechtfertigung endlich aus

den Wälzern wachsender Übereinstimmungen auf den Kampfplatz zu befördern, auf den sie gehören; nämlich dorthin, wo wir es schon beim Wort „Sünde“ mit einer Fülle von verwirrenden Phänomenen zu tun bekommen und erst recht in unsere Verstrickungen in sie. Darunter sind solche, die sich leicht beseitigen lassen, wenn wir, statt in unseren Wünschen das Corpus Christianum in eine christliche Gesellschaft der Gegenwart zu verlängern, zwischen den Verpflichtungen unterscheiden, die uns die Gemeinschaft in Christus auferlegt, und den gesellschaftlichen Normen, die wir um der Vernunft und der Liebe willen einhalten. Wer in der Seelsorge tätig ist, weiß um die Befreiung, wenn's hier dämmt. Sie/er wird Gestrich gerne auf dem Weg folgen, der beim „Verhältnis von Sünde und Leiden“ (1–29) beginnt und vorerst bei der letzten Bitte des Vaterunsers endet: „Die Erlösung vom Bösen und die Befreiung von den Übeln – Theologische und philosophische Fragen und ein Versuch zu antworten“ (199–233).

Wir sollten es aber nicht bei der Begegnung mit einem geistig-geistlich fördernden Buch belassen. Gestrichs methodisches Vorgehen kann vor allem die Verkündigung des Evangeliums von Zweifeln an ihrem Sinn befreien, wie sie heute unter Predigern und Predigerinnen massenhaft Platz greifen. Es ist elliptisch angelegt, weist also zwei Brennpunkte auf. Ehe er sie aufeinander zuschiebt, wodurch letzten Endes ein Kreis entstünde und im Glauben und Bekennen entstehen soll, diagnostiziert er sorgfältig, vorurteilsfrei, ja liebevoll die Brennpunkte der vielen Ellipsen unseres Lebens und befindet sich damit auf einer Spur, die Jesus

gezogen hat. So scheiden sich schon schöpfungsmäßig Spreu und Weizen. Statt in einer Nacht zu stecken, in der alle Katzen grau sind, erscheinen vor uns Lebensbewegungen und Fähigkeiten, für die wir danken können, aber auch andere, die dann in der Tat dem Brennpunkt ausgesetzt werden müssen, der vom Bösen erlöst und es uns im Glauben mit den Übeln aufnehmen lässt. Nicht zu übersehen dabei die Freiheit, wenn wir es (1) aufgegeben haben, alles im Griff haben zu wollen – ein Merkmal der Sünde, unter dem sie besonders schwer zu entdecken ist und warum es im technologischen Zeitalter ein durch Glaube und Liebe geschultes Auge braucht, sie zu entdecken. Dann ist aber (2) auch klar, dass erst die Vergebung transparent werden lässt, was an ihren Erscheinungsformen wirklich Sünde ist.

Ein Buch, das Freude macht, weil es im Leben Verworrenes zur Klarheit bringt, aber auch dogmatische und philosophische Denkbewegungen so öffnet, dass ihre Lebensbezüge erschlossen werden.

Hans Vorster

## GESCHICHTLICHE EINBLICKE

Hartmut Lehmann (Hg.), Geschichte des Pietismus, Bd. 4. Glaubenswelt und Lebenswelten. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004. 710 Seiten. Ln. EUR 86,-.

Der Titel „Glaubenswelt und Lebenswelten“ umgreift prägnant die Themen dieses ungewöhnlich angelegten, gelungenen vierten Bands der Geschichte des Pietismus. 22 namhafte Autoren schreiben unter drei Aspekten auf 710 Seiten zu 26 Themen. Allein die Aufzählung von Stichworten zeigt den weiten Hori-

zont pietistischer Frömmigkeit und Wirkungen:

(1) *Theologische, religiöse und kirchengeschichtliche Aspekte*: Bekehrung und Wiedergeburt, Frömmigkeit und Gebet, die Bedeutung der Bibel, zur Haltung gegenüber den Juden, aber auch Geschichtsverständnis, Gesangbuch und Mission;

(2) *Geistige, wissenschaftliche und kulturelle Aspekte*: Traditionsbildung, Pfarrer, Philosophie, Pädagogik, Psychologie, Medizin, Naturwissenschaft, Literatur, Sprache Canaans, Musik, Architektur und Kunst;

(3) *Ethische, soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte*: Absonderung, Familie, Frauen, Weltverständnis, Wirtschaft, Soziales, Weltferne und Staats-treue.

Im Anhang schreibt Martin Kruse zu dem Thema „Die bleibende Bedeutung des Pietismus“ und Gerhard Schäfer zeigt den Weg der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus auf.

Es war eine hervorragende Idee, den drei mehr chronologisch angelegten Bänden diesen vierten mit zentralen Sachthemen gleichsam im Querschnitt von Spezialisten bearbeiten zu lassen. Die äußerst anregende Lektüre vermittelt eine Fülle von Impulsen für die Weiterarbeit und die kontroverse Diskussion. Die in den vorangehenden Bänden erkennbar gewordene Unklarheit in der Definition dessen, was dem Begriff Pietismus zuzuordnen ist, hat Auswirkungen hinsichtlich der zeitlichen Begrenzung bei fast allen behandelten Sachthemen und natürlich bei der Auswahl der Themenfelder, besonders im Blick auf das 20. Jahrhundert. Es war sicher weise, den deutschen Evangelikalismus des 20. Jahrhunderts

mit seinen unterschiedlichen, noch kaum fassbaren Facetten (vgl. Bd. 3, 533–562) (noch?) nicht zu berücksichtigen. Andererseits wäre es dringend notwendig gewesen, die seit dem 19. Jahrhundert in Deutschland verstärk wirkenden Freikirchen wenigstens mit ihren Einwirkungen auf den pietistischen Teil des landeskirchlichen Protestantismus (Sonntagsschule mit der Reaktion des Kindergottesdienstes, Religionsfreiheit gegen das staatskirchliche Monopol und die pietistische Abwehr, Evangelisation mit der Folge der Volksmission, das Einwirken auf das Selbstverständnis der Gemeinschaftsbewegung, die Vorreiterrolle in Allianz und Ökumene durch die internationale Verflochtenheit, auch die Vermittlung internationalen Liedguts in der Hymnologie) einzubeziehen. Aber die in mancher Hinsicht im 19. Jahrhundert einflussreichere Rolle der Freikirchen als heute ist als Teil des Protestantismus in Deutschland noch nicht entdeckt. Vielleicht lag aber in der Projektierung des Werkes der Gesichtspunkt der ökumenischen Fragestellungen im Rückblick insgesamt wenig im Blickfeld. Internationale Evangelische Allianz, Christlicher Studentenweltbund, Studentenbund für Mission, frühe Weltmissionskonferenzen wie Edinburgh 1910 und ähnliche eng mit der pietistisch-angelsächsischen Erweckungsbewegung verbundene Vorläufer des Ökumenischen Rates der Kirchen können im Grunde in einer Geschichte des Pietismus nicht ausgespart werden. Es wäre aus der Sicht dieser ökumenischen Zeitschrift wünschenswert gewesen, auch Themenfelder wie Pietismus und Einheit, Pietismus und Kirche, Pietismus und Konfession, Pietismus und internationale Beziehungen mit Wir-

kungen und Rückwirkungen zu bedenken.

Der knapp bemessene Raum führte naturgemäß zu Einschränkungen. Trotzdem ist es schade um die ökumenischen Themenfelder. Es bleibt die Hoffnung auf einen Ergänzungsband, denn die ausgezeichneten vier Bände ziehen ja lediglich eine Zwischenbilanz. Aber die hat es in sich: viel Neues, andere Perspektiven, fast unerschlossene Themenfelder. Die Arbeit auf den insgesamt 2725 Seiten hat sich gelohnt und wird durch die weitere Forschung noch eine reichliche Ernte einfahren. Für das, was in den vier Bänden geboten wird, zahlt der Käufer einen verhältnismäßig geringen Preis, auch wenn die Bände nicht billig sind. Dank an Autoren, Verleger, Zuschussgeber und besonders die Pietismuskommission für ihre Initiative.

*Karl Heinz Voigt*

*Rainer Lachmann, Herbert Gutschera, Jörg Thierfelder*, Kirchengeschichtliche Grundthemen. Historisch – systematisch – didaktisch. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003. Kt. 360 Seiten. EUR 24,90.

*Herbert Gutschera, Joachim Maier, Jörg Thierfelder*, Geschichte der Kirchen. Ein ökumenisches Sachbuch mit Bildern. Herder Verlag, Freiburg i.Br. 2003. Gb. 381 Seiten. EUR 24,90.

Kirchengeschichte wird vielerorts wie ein „Stiefkind“ der Religionspädagogik behandelt. Dass dies nicht zwangsläufig so sein muss, zeigen die in der Reihe „Theologie für Lehrerinnen und Lehrer“ (TLL) erschienenen „Kirchengeschichtliche Grundthemen“ von Rainer Lachmann, Herbert Gutschera und Jörg Thierfelder, die sich an

Lehramtsstudierende, Lehrerinnen und Lehrer sowie Religionspädagoginnen und -pädagogen richten. In den 17 Kapiteln des Bandes wird ein fundierter historischer Überblick über die jeweiligen Ereignisse gegeben, die Kernfragen systematisch beleuchtet und didaktisch aufbereitet. Die Autoren fordern zu einem konstruktiven Umgang mit der kirchenkritischen Haltung von Schülerinnen und Schülern auf und regen dazu an, kirchengeschichtliche Stoffe im Unterricht auf deren Fragen, Erfahrungen und Problemstellungen zu beziehen. Kirchengeschichte sollte dabei niemals zur „Sieggeschichte“ verkommen (14), sondern stets die Perspektive der „kirchengeschichtlichen Verlierer“, Unterlegenen und Opfer berücksichtigen. Genauso sollte sie eine Geschichte von Männern und Frauen sein. „Kirchengeschichtliche Grundthemen“ sieht Kirchengeschichte als eine Art „erweitertes Gedächtnis“, das den notwendigen Erinnerungsprozess für die Kirche leistet und dabei zwangsläufig auch „gefährliche Erinnerungen“ aufdeckt, weil es der individuellen und kollektiven Neigung entgegenwirkt, bestimmte Vorgänge und Ereignisse auszublenden. Andererseits wird durch den Auseinandersetzungsprozess aber auch zur Identifikation mit der Kirche eingeladen, deren Identität wesentlich geschichtlich ausgeprägt ist (13).

Die gründlich überarbeitete Neuauflage des 1992 im Matthias Grünewald und Quell Verlag erschienenen ökumenischen Sachbuches „Geschichte der Kirchen“ von Herbert Gutschera, Joachim Maier und Jörg Thierfelder wendet sich neben Personen aus dem Bereich der Religionspädagogik auch an geschichtlich interessierte Laien. Auch

dieser Band stellt sich allen Facetten kirchengeschichtlicher Ereignisse. So bildet das Verhältnis zwischen Christen und Juden, von den Anfängen des Christentums über das Mittelalter („Gewalt im Zeichen des Kreuzes“, 118f) bis hin zum Nationalsozialismus („Die Kirche und die Juden im Dritten Reich“, 321–325) eine durchgehende Perspektive des Bandes, ebenso wie das Verhältnis von Volksfrömmigkeit und Theologie, Kirche und Staat, die Geschichte anderer Kirchen sowie die jeweiligen ökonomischen und politischen Bewegungen der unterschiedlichen Epochen. Die zu den jeweiligen Kapiteln sorgfältig ausgewählten Bilder und Quellen (die aufgrund ihres repräsentativen Charakters auch für die Arbeit mit Schülerinnen und Schülern geeignet sind) runden die Überblicksdarstellung ab und regen darüber hinaus dazu an, selbstständig weiterzudenken und eigene Fragen zu entwickeln, getreu dem im Vorwort formulierten Grundsatz, dass die Kirchengeschichte keine abgeschlossenen Kapitel kennt (6).

Beide Bücher sind in verständlicher Sprache geschrieben und bieten einen komprimierten, aber niemals oberflächlichen Überblick über die markanten „Knoten und Wendepunkte der Kirchengeschichte“. Die Autoren greifen auf jahrelange Beschäftigung mit den jeweiligen Themen zurück und stellen sich auch kritischen Themen der Kirchengeschichte, die sonst in kirchengeschichtlichen Überblickswerken (wenn überhaupt) nur randständig behandelt werden. Sie regen zu einer kritischen, aber nicht antikirchlichen Theologie an, die sie selbst in ihrer kirchengeschichtlichen Darstellung exemplarisch vollziehen. Die so genann-

ten „dunklen Stellen“ der Kirchengeschichte, wie Kreuzzüge, christliche Judenfeindschaft/Judenverfolgung oder Hexenverfolgung, werden gleichberechtigt neben „klassischen“ Themen der Kirchengeschichte, wie die Konstantinische Wende, Mönchtum, Reformation und Pietismus, verhandelt. Auch Themen aus „nächster geschichtlicher Nähe“, wie Kirche im Nationalsozialismus und Sozialismus, oder die Geschichte der ökumenischen Bewegung werden nicht ausgespart. Aufgrund der durchgehenden ökumenischen Perspektive des gemischt konfessionellen Autorenteams wird der Blick über die konfessionellen Grenzen hinaus erweitert und die Kenntnis der Geschichte anderer Kirchen und ihrer theologischen Ansichten vertieft.

Beide Bücher sind dem kurz vor der Herausgabe verstorbenen Mitautoren Herbert Gutschera gewidmet.

*Britta Konz*

## CHRISTOLOGIE

*Helmut Hoping*, Einführung in die Christologie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004. 182 Seiten. Kt. EUR 16,90.

Der Band löst die Einführung in die Christologie ab, die Hermann Dembowski vor knapp dreißig Jahren im selben Verlag vorgelegt hatte. Nicht nur die Konfession des Autors wechselt bei dieser Gelegenheit, auch das Arrangement der Themen und die Argumentation verändern sich erheblich. In fünf Hauptteilen werden Aspekte der Christologie vorgestellt, zumeist anhand von vielen Referenzen diskutiert und in einer Weise entfaltet, die Christologie und Israel-Theologie nahe beieinander sieht.

Vf. beginnt (I) mit knappen Blicken auf Anfragen und Revisionen der Christologie, u.a. aus pluralistischer und feministischer Perspektive, die er sämtlich zurückweist, und diskutiert danach kurz einige neuere Ansätze aus katholischer und evangelischer Dogmatik. Teil II ist eine groß angelegte biblisch-theologische Befundaufnahme, die mit der Hermeneutik von „Israel als ‚formaler Christologie‘“ (37) arbeitet. Damit ist gemeint, dass die vielfältige alttestamentliche Rede von der Nähe Gottes bei seinem Volk, die zwischentestamentlichen und die dem NT zeitgenössischen Weiterentwicklungen die neutestamentliche Behauptung, dass Gott in Jesus unvergleichlich nahe kommt, erst möglich machen. Eine Verheißungs- und Erfüllungschristologie, gar eine des Übergangs des Bundes vom Juden- auf das Christentum lehnt Vf. dabei als exegetisch völlig unbegründet ab (37f, 160–162). In den Teilen III und IV werden wesentliche Entwicklungsstationen des altkirchlichen christologischen Dogmas und der Lehrentwicklung in den westlichen Kirchen nachgezeichnet. Schwerpunkte bilden hierbei zunächst der arianische Streit, Chalcedon und die Entwicklung bis zum 6. ökumenischen Konzil (Konstantinopel 680/81). Die oft unterschätzte Christologie des Thomas von Aquin wird gewürdigt (126–130). Nach einem knappen Blick auf Luther (132–134) und der ziemlich steilen These, dass die Christologie über Jahrhunderte hinweg „kaum substantielle Veränderungen erfahren“ habe (134), liegt der Schwerpunkt auf Bemerkungen zu Kant und Hegel. Nach einigen Zeilen zu Schelling, Kierkegaard und Nietzsche (146) bricht die historische Darstellung ab. Der Schlussabschnitt

(V) greift den biblisch-theologischen Faden wieder auf und konturiert eine Christologie, die das Judesein Jesu, die bleibende Erwählung und Sendung Israels und die Bedeutung der jüdischen Messias Hoffnung als Hauptthemen hat. Vf. argumentiert für die Beibehaltung der Rede von Stellvertretung und Opfer (156–159) und bezieht eine israeltheologische Position, die mehrere Argumente zusammenspannt: Er streitet für die bleibende Erwählung Israels, setzt sich aber von dem sog. Partizipationsmodell ab, nach dem die Heiden durch Christus in den ungekündigten Gottesbund Israels hineingenommen werden. Vielmehr gelte es, die zwischen Israel und Kirche waltende „Kontinuität und Diskontinuität gleichermaßen“ festzuhalten (150) und als Konsequenz der Lektüre von Röm 11 zu sagen, dass Israel schlussendlich durch Jesus Christus gerettet wird (161). Die Spannung zwischen einer entsprechenden Christologie und dem, dass Israel um der Väter willen geliebt sei (Röm 11, 28) soll also aufrecht erhalten bleiben.

Dies ist die zu diskutierende These des Buches, wozu die sehr anregenden biblisch-theologischen Erwägungen und nicht zuletzt die Kennzeichnung der Position als römischer Lehrmeinung entsprechend einladen. Zum Genre der Reihe „Einführung“, in der der Band erschien, ist zu sagen, dass er durch Register und eine ausführliche Bibliographie (163–182) das Feld gut erschließt. Die Diskussionen in den Teilen I, III und IV sind freilich sehr anspruchsvoll, urteilen gelegentlich pauschal (19, 21, 134) und sind nicht immer übersichtlich. Sie fordern Studierende, die etliche systematische und theologie-/philosophiegeschichtliche Vorkenntnisse aufweisen. Kann der

Band für die Studieneingangsstufe deshalb eher nicht empfohlen werden, so ist er als Kontroll- und Ergänzungslektüre gegen Ende des Studiums sehr anzuraten. Besonders evangelische Leser/innen dürften von dem Buch eines katholischen Autors mit ökumenischer Weite profitieren.

*Martin Hailer*

## ÖKUMENISCHE SPIRITUALITÄT

*Ökumenische Gottesdienste.* Anlässe, Modelle und Hinweise für die Praxis. Hg. vom Deutschen Liturgischen Institut und vom Gottesdienst-Institut der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Bayern. Verlag Herder/Gütersloher Verlagshaus, Freiburg i.Br. 2003. 176 Seiten. Gb. EUR 19,90.

Es gehört zu einer guten Tradition, dass evangelisch-katholische Gottesdienste das interkonnessionelle Leben in vielen deutschsprachigen Gemeinden bereichern. Hierbei sind diese Ökumenischen Gottesdienste Ausdruck einer wachsenden Gemeinsamkeit in den jeweiligen Gemeinden. Dort, wo ökumenische Arbeitskreise zur liturgischen Gestaltung von Ökumenischen Gottesdiensten bestehen, ist manchmal in der Vorbereitungsphase eine liturgische Sprachlosigkeit zu verspüren. Die vielseitigen Modelle in diesem Ökumenischen Gottesdienstbuch wollen hier Hilfestellung leisten. Es handelt sich um eine Materialsammlung, die ähnlich wie ein Steinbruch, eine Fundgrube für zahlreiche ökumenische Anlässe ist. Diese Vorschläge sind als Praxishilfen absichtlich sehr allgemein formuliert, damit sie mit Blick auf die jeweilige Situation den konkreten Gegebenheiten angepasst werden können (152). In

diesem Arbeitsbuch ist die Unterscheidung von drei Strukturmodellen hilfreich: Wie in einer liturgischen Werkstatt wird hier zwischen den Wort-Gottes-Feiern bzw. den Predigtgottesdiensten, den Gebets- und den Meditationsgottesdiensten bzw. „Andachten“ sowie den Tagzeitengottesdiensten differenziert. Für die Praxis ist das „spezifische Verlaufsschema“ (10) nützlich. So wird zwischen der Eröffnung, dem Verkündigungs- und dem Abschlussteil unterschieden. Neben einer Auswahl von Gebetstexten werden Verweise auf Bibelstellen und Lieder aus den entsprechenden Gesangbüchern genannt. Auch die Gebetstexte von Taizé sind wohltuend. Eindrucksvoll sind kurze Anregungstexte, die als Impulsgeber für Andachten dienen können. Gewiss hätte man sich in der Sammlung weitere ökumenische Gottesdienste, z.B. für staatliche Feiertage oder für Agape-Feiern, wünschen können. Dennoch: Wer z.B. nach Katastrophen spirituelle Texte sucht, wird hier fündig. Da die Verfasser sich bei der Darstellung der Taufgedächtnisgottesdienste auf die Lima-Papiere beziehen, ist zu fragen, warum sie nicht die erprobte Lima-Liturgie zur gemeinsamen Eucharistiefier erwähnen? Aufgrund der von den Verfassern vorgenommenen Einschränkungen (12) drängt sich folgender Verdacht auf: Wird der Abendmahlsstreit bewusst ausgeklammert, um das Erreichte im evangelisch-katholischen Dialog nicht zu gefährden? Gerade weil die kommende Einheit am Tisch des Herrn (74, 150) im Bekenntnis der Gemeinde herbeigesehnt wird und die Trennung am Tisch des Herrn als Skandal empfunden wird, sollte dem Heiligen Geist hier doch mehr zutraut werden, damit

das ganze Gottesvolk zu einer umfassenden Praxis der erhofften Einheit geführt wird. In diesem Kompendium kann der Reichtum ökumenischer Spiritualität neu entdeckt und neu gesichtet werden. Dieses gelungene Werkbuch dient dem gegenseitigen Verstehen und gehört in alle ökumenischen Kreise. Es ist unentbehrlich für die ökumenische Praxis.

*Ulrich Matthei*

## ÖKUMENISCHE WEGWEISUNG

*Klaus Hoffmann*, Die große ökumenische Wegweisung. Die Bedeutung der Versöhnungsethik Karl Barths für die ökumenische Bewegung im konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung heute. Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main 2004. 368 Seiten. EUR 56,50.

Die These dieser Dissertation an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal lautet, dass die als Fragment vorliegende Ethik der Versöhnung Karl Barths angesichts der gegenwärtigen Krise der ökumenischen Bewegung, speziell des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, im Sinn eines „ökumenischen Testaments“ grundlegende Wegweisung eröffnet und „dass die ökumenische Bewegung hilfreichen Nutzen aus diesem Erbe heute ziehen kann und sollte“ (17). Um diese These zu plausibilisieren, skizziert Klaus Hoffmann zunächst die Entwicklung des konziliaren Prozesses bis in die jüngste Gegenwart, schließt daran in zwei großen Kapiteln die Entwicklung sowie die Entfaltung der Versöhnungslehre und -ethik Karl Barths an, um abschließend die aktuelle Bedeutung

dieses theologischen Entwurfs für die Ökumene aufzuzeigen.

In einem ersten Schritt würdigt Verf. den konziliaren Prozess als „einen Meilenstein in der jüngeren Geschichte der ökumenischen Bewegung“ (98), da einerseits die Konziliarität als Grundstruktur ökumenischen Lebens neu entdeckt und zum anderen im Rückgriff auf den biblischen Bundesgedanken eine gegenseitige Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung als zentrale ethische Herausforderung benannt wird. So sehr dieser Impuls und die Ansätze des konziliaren Prozesses gewürdigt werden, zeigt Verf. ebenso deutlich die Krisenphänomene vor allem seit den neunziger Jahren auf. Er nennt diesbezüglich die Orientierungslosigkeit innerhalb der ökumenischen Bewegung angesichts des Golfkrieges von 1991, wo insbesondere militärische Maßnahmen zum Schutz Israels umstritten waren. Als tieferen Grund dieser Unsicherheit benennt er die mangelnde Klärung des theologischen Verhältnisses der Ökumene zu Israel. Daneben wird auf die Herausforderung durch die Prozesse der ökonomischen Globalisierung verwiesen, denen die ökumenische Christenheit „zunehmend hilflos“ (65) gegenüber steht. Neben diesen in der Ethik zu Tage tretenden Defiziten sieht Verf. im Anschluss an Michael Weinrich, Ulrich Körtner und Lukas Vischer den tieferen theologischen Grund der Krise der Ökumene darin, dass nicht mehr die Christologie im Zentrum der theologischen Orientierung steht, sondern dass insbesondere seit der Vollversammlung von Canberra 1991 eine vornehmlich im Horizont des ersten Artikels entwickelte Pneumatologie an diese Stelle gerückt und zudem eine

pluralistische Religionstheorie vorherrschend geworden ist. Demgegenüber plädiert er für die Rückgewinnung der christologischen Perspektive in Verbindung mit der Leitperspektive der Versöhnung, wie sie im Rahmen der zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung von 1997 in Graz entwickelt wurde.

Diese Perspektive einer christologisch begründeten Versöhnungsethik sieht Verf. in der Theologie Karl Barths, speziell im Rahmen seiner Versöhnungslehre grundgelegt. Im Hauptteil der Arbeit (Kap. III: Wegmarkierungen zu einer ökumenischen Theologie und Ethik des Bundes und der Versöhnung bei Karl Barth, 101–185; Kap. IV: Barths Ethik in der Versöhnung erfüllten Bundes als Wegweisung für die ökumenische Bewegung im konziliaren Prozess, 187–283) wird die von Barth formulierte Perspektive einer Ethik der Versöhnung umsichtig rekapituliert, wobei Verf. die entsprechenden Schriften Barths sowie die relevante Literatur zum Thema eindrucksvoll verarbeitet. Da die Lehre und die Ethik der Versöhnung bei Barth im Horizont der Bundestheologie entfaltet werden, stellt Verf. den engen theologischen Zusammenhang von Bund und Versöhnung heraus und kann in diesem Kontext im Anschluss an seinen Lehrer Berthold Klappert eingehend die Israeltheologie Barths – speziell die paradigmatische Bedeutung Israels für die Geschichte der Völker – würdigen. In diesem Horizont wird Barths Ethik der Versöhnung als Antwortgeschehen und Entsprechung zur Bundestreue des Gottes Israels entfaltet, indem in der Versöhnung der Bund Gottes mit Israel und der Völkerwelt zu seiner Erfüllung kommt. Als ethische Konsequenz zielt

die so verstandene Versöhnung wesentlich auf den Kampf gegen die „herrenlosen Gewalten“, die Barth als Folge des menschlichen Versuchs, in Abwendung und Entfremdung von Gott ein autonomes Leben zu führen, deutet. Diese aus der schuldhaften Rebellion des Menschen resultierende Fremdbestimmung lässt die Menschheitsgeschichte von verabsolutierten Größen bestimmt sein, welche als Dämonien des Politischen oder als eigengesetzliche Herrschaft des Kapitals die menschliche Geschichte zu einer von Gewalt und Unrecht geprägten Geschichte haben werden lassen. Demgegenüber bedeutet das Kommen Jesu Christi als Erfüllung des Bundes mit Israel die Versöhnung der Welt und eine „wirksame Begrenzung der herrenlosen Gewalten“ (274). Die damit eröffnete Hoffnungsperspektive des Reiches Gottes impliziert eine „Ethik der Verantwortung für den Kampf gegen die verschiedenen Ausprägungen der herrenlosen Gewalten und für den Kampf um ein Mehr“ (283) an menschlichem Recht, an menschlicher Freiheit und an menschlichem Frieden.

In dieser von Barth konzipierten Ethik der Versöhnung sieht Verf. eine bisher nicht genutzte Orientierung für die Weiterarbeit im Rahmen des konziliaren Prozesses, wie sie im abschließenden fünften Kapitel „Ökumenische Existenz heute“ entfaltet wird. Als entscheidende Herausforderung wird unter Berufung auf Konrad Raiser der Prozess der Globalisierung skizziert, der gerade für die ökumenische Bewegung angesichts der Zielbestimmung einer wirklich bewohnbaren Erde, der Ökumene Gottes, eine eminente Herausforderung bedeutet. Die Globalisierung wird zwar grundsätzlich als ein ambi-

valentes Geschehen, vorrangig jedoch im Sinn der Globalisierungskritik als ein „durch die neoliberale Wirtschaftsdoktrin“ (298) dominierter Prozess beschrieben. Im Horizont dieser Problemkonstellation will Verf. die Impulse der Versöhnungsethik Barths für die gegenwärtige Diskussion näher bestimmen. Dabei profiliert er diese als Konzept einer lebensfördernden Globalisierung, indem ausgehend von der Exodusgeschichte Israels der paradigmatische Charakter des Bundes zwischen Gott und Israel herausgestellt wird, der in der Versöhnungstat Christi, welche alle Völker einbezieht, kulminiert, wodurch ein alternatives Modell biblischer Globalisierung eröffnet ist. Auf der Grundlage dieses „bundes-theologischen Zusammenhang(s) von Israelbund, Versöhnung in Christus und weltweiter Befreiung“ (304) hat die Ökumene ihren spezifischen Beitrag für den Aufbau einer internationalen Zivilgesellschaft zu entwickeln. Dabei ist insbesondere die von Barth eindringlich „beschriebene Gleichnisfähigkeit der Gesellschaft“ für die in Christus realisierte Versöhnung im Blick „auf ihre Gültigkeit für die sich entwickelnde, Grenzen überwindende Weltgesellschaft hin zu befragen“ (309).

In einem Ausblick bündelt Verf. die Impulse der Versöhnungsethik Barths in vier Punkten: Erstens sieht er in der Wiederentdeckung der bundestheologisch begründeten Bezogenheit auf Israel den Dialog mit dem Judentum als zentrale ökumenische Herausforderung mit weitreichenden ekklesiologischen und sozialetischen Konsequenzen, etwa indem der Zusammenhang von Schalom, Befreiung und Exodus wieder zu gewinnen ist. Zweitens ist auf dieser Grundlage eine nicht antijüdische

Christologie zu entwickeln, welche Christus von der Thora Israels und von den Menschensohnverheißungen her sowie in der Perspektive des kommenden Reiches Gottes versteht. Die hier intendierte Christologie wird im Anschluss an Berthold Klappert als Christologie der Völkerwallfahrt zum Zion näher bestimmt, welche drittens ein theologisch profiliertes Verständnis der Einheit der Menschheit eröffnet. Viertens ist auf der Basis dieser theologischen Grundlegung das klassische sozialetische Konzept der ökumenischen Bewegung, die verantwortliche Gesellschaft, im Blick auf die Herausforderungen der Globalisierung weiter zu entwickeln. Die Wiederaufnahme dieses Konzepts, welches Freiheit und Gerechtigkeit in eine enge Beziehung stellt, weist nach Ansicht des Verfassers eine Nähe zu Barths Versöhnungsethik auf und ist, etwa in der von Lukas Vischer skizzierten Perspektive, als eine Aktualisierung der Versöhnungsethik Barths anzusehen. Diese Verantwortung versteht Verf. als „politische(r, n) Wächterdienst für weltweite Gerechtigkeit und Recht, Freiheit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“, welche sich insbesondere „im Widerstand gegen die zerstörerische Macht der herrenlosen Gewalten“ (339) zu bewähren hat.

Die Stärke dieser Arbeit besteht darin, ausgehend von einer differenzierten Bestandsaufnahme des konziliaren Prozesses durch eine Re-Lektüre, die wesentlich unter dem Eindruck des von Berthold Klappert aufgezeigten Israelbezugs steht, die für die heutige Ökumene wegweisende Bedeutung der Versöhnungsethik Barths herauszustellen. Überzeugend ist das Plädoyer für eine konstruktive Weiterentwicklung des so-

zialetischen Konzepts der „verantwortlichen Gesellschaft“. Dabei wird man aber auch die Grenzen der Versöhnungsethik Barths benennen müssen. Präzisierungsbedürftig ist die theologische Kritik an verabsolutierten Größen, wie sie im Anschluss an die Rede von den herrenlosen Gewalten deutlich wird. Die sich aus dieser Perspektive ergebende, theologisch begründete Kritik totalitärer Herrschaftsformen markiert die Plausibilität dieses Ansatzes, der sich speziell in der Auseinandersetzung mit dem Totalitätsanspruch des NS-Staates bewährt hat. Problematisch ist es allerdings, diese Argumentationsfigur unmittelbar auf sozialetische Herausforderungen demokratischer Gesellschaften zu beziehen und in diesem Sinn einen „politischen Wächterdienst“ der Kirche: also eine überlegene Position „von oben“, im strikten Gegenüber von Gesellschaft und Staat zu postulieren.

Theologisch verdient das eindrückliche Plädoyer dieser Arbeit für ein Wiederanknüpfen an ein streng christologisch orientiertes Arbeiten in der Ökumene hohe Aufmerksamkeit. Dies wird allerdings zu stark in einen Kontrast zu neueren schöpfungstheologischen und pneumatologischen Ansätzen gestellt. Es war Karl Barth selbst, der in seinem Nachwort zur Schleiermacher-Ausgabe von Heinz Bolli (1968) die Perspektive angedeutet hat, „alles, was von Gott dem Vater und Gott dem Sohn in Verständnis des 1. und 2. Artikels zu glauben, zu bedenken und zu sagen ist, ... in seiner Grundlegung durch Gott den Heiligen Geist, das vinculum pacis inter Patrem et Filium, aufzuzeigen und zu beleuchten“. An die Stelle einer Alternative von christologischer Rückbesinnung oder post-moderner Schöp-

fungs- bzw. Geistfrömmigkeit könnte die Perspektive einer trinitarisch fundierten Theologie des Geistes treten, welche hilft, die verschiedenartigen Facetten heutiger Wirklichkeitserfahrung angemessen wahrzunehmen und die zu einer kritischen Unterscheidung der „Geister“ in der globalisierten Welt mit ihrer Vielfalt von Konfessionen und Religionen anleitet.

*Traugott Jähnichen*

## NEUES TESTAMENT

*Zeitschrift für Neues Testament.* Eine neutestamentliche Fachzeitschrift, die Grenzen überschreitet. Hg. v. Stefan Alkier, Axel von Dobbeler, Jürgen Zangenberg. Francke-Verlag, Tübingen. Abo-Preis EUR 26,-, für Studenten EUR 20,- (2 Hefte im Jahr)

Die *Zeitschrift für Neues Testament* (ZNT) wurde 1998 ins Leben gerufen. Nach 14 Hefen ist es im siebten Jahr ihres Erscheinens – dem oft beschworenen „verflixten Jahr“ – sinnvoll, eine erste Bilanz zu ziehen: Wie ist das Projekt dieser Zeitschrift, die „das Neue Testament in Universität, Kirche und Gesellschaft“ (so der programmatische Untertitel) kritisch zur Sprache bringen möchte, gediehen? Um es gleich vorweg zu nehmen: ZNT ist innerhalb einer relativ kurzen Zeitspanne zu einem Publikationsorgan geworden, das im Bereich von deutschsprachiger Theologie, Kirche und Religionspädagogik nicht mehr wegzudenken ist. Die Zeitschrift ist in ihrer Brückenfunktion unersetzlich geworden. Sie bietet Studierenden und Lehrenden der Theologie, pfarramtlich oder religionspädagogisch Tätigen sowie interessierten Lesern und Leserinnen

aus anderen Berufszweigen einen zuverlässigen Über- und Einblick in aktuelle Erkenntnisse, Fragestellungen und Tendenzen der weltweiten Erforschung des Neuen Testaments. Die Beiträge – allesamt von Experten bzw. Expertinnen auf dem Gebiet der neutestamentlichen Wissenschaft verfasst – sind durchweg allgemeinverständlich geschrieben und gleichzeitig von hohem wissenschaftlichen Anspruch, ohne dass sich die Autoren und Autorinnen, die aus dem In- und Ausland stammen und ganz unterschiedlichen Denominationen angehören, in Einzelfragen verlieren. Gerade aus deutscher Perspektive ist es von unschätzbarem Wert, eine Anschlussmöglichkeit an aktuelle Entwicklungen innerhalb der internationalen Exegese (besonders in den USA) geboten zu bekommen.

Ich möchte die Tragweite dieses Wissenstransfers anhand ausgewählter Beiträge des aktuellen Themenheftes 14 zu *Paulus* exemplifizieren, und zwar im Hinblick auf die Diskussion der Bedeutung von „Rechtfertigung“, einem gerade in der deutschen zunehmend auch ökumenischen Kirchen- und Theologiegeschichte wesentlichen Thema:

Michael Wolter gibt zunächst einen Überblick über „Neues in der Paulusforschung“, in dem allgemeinverständlich drei bedeutende englischsprachige Paulusinterpretationen (von K. Stendahl, E.P. Sanders und J.D. Dunn) aus den letzten Jahrzehnten vorgestellt und reflektiert werden. Diese Entwürfe stellen nicht nur die traditionellen Wege deutschsprachiger Paulusforschung infrage. Die hier vermittelten Erkenntnisse sind in der internationalen Forschung weithin *common sense* geworden. Aus diesen neuen (so neu sind sie gar nicht mehr!) – im Übrigen einen

Antijudaismus zurückdrängenden – Perspektiven ist vor allem die Frage nach der *Funktion* des Rechtfertigungsgedankens in paulinischen Schriften bedacht worden. Im Rahmen der Missionsbemühungen des Apostels fungiert der Rechtfertigungsgedanke als Mittel zur Begründung der Überzeugung davon, dass Gottes Heil *allen* Menschen *überall* unterschiedslos gilt. Mit dieser Erkenntnis ist die individualistische Engführung einer „Rechtfertigungslehre“ etwa lutherischer Provenienz („Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“) als *eine* – im Hinblick auf Paulus nicht unproblematische – Aktualisierung erwiesen, ohne dass mit dieser Feststellung ihre kirchengeschichtliche und theologische Bedeutung geschmälert sei. Damit ist die Notwendigkeit eines differenzierten *kontextuellen* Verständnisses von theologischen Aussagen sowohl für die neutestamentlichen Schriften als auch für deren kirchengeschichtliche Interpretationen und heutige Aktualisierungen angezeigt.

Wie jedes Heft bietet auch ZNT 14 ein Forum zur kontroversen Diskussion, welche hier der Vertiefung des Rechtfertigungsthemas gewidmet ist: Bewegt sich der Proponent Hans-Joachim Eckstein (Tübingen) eher in traditionellen Argumentationsbahnen – mit bemerkenswerten Ausführungen zum biblischen Gerechtigkeitsverständnis (Gerechtigkeit als allumfassender Relationsbegriff) –, so negiert sein Opponent Hendrikus Boers (Emory University, Atlanta) radikal sowohl die Existenz einer Rechtfertigungslehre als auch die Zentralität des Rechtfertigungsgedankens in den Paulusschriften: Es gibt das Motiv Gerechtigkeit bzw. Rechtfertigung bei Paulus. Mittels

dieses Motivs kann Paulus die Bedeutung Christi exemplifizieren, und zwar niemals abstrakt oder absolut, sondern immer in konkreten Kontexten und Lebens- bzw. Problemlagen. Insbesondere im Galater- und Römerbrief wird die Funktion des Motivs im jeweiligen Argumentationszusammenhang deutlich: Es funktioniert in der Frage der Klärung der Verhältnisbestimmung von Gott zu Juden und Heiden bzw. von Juden und Heiden untereinander. „Werke des Gesetzes“, die Paulus ablehnt, sind solche jüdischen Identitätsmarker wie Beschneidung und Reinheitsvorschriften, insofern ihnen ein exklusiver Heilzugehörigkeitsanspruch zuerkannt wird. Ich möchte die Analysen von Boers weiter ausziehen: „Glauben an Christus“ in diesem Sinne bedeutete – in nicht-religiöser Sprache ausgedrückt – die Einwilligung in dieses Programm. In Unterstützung dieses Programms ergeht die persönliche Aneignung des allen zugesagten Heils. Darin besteht das Bekenntnis zur Zugehörigkeit zum weltweiten Volk Gottes bzw. im Tillichischen Sinne die Annahme des Angenommenseins in meinem jeweiligen Sosein, d.h. in Aufhebung von Werturteilen bezüglich ethnischer, sozialer, religiöser usw. Herkunft und Identität. Aus dieser Perspektive gelesen, erscheint Paulus in einem ganz anderen und wohl historisch angemesseneren Licht als in der Engführung der traditionellen Rechtfertigungslehre. Die Relevanz, ja Sprengkraft dieser Paulusinterpretation für die Ökumene und für den Auftrag der Kirche in der heutigen Welt liegt auf der Hand. (Das Paulusheft von ZNT enthält neben anderen interessanten Artikeln die folgenden ökumenisch aufschlussreichen Beiträge: Margret M. Mitchell – Paulus in

Amerika; Richard B. Hays – Schriftverständnis und Intertextualität bei Paulus.)

Werner Kahl

## TAUFE

*Evangelische Frauenarbeit in Württemberg* (Hg.), *Ins Leben eintauchen! Feministisch-theologische Beiträge zur Taufe.* edition akademie 8, Bad Boll 2004. 139 Seiten. Kt. EUR 10,00.

Anzuzeigen sind verschiedene Beiträge aus feministischer Sicht zur Taufe, die insbesondere für Männer interessant zu lesen sind. Sie sind auf dem Ökumenischen Kirchentag Berlin und in der Evangelischen Akademie Bad Boll vorgetragen worden. Sie zeichnen sich durch eine große Vielfalt aus. Alle Beiträge eint aber das Bemühen, von der gegenwärtigen Erfahrung auszugehen und nicht erst den üblichen exegetisch-historisch-dogmatischen Anlauf zu nehmen. Die Taufe ist nicht nur ein ökumenisches Einheitsymbol, das weit weniger als etwa das Abendmahl umstritten ist. Sie ist auch in der Volkskirche ein nach wie vor stabiles Element, das ungebrochen von vielen nachgefragt wird. Es lohnt sich also, die Taufgottesdienste ganz besonders sorgfältig zu reflektieren und vorzubereiten. In den meisten Taufgesprächen wird normalerweise über die Zugehörigkeit zur Kirche diskutiert und die christliche Erziehung des Kindes angemahnt. Nur selten wird die Erfahrung der Mutter reflektiert oder gar später in Predigten zur Sprache gebracht. Hier setzen die meisten Autorinnen an, die teils aus der Gemeindepraxis kommen, teils aus der Universität.

Die konfessionelle Ökumene ist dabei selbstverständlich integriert, die

weltweite Ökumene ist insbesondere durch zwei Beiträge aus dem Umfeld des Evangelischen Missionswerks Südwestdeutschland präsent. Dabei zeigt sich, dass die ungeheure kulturelle und liturgische Vielfalt der Taufhandlungen dem Einheitsgedanken der Taufe nicht widerspricht. Dies ermutigt, auch angesichts der eigenen landeskirchlichen Tradition, kreativer mit den traditionellen Liturgien umzugehen. Einige Gebete, Lieder und Predigtvorschläge machen das theoretisch Geschriebene anschaulich. Dabei ist die weibliche Perspektive aufregend neu in der Kirche. Einem Mann käme es wohl kaum in den Sinn, über den Zusammenhang von Fruchtwasser und Taufwasser zu meditieren, gar beide als „Komplizinnen“ zu beschreiben, wie es Teresa Berger in ihrem Beitrag tut. Sie nimmt dabei die heutigen wissenschaftlichen Erkenntnisse über das vorgeburtliche Leben auf und findet interessante Parallelen dazu in der Bibel. Mann kann ihr nur zustimmen, wenn sie abschließend formuliert: „Wir brauchen die Phantasie und den Mut von Frauen heute, um Schwangerschaft, Geburt und Taufe, Fruchtwasser und Taufwasser ganz neu aufeinander zu beziehen, so dass Gott sichtbar werden kann, als diejenige (sic!), die uns immer neu ins Leben ruft und uns tiefer eintauchen lässt in das eine Leben, das Sie (sic!) selber ist“ (84).

Elisabeth Moltmann-Wendel setzt sich in ihren Beiträgen immer wieder mit der durchaus westlichen Vorstellung der Erbsünde auseinander und plädiert dafür, statt dessen von einer „Ursegnung“ auszugehen, um den negativen und oft pessimistischen Auftakt des Taufgeschehens zu überwinden. Dies hätte auch politische Konsequenzen.

zen: „Die Frage ist, ob sich die westliche Christenheit nicht zu oft einer Theologie unterworfen hat, die aus der Erbsünde kommt und sich der Kräfte, die aus einer Segnungstheologie kommen, kaum je bewusst geworden ist. Statt sich Herrschern, Sklavenhaltern und Patriarchen unterzuordnen, könnte sie ihre Verantwortung für die Erde, die Tiere, den Körper als politische Aufgabe wieder entdecken. Statt mit dem Gefühl von Schuld könnte sie mit dem Gefühl von Freiheit und Vergnügen das Leben auf der Erde und die Beziehungen untereinander gestalten“ (90).

Überraschend neu ist auch der Dialog von Missionswissenschaften und feministischer Theoriebildung. Mit Christine Lienemann-Perrin (Universität Basel) kann man eine Schwerpunktver-

lagerung konstatieren von einer Erforschung der Glaubensausbreitung zu einer Wissenschaft vom Verstehen des Fremden. Die Wertschätzung lokaler Weisheit und Kultur könnte auch der europäischen kirchlichen Praxis belebende Impulse geben.

Die Beiträge sind gut verständlich, auch für theologisch nicht besonders gebildete Gemeindeglieder. Deswegen können sie auch für Taufvorbereitungsseminare benutzt werden. Zu hoffen ist jedenfalls, dass die vielen Anregungen nicht im Altpapier der vielen Protokolle landen, sondern in den Kirchen umgesetzt werden. Das ist dringend nötig, wenn man nicht auch diese Chance eines neuen Anfangs verspielen will.

*Wolfgang Wagner*

## Die Mitwirkenden

Prof. Dr. Albert Biesinger, Kath.-Theolog. Fakultät der Universität Tübingen, Liebermeisterstraße 12, 72074 Tübingen / Bischof Dr. Franz-Josef Bode, Bistum Osnabrück, Kleine Domsfreiheit 23, 49074 Osnabrück / Pfarrerin Heike Bosien, Ev. Landeskirche in Württemberg, Gänseheidestraße 4, 70184 Stuttgart / Jörg Conrad, Hölderlinstraße 1, 71093 Weil im Schönbusch / Matthias Gronover, Tulpenstraße 2, 72108 Rottenburg a.N. / PD Dr. Martin Hailer, Birkenweg 1, 93188 Dettenhofen / Prof. Dr. Traugott Jähnichen, Evang.-Theologische Fakultät der Ruhr-Universität Bochum, Universitätsstraße 150, 44801 Bochum / Dr. Beate Jakob, Deutsches Institut für Ärztliche Mission, Paul-Lechler-Str. 24, 72076 Tübingen / Bischöfin Dr. Margot Käßmann, Haarstraße 6, 30169 Hannover / PD Pfarrer Dr. Werner Kahl, Fritzlarer Straße 1e, 34281 Gudensberg / Bischof Dr. Walter Klaiber, Albrechtstraße 23, 72072 Tübingen / Pastor Freddy Knutsen, Hunnshovde 6, NO-2821 Gjøvik, Norwegen / Britta Konz, Bremer Heerstraße 43, 26135 Oldenburg / Prof. Dr. Martin Lechner, Philosophisch-Theologische Hochschule der Salesianer Don Boscos Benediktbeuern, Don-Bosco-Straße 1, 83671 Benediktbeuern / Pfarrer Ulrich Matthei, Frankenthaler Weg 33 a, 65931 Frankfurt am Main / Pfarrer Sungkook Park, Missionsakademie Hamburg, Rupertistraße 67, 22609 Hamburg / Dr. Philip Potter, Plöniesstraße 6, 23650 Lübeck / Prof. Dr. Konrad Raiser, Zikadenweg 14, 14055 Berlin / Prof. Dr. Ulrich Schwab, Fakultät für Evangelische Theologie an der Ludwigs-Maximilian-Universität München, Ludwigstraße 31, 80539 München / Prof. Dr. Friedrich Schweitzer, Evang.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen, Liebermeisterstraße 12, 72074 Tübingen / Dirk Thesenvitz, aej, Otto-Brenner-Straße 9, 30159 Hannover / Pfarrer Dr. Hans Ucko, Ökumenischer Rat der Kirchen, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Pastor Karl Heinz Voigt, Toulser Straße 1 c, 28211 Bremen / Pfarrer i.R. Dr. Hans Vorster, Am Kalkofen 13, 65835 Liederbach / Pfarrer Wolfgang Wägener, Evangelische Akademie, 73087 Bad Boll.

## 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 / Tübingen; 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 Sahn.

*Sitz:* Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

*Anschrift der Schriftleitung:* Postfach 9006 17, 60446 Frankfurt am Main, Tel. (069) 247027–12, Fax (069) 247027–30. e-mail: info@ack-oeec.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: 1.1.2005)

ISSN-0029-8654

*Druck:* Otto Lembeck, Frankfurt am Main und Butzbach

## Zu diesem Heft



Liebe Leserinnen und Leser,

„In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt“ – dieser Bitttruf ist das Motto für die kommende Neunte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, die vom 14.–23. Februar 2006 in Porto Alegre/Brasilien stattfinden wird. Es wird eine kleinere Versammlung werden als die letzte, aber es soll die „jüngste“ Vollversammlung im Hinblick auf das Alter der Teilnehmenden werden. Sowohl das Thema als auch die Bemühungen, den ökumenischen Gedanken an die junge Generation weiterzugeben, zeugen davon, dass es um die Zukunft der Ökumene gehen wird. In fünf Plenumssitzungen werden sich die Delegierten außer mit dem Vollversammlungsthema noch mit vier Hauptthemen beschäftigen: Überwindung von Gewalt, wirtschaftliche Gerechtigkeit, Einheit der Kirche, christliche Identität und Pluralismus.

Das vorliegende Heft möchte Anstöße und Impulse für die Beschäftigung mit diesen Themen der Vollversammlung geben. Der Einsicht folgend, dass es in der Ökumene weniger darum gehen kann, die eigene Ansicht zu verkünden, sondern der *anderen* Ansicht der Anderen zuzuhören und sie zu verstehen suchen, werden dabei auch einige nicht so vertraute Gedanken geäußert.

Metropolit *Gennadios (Limouris) von Sassima* vom Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel stellt das Motto der Vollversammlung aus orthodoxer Sicht dar und entfaltet den Zusammenhang von Gnade und Kirche und damit die Notwendigkeit der Suche nach Einheit. Zum Thema „Überwindung von Gewalt“ geht *Franz Segbers* der Hoffnung nach, dass Gott den Aufschrei der Menschen in Deutschland und überall in der Welt angesichts der Globalisierung hören wird. Dabei wird auch deutlich, dass die Frage der Überwindung von Gewalt eng mit dem zweitgenannten

Hauptthema verbunden ist, zu dem *Jörg Hübner* anhand des Beispiels von Mikrokreditprogrammen neue Perspektiven aufzeigt. Das Thema „Einheit der Kirche“ wird aus einer nahöstlichen katholischen Perspektive behandelt: *Paul Rouhana* nimmt die hierzulande eher unbekannt oder vergessene Idee des „geistlichen Ökumenismus“ als Ansatz für die im Nahen Osten besonders dringliche Suche nach einer sichtbaren Einheit der Kirchen auf und kommt zu Ergebnissen, die über den Bereich des Nahen Ostens hinaus gültig sind.

Schließlich wird von *Gerd Uwe Kliwer* aus Brasilien das Gastgeberland in seiner religiösen Vielfalt vorgestellt und damit zugleich das Hauptthema des Pluralismus aufgegriffen.

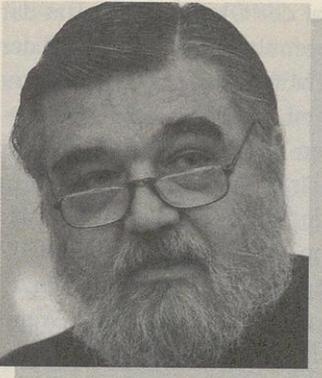
Zwei Beiträge sind uns zugesandt worden und werden hier mit aufgenommen, da sie weitere interessante Aspekte in die Debatte bringen: *Rachel Zhu Xiaohong* aus Shanghai widmet sich dem von Bischof Ting entwickelten theologischen „*Jianshe*“-Denken, in dem versucht wird, evangelische Theologie im Blick auf die Gesellschaft der Volksrepublik China in der Gegenwart zu kontextualisieren. Im Hinblick auf die wachsende Bedeutung Chinas ein lesenswerter Beitrag! *Elisabeth Parmentier* aus Straßburg stellt die kritische Frage: „Sind die Kirchen versöhnungsfähig?“, ausgehend von der Beobachtung, dass in den europäischen Kirchen ähnlich wie im Prozess, der auf politischer Ebene abläuft, immer stärker die Sorge um die eigene Identität, um Machtpositionen oder Privilegien in den Vordergrund tritt.

Wie immer werden im Teil „Dokumente und Berichte“ wichtige ökumenische Ereignisse dokumentiert – diesmal die Weltmissionskonferenz in Athen und der Dialog zwischen der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche.

Besonders erwähnen möchte ich auch den Nachruf auf Prof. Dr. *Friedrich Heyer*, der am 10. April diesen Jahres im Alter von 97 Jahren verstorben ist und der in Heidelberg mehreren Generationen von Theologen und Theologinnen die orthodoxen Kirchen, insbesondere die äthiopisch-orthodoxe Kirche, nahe gebracht und gewissermaßen Pionierarbeit für die Verständigung von evangelischen und orientalischem-orthodoxen Christen in Deutschland geleistet hat.

Damit wünsche ich allen Leserinnen und Lesern eine ertragreiche Lektüre auf dem Weg nach Porto Alegre!

Ihre  
Dagmar Heller



In deiner Gnade, Gott,  
verwandle die Welt

( Eine orthodoxe Sicht\*

VON GENNADIOS VON SASSIMA\*\*

Das Christentum lebt heute in einer sich rasch verändernden Welt. Es gibt zwar immer noch Kriege; es gibt Terroranschläge überall; immer noch herrschen Armut und Hunger; Menschenrechtsverletzungen und Ungerechtigkeit gibt es nach wie vor ebenso wie all die Übel, die die Menschen in jedem Zeitalter und zu jeder Zeit gekannt haben. Doch wir sehen uns auch Veränderungen gegenüber, die weitreichender und manchmal unheilvoll sind. Die Zukunft mag ganz anders aussehen, als wir es uns in unseren Kirchen vorstellen können, und sie wird sich gewiss erheblich von dem unterscheiden, was frühere Generationen sich vorgestellt haben. Doch wir haben schon eine gewisse Erfahrung solcher Veränderungen in unserem alltäglichen Leben, hat doch in den letzten Jahren eine Fülle neuer Wörter und Ausdrücke Eingang in unser Alltagsleben gefunden: Internet, Cyberspace, „virtuelle Gemeinschaft“, Gentechnik, Globalisierung, New Age und viele andere mehr. Inzwischen ist die Europäische Union um zehn weitere Länder erweitert worden; und andere Kandidaten erwägen den Beitritt. In Europa finden auf der Verfassungsebene Diskussionen über christliche Wurzeln und Werte statt. Diese Veränderungen wirken sich auf unser ökumenisches Leben aus und stellen eine besondere Herausforderung für die ökumenische Bewegung dar.

\* Englisches Original veröffentlicht in The Ecumenical Review 3/2004, 285–293.

\*\* Metropolit Dr. Gennadios (Limouris) von Sassima (Ökumenisches Patriarchat) ist Universitätsprofessor und Mitglied des Exekutiv- und Zentralausschusses des ÖRK, Moderator des Gottesdienstausschusses der Neunten Vollversammlung, Stellvertretender Moderator der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Kopräsident der Gemeinsamen Internationalen Kommission des Lutherisch-Orthodoxen Dialogs sowie Mitglied und Sekretär der Gemeinsamen Internationalen Theologischen Kommission für den Dialog zwischen den Orthodoxen Kirchen und der Römisch-katholischen Kirche.

Seit der Vollversammlung in Harare 1998 hat der Ökumenische Rat der Kirchen sich zahlreichen Veränderungen gegenüber gesehen; und der Bericht der Sonderkommission zur orthodoxen Mitwirkung im ÖRK hat zu Vorschlägen für weitere Verfassungsänderungen geführt. Die Kirchen – und die Orthodoxen im Besonderen – erwarten und hoffen, dass auf der nächsten Vollversammlung etwas „Spektakuläres“ geschieht. Wie dem auch sei, wir leben mit der Hoffnung, die „zuletzt stirbt“. Wie stellen wir uns die Zukunft vor? Was erwarten wir? Eine neue, verwandelte Welt? Oder eine verklarte Welt, die sich auf christliche und humane Werte stützt? Ist das die Wirklichkeit, oder ist es bloß eine menschliche Utopie? Wenn wir nun der nächsten Vollversammlung des ÖRK in Porto Alegre, Brasilien, unter dem Thema „In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt“ entgegengehen, sind die christlichen Kirchen wieder einmal aufgerufen, über das Thema nachzudenken, dazu Stellung zu nehmen und darauf zu antworten. Die folgenden Überlegungen sind ein Beitrag aus theologischer Sicht und von einem orthodoxen Standpunkt aus. Es ist offenkundig, dass in einem so kurzen Artikel nicht alle Aspekte, Perspektiven und Erwartungen im Blick auf das vorgeschlagene Thema behandelt werden können.

### *Ein Zeugnis für die Welt*

Wie soll die Orthodoxie auf diese sich verändernde Welt und die Herausforderungen, die damit für die ökumenische Bewegung im Allgemeinen und den ÖRK im Besonderen verbunden sind, reagieren? Eine erste und augenfälligste Antwort liegt darin, wie Gottes Gnade am Wirken ist und wie sie die bestehende Welt durch unseren Glauben und unsere Überzeugung verwandeln könnte und wie unsere Kirchen dem Bedürfnis der Welt nach Verwandlung als letztliche Erfüllung des göttlichen Heilsplans für uns begegnen könnten. Wie ist es möglich, erneut zu bekräftigen, dass „der Glaube, den wir einst empfangen haben“ und der in Christus Ausdruck gefunden hat, „gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit“ bleibt (Heb 13,8); wie ist es möglich, dass wir fest bleiben in der Tradition, die uns und unsere christlichen Kirchen durch die Jahrhunderte hindurch getragen hat? Doch unsere Liebe zur Vergangenheit und unsere Sehnsucht nach der Vergangenheit sollte uns nicht eine andere offenkundige und wichtige Wahrheit vergessen lassen: dass Christus seine Nachfolger in die Welt gesandt hat, um „alle Völker zu Jüngern zu machen“ und das Wort in jedem neuen kulturellen Kontext zu verkündigen. Die orthodoxe Lehre

äußert sich zu einer Fülle von Fragen, die für frühere Generationen unvorstellbar waren. Sie muss das Wort Gottes getreu verkündigen, doch in einer Art und Weise, die auch all die neuen Wörter umfasst – und die dahinter liegenden Realitäten –, denen wir in unserem Leben heute begegnen und die wir gebrauchen – unsere Wertvorstellungen, unser Verhalten gegenüber unseren Mitmenschen und unsere Beziehung zu Gott. Wie soll die Orthodoxie auf diese neue geschichtliche, soziale und kulturelle Situation antworten? Haben wir ein zeitgemäßes theologisches Wort anzubieten?

Die Welt braucht den ganzen Reichtum der christlichen und orthodoxen Theologie in all ihren Aspekten und Äußerungsformen, nicht einfach eine routinemäßige Wiederholung sprachlicher Formeln, so lobenswert sie auch sein mögen. Unsere diversen Theologien sprechen oft von der Würde des Menschen, von seiner Ebenbildlichkeit. Doch wie oft vergessen wir das, wenn wir theologische Probleme diskutieren? Wir müssen den Mut haben, die Wahrheit zu sagen, doch wir müssen es in Liebe tun.

Lassen Sie uns dem Beispiel des Apostels Paulus folgen, der in seiner Auseinandersetzung mit den Korinthern entschlossen war, „nichts zu wissen als allein Jesus Christus, den Gekreuzigten“ (1 Kor 2,2). Die Botschaft von „Jesus Christus, dem Gekreuzigten“ ist Anstoß und Torheit genug, ohne unser eigenes Dazutun. Doch wir werden auch daran erinnert, dass im Kreuz Sieg liegt, – nicht der Sieg vorübergehender Großmächte, sondern der Sieg des Reiches Gottes, dessen Macht sich bis an alle Enden der Welt ausdehnen soll. Heute müssen unsere Kirchen „Jesus Christus, den Gekreuzigten“ bezeugen und teilhaben an der verborgenen Kraft der Gnade Gottes, die in der Wirkkraft des Heiligen Geistes im ganzen kirchlichen Leben ihren Ausdruck findet.

### *Das Verständnis von „Gnade“*

Die orthodoxe Kirche stellt in ihrer umfassenden Lehre von der „Gnade“<sup>1</sup> oder der „göttlichen Gnade“, wie es wörtlich in ihren Bekenntnisformulierungen und ihren dogmatischen Texten heißt, die Gnade in den Zusammenhang ihrer Lehre von der Heiligen Trinität. So wird in ihrer Lehre von Gott, dem Vater, alles, womit Gott den Menschen (*anthropos*) versehen hat – von der Schöpfung des ersten Adam bis hin zur Fleischwerdung seines Sohnes und seines Wortes in der Welt – in den weiten Rahmen der Gnade Gottes, des Vaters, gestellt.

Später wird alles, was Jesus Christus, das fleischgewordene Wort Gottes, für das Heil der Menschen getan hat – von seiner Inkarnation bis zu seinem Opfer am Kreuz, von seiner Auferstehung und seiner Himmelfahrt bis zum Pfingsttag – in die Heilsgnade Christi eingeordnet.

Infolgedessen ordnet die Orthodoxe Kirche alle Energien (*energeia*) des Parakleten, des Heiligen Geistes – vom Pfingsttage an bis zum Ende aller Zeiten (*eschata*) – in die heiligende und vollkommene Gnade des Heiligen Geistes ein. Durch diese Energien erreicht die Menschheit die menschliche Vollkommenheit in Heiligkeit und im Hineinwachsen in ein Leben mit Christus in der Kirche und ihren Sakramenten und wird in die volle Gemeinschaft und Vereinigung mit Gott geführt.<sup>2</sup>

Gnade als solche wird durch Gott offenbart, aber nicht der Menschheit weitergegeben, so als wäre sie eine tatsächlich bestehende Größe. Wenn Paulus schreibt: „aus Gnade seid ihr selig geworden“ (Eph 2,5), dann verkündet er die vergebende Liebe Gottes, kraft derer der reuige Sünder Zugang zum Heiligen Geist hat.<sup>3</sup>

Die „Gnade“ verweist nicht auf sich selbst, sondern auf den Heiligen Geist, den die Menschheit durch die göttliche Gunst empfangen hat. Sie spricht von der Vergebung, die Gott dem sündigen Menschen zuspricht, wenn er im Glauben Buße tut. Wenn es in der Heiligen Schrift heißt, dass die Gnade gegeben oder empfangen wird, dann bedeutet das, dass der Mensch Empfänger der göttlichen Vergebung und lossprechenden Güte wird, nicht als etwas, was unserer grundlegenden menschlichen Natur hinzugefügt wird, sondern als etwas, was sich in wachsender Gemeinschaft der Menschen mit dem Heiligen Geist äußert.

„Gnade“ ist auch kein neuer Begriff im Neuen Testament, der nur mit dem Sühnetod Jesu Christi zusammenhängt.<sup>4</sup> Die Schöpfung selbst ist ein Ausdruck göttlicher Gnade und Liebe. „Was zum Gesetz gehört, war selbst ein Werk der Gnade“, lehrt Johannes Chrysostomus, „ebenso wie unsere Schöpfung aus nicht-seienden Dingen; denn nicht um unserer vorangegangenen guten Taten willen haben wir einen solchen Lohn empfangen“.<sup>5</sup> Die Menschheit existiert aus Gnade (*chariti*) und nicht aus der Natur (*physe*). Wie Makarius, der Ägypter, sagt, genießt der Mensch die bloße Tatsache, dass er Mensch ist, nur aus Gnade (*kata charin*). Die paulinische Lehre von der Gnade geht davon aus, dass das ganze Heilsleben auf Gottes Barmherzigkeit oder seiner bedingungslosen Gabe beruht. Kraft, Glück, Friede, gutes Gelingen und Glückseligkeit sind abhängig von der offenherzigen Aufnahmebereitschaft gegenüber Gott durch die Selbst-

hingabe im Glauben. Durch die großherzige Liebe oder Gabe Gottes in der Gnade wird Heil geschenkt und eine neue Welt von Segnungen aufgetan. Eine Welt, die in eine neue Wirklichkeit verwandelt wird. Der Mensch ist erlöst, nicht durch irgendetwas, was von ihm selbst oder von seiner eigenen Natur ausgeht. Das Heil geht von Gott aus und wird dargestellt im Kreuz Christi.

Die „Gnade“ ist somit nicht die Kraft als solche, die die Rechtfertigung im Sünder bewirkt, sondern der Heilige Geist, der kraft der Gnade Gottes in Fülle im Herzen des Sünders wohnt. Nach Diodor von Tarsus „kann das Wirken des Heiligen Geistes ‚Geist‘ genannt werden“. Man kann auch den Heiligen Geist „Wirken“ (*énergeia*) nennen. Auch Johannes Damascenus bezeugt, dass der Geist auf vielerlei Weise verstanden wird. Der Heilige Geist und die Kräfte des Heiligen Geistes werden „Geist“ genannt.

An manchen Stellen der Heiligen Schrift wird die erlösende Kraft, die die Menschheit von Gott empfängt, „Gnade“ genannt, manchmal auch einfach „der Heilige Geist“. Es ist der Heilige Geist als Gott, der die menschliche Erlösung wirkt und nicht irgendeine unpersönliche Kraft, die von Gott ausgeht. Mögen wir es nun „Gnade“ oder „Energie“ nennen, Tatsache ist, dass wir uns auf die lebendige, persönliche Gegenwart und die der Menschheit innewohnende Wirklichkeit des Heiligen Geistes Gottes beziehen.

Wenn wir sagen, dass die Menschheit aus „Gnade“ existiert und nicht aus der Natur, dann bedeutet das, dass wir kraft des Heiligen Geistes existieren, in dem wir leben, weben und sind, seien wir nun gläubig oder gottlos. Der Geist ist sozusagen der „Sauerstoff“, in dem die Seele lebt und atmet. Ebenso meinen wir, wenn wir sagen, dass wir aus Gnade gerettet sind, dass wir durch Christus erlöst sind, der seinen Heiligen Geist in überschwänglicher Fülle in die Seele der Menschen gießt.

Die genaue und scharf unterschiedene Bedeutung des Wortes „Gnade“ sollte jedem Menschen (*anthropos*) Gottes glasklar sein. Nur dank dieser Erkenntnis kann er seine eigene Seele von den unerschöpflichen Reichtümern nähren, die die Gnade entfaltet; und nur durch diese Erkenntnis kann er befähigt werden, ihre wunderbare, verwandelnde Kraft verstehbar an andere weiterzugeben. Dies ist ein bemerkenswertes Beispiel für die Tatsache, dass mit einem Wort sehr viel ausgesagt werden kann. Wenn das Wort *Gnade* in der Bibel benutzt wird, um die Gnade Gottes in der Erlösung der Sünder zu beschreiben, dann enthüllt das Wort nicht nur die grenzenlose Güte und Freundlichkeit Gottes gegenüber dem Menschen,

sondern es reicht weit darüber hinaus und weist auf das erhabene Motiv hin, das Gott in der Schöpfung, Erhaltung und Vollendung des Universums bewegt hat. Welch größeres Geschehen könnte durch ein einziges Wort ausgedrückt werden?

*Die Kirche als neue Schöpfung:  
die kosmische und die eschatologische Dimension*

Ein solcher Versuch muss vermutlich mit der Kirche als einer *neuen* Schöpfung beginnen. Die orthodoxe Ekklesiologie sieht von ihrer Tradition her den Anfang der Kirche im Paradies und ihr Leben als die Manifestation des Reiches Gottes. Metropolit Filaret von Moskau schrieb, dass die Geschichte der Kirche mit der Geschichte der Welt beginne. Die Schöpfung der Welt könne man als Vorbereitung für die Schöpfung der Kirche verstehen; denn das Ziel, um dessentwillen das Reich der Natur errichtet wurde, sei das Reich der Gnade. So sind auch nach Alexander Schmemmann die grundlegenden Dimensionen der orthodoxen Ekklesiologie die *kosmische* und die *eschatologische* Dimension.<sup>6</sup>

So findet auf der einen Seite die Schöpfung in Christus, dem fleischgewordenen Sohn Gottes, dem neuen Adam, nicht nur ihre Erlösung und Versöhnung mit Gott, sondern auch ihre Erfüllung. Christus ist das Wort, der Logos, das Leben allen Lebens; und dieses Leben, das infolge der Sünde verloren war, wird in Christus – in seiner Inkarnation, seinem Tod, seiner Auferstehung und Verherrlichung – der Menschheit und durch uns der ganzen Schöpfung wiedergegeben und ausgeteilt. Das Pfingstereignis, die Ausgießung des Heiligen Geistes, des Lebensspenders, ist nicht einfach die Schaffung einer Institution, die mit besonderen Kräften und Vollmachten ausgestattet ist. Es ist vielmehr die Eröffnung eines neuen Zeitalters, der Beginn des ewigen Lebens, die Offenbarung des Reiches Gottes, das „Gnade, Freude und Frieden im Heiligen Geist“ ist. Die Kirche ist die anhaltende Gegenwart von Pfingsten als Kraft der Heiligung und der Verklärung allen Lebens, als *Gnade*, die Erkenntnis Gottes ist, Gemeinschaft mit ihm und – in ihm – mit allem, was lebt. Die Kirche ist die durch Christus erneuerte und durch den Heiligen Geist geheiligte Schöpfung.

Doch andererseits ist das Reich Gottes, das Christus einleitet und der Heilige Geist vollendet, *nicht von dieser Welt*. „Diese Welt“ hat, indem sie Christus verwarf und verdammt, sich selbst verdammt. Darum kann keiner in das Reich Gottes kommen, ohne in einem ganz realen Sinne der

Welt abzusterben, d.h. sie in ihrer Selbstgenügsamkeit zu verwerfen, ohne allen Glauben, alle Hoffnung und alle Liebe auf „die zukünftige Welt“, auf den „Tag ohne Abend“ zu richten, der am Ende der Zeiten anbrechen wird. „Denn ihr seid gestorben, und euer Leben ist verborgen mit Christus in Gott“ (Kol 3,3). Das bedeutet: Wenn auch die Kirche in dieser Welt bleibt, so ist ihr wirkliches Leben doch eine ständige Erwartung und Vorwegnahme der kommenden Welt, eine Vorbereitung darauf, ein Übergang in eine Wirklichkeit, die in dieser Welt nur als Zukunft erfahren werden kann, als Verheißung und Zeichen zukünftiger Dinge. Die Früchte des Geistes (d.h. Freude, Friede, Heiligkeit, Vision, Erkenntnis) sind real, doch ihre Realität ist die der Freude, die ein Reisender erlebt, wenn er am Ende einer langen Reise schließlich die wunderschöne Stadt sieht, auf die er zugeht – in die er jedoch noch eintreten muss. In der Tat offenbart und verleiht die Kirche schon jetzt das kommende Reich Gottes; und die Schöpfung wird neu, wenn sie sich selbst als „dieser Welt“ abstirbt und zu Durst und Hunger wird nach der Vollendung aller Dinge in Gott.

Das Wesen der Kirche ist primär als die Kirche des dreieinigen Gottes zu verstehen. Die Heilige Trinität ist die liebende Gemeinschaft und Quelle der Existenz der Kirche, und als solche besteht die Kirche zum Ebenbild und zur Ähnlichkeit Gottes. Nach dem Bilde der Heiligen Trinität zu sein, ist die Existenzweise der Kirche, die de facto ihr Wesen offenbart. Indem sie in Gott ist, spiegelt die Kirche Gottes Einheit in Dreieinigkeit auf Erden wider. Was für Gott natürlich ist, wird der Kirche durch Gnade geschenkt. Die Gnade der Trinität ist der *Ausgangspunkt*, um das Wesen der Kirche zu verstehen, insbesondere ihre Einheit in Vielfalt, hat doch der Heilige Geist Anteil an dem einen Leben und Sein. Die drei voneinander unterschiedenen und einzigartigen Personen sind eins im Leben und im Wesen. Ebenso weist die Kirche eine entsprechende Vielfalt von Personen in der Einheit von Leben und Sein auf. Die Beziehung zwischen Gott und der Kirche stellt sich so dar: In Gott ist die Vielfalt oder Verschiedenartigkeit in Einheit die Wahrheit; während dies in der Kirche nur eine Teilhabe an der Wahrheit ist. In der Sprache der Kirchenväter: Gott ist *ousia* (*Substanz*), während die Kirche *metousia* (*Teilhabe*) ist. Die Einheit der drei göttlichen Personen im Leben und im Sein ist darum der Prototyp der Einheit der Personen der Kirche im Leben und im Sein. Wie Christus selbst in seinem Gebet für die Kirche sagt: „Wie Du, Vater, in mir bist und ich in dir, so sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaube, dass du mich gesandt hast“ (Joh 17,21). Das Kennzeichen der Einheit ist Gemeinschaftlichkeit

und Liebe und nicht Unterordnung. Die orthodoxe Pneumatologie oder Triadologie, gegründet auf die Gnade der Trinität, liefert die grundlegenden ontologischen Kategorien für die orthodoxe Ekklesiologie. Die Kirche ist eine Ikone der Heiligen Trinität, eine Teilhabe an der Gnade Gottes. Wie hat die Kirche teil an Gottes Mysterium und Gnade? Wie wird *metousia Theou* („Teilhabe am Wesen Gottes“) erreicht? Wie wird die Kirche zu einer Ikone der Heiligen Trinität? Die Antwort in ihrer einfachsten Form ist enthalten in der Formulierung „in und durch Christus“. Christus hat das Band hergestellt zwischen dem Bild des dreieinigen Gottes und dem, was nach dem Bilde gemacht ist, nämlich die Kirche, die Menschheit. In Christus haben wir beides, die *Ikone* und die *kat'icons*, „das was nach dem Bilde ist“. So müssen wir sagen, dass die Kirche die Kirche des dreieinigen Gottes *als die Kirche Christi* ist. Die Verbindung zwischen der Heiligen Trinität und der Christologie, das heißt zwischen Theologie und Ökonomie, verlangt nach einer entsprechenden Verbindung in der Ekklesiologie. Die Kirche ist nach dem Bilde des dreieinigen Gottes und hat teil an der Gnade der Trinität, da sie in Christus ist und an seiner Gnade teilhat. Die Einheit der Personen im Leben und im Sein kann nicht unabhängig von dieser Ökonomie Christi erreicht werden; hier begegnen wir dem, was das Neue Testament den Leib Christi nennt.

### *Christus in uns, so wie wir in Christus sind*

Christus ist das Haupt der Kirche, und die Kirche ist sein Leib. Aus diesem christologischen Blickwinkel können wir besser die Vielfalt oder Verschiedenartigkeit in Einheit verstehen, die es in der Kirche gibt. Dieses Attribut des Leibes Christi wird gewöhnlich mit der göttlichen Eucharistie verbunden; denn in der Eucharistie wird der Leib offenbart und verwirklicht. In der göttlichen Eucharistie begegnen wir dem ganzen Christus, dem Haupt und dem Leib, der Kirche. Doch die Eucharistie wird an vielen Orten und unter vielen unterschiedlichen Menschengruppen gefeiert. Heißt das dann, dass es viele Leiber Christi gibt? Dem ist nicht so, denn da ist *ein* Haupt und *ein* eucharistischer Leib, in den alle Menschengruppen an den verschiedenen Orten eingegliedert sind. Es ist der Herr selbst, der an vielen Orten offenbart wird, wenn er seinen *einen* Leib allen gibt, auf dass sie, indem sie es teilen, alle eins werden mit ihm und untereinander in der Gnade Christi. Da es *ein* Brot ist, sind die vielen *ein* Leib, denn wir alle teilen das *eine* Brot. Die vielen Orte und die vielen Menschengruppen, in

denen der eucharistische Leib Christi offenbar wird, stellen kein Hindernis für seine Einheit dar. Diesen Leib an einem Ort zu teilen, heißt in der Tat, vereint zu sein mit ihm, der an keinen Ort gebunden ist und darum mystisch (oder sakramental) mit allen vereint ist. So erklärt Athanasius das Gebet unseres Herrn, auf dass die Apostel *eins* seien (Joh 17).

„... weil ich dein Wort bin und ich auch in ihnen bin durch den Leib, und weil durch dich das Heil der Menschen in mir vollendet ist, darum bitte ich, dass sie auch *eins* werden gemäß dem Leib, der ich bin und gemäß seiner Vollendung, damit auch sie vollkommen werden, indem sie eins sind mit ihm und eins werden in ihm; damit alle, als wären sie von mir getragen, *ein* Leib seien und *ein* Geist und wachsen zum vollendeten Mann.“

Athanasius schließt mit den Worten: „Denn wir, die wir das gleiche teilen, werden ein Leib, haben wir doch den *einen* Herrn in uns selbst. Was an einem bestimmten Ort gegeben wird, ist etwas, was darüber hinausreicht dank seiner besonderen Vollkommenheit als auferstandener Leib Christi.“

Die Kirche ist beides: in *statu patriae* und in *statu viae*. Als „Christus in uns“, als Manifestation des Reiches Gottes und Sakrament der kommenden Welt, ist ihr Leben schon erfüllt von Gottes Gnade der „Freude und des Friedens des Heiligen Geistes“; und es ist die österliche Freude, die sie im Gottesdienst zum Ausdruck bringt und empfängt, in der Heiligkeit ihrer Glieder und in der Gemeinschaft der Heiligen. Doch da Christus in uns, in der Kirche, wohnt, „sind wir in Christus“. Wir geben Zeugnis davon als Volk Gottes durch unsere Teilnahme an der Wanderschaft und an der Erwartung und vor allem an der Sendung der Kirche. Denn die Kirche gehört sowohl zu dieser Welt als auch zur kommenden Welt: Sie ist in die Welt getreten, um sowohl die Freude, die in Christus zu finden ist, als auch die Vision einer verklärten Welt und einer erlösten Schöpfung zu verkündigen. Dementsprechend ist die orthodoxe Tradition, als die Kirche der Heiligen, de facto die Kirche des Volkes Gottes und hat teil an der Gnade Christi und an der Heiligen Trinität.

Die Berufung zur Heiligkeit verbindet sie alle zu einer Kirche. Welche Stellung der Einzelne in der Kirche auf Erden auch haben mag – Geistlicher, Asket oder Laie – es ist der eine Leib Christi und die eine Gnade der Heiligen Trinität, die Mittelpunkt bleiben. Jeder Mensch wird wertgeschätzt als eine Person in ihrer Beziehung zu diesem einen Leib und zu dem einen gemeinsamen Leben und Zeugnis. Jeder ist berufen, ein Heiliger zu sein und als solcher dem Mysterium Christi zu dienen. Darum

wird jeder, welches auch sein Platz oder seine Begabung sein mag, in gleicher Weise aufgefordert werden, am Tage des Gerichts Rechenschaft zu geben darüber, wie er diese Berufung erfüllt hat. Darum beten Christen gemeinsam für ein christliches Ende ihres Lebens und eine gute Anwaltschaft vor dem Richterstuhl Christi. Die Kirche ist heilig oder berufen, heilig zu sein; das ist ein wesentliches Merkmal orthodoxer Ekklesiologie. Sie ist die Kirche des dreieinigen Gottes, die Kirche Christi und die Kirche der Väter, die Kirche der Heiligen und die Kirche des Volkes Gottes. Sie ist die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche in ihren persönlichen, historischen, theologischen und anthropologischen Dimensionen; und Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität werden im gesamten Mysterium der Kirche gefeiert. Die orthodoxe Ekklesiologie ist ganzheitlich und duldet keine willkürliche Trennung zwischen dem einen und den vielen. Sie ist nicht an äußere Uniformität oder an Pluriformität gebunden; sie ist vielmehr Einheit in Vielfalt oder Verschiedenartigkeit.

Die *eine* Kirche ist die Fortsetzung der apostolischen Gemeinschaft der ersten Tage. Die Kirchen sind aufgerufen, ihren gegenwärtigen Zustand der Stagnation oder des völligen Stillstands – weil sie noch getrennt sind – zu überwinden; es gilt, ihre Gemeinschaft in der Einheit der Gnade und der Liebe Gottes wiederherzustellen. Sie müssen die gemeinsamen Wurzeln ihres Glaubens in der lebendigen Tradition wiederfinden, die im Wort und im sakramentalen Leben der einen Kirche erfahren und bezeugt wird. Durch die Kraft und das Wirken des Heiligen Geistes muss diese Gemeinschaft in jeder Epoche und jeder Zeit neu verwirklicht werden. Die Kirche existiert und ist aufgerufen, Gottes Ratschluss für die Welt zu verkündigen und in den jeweiligen geschichtlichen Zusammenhängen und Situationen danach zu leben. Nach orthodoxem Verständnis kommt das sakramentale Leben nicht von der Gabe einer besonderen sakramentalen Gnade her, sondern vom Wirken des Heiligen Geistes; und das vor Augen gestellte Ideal ist das eines mystischen Lebens in Gemeinschaft mit Gott, gelebt in der Kirche, die das Werk des Geistes Gottes ist, vermittelt durch die Sakramente. Die religiöse Bedeutung des sakramentalen Lebens der Kirche wird in Verbindung gebracht mit der Inkarnation unseres Herrn Jesus Christus. Die Sakramente sind nicht die einzigen Gnadenmittel; und darum ist dieses sakramentale Leben nichts, was die bedingungslose Gnade Gottes gegenüber der Menschheit leugnet.

Das Mysterium des Reiches Gottes muss heute verkündigt werden; und die Einheit der Kirche wird nur verwirklicht werden mit Bußfertigkeit

(*metanoia*), Demut und Einsicht und mit einer Rückkehr zu unseren gemeinsamen Quellen.<sup>7</sup> Die Kirche bezeugt die Wahrheit nicht aus der Erinnerung heraus oder, indem sie sich der Worte anderer bedient, sondern aus ihrem eigenen Leben, ihrer ständig neuen Erfahrung, aus ihrer katholischen Fülle heraus. Darin liegt die Tradition der Wahrheit (*traditio veritatis*), von der Irenäus sprach. Für ihn ist sie verbunden mit der „echten Salbung durch die Wahrheit“ (*chrisma veritatis certum*)<sup>8</sup>; und die Lehre der Apostel war für ihn nicht so sehr ein unveränderliches Beispiel, das wiederholt oder nachgeahmt werden muss, als vielmehr eine ewig lebendige Quelle des Lebens und der Inspiration.<sup>9</sup>

Gottes Gnade und Ratschluss umfasst alle Menschen. Das ganze christliche Leben selbst ist eine Sache der Gnade. In der Gnade handelt von Beginn an und gemäß dem Willen Gottes unwandelbar die grenzenlose Güte des Vaters, die Liebe Christi, die höher ist als alle Vernunft, und die unerforschliche Freundlichkeit des Heiligen Geistes. Alles in der Schöpfung, Vorsehung und Erlösung – vollbracht durch den dreieinigen Gott, durch seinen guten Willen – ist eine Manifestation der Gnade. Objektiv gesehen, hat die ganze Welt – und alles in der Welt – Anteil an Gottes Gnade; und in der Kirche erreicht sie schließlich ihre vernünftige und rettende Bestimmung.<sup>10</sup>

Die Kirche ist dazu aufgerufen, durch den Glauben die Zeichen der Gnade Gottes in der Geschichte zu erkennen, in Männern und Frauen auch aus anderen Religionen und mit anderen Bindungen. Die Bedeutung dieser Zeichen wird nur deutlich, wenn sie im Lichte des Kommens Christi verstanden werden. Die Kirche freut sich an diesen Zeichen und versteht sie als ein Urteil und als Träger der Erneuerung für die Kirche. Insbesondere muss die Kirche in ihrer Suche nach Einheit erforschen, was sie – aus ihrer eigenen Erfahrung – beitragen kann zur Überwindung menschlicher Schranken und Spaltungen, und welche Erkenntnisse andere zum Leben der Kirche beitragen können.

Ist die sichtbare Einheit überhaupt eine Möglichkeit in dieser gespaltenen Welt? Trotz allem, Gottes Verheißung gilt nach wie vor. Christus hat für die Einheit seiner Jünger gebetet; und auf der Grundlage seines Gebetes kann die Suche nach Einheit mit Zuversicht weitergeführt werden, in der Erwartung, dass das Ziel auf immer neue Weise und mit konkreten Ergebnissen erreicht werden wird.

Zu dieser Wirklichkeit zu gelangen, ist das anhaltende Bemühen der ökumenischen Bewegung. Es ist ein freudiges und gnädiges „Kreuz“ auf

einem langen Wege, ein Kreuz mit Hindernissen und theologischen Unterschieden und Differenzierungen, auf dem Gottes Gnade und Barmherzigkeit die ganze Menschheit umfasst und mit Energie, Kraft, Versöhnung und Frieden erfüllt – und allein Hoffnung bietet. Es ist diese freudige und göttliche Gnade, die die Herzen der Menschen vereint und befreit, mobilisiert und sensibilisiert und sie auf den Weg zu einer gerechten Welt und zum Reich Gottes führt. Diese Gnade ist Gottes Erfüllung des Heils für die ganze Menschheit; sie bietet der Menschheit ebenso wie der neuen Schöpfung die Voraussetzungen für die Gemeinschaft mit dem Schöpfer und ihre Vorwegnahme. Die Einheit übersteigt das menschliche Denkfähigen. Alles, was der Verstand tun kann, ist, sie zu verstehen, wenn sie einmal erreicht sein wird. Doch wir können nicht im Voraus erfassen, wie sie erreicht wird. „Das Reich Gottes kommt nicht so, dass man’s beobachten kann“ (Lk 17,20), sondern mit Gottes Gnade und Barmherzigkeit.

*Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt*

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Vgl. *J. Bosseder*, Grace, in: Dictionary of the Ecumenical Movement, *Nicholas Lossky* u.a. (Hg.), WCC Publications 2002, 497–502; *J. de Baciocchi SM*, Grace, in: Catholicisme Hier Aujourd’hui Demain, Bd. V, Paris 1962, 135–172; *C. Regan*, Grace, in: New Catholic Encyclopedia, Bd. VI., Catholic University of America, Washington DC 1967, 638–685; *M. Farantos*, Charis (grace), in: The Religious and Moral Encyclopedia, Bd. 12, Athen 1968, 78–85 (auf Griechisch).
- <sup>2</sup> Vgl. *Ch. Androustos*, Symboliki, Athen 1930, 219–222 (auf Griechisch).
- <sup>3</sup> Vgl. *Ch. Christou*, Theological Studies, in: The Patriarchal Institute of Patristic Studies, Bd. 1, 1973, 236–237 (auf Griechisch).
- <sup>4</sup> Der Begriff „Gnade“ ist in drei Bedeutungen benutzt worden. Es kann die liebende Freundlichkeit Gottes sein, wie sie sich in der Erlösung der Menschheit zeigt; die Verleihung einer gewissen geheimnisvollen und mysteriösen Eigenschaft, die als von Gott kommend, unabhängig von menschlichen Beziehungen, verstanden wird; ein Zustand der Gnade, d.h. der Zustand von Menschen, die unter dem Einfluss göttlicher Gnade sind oder die die Gabe der Gnade empfangen haben. Wenn es auch einige Texte im Neuen Testament gibt, die im Sinne der letzten beiden Bedeutungen interpretiert werden könnten, so scheint doch klar zu sein, dass sie nicht von der Exegese des Neuen Testaments abzuleiten sind, sondern ihren Ursprung in späteren Denkvorstellungen haben. Der Ursprung des Begriffes „Gnade“ in theologischem Sinn ist – wie später deutlich werden wird – allein dem Neuen Testament zuzuordnen und im Neuen Testament insbesondere Paulus. Die Bedeutung des Wortes „Gnade“, wie es im Neuen Testament gebraucht wird, ist der Bedeutung, die es im gewöhnlichen Sprachgebrauch hat, nicht unähnlich – mit einer wichtigen Ausnahme: in der Bibel steht das Wort oft für das, was grenzenlos ist, da es für Realitäten steht, die unendlich und ewig sind. Es ist nicht weniger als die grenzenlose Liebe Gottes, die sich in unermesslicher Gnade zeigt. So sollten wir,

wenn wir uns mit diesem großen Thema der Gnade in der biblischen Lehre befassen, allen Texten, in denen das Wort „Gnade“ oder „Gunst“ (in 90% der Fälle, wo in der englischen Bibel *favor* steht, steht in der deutschen Bibel „Gnade“, d. Üb.) vorkommt, besondere Aufmerksamkeit schenken. „Gnade“ bedeutet reine, unbelohnte Freundlichkeit und Gunst (*favor*). Was aus Gnade getan wird, wird gnädig getan. Es gibt kein Abweichen von dieser Bedeutung, sonst hört die Gnade auf, Gnade zu sein. Um die ganze Reichweite und Kraft der biblischen Lehre von der Erlösung allein durch Gnade zu erfassen, müssen wir konsequent dem Weg folgen, den die genaue Bedeutung des Wortes uns weist.

<sup>5</sup> *Johannes Chrysostomus*, Hornilie über Johannes XI,V.

<sup>6</sup> *Alexander Schmemmann* hielt im Juli 1965 einen Vortrag „Ecclesiological Notes“ am Institute for Contemporary Theology in Montreal, der veröffentlicht wurde in *St. Vladimir's Seminary Quarterly*. Bd. 11, Nr. 1, 1967, 35–39.

<sup>7</sup> Vgl. Mgr. *Basile Krivocheine* († 1985) (Hg.), *Syméon le nouveau théologien*, *Catéchèse* 1, in: *Sources chrétiennes*, Nr. 96, Paris 1974, Introduction, 39–40.

<sup>8</sup> *Irenäus*, *Adv. Haer.* X, 10,2 und ebd., 26.2

<sup>9</sup> *What Kind of Unity?*, *Faith and Order* paper Nr. 69, ÖRK, 120–121.

<sup>10</sup> Vgl. *W.T. Whitley* (Hg.), *The Doctrine of Grace*, in: *The Theology of Grace. The Report of the Theological Committee Appointed by the Continuation Committee of the Faith and Order Movement to the Committee at High Leigh* am 19. August 1931, *Student Christian Movement Press* 1932, 3–29.



## Dein Reich komme

### Überwindung von Gewalt im Lichte des Reiches Gottes\*

VON FRANZ SEGBERS\*\*

Wir halten inne zu einer Halbzeit. Für die Jahre 2001 bis 2010 hat der Ökumenische Rat der Kirchen eine „Ökumenische Dekade zur Überwindung von Gewalt“ ausgerufen. „Wir sind der festen Überzeugung, dass die Kirchen aufgerufen sind, vor der Welt ein klares Zeugnis abzulegen von Frieden, Versöhnung und Gewaltlosigkeit, die auf Gerechtigkeit gründet. ... wir müssen aufhören, reine Zuschauer der Gewalt zu sein oder sie lediglich zu beklagen.“ Gleichzeitig hatte die Ökumenische Vollversammlung 1998 in Harare/Simbabwe zu einem *processus confessionis*, einer ökumenischen Beratung über ökonomische Ungerechtigkeit und Naturzerstörung im Kontext der Globalisierung aufgerufen. Beides steht in der Tradition des Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

„Wo bleibt Euer Aufschrei? In der globalen Wirtschaft herrscht die pure Anarchie. Die Gier zerfrisst den Herrschern ihre Gehirne.“<sup>1</sup> – Wo bleibt der Aufschrei? Diesen Appell richtet Heiner Geissler, früherer Generalsekretär der CDU an die Kirchen, an SPD und CDU. Längst ist die Globalisierung bei uns angekommen. Die Sozialsysteme geraten unter Druck. Auch profitabel arbeitenden Betrieben in Deutschland wird mit Verlagerung gedroht, wenn die Beschäftigten nicht bereit sind, einer Verschlechterung ihrer Arbeitsbedingungen und Kürzung der Löhne hinzunehmen. Die 30 größten börsen-

\* Vortrag gehalten am 7. April 2005 auf der Ökumenischen Konsultation „Gerechter Friede – Leben in einer gefährdeten Zukunft“ zur Halbzeit der „Dekade zur Überwindung von Gewalt“ in Freising.

\*\* Franz Segbers ist außerplanmäßiger Professor für Sozialethik an der Philipps-Universität Marburg und Referent für Ethik im Diakonischen Werk der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau.

notierten DAX-Unternehmen Deutschlands haben ihre Gewinne im vergangenen Jahr auf zusammen 35,7 Mrd. Euro verdoppelt und dennoch im Inland knapp 35.000 Stellen gestrichen. Profiteure des Gewinnsprungs sind die Aktionäre. An sie fließen so viel Dividenden wie zuletzt vor fünf Jahren.<sup>2</sup> Mitten im Standortgejammer zeigt sich: Die Globalisierung sichert den Kapitaleignern immer höhere Gewinne, auch wenn Menschen und Natur vor die Hunde gehen. Die Arbeitszeiten erreichen ein Hoch, die Löhne sinken. Kann es da ein aktuelleres Thema geben als jenes, das mit den Stichworten Leben in einer gefährdeten Welt – Gerechtigkeit und Frieden – Überwindung von Gewalt im Lichte des Reiches Gottes umschrieben wird?

Wer Frieden will, der muss sich auch mit der strukturellen Gewalt der ökonomischen Rahmenbedingungen und der Dominanz wirtschaftlicher Macht auseinandersetzen. Denn Frieden ist nicht ein Zustand, sondern ein Prozess, der zwar nicht ohne ein Ziel ist, aber nie fertig wird. Das Ziel heißt in der biblischen Tradition: Schalom – Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Auf dem Weg zu diesem Ziel ist das Leben ein ständiger Kampf: ein Kampf ums Überleben für Millionen weltweit – auch bei uns – um die Verteilung und die Teilhabe an Gütern und Macht, also am Haben und Sagen. Friede ist die Gestalt dieser Teilhabe und Krieg das massivste Instrument der Gewalt im Kampf um Güter und Macht. Die Konflikte im Kampf um Reichtum und Macht werden härter und nehmen an Schärfe zu.

„Wo bleibt Euer Aufschrei?“ fragt Heiner Geissler. Auch die biblische Glaubensgeschichte beginnt mit einem Aufschrei – einem Aufschrei der unterdrückten Hebräer in Ägypten. „Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen und ihr Geschrei über ihre Bedränger gehört“ (1 Mos 3,7). Am Anfang unserer Glaubensgeschichte steht ein Aufschrei, der gehört wird. Hierin liegt der Grund der Hoffnung, dass Gott den Aufschrei aller Menschen hört und eine Geschichte in Gang kommt, die Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit nicht nur proklamiert, sondern sich immer mehr tatsächlich durchsetzt. Wir gehören in diese Geschichte. Eine theologische Antwort auf die drängenden Fragen unserer Zeit zu geben, kommt deshalb nicht an einem Hören auf diesen Aufschrei in unseren Tagen vorbei. Dieses Hören gehört zum Realismus des Reiches Gottes.

## I.

Ein eisiger Sturm fegt über Deutschland. Unbarmherzig und immer bedrohlicher hinterlässt er eine Spur der Verwüstung. Die Menschen sind

verunsichert. Ungerechtigkeit, Verzweiflung, ohnmächtige Wut. Sie verstehen nicht, warum einen Facharbeiter, der ein Leben lang in die Arbeitslosenversicherung gezahlt hat, nur zwölf Monate von einem Leben in Sozialhilfe trennen. Sie verstehen nicht, warum die Renten besteuert und gleichzeitig die Steuern für die Wohlhabenden gesenkt werden. Jetzt gilt jede Arbeit als zumutbar. Wer sich weigert, dem wird die Sozialleistung gekürzt und am Ende mit einem 1-Euro-Job gedroht. 2003 lebten 2,8 Millionen von Sozialhilfe, davon 1,1 Millionen Kinder. Durch die Hartz-Reformen ist jetzt der Lebensstandard von 6 Millionen Menschen auf ein Sozialhilfeniveau gedrückt, das real unter dem von 2003 liegt. Unter diesen sind mehr als 1,5 Millionen Kinder. Der aktuelle Armutsbericht der Bundesregierung hat den Trend gezeigt: Immer mehr Menschen verarmen und immer mehr bereichern sich. In keinem entwickelten Land steigt die Kinderarmut so rasant wie in Deutschland, so jüngst die UNICEF. Während der gesellschaftliche Reichtum Jahr um Jahr steigt, werden Schulen, Schwimmbäder und Büchereien geschlossen. Privater Reichtum, öffentliche Armut und private Armut – das ist in der Tat eine der Markierungen für die Situation, in der wir uns befinden.

Der Widerstand nimmt zu. Während die Bürger im vergangenen Herbst bei Montagsdemonstrationen ihren Protest auf die Straßen tragen, sinnieren andere, ob man denn überhaupt zu Recht von Montagsdemonstrationen sprechen dürfe. „Damit es endlich besser wird“, hieß es auf der Demonstration am 3. April 2004 in Berlin, Köln und Stuttgart, um gegen die Bundesregierung und ihre Agenda 2010 zu protestieren. Was aber kaum jemand weiß: Die Reform Agenda 2010 ist längst über ganz Europa eingebrochen, beschlossen von den Staats- und Regierungschefs der EU. Und am 13. März protestieren mehr als 60.000 in Brüssel gegen die Agenda 2010. Hartz IV heißt überall anders und ist in Europa überall gleich.

In den fünfziger und sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts war man davon überzeugt, dass die Erste Welt, dass wir mit unserem Lebensstil, mit unserer Technik, mit unserem Wissen, der Dritten Welt die Zukunft zeigen. Heute allerdings gilt das Gegenteil: Wir können schon jetzt besichtigen, worauf wir uns hinbewegen. Die gegenwärtige Globalisierung der Wirtschaft, die Verlagerung der Produktion in Länder, in denen es billiger zugeht, bringt nicht nur unsere Industrien in die Dritte Welt, sondern auch die Dritte Welt zu uns. Wir entdecken immer mehr Zonen der Dritten Welt mitten unter uns. Die soziale Frage, die erledigt schien, kehrt zurück. So kommt der Begriff der Dritten Welt wieder zu seiner Ursprungsbedeutung.

Denn er war keineswegs nur geografisch zur Aufteilung der Welt gemeint, sondern auch sozial – für die, die unten stehen. Der Bericht der UNO „Über die menschliche Entwicklung“ aus dem Jahr 1996 weist die Gefahren der Verarmung vieler im Süden wie im Norden einerseits und die Bereicherung weniger im globalen Süden und globalen Norden andererseits auf. Der Reichtum von 358 Milliardären übersteigt das Gesamteinkommen der armen Länder, in denen fast 45 % der Menschheit leben, heißt es eindringlich im dem UNO-Bericht. „Wenn die derzeitigen Trends anhalten, dann wird das wirtschaftliche Gefälle zwischen Industrie- und Entwicklungsländern Ausmaße annehmen, die nicht mehr nur ungerecht, sondern unmenschlich sind“, erklärte J.G. Speth, Generalsekretär des UNO-Entwicklungsprogramms.<sup>3</sup> Globalisierung meint: Ungerechtigkeit und Unmenschlichkeit machen nicht mehr vor den Ländern des globalen Nordens halt.

Das, was die westliche Welt in den siebziger und achtziger Jahren durch den Internationalen Währungsfonds oder die Weltbank der Dritten Welt mit sog. Strukturanpassungskonzepten aufgenötigt hat, entpuppt sich heute vom Ansatz her als unsere eigene Zukunft. Die „Ökumenische Dekade zur Überwindung von Gewalt“ für die Jahre 2000 bis 2010 hat eine bislang unbeachtet gebliebene Parallele in Europa und in Deutschland: das Projekt der Agenda 2010. Es ist ein Großprojekt, das die europäischen Regierungschefs in Lissabon vereinbart haben mit dem ehrgeizigen Ziel, bis zum Jahre 2010 Europa zur wettbewerbsstärksten Wirtschaftsregion im Rahmen der Globalisierung zu machen. Der IWF nennt die Agenda 2010 „ziemlich genau das, was wir vom IWF immer wieder gefordert haben“.<sup>4</sup> Kürzung von Arbeitslosengeld, Druck zur Aufnahme jeder beliebigen Arbeit, Kürzung von Sozialausgaben, abgesenkter Kündigungsschutz, Ein-Euro-Jobs, Ich-AG und Mini-Jobs für einen Niedriglohnsektor. Die Agenda sei nur ein erster Schritt eines viel weiter reichenden, umfangreicheren Projektes – so der IWF zur größten Kürzung von Sozialleistungen seit 1949. Der dieses Lob auf die umstrittene Reformpolitik 2003 gesprochen hatte, ist heute Bundespräsident der Bundesrepublik Deutschland. Die Agenda 2010 ist Teil einer weltweiten neoliberalen Offensive, die vom IWF mit Lob bedacht wird, aber auch das Mittel, die Globalisierung im eigenen Haus durchzusetzen. Die Agenda 2010 ist das regierungsamtliche Programm der Strukturanpassung unseres Sozialstaates an die Globalisierung.

## II.

Was genau mit Globalisierung benannt wird, ist keineswegs eindeutig. Die einen sehen in der Globalisierung eine große Hoffnung auf eine Steigerung des Wohlstands für alle, eine Verbesserung von Lebensstandard und Lebensqualität. Den anderen ist die Globalisierung zu einem Alptraum geworden, welche die sozialen und ökologischen Werte zerstört, Lebensverhältnisse unter das Diktat der Ökonomie zwingt und alles allein auf die Schaffung von Marktwerten ausrichtet, den *Shareholder-value*. Der katholische Sozialethiker Friedhelm Hengsbach spricht von einer „Allzweckwaffe“. Ähnlich Robert M. Solow, Nobelpreisträger für Wirtschaftswissenschaften, der die Globalisierung „eine wunderbare Ausrede für manche Dinge“<sup>5</sup> nennt. Was aber bedeutet Globalisierung? Ich möchte mich auf die Definition eines Mannes beziehen, der es wissen muss. Percy Barnevik, Präsident der Asea-Brown-Bovery-Gruppe (ABB), einer der mächtigsten Konzerngruppen der Welt: „Ich definiere Globalisierung als die Freiheit unserer Firmengruppe zu investieren, wo und wann sie will, zu produzieren, was sie will, zu kaufen und zu verkaufen, wo sie will, und alle Einschränkungen durch Arbeitsgesetze oder andere gesellschaftliche Regulierungen so gering wie möglich zu halten.“<sup>6</sup> In aller Deutlichkeit besagt dies, dass die ökonomische Macht den zentralen Faktor darstellt. Grundlegend ist die unverhohlene Absicht, die eigenen Interessen gegen die anderer durchzusetzen. Jede Veränderungsstrategie wird daher diesen Aspekt der Macht als gesellschaftspolitischen und ökonomischen Tatbestand reflektieren müssen.

Ist eine globale Wirtschaft aber überhaupt ethisch gestaltbar oder müssen wir wieder auf Max Weber zurückgreifen, der den Kapitalismus seiner Zeit als ein „stahlhartes Gehäuse“ bezeichnet hatte, das a-ethisch sei, eine „herrenlose Sklaverei“, das keiner ethischen Grundlegung bedarf und sich auch einer solchen vom Ansatz bereits entzieht. Milton Friedmann, Schüler des nobelpreisgeehrten Friedrich August Hayek, hat diesen Abschied von der Gestaltungsfreiheit so auf den Nenner gebracht: „Die wirtschaftenden Personen sind letztlich nichts anderes als Marionetten der Gesetze des Marktes.“<sup>7</sup> Der Markt wird gleichsam von Naturgesetzen bestimmt, nicht vom Menschen als einem handelnden Subjekt. Die wirtschaftlich Handelnden vollziehen lediglich die Gesetze des Marktes. Der Markt ist im Gegenzug zu einem agierenden Subjekt avanciert. Es gibt keine Täter, jeder ist nur willenloses Rädchen in einem großen Getriebe, in dem alle Opfer bringen müssen. Alle müssen mitmachen, da es keine Alternativen

gibt. Hayek illustriert die ethische Entsorgung des Subjekts mit der Verantwortung für den Ausbruch eines Vulkans. So wenig man einen Vulkan für seine Zerstörung verantwortlich machen könne, so auch nicht den Markt. Ob Arbeitslosigkeit, Hunger, Obdachlosigkeit oder ein Vulkanausbruch – es existiert „kein Subjekt, von dem eine solche Ungerechtigkeit begangen werden kann“.<sup>8</sup>

Die Abwehr von Alternativen oder Gestaltungsoptionen tritt in zwei Varianten auf, die sich vorzüglich ergänzen: in der Variante Sachzwang und einer normativen Variante eines unerschütterlichen Glaubens an den Markt. Dieser Doppelklang hört sich so an: Der globale Wettbewerb zwingt uns (*Sachzwangargument*), aber letztlich dient es dem Wohl aller (*Gemeinwohlfiktion*).<sup>9</sup>

### III.

Die Agenda 2010 wurde in diesen Tagen einer Halbzeitbilanz unterzogen. Das Ergebnis ist mager, als Ursache jedoch wird nicht zu viel Wettbewerb und Liberalisierung analysiert, sondern zu wenig ausgemacht. Die Halbzeit wird zum Anlass genommen – trotz fehlender Erfolge – dem Patienten Europa nun noch mehr von der gleichen Medizin zu verabreichen: längere Lebensarbeitszeit, Lockerung des Kündigungsschutzes, Senkung der Arbeitslosenunterstützung usw. Voller Zuversicht verbreitet der zu Grunde gelegte Wim-Kok-Bericht wortwörtlich die Gemeinwohlfiktion voller Zuversicht, „dass das Morgen besser sein wird als das Heute“.<sup>10</sup> Was auch immer der Markt von uns fordert, es dient letztlich dem Gemeinwohl. Wenn wir heute den Besserverdienenden Steuersenkungen schenken, dann bekommen wir morgen dafür Arbeitsplätze. Wenn wir heute den Ladenschluss aufheben, werden wir morgen dafür 200.000 Arbeitsplätze erhalten. Wenn wir heute den Kündigungsschutz lockern, werden wir morgen mit Arbeitsplätzen beschenkt.

Als die Krise um den Opelstandort sich im Herbst letzten Jahres zuspitzte, belehrte die FAZ in einem bezeichnenden Kommentar mit dem Titel „Ohrfeigen von der unsichtbaren Hand“: „Die unsichtbare Hand des Marktes streichelt den, der zur Anpassung fähig ist, und sie ohrfeigt den, der sich der Anpassung verweigert.“<sup>11</sup> Der Markt gebärdet sich wie ein handelndes Subjekt – das offenbar streicheln und ohrfeigen kann. Handeln wird zur Bereitschaft zur alternativlosen Anpassung um den Preis des Untergangs oder Überlebens. Die unerschütterliche Gewissheit, die mit

dieser Politik verfolgt und als einzig wahr verkündet wird, ist ein Vertrauen auf die „unsichtbare Hand“ des Marktes.

Der Begriff stammt von Adam Smith, dem Begründer der modernen Marktwirtschaft. Kaum bekannt ist allerdings, dass Adam Smith ihn keineswegs nur metaphorisch verstanden hat, sondern einen theologischen Hintergrund angesprochen hatte. Smith sah in der Welt ein göttliches Wesen wirksam. Eine göttliche Vorsehung leite in Güte das Weltgeschehen. Wo die Dinge ihrem natürlichen Lauf überlassen sind, herrscht die unsichtbare göttliche Hand. Das Prinzip des Laissez-faire heißt bei Adam Smith, Gott die Ehre zu geben und Gottes unsichtbarer Hand zu vertrauen.

Was ist die Konsequenz dieser Feststellung? Ökonomie und Vertreter der Ökonomie, die sich so unerschütterlich auf die unfehlbare Richtigkeit der Marktgesetze berufen, gründen auf einer weltanschaulichen Überzeugung, einer „Wirtschaftstheologie“<sup>12</sup>. Dieses Vertrauen auf den Markt ist zutiefst religiös begründet. Alexander von Rüstow, der Begründer jener wirtschaftstheoretischen Richtung, die man später Soziale Marktwirtschaft nennen sollte, hat dies in seiner leider unbekannt gebliebenen Schrift, die er im Istanbul Exil 1945 unter dem bezeichnenden Titel „Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus als religionsgeschichtliches Problem“<sup>13</sup> verfasst hat, wissenschaftlich nachgewiesen. Ökonomen, die sich auf das Paradigma der unsichtbaren Hand beziehen, nennt er „Gläubige einer falschen deistischen Theologie“<sup>14</sup>. Wir haben es also mit einer theologischen Rechtfertigung des Kapitalismus zu tun. Der Schweizer Ökonom Hans Christoph Binswanger nennt Politiker und Ökonomen, die nach wie vor der „unsichtbaren Hand“ vertrauen eine „Glaubensgemeinschaft“<sup>15</sup>. Diese religiöse Begründung, die Adam Smith so unerschütterlich an das gute Ergebnis der Kräfte des Marktes glauben ließ, ist heute völlig unbekannt. Doch der Glaube selber besteht weiterhin ungebrochen und unerschütterlich in säkularer Gestalt fort.

#### IV.

Das Wiederaufleben der Rede von einer „unsichtbaren Hand“ zeigt, dass der Neoliberalismus auf den Stand einer religiös begründeten Weltanschauung zurückgefallen ist. Das Glaubensmotiv der „unsichtbaren Hand“ ist in säkularisierter Form zurückgekehrt.<sup>16</sup> Der Neoliberalismus ist also keineswegs neu. Er ist sehr alt und knüpft heute lediglich in säkularer Sprache an den weltanschaulich-metaphysischen Gewissheiten einer längst

überwunden geglaubten „Wirtschaftstheologie“ an. Theologie und Kirche kommen angesichts dieser Wiedergeburt eines achselzuckendes Urvertrauens in das „schonungslose Walten der unsichtbaren Hand“<sup>17</sup>, wie Jürgen Jeske in der FAZ das Desaster der globalen Finanzkrisen kommentiert, eine wichtige religions- und ideologiekritische Aufgabe bei der Entzauberung dieser „Wirtschaftstheologie“ zu. Ökonomische Aufklärung tut not, welche die sichtbare Hand des eingangs genannten Percy Barnevik und anderer hinter der unsichtbaren des Marktes erkennen lässt. Diese Religionsaufklärung entzieht dem Gerede von der „unsichtbaren Hand“ den Boden und die Legitimation. Kein unwichtiger Beitrag, den Kirche und Theologie leisten können, denn kein System kann ohne Legitimation bestehen.

Der französische Soziologe Pierre Bourdieu kritisiert ein Einheitsdenken (pensée unique), das sich mit dem „Schein der *Unausweichlichkeit*“<sup>18</sup> umgibt. Diese Frage der Gestaltbarkeit ist von zentraler theologischer und ethischer Bedeutung. Die Rede vom Reich Gottes behauptet nämlich eine Gestaltbarkeit in der Geschichte, auch wenn die Tat der Menschen und die Gottes nicht als konkurrierende Größen gelten können. Das Reich Gottes enthält die Hoffnung darauf, dass auch unter den Bedingungen der gegenwärtigen Globalisierung die Hoffnung begründet ist, dass Gestaltbarkeit möglich und nötig ist, damit das Subjektwerden aller Menschen in Freiheit und Gerechtigkeit wenigstens anfanghaft und zeichenhaft realisiert werden kann. Die Rede vom Reich Gottes ist der Widerspruch gegen alle behauptete Unmöglichkeit, die Verhältnisse so gestalten zu können, dass Menschen zu ihrem Recht kommen. Das Reich Gottes ist also Paradigma für eine Hoffnung, die menschlicher Anstrengungen bedarf, durch Gottes Geist ermöglicht und getragen, deren Vollendung aber allein Gottes Tat ist. Die Rede davon, dass es keine Alternative gäbe und Globalisierung nicht gestaltbar sei, spricht dem Reich Gottes jegliche verändernde Kraft ab.

*1. Zwischenergebnis: Die Option der Gestaltbarkeit will eine globale Wirtschaft gestalten, die sich selber als nichtgestaltbar begreift.*<sup>19</sup>

Die Gestaltbarkeit der globalisierten Wirtschaft wird auf eine noch grundsätzlichere Weise von der 1991 veröffentlichten Denkschrift der EKD „Gemeinwohl und Eigennutz“ infrage gestellt, die nach einer Würdigung der Marktwirtschaft als Erfolgsmodell direkt fortfährt:

*„Freilich wächst zugleich die Einsicht, dass die Erde, ökologisch betrachtet, eine Ausdehnung der Lebensverhältnisse in den Industrieländern auf die ganze Welt nicht zu tragen vermag: Im globalen Maßstab sind weder*

*der Energie- und Ressourcenverbrauch noch der Schadstoffausstoß in den Industrieländern schöpfungsverträglich. Umso dringlicher stellt sich angesichts der Ungleichheit der gegenwärtigen Lebensverhältnisse die Frage der sozialen Gerechtigkeit.*“<sup>20</sup>

Dieser hochbrisante Text besagt: Eine Universalisierung und Globalisierung der Marktwirtschaft darf nicht sein, weil durch eine weltweite Ausdehnung der industriellen Lebensverhältnisse ein ökologischer Kollaps eintreten würde. Konkret: Falls nur China mit seiner Bevölkerung von über einer Milliarde Menschen den Lebensstandard der westlichen Industrieländer, wie beispielsweise der gleichen Anzahl von Autos erreichen wollte, wäre dies die sichere ökologische Katastrophe. Die aktuelle Rohstoffknappheit ist ein nur bescheidener Vorgeschmack von zu erwartenden Verteilungskonflikten.

*2. Zwischenergebnis: Zur Gestaltbarkeit gehört die Universalisierbarkeit. Diese ist jedoch aus ökologischen Gesichtspunkten heraus nicht möglich.*

Man müsse die Globalisierung akzeptieren, aber zugleich ethisch gestalten – heißt es. Transparenz der Finanzmärkte, Maßnahmen zur Stabilisierung der Wechselkurse, Monitoring zur Einhaltung von ökologischen und sozialen Standards, Entschuldung hochverschuldeter Entwicklungsländer sind vernünftige Maßnahmen – doch reicht ein solches defensives Sicherheitsnetz aus? Krisenfreiheit einer globalen Marktwirtschaft wird so nicht zu erreichen sein. Zu beurteilen sind also Maßnahmen auf globaler Ebene danach, ob sie die Krisentendenzen fördern oder dämpfen. Diese Überlegungen laufen darauf hinaus, nicht nur nach Regeln einer Gestaltung der Globalisierung zu suchen, so als wäre die Globalisierung ein unabänderliches Naturereignis, das man durch Gartenpflege menschengerecht machen könne. „Es geht nicht nur um eine reaktive Ordnungspolitik, die den Akteuren der Globalisierung alle Freiheiten belässt, sondern um Eingriffe ins Wirtschaftsgeschehen nach der Maßgabe von politischen Zielvorgaben wie Einkommens- und Beschäftigungssicherung oder Verteilungspolitik. ... Doch es ist entscheidend, nicht nur die Globalisierung zu gestalten, sondern den Akteuren der Globalisierung Grenzen zu setzen.“<sup>21</sup> Gestaltungsfragen sind Machtfragen. Schon Alexander Rüstow stellte als Einsicht aus der Weltwirtschaftskrise der dreißiger Jahre des letzten Jahrhunderts die Forderung auf: Der Staat müsse gegenüber der Wirtschaft als „Marktpolizei“<sup>22</sup> auftreten, die also der Macht der Wirtschaft polizeiliche Macht entgegensetzt.

3. *Zwischenergebnis: Die Gestaltbarkeit einer globalen Wirtschaft setzt voraus, dass konkrete Ziele benannt werden, die der Ökonomie gesetzt werden. Doch gerade dieser Eingriff widerspricht einer neoliberalen Ökonomie.*

Grundvoraussetzung aller Strategien der Veränderung ist der Primat der Politik, den alle wirtschaftsethischen Konzeptionen als Ausgangspunkt bestimmt haben. Doch wer könnte als Akteur diesen Primat der Politik einlösen? Hat nicht der Staat längst seine nationalstaatliche Handlungsfähigkeit abgetreten? Das jedenfalls fordert Carl Christian von Weizsäcker: „Die Weltprobleme werden dadurch gelöst, dass man der Wirtschaft die Führungsrolle vor der Politik überlässt. Wenn unter dem Primat der Politik eine weit gehende Politisierung des Wirtschaftsgeschehens verstanden sein soll, dann kann dies nur in Stagnation, also letztlich in der Katastrophe enden.“<sup>23</sup> Wer den Primat der Politik einfordert, der muss präzise erklären, welche Ziele er meint und wie er die Handlungsfähigkeit der Politik durchsetzen will, welche Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung als Rahmenbedingung allen Wirtschaftens konsequent verwirklichen will. Die Politik jedenfalls ist immer weniger in der Lage, einen solchen Primat zu verfolgen, denn er hat sich bewusst und gewollt der Logik des Marktes angepasst. Die Regierungen sind gar nicht mehr stark genug oder willens sich diesem Druck der international operierenden Mächte zu widersetzen. Der frühere Bundesbankpräsident Hans Tietmeyer hat diese Abhängigkeit so formuliert: „Die meisten Politiker sind sich immer noch nicht darüber im Klaren, wie sehr sie bereits heute unter der Kontrolle der Finanzmärkte stehen und sogar von diesen beherrscht werden.“<sup>24</sup> Die demokratisch gewählten Regierungen beugen sich dem Druck. Sie verstehen vernünftige Politik als Anpassung an die Übermacht der Märkte. „Diese Marktlogik wurde zur Logik politischen Handelns.“<sup>25</sup>

## V.

Umstritten ist, ob es sich bei einer solchen ökonomischen Globalisierung um einen Bekenntnisfall handelt, wie seinerzeit im Blick auf die Apartheid in Südafrika. Unumstritten jedoch ist das ethische Grundanliegen: die Transformation der gegenwärtigen globalen Marktwirtschaft, damit sie dem Leben dient. Dabei geht es um mehr als nur um nachträgliche oder äußerlich korrigierende Maßnahmen. Die Herausforderung reicht tiefer und muss über eine bloß korrektive Ethik hinausgehen. Die Ökonomie

braucht eine neue normative Grundlegung, damit sie dem Leben dienen kann. Die geschichtliche Wirklichkeit einer zerstörerischen Globalisierung und die Suche nach einer Ökonomie, die dem Leben dient, ist es auch, die erklären kann, was das Reich Gottes meint. Denn unsere heutigen Realitäten und die der Menschen, die ihre Hoffnung mit der Hoffnung auf das Reich Gottes zur Sprache brachten, lassen verstehen, was das Reich Gottes bedeutet: Das Reich Gottes ist in den Worten des lateinamerikanischen Theologen Jon Sobrino „Leben, Leben in Fülle und Erfüllung des Lebens“<sup>26</sup>.

Im Zentrum der Logik der ökonomischen Globalisierung steht das Vertrauen auf den Wettbewerb als Motor gesellschaftlicher Entwicklung. Wettbewerb jedoch ist ein Prozess, der notgedrungen jene aus dem Rennen werfen soll, die nicht mehr mithalten können. Eine Logik von Sieg und Niederlage, Gewinnern und Verlierern setzt unweigerlich auf Verdrängung der Schwächeren. Diese Logik von Macht im Sinne der Ausübung von Herrschaft der Stärkeren über die Schwächeren führt strukturell in Situationen von Gewalt. Diese Form von ökonomischer Globalisierung zu transformieren und die inhärente Gewalt zu überwinden, stellt die eigentliche Herausforderung dar. Die Zerstörungen durch die neoliberale Globalisierung haben mittlerweile jedoch ein solches Ausmaß angenommen, dass die Voraussetzungen für eine Kultur der Solidarität selber zerstört sind. Das manifestiert sich nicht zuletzt darin, dass die Forderung, den Sozialstaat zu demontieren sogar bei großen Teilen seiner Nutznießer Beifall und Unterstützung findet. Der „dreißigjährige Feldzug gegen den Sozialstaat“, von dem der katholische Sozialethiker Friedhelm Hengsbach spricht, ist darin durchaus erfolgreich geworden.<sup>27</sup> Deshalb ist Konrad Raiser zuzustimmen, wenn er fordert: „Es geht heute um nicht weniger als um die Ordnung einer neuen bzw. die erneute Bekräftigung einer älteren Kultur, einer Kultur der Solidarität und Kooperation, einer Kultur des Friedens und der Versöhnung.“<sup>28</sup>

## VI.

Die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung in Graz 1997 nannte das Leben der Christen und Christinnen eine „Schule des Erbarmens“<sup>29</sup>. Dabei geht es um mehr als nur um das Mitgefühl. „Ihre Grundlage ist das unbestechliche Wissen um das Leid der Opfer.“ Johann Baptist Metz hat diese Mitleidenschaft, die Gerechtigkeit sucht, das „Weltpro-

gramm des Christentums im Zeitalter der Globalisierung<sup>430</sup> genannt. Jesu Blick galt in erster Linie dem Leiden der anderen. Diese *Compassio*, die empfindlich für das Leid der anderen ist, ist eine Mitgift der biblischen Tradition. Sie gehört zum Herzen der jüdisch-christlichen Tradition. Ihre Quelle und ursprüngliche Version ist der Exodus: Gott hört und sieht das Leid derer, die aufschreien.

Der Exodus lehrt, dass Ägypten nicht nur unterdrückerisch war, sondern auch verlockend. Nach dem Urteil der Bibel war auch Ägypten ein Land, „in dem Milch und Honig fließen“ (Num 16,13). Ägypten wird nicht angelastet, ein Land hoher Zivilisation, Kultur und des Wohlstandes zu sein, wohl aber dass der Wohlstand des Landes auf Kosten der Schwachen und Rechtlosen zustande gekommen ist. Die Tora enthält eine akkumulierte Erinnerung an diese unwürdigen Verhältnisse in Ägypten. Sie werden in einer produktiven Erinnerung wachgehalten, die Widerstand gegen solche Verhältnisse wie in Ägypten nähren und stützen kann. Die Erinnerung ist einerseits geschichtsbezogen, da sie sich auf ein einmaliges geschichtliches Ereignis des Exodus bezieht; andererseits aber ist sie auch gegenwartskritisch, indem sie die Gegenwart an diesem Ursprungsprojekt der Freiheit misst.

Wir leben in einer Welt, welche ihre Zukunftsaussichten an den Markt abgetreten hat. Es gibt nunmehr keine andere Utopie mehr als jene, die sich aus den Unternehmensbilanzen oder den Standortbedingungen ergibt. Die Träume aber gehen nicht nur verloren, sie werden diskreditiert. Weltweit hat die neoliberale Logik des Standortwettbewerbs das Projekt Gottes mit den Menschen, die Bewegung des Reiches Gottes, als wirtschaftlich untragbar und als Standortnachteil zu den Akten gelegt. Die Utopie hatte ihre Chance gehabt, sie hat sich blamiert, sie soll abtreten. Doch die Rede von einem „Ende des utopischen Zeitalters“, wie es Joachim Fest (1991) verkündet hatte, macht nur den Platz frei für eine andere Utopie, die sich nicht als solche zu erkennen gibt: die Utopie des freien Marktes. Sie gibt sich alternativlos, unabänderlich, gleichsam dem natürlichen Gang der Dinge verdankt und hat doch eine utopische Verheißung zum Inhalt: Reichtum für alle. Dem Markt wird diese wohlstandsfördernde Kraft zugeschrieben, die er nur dann erfüllen kann, wenn er durch politisches Dreinreden nicht begrenzt wird, sondern in allen Lebensbereichen das Sagen hat.

Visionen haben nur noch die kapitalistischen Unternehmen in ihren Leitlinien. Die Träume von einer Gerechtigkeit jedoch, in der „der Wolf beim

Lamm wohnt“ (Jes 11,6) braucht es nach der Utopie des Marktes nicht mehr geben. Sie sind altmodisch und nicht mehr auf der Höhe der Zeit, die ihre Zukunft von der Güte des Marktes erwartet. Der Traum der Propheten der Bibel von einer anderen Utopie ist wegmodernisiert worden zugunsten einer Utopie des Marktes. So kann der Münchener Wirtschaftsethiker Karl Homann sagen: „Marktwirtschaft löst die alte Mildtätigkeit ab, sie ist die effizienteste Form der Caritas, die die Weltgeschichte bisher gesehen hat.“<sup>31</sup> Deshalb gilt: „Wettbewerb ist solidarischer als Teilen, und der barmherzige Samariter oder der Heilige Martin geben kein Modell her für die Ordnung moderner Gesellschaften.“<sup>32</sup> Ethische Grundwerte wie Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit spielen hier keine Rolle mehr, ja sie sind sogar schädlich. Der Markt soll herrschen, überall und grenzenlos auch in unseren Köpfen. Er besetzt die Herzen und Träume. Rosa Luxemburg nannte dies eine „innere Landnahme“.

Die Träume von einem gelungenen Leben für alle sind ausgeträumt – sagt man. Geträumt werden andere Träume. Die Kaufhäuser, Einkaufspassagen, die Börsenkurse, kurz: der Casinokapitalismus eines *Shareholder value* propagiert eine faszinierende Verheißung, der gegenüber die biblische Verheißung zu unterliegen scheint. Nicht wenige sind der Utopie des Marktes erlegen, die mit Millionenaufwand ihr Kultmarketing durch die Werbung propagieren und missionieren.

## VII.

Die Hoffnung auf das Reich Gottes führt direkt in die Zukunftspläne und Utopien unserer Lebenswelt. Damit sich aber an ihnen die Hoffnung des Reiches Gottes auf ein Subjektwerden aller Menschen in Freiheit und Gerechtigkeit verdeutlichen kann, ist es eine theologische Aufgabe, die Zukunftsutopien neoliberaler Globalisierung zu befragen und zu verdeutlichen. Deshalb gibt es einen Realismus des Reiches Gottes, der die Welt so wahrnehmen lässt, wie sie ist, jedoch nicht will, dass sie so bleibt, wie sie ist. Die faktischen Verhältnisse müssen im Licht des Reiches Gottes, dem Paradigma der Hoffnung auf ein Subjektwerden aller Menschen, gelesen werden. Der Satz „Es gibt keine Alternative“ verneint die gestalterische Kraft der Hoffnung auf das Reich Gottes, die von Gottes Geist bewegt wird. Wer vom Reich Gottes spricht, der stellt eine Machtfrage: Wer soll herrschen? Was soll herrschen? Stellen wir uns unter das „Gesetz Christi“ (Gal 6,2) oder akzeptieren wir die Gesetze des Marktes

als Kraft gesellschaftlicher Entwicklung? Christen sind Hoffnungsmenschen, die Zeugen von Gottes verwandelnder Macht sind und durch ihre verwandelnde Praxis Zeugnis von Gottes Reich geben.

Wer vom Reich Gottes spricht, der muss zunächst von der Wiedergewinnung der messianischen Dimension des biblischen Glaubens sprechen. Im Zentrum der biblischen Botschaft steht eine Vision des Reiches Gottes. „Die Bibel hat vom Anfang bis zum Ende nur *einen* Inhalt: die Botschaft vom lebendigen Gott und dem Reich seiner Gerechtigkeit für die Erde“ (Leonhard Ragaz). Was aber bewirkt die messianische Idee vom Reiche Gottes? Gelesen wird die Welt von unten, von den Opfern und Beleidigten her. Die Botschaft vom Reiche Gottes hat eine Vision von der Würde des Menschen. Sie besagt: Leben ist kostbar, Gott liebt das Leben, niemand soll ohne Zukunftsaussicht leben müssen, alle sind zur Freiheit berufen und die Armen sind die Privilegierten der Bibel. Das Reich Gottes ist nicht einfach ein Trost für das, was am Ende der Geschichte zu erwarten ist, sondern das, was als Anziehungskraft in der Geschichte gegenwärtig ist, anzieht und mobilisiert. Das Reich Gottes hält schon jetzt die Geschichte in Bewegung. „Die Hoffnung auf das Reich Gottes verwirklicht sich als aktive Hoffnung.“<sup>33</sup>

Zur Grundaufgabe christlicher Existenz gehört es deshalb, Visionen und Träume von den biblischen Bildern her auszubauen. Wer einmal mit Jes 65 gelernt hat, dass keiner mehr vorzeitig unwürdig stirbt, die Arbeitenden die Früchte ihrer Arbeit selber genießen können, dass sie bewohnen können, was sie gebaut haben, dass die Früchte der Arbeit nicht enteignet werden, der wird niemals zu Hause sein können in einer Welt des Marktes, die nur gute Standortbedingungen für die Vermehrung des Kapitals im Blick hat. Nicht dass sie ohne Träume wäre, doch sie träumt nur von dem, wie sich Geld und Reichtum vermehren lassen. Das Kapital soll sich wohlfühlen können.

Die biblischen Bilder und Erzählungen bauen andere Träume; es sind Träume von Gerechtigkeit, Solidarität und Freiheit. Hoffnung auf Gerechtigkeit ist keineswegs selbstverständlich und auch nicht von Natur aus mitgegeben. Sie muss genährt werden durch die biblische Spiritualität des Exodus. Der Exodus ist die ursprüngliche Version, der jeweilige Kampf um mehr Humanität und Gerechtigkeit nur die Variation. Pharaonische Unterdrückung und Exodus sind noch immer zugegen, aber auch Erinnerung, die unsere Wahrnehmung der Gegenwart gestaltet. Wir glauben immer noch,

was der Exodus lehrt: Wo man lebt, ist Ägypten. Es gibt einen besseren Ort, eine andere Welt ist möglich.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> *Heiner Geissler*, Wo bleibt Euer Aufschrei. Ein Wutanfall, in: DIE ZEIT 47/2004.
- <sup>2</sup> Handelsblatt vom 24. März 2005.
- <sup>3</sup> Zit. in: *J. Moltmann*, Die Theologie unserer Befreiung, in: Orientierung 60 (1996), 204.
- <sup>4</sup> SZ, 4.11.2003.
- <sup>5</sup> Zit. in: *B. Dietschy*, Globalisierung – Dichtung und Wahrheit, in: *ders.*, Kein Raum für Gnade. Weltwirtschaft und christlicher Glaube, Münster 2002, 12.
- <sup>6</sup> Zit. in: *M. Mies*, Globalisierung von unten. Der Kampf gegen die Herrschaft der Konzerne, Rotbuch Verlag in Sabine Groenewold Verlag, Berlin 2001, 7.
- <sup>7</sup> Zit. bei: *F. Blohm*, Unterm Strich nicht genug. Die Gesetze des Marktes verlieren als ökonomische Leitidee an Faszination, in: Die Zeit Nr. 15 vom 7. April 1989.
- <sup>8</sup> *F.A. von Hayek*, Illusion der Gerechtigkeit, Landsberg am Lech 1981, 111.
- <sup>9</sup> *P. Ulrich*, Der entzauberte Markt, Freiburg 2002.
- <sup>10</sup> Die Herausforderung annehmen. Die Lissabon-Strategie für Wachstum und Beschäftigung. Bericht der hochrangigen Sachverständigengruppe unter Vorsitz von Wim Kok, Nov. 2004, 50.
- <sup>11</sup> *Patrick Welter*, Ohrfeigen von der unsichtbaren Hand. Deutschlands Lage im internationalen Wettbewerb, FAZ vom 28.10.04.
- <sup>12</sup> *A. Rüstow*, Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus als religionsgeschichtliches Problem, Istanbul 1945, 11ff.
- <sup>13</sup> *A. Rüstow*, Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus als religionsgeschichtliches Problem, Istanbul 1945 (Neuausgabe im Metropolis-Verlag, Marburg und im LIT-Verlag, Münster).
- <sup>14</sup> *A. Rüstow*, Paläoliberalismus, Kollektivismus und Neoliberalismus in der Wirtschafts- und Sozialordnung, in: Christentum und Liberalismus. Studien und Berichte der katholischen Akademie in Bayern, Heft 13, München 1960, 157.
- <sup>15</sup> *H. Chr. Binswanger*, Die Glaubensgemeinschaft der Ökonomen, München 1998.
- <sup>16</sup> *M. Büscher*, Gott und Markt – religionsgeschichtliche Wurzeln Adam Smiths und die „Invisible Hand“ in der säkularisierten Industriegesellschaft, in: *A. Meyer-Faje, P. Ulrich*, Der andere Adam Smith, Bern-Stuttgart 1991, 123–144.
- <sup>17</sup> *J. Jeske*, Die unsichtbare Hand, in: FAZ vom 26.1.1995, 1.
- <sup>18</sup> *P. Bourdieu*, Gegenfeuer, Konstanz 1998, 40.
- <sup>19</sup> Vgl. zum Folgenden: *H. Kaiser*, Strategische Veränderung in der globalen Wirtschaft – Vorüberlegungen zu einer strategischen Ethik, in: Werte in die Praxis ziehen. Unterwegs zu einer praxisbezogenen Ethik in Organisationen, Institut für Sozialethik des SEK, Bern 2004, 13–24.
- <sup>20</sup> Denkschrift der EKD „Gemeinwohl und Eigennutz“ (1991), 25.
- <sup>21</sup> *Elmar Altvater*, Die Globalisierung ist kein Naturereignis, in: FR vom 4.9.2001.
- <sup>22</sup> *A. Rüstow*, Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus als religionsgeschichtliches Problem, Istanbul 1945, 94.
- <sup>23</sup> *C. Chr. von Weizsäcker*, Logik der Globalisierung, Göttingen 2000, 123.
- <sup>24</sup> FAZ vom 3.2.1996.

- <sup>25</sup> *H. Kaiser*, Strategische Veränderung in der globalen Wirtschaft – Vorüberlegungen zu einer strategischen Ethik, in: Werte in die Praxis ziehen. Unterwegs zu einer praxisbezogenen Ethik in Organisationen, Institut für Sozialethik des SEK, Bern 2004, 20.
- <sup>26</sup> *Jon Sobrino*, Die zentrale Stellung des Reiches Gottes in der Theologie der Befreiung, in: *I. Ellacuria, J. Sobrino* (Hg.), *Mysterium Liberationis*, Bd. 1, Freiburg 1995, 499.
- <sup>27</sup> *Friedhelm Hengsbach*, *Das Reformspektakel*, Freiburg 2004, 21ff.
- <sup>28</sup> *Konrad Raiser*, Antwort auf die Globalisierung – Herausforderung für eine Kultur des Friedens. Vortrag in Bern am 9. Januar 2003.
- <sup>29</sup> Versöhnung. Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens, Zweite Europäische Ökumenische Versammlung, Graz, Wien 1998, 46.
- <sup>30</sup> *J.B. Metz*, *Compassio*. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen, in: *Compassio*. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen, hg. von J.B. Metz, L. Kuld, A. Weisbrod, Freiburg 2000, 13.
- <sup>31</sup> *Karl Homann*, zit. in: CASH. Wirtschaftsmagazin vom 1.2.2002.
- <sup>32</sup> *Karl Homann*, Marktwirtschaft und Ethik. Neubestimmung ihres Verhältnisses, in: zur Debatte. Themen der katholischen Akademie in Bayern (31) 4/2001, 2.
- <sup>33</sup> *Jon Sobrino*, Die zentrale Stellung des Reiches Gottes, 493



## Tue Gutes und rede davon!

↳ Mikrokreditprogramme als Beispiel für eine nachhaltige Gestaltung des globalen Finanzmarktes – Ethische Analysen und ökonomische Perspektiven

VON JÖRG HÜBNER\*

### *Einleitung*

In der Vergangenheit entschied über die Frage, was gilt, letztlich meist doch nur ein Faktor: das Geld. In der Gegenwart haben sich diese Tendenzen im Zuge der Globalisierung nur noch weiter verstärkt, und es gehört wenig prophetische Begabung dazu, dies auch für die Zukunft auszusagen. Eine nachhaltige Entwicklung der Weltgesellschaft ist nur dann möglich, wenn das Kriterium der Nachhaltigkeit auch auf die internationalen Finanzmärkte übertragen werden kann.<sup>1</sup> Der Motor und Impulsgeber des gegenwärtigen Globalisierungsprozesses ist die sich immer weiter entwickelnde Transformation der internationalen Finanzbeziehungen.<sup>2</sup> Insofern wird die Frage nach einer Ethik der Finanzmärkte das herausragende Thema dieses Jahrzehnts und auch noch darüber hinaus werden.

Als erstes stellt sich hier jedoch die Frage: Gibt es das überhaupt – eine Ethik der Finanzmärkte? Oder ist die Zuordnung von Ethik und Finanzmarkt genauso unmöglich wie die Behauptung, es gebe einen moralischen Stein? Wenn Geld ein neutrales Mittel zur Bewältigung der Lebensaufgaben darstellt, kann es dann so etwas wie eine Ethik der Finanzmärkte überhaupt geben?

Diese Frage wird faktisch zunächst einmal mit „Ja“ zu beantworten sein, wenn die internationalen Überlegungen zur Einführung einer Devisentransaktionssteuer ernst genommen werden.<sup>3</sup> Aber nicht nur diese umfas-

---

\* Pfarrer Dr. Jörg Hübner ist Privatdozent an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.

senden und weitreichenden Reformansätze, sondern auch die kleinen Initiativen wie die Benennung des Jahres 2005 als internationales Jahr der Mikrokredite durch die Vereinten Nationen zeigen an: Hier besteht ein enormer Handlungsbedarf. Dabei wurde das Jahr von den Vereinten Nationen<sup>4</sup> ausgerufen mit dem Ziel, die breite Öffentlichkeit für diese Gestaltungsmöglichkeit der internationalen Finanzbeziehungen zu gewinnen.<sup>5</sup>

Bei Mikrokrediten<sup>6</sup> werden kleinere Summen zwischen 20 und 10.000 € verliehen, um die Schaffung oder Erhaltung von Arbeitsplätzen in Klein- und mittelständischen Unternehmen zu garantieren. Kleinstunternehmen sind insbesondere in den Ländern des Südens der größte Arbeitgeber und Grundlage für eine abgesicherte Lebensexistenz. Begründet wurde diese „Raiffeisen-Bewegung“ für die Länder des Südens in den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts von Muhammad Yunus.<sup>7</sup> Unter dem Eindruck der großen Hungersnot von 1974 gründete der Direktor der wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Universität von Chittagong (Bangladesch) eine Bank für die Vergabe von Mikrokrediten. Die so genannte „Grameen-Bank“ verleiht durchschnittlich 150 € zu 98 % an Frauen in Bangladesch. Die Rückzahlungsquote dieser Kleinstkredite liegt – bedingt durch ein ausgeklügeltes soziales Kontrollsystem – bei 95 %. Frauen, die ein Darlehen benötigen, tun sich in Gruppen bis zehn Personen zusammen; ein Mitglied erhält erst dann ein Darlehen, wenn ein anderes Gruppenmitglied seinen Mikrokredit zurückgezahlt hat. Dieses System sozialer Sicherheiten hat ökonomisch und entwicklungspolitisch gesehen erhebliche Erfolge erzielt, so dass nach einer Untersuchung der Weltbank über die Bedeutung der Mikrokreditprogramme nun auch die UN-Organisation in ihrer Gänze auf diesen fahrenden Zug aufgesprungen ist. Weltweit benötigten 400 bis 500 Millionen Haushalte Mikrokredite, um ihre Lebens- und Einkommenssituation nachhaltig verbessern zu können. Bisher jedoch hätten lediglich einige zehn Millionen Haushalte Zugang zu Mikrokreditprogrammen.<sup>8</sup> Das soll mit dem internationalen Jahr der Mikrokredite anders werden – und das verbunden mit der Vision, den Millenniums-Zielen, also einer Halbierung der Armut bis zum Jahr 2015 – ein Stück näher zu kommen.

Den ökonomisch anmutenden Zielen von Mikrokreditprogrammen ist also ein latentes Ethos eigen. Worin besteht sein Profil? Wie lässt sich dieses Ethos qualifizieren? Ist es in sich konsistent? Wie lässt es sich in Beziehung setzen zu einem Ethos der Menschenrechte? Welche Schlussfolgerungen ergeben sich daraus für eine Ökonomie der Mikrokredite? Am Leitbild der ökumenischen Entwicklungsgenossenschaft Oikocredit soll

schließlich geprüft werden, ob diese Anlageform als gelungenes Beispiel für eine Verbindung zwischen Ethik und Ökonomie im globalen Zeitalter bezeichnet werden kann.

## *1. Das ethische Programm von Mikrokreditlinien*

### *1.1 Was wird mit Mikrokrediten verteilt?*

Mit der Förderung von Mikrokreditprogrammen wird ein gewaltiges ethisches Potential intendiert. Denn: Unter der Voraussetzung, dass der Vergabe von Mikrokrediten eine ausreichende ökonomische Prüfung vorausgeht, wird den Schuldner nicht nur eine große Eigenverantwortung zugemutet, sondern insbesondere auch zugetraut, dass sie unter ungünstigen Voraussetzungen einen profitablen Platz am Markt zu erobern vermögen. Mit der Zusage des Kredits wird das Vertrauen zum Ausdruck gebracht, dass eine Rückzahlung der Finanzmengen einschließlich der Zinsen möglich ist. Diese intendierte Würdigung menschlicher Fähigkeiten, Leistungen und Entwicklungsmöglichkeiten ist von kaum zu unterschätzender Bedeutung, wenn es um die Förderung von Mikrokreditprogrammen für die Länder des Südens geht – und diese ist heute eher als Boom zu bezeichnen denn als Randerscheinung des globalen Marktes. Damit einher geht eine Trendwende in der Entwicklungspolitik: Nicht mehr das Leitmotiv Finanzierung der Entwicklung bestimmt das Handeln der NGOs, Regierungsstellen und Hilfsorganisationen, sondern das Leitbild einer Entwicklung der Finanzierung.<sup>9</sup>

Ein derartiges Konzept von Mikrokreditprogrammen in den Ländern des Südens ist geradezu als eine Übersetzung eines Gerechtigkeitsverständnisses zu verstehen, wie es bei Amartya Sen<sup>10</sup> und Martha Nussbaum<sup>11</sup> zu finden ist. Danach bestimmt nicht die Verteilung von Grundgütern eine gerechte Gesellschaftsstruktur, wie es die Rawlssche Gerechtigkeitstheorie voraussetzt, sondern die Bereitstellung von „Verwirklichungschancen“. Dieser Begriff ist die nicht ganz adäquate Übersetzung des englischen Wortes „capabilities“, was eher die schlummernden Fähigkeiten eines Menschen zu umschreiben versucht. Eine gerechte Entwicklung einer Gesellschaft setzt nur dann ein, wenn Menschen zur eigenverantwortlichen Lebensführung im Rahmen der Gegebenheiten befähigt werden, wenn also die „schlummernden Fähigkeiten“ geweckt werden. Das also wird mit

Mikrokreditlinien verteilt: nicht das Kapital, sondern Verwirklichungschancen oder Zugangsrechte zum globalen Markt.

### *1.2 Mit welchen Zielen werden Mikrokredite unterstützt?*

Etwas anderes kommt hinzu: Ziel der Mikrokreditprogramme ist es, einer wachsenden Zahl von Menschen einen Zugang zu den Finanzdienstleistungen zu verschaffen. Im Zeitalter der Globalisierung ist der Zugang zum Kapitalmarkt, aber auch der Zugang zu den Finanzdienstleistungen aller Art, zum Ackerboden des 21. Jahrhunderts geworden. Nicht mehr nur die Größenordnung der disponiblen Kapitalmenge, sondern vor allem der Zugang zu Krediten, zur Beratung sowie zu den neuartigen Finanzinstrumenten verschafft im Zeitalter der Globalisierung den betroffenen Menschen eine ausreichende Grundlage ihrer Lebensexistenz. Davon hängt die Sicherung des Arbeitsplatzes ab, jedoch auch die Nutzung von Bildungseinrichtungen oder die ausreichende Versorgung mit Gesundheitsdienstleistungen. Wenn mit Mikrokreditprogrammen eine wachsende Zahl von Menschen angesprochen werden soll, dann kann also mit Fug und Recht behauptet werden, dass Mikrokreditprogramme menschenrechtliche Standards zu verwirklichen helfen. Dazu gehören: der Schutz des Menschen vor ausbeuterischer Arbeit, die Gleichstellung von Frauen und Männern, die Freiheit zur Verwirklichung der eigenen Fähigkeiten, das Recht auf Nahrung, die Stärkung der Partizipationsfreiheit sowie das Recht auf einen entsprechenden Gesundheitsschutz.

### *1.3 Wer gehört zur Zielgruppe von Mikrokreditprogrammen?*

Damit ist drittens zu klären, welche Zielgruppe mit den Mikrokreditprogrammen in den Blick genommen wird. Traditionell – dafür steht insbesondere das Beispiel der Grameen-Bank – zielen Mikrokredite auf die arme und weibliche Bevölkerung ab. Allerdings ist hier angesichts der eben analysierten menschenrechtlichen Standards kritisch zurückzufragen, ob die Genderproblematik automatisch mit den Mikrokrediten verbunden werden sollte, wenn es auch um eine nachhaltige Entwicklung der Finanzmarktes, also um eine Öffnung des globalen Finanzmarktes für eine wachsende Zahl von Menschen, geht. Mikrokredite sollen kein Finanzinstrument für eine weniger entwickelte Gruppe von Menschen sein, sondern eine normale und alltägliche Dienstleistung in den Ländern des Südens.

Damit stellt sich zugleich die Frage: Sind Mikrokredite das geeignete Mittel, um die Ärmsten der Armen zu erreichen? Die Vertreter der Microcredit Summit Campaign,<sup>12</sup> die 1997 gegründet wurde und bis zum Jahr 2005 ca. 100 Millionen der ärmsten Familien zu erreichen sucht, vertritt diese Meinung. Es besteht jedoch die Gefahr, dass mit einem derartigen Leitbild neue Abhängigkeitsstrukturen zwischen den Organisationen des Nordens und den Menschen in den Ländern des Südens aufgebaut werden – am Beispiel der Microcredit Summit Campaign ist es z.B. der Einfluss eines transnational tätigen Unternehmens, das mit den Krediten zugleich patentiertes Saatgut exportieren will. Diese Gefahr muss vermieden werden – und deswegen setzt eigenverantwortliche Lebensführung unter den Gegebenheiten des jeweiligen Landes Bildungsarbeit voraus; ansonsten werden Menschen durch eine Schuldenspirale in neue Abhängigkeitsstrukturen verwickelt. Gerade das Beispiel der Grameen-Bank zeigt, dass eine Veränderung und Entwicklung des Lebensstils ohne eine begleitende Bildung und Beratung der Frauen nicht möglich ist.

Es ist also unter ethischen Gesichtspunkten vor allzu optimistischen Erwartungen zu warnen und die Freiheit des Menschen zur Entwicklung des eigenen Potenzials ernst zu nehmen und durch das Recht auf eine ausreichende Bildung zu stützen. Nur dann wird es möglich sein, dass ärmere Menschen ihre Lebensexistenz durch Mikrokredite so verbessern, dass sie sich nicht erneut in eine Schuldenspirale verstricken. Zielgruppe der Mikrokredite sind also Kleinunternehmen, die bereit sind, sich unter einem gewissen Risikofaktor am globalen Markt einen eigenen Standort zu verschaffen. Genauso sind Frauen und Männer mit den Mikrokrediten angesprochen, die sich selbstständig machen wollen, dazu jedoch eine entsprechende Beratung und Begleitung benötigen.

#### *1.4 Zusammenfassung*

Unverkennbar ist, dass Mikrokredite ein ethisches Potenzial in sich bergen. Am Beispiel dieser Finanzdienstleistung ist zu erkennen: Es gibt eine Ethik des Geldes im Zeitalter der Globalisierung – und diese Ethik wird durch Strukturen geprägt, mit denen Kapital bewegt, der Zugang zum Finanzmarkt eröffnet und eine Dienstleistung wie Beratung verbunden wird. Tue Gutes und rede davon! Auf das internationale Jahr der Mikrokredite trifft diese Aufforderung auf jeden Fall zu.

Das ethische Programm, das hinter den Mikrokreditlinien steht, lässt sich so zusammenfassen: Es geht unter der Beachtung menschenrechtlicher Standards um die Befähigung zur eigenverantwortlichen Lebensführung von Kleinstunternehmern in den Ländern des Südens. Dieses ethische Programm darf jedoch nicht durch andere Ziele verwässert werden, bzw. es besteht die Gefahr, dass es durch einander widerstrebende Ziele in sich inkonsistent wird, Motivationen zum Erlahmen bringt, falschen Anreizen Vorschub liefert und dadurch Betroffene in den Ländern des Nordens wie des Südens enttäuscht zurücklässt. Zugleich ist ein derartiges Programm nicht mit jeder ökonomischen Ausrichtung zu vereinbaren. Deswegen geht es nun darum, einige ökonomische Perspektiven aufzuzeigen, die mit einem solchen Programm verbunden sind. Nur in dieser Zuordnung, diesem gegenseitigen Verweisen von Ethik und Ökonomie aufeinander können Mikrokredite zu einem geeigneten Mittel zur Gestaltung des globalen Finanzmarktes werden. Eine Ethik ohne Ökonomie, also ohne konkrete Realisierungschancen und Motivationsstrukturen im positiv verstandenen Eigeninteresse, ist leer; eine Ökonomie ohne Ethik, also ohne Orientierung und Anreizstrukturen, ist leer. Deswegen geht es nun im zweiten Schritt um einige ökonomische Perspektiven, die diesem ethischen Programm zuzuordnen sind. Zur Verdeutlichung sei angemerkt, dass ich die Reihenfolge dieser beiden Abschnitte hätte umdrehen können; an der Zuordnung von Ethik und Ökonomie hätte sich nichts geändert. Die Entfaltung des ethischen Profils an erster Stelle ist also keine normative Vorgabe, sondern ergibt sich aus der Profession des Autors dieser Studie.

## *2. Ökonomische Perspektiven*

### *2.1 Profitable Mikrofinanz-Institutionen etablieren!*

Außerordentlich unübersichtlich ist die Vielfalt der Finanzinstitutionen, die sich im Sektor Mikrokredite tummeln. Weltweit wird die Zahl der Mikrokredit-Institutionen (MFIs) auf über 70.000 geschätzt, wobei eine Vielzahl der Finanz-NGOs, Banken und Kreditgenossenschaften erst in den neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts entstand. Damals witterten Geschäftsbanken in den Ländern des Nordens das große Geschäft, weil Gewinnraten von bis 100 % erwartet wurden. Zugleich entdeckten Hilfsorganisationen in den MFIs die Instrumentarien, um endlich effektiv an

einer Reduzierung der Armut arbeiten zu können. So wurde in einer gewaltigen euphorischen Stimmung („Mikro-Welle“) mit durchaus unterschiedlichen Absichten Kapital in die neu gegründeten MFIs gepumpt. Vielfach entstanden diese neuen MFIs in den Regionen Asiens und Afrikas aus traditionellen Selbsthilfegruppen. Mit Hilfe von rotierenden Kreditgemeinschaften finanzierten dort schon mehrere Generationen ihre Familienfeiern oder das Schulgeld: Eine Gruppe von 50 Personen ließ das eingebrachte Kapital rotieren und vergab immer dann Kredite, wenn ein anderer seine Raten abgezahlt hatte. Hilfsorganisationen aus dem Norden investierten Kapital in dieses traditionsreiche System, so dass sich die Selbsthilfegruppen in Finanz-NGOs verwandelten und dabei sich ihre Zielsetzungen veränderten. Zunehmend ging es nicht mehr um die Finanzierung eines Festes, sondern um die Finanzierung von Kleinunternehmen zur Absicherung der Lebensexistenz. Jedoch: Dieser Transformationsprozess muss konsequent fortgeführt werden, damit aus den Finanz-NGOs regulierte und tragfähige Banken werden. Das Ziel muss heißen: In sich tragfähige MFIs etablieren. Von den 70.000 MFIs haben nach unterschiedlichen Analysen zwischen 50 und 300 Institutionen diesen Status erreicht; die anderen hängen noch am Tropf der Entwicklungsorganisationen.<sup>13</sup>

Drei Gründe sprechen für diese ökonomische Perspektive, die durchaus nicht unumstritten ist: *Erstens* werden Finanzinstitutionen bei andauernder Abhängigkeit zwischen den unterschiedlichen Interessen aufgerieben. Bedienen sie die Erwartungen der Geldgeber und stimmen sie diese ihnen gegenüber wohlwollend? Oder orientieren sie sich an den Interessen der Klienten? Hier kann es zu erheblichen Interessenkonflikten bzw. zu sehr divergierenden Zielsetzungen kommen, die die MFIs vom klaren Kurs abbringen. *Zweitens* besteht die Tendenz, die Kapitalmittel aus dem Norden dazu zu verwenden, Kredite mit niedrigen Zinssätzen zu vergeben. Was auf dem ersten Blick wie ein Vorzug aussieht, erweist sich später als ein gefährlicher Bumerang: Niedrige Zinsen schwächen nämlich das Interesse an einer schnellen Rückzahlung der Kredite und motivieren sogar eher noch dazu, einen weiteren Kredit zu beantragen. *Drittens* ist es ökonomisch außerordentlich aufwendig, eine Finanz-NGO in eine regulierte Bank zu überführen, weil, je länger die Abhängigkeit von den Geldgebern besteht, die Bereitschaft nachlässt, eigene Visionen und operationalisierbare Ziele zu entwickeln. Die Tragfähigkeit und Selbständigkeit der MFIs sollte also m.E. unter ökonomischer Perspektive das Ziel aller Strategien sein – und hier ist eine Beziehung zur oben dargestellten ethischen Be-

urteilung zu entdecken, wenn es darum geht, zur eigenverantwortlichen Lebensführung zu befähigen.

## *2.2 Beratungsangebote erhöhen die Profitabilität von MFIs!*

Mikrokredite sind besonders in den Ländern des Südens ein sehr kostenintensives Geschäft; sie verursachen deutlich höhere Kosten als „normale“ Kredite, was sich auch in Zinssätzen von 20 bis 80% pro Jahr niederschlägt. Denn: Auch wenn die transferierten Summen sehr gering sind, müssen entsprechende Räumlichkeiten sowie eine entsprechende Technik bereitgehalten werden. Zugleich entstehen höhere Kosten durch zusätzlich notwendiges Personal, das besonders in den ländlichen Regionen vorhanden sein muss, um potentielle Kunden zu finden, Gruppenbürgschaften zu organisieren oder um Zinsen vor Ort einzusammeln. Diesem hohen Kosteneinsatz steht eine überdurchschnittlich hohe Rückzahlungsquote von bis zu 97% gegenüber. Allein aus diesem Grund sind Mikrokredite für darauf spezialisierte Finanzinstitutionen von so großem Interesse.

Damit dies so bleibt, muss parallel zur Kreditvergabe ein ganzes Bündel von Finanzdienstleistungen vorgehalten werden. Dazu gehört die Schulung von Kunden in betriebswirtschaftlichen Fragen, die Unterstützung bei Gründung von Kleinunternehmen sowie ein Programm zur Erhöhung der persönlichen Sparquote. Geschieht dies nicht oder wird dieses Angebot qualitativ schlecht ausgestattet, so kann, wie die jüngsten Berichte der Grameen-Bank zeigen, die Rückzahlungsquote und somit die Bilanzsumme erheblich sinken. Die Vergabe von Mikrokrediten darf also auch unter ökonomischen Aspekten nicht zum bloßen Darlehensgeschäft verkommen.

Auch hier also zeigen sich wieder Verbindungen zu den oben dargestellten ethischen Aspekten. Dort hatte sich gezeigt, dass ein Expertenwissen sowie Beratung deswegen so wichtig sind, weil die Lebensumstände ärmerer Menschen nicht durch neue Abhängigkeitsstrukturen beschädigt werden dürfen.

## *2.3 Transparenz und Standards erwünscht!*

Ein besonderes Problem ergibt sich unter ökonomischen Aspekten für die MFIs aus der Gesamtsumme der benötigten Einlagen. Nationalbanken in den Ländern des Südens helfen hier kaum weiter; Spareinlagen privater

Kunden sind nur beschränkt vorhanden. Entscheidend ist und bleibt der Zufluss privaten Kapitals aus den Ländern des Nordens. Genau an dieser Stelle entstehen die größten Probleme: Weltweit waren 2003 lediglich 11% (250 Mill. US-\$) des in MFIs investierten Kapitals in privater Hand. Dabei handelt es sich um Kapitaleinlagen von Einzelpersonen, Pensionsfonds, Versicherungsgesellschaften u.ä. Auch wenn allgemein erwartet wird, dass dieser Anteil steigt, so handelt es sich immer noch um eine relativ geringe Summe. Der entscheidende Grund für diese geringe Investitionsneigung ist insbesondere in der fehlenden Transparenz des Marktes zu suchen. Notwendig wäre ein entsprechendes Ranking der MFIs sowie das Bestehen von Standards zur Bewertung von Mikrokredit-Institutionen. Nur so ließen sich Anreizstrukturen dafür schaffen, dass ausreichend privates Kapital investiert wird.

Damit habe ich den dritten Abschnitt meiner Ausführungen erreicht: Eine Analyse der Entwicklungsgenossenschaft Oikocredit. Nach einer Untersuchung stellt Oikocredit den größten Anteil an privat investiertem Kapital. Zugleich überschneiden sich in dieser Institution ökonomische und ethische Aspekte in einem besonderen Maße. Wie ist es dort gelungen, Standards für eine Vergabe von Krediten zu entwickeln? Lassen sich diese auf andere Fonds übertragen? Oder aber wird hier deutlich, dass eine der ökonomischen Perspektiven besondere Beachtung erfahren muss?

### *3. Die Entwicklungsgenossenschaft Oikocredit als gelungenes Beispiel für Weltwirtschaftsethik?*

#### *3.1 Oikocredit als gelungenes Beispiel für Weltwirtschaftsethik in der Vergangenheit?*

Zu den ältesten Förderern von Mikrokreditprogrammen gehört die Ökumenische Entwicklungsgenossenschaft Oikocredit.<sup>14</sup> In vielerlei Hinsicht war und ist Oikocredit ein Pionier in diesem Sektor, weil die Entwicklungsgenossenschaft sich nicht nur die „Rosinen“ aus dem Kuchen der profitablen MFIs „herauspickt“, sondern auch risikoreiche Projekte in ruralen Regionen durch eine Anschubfinanzierung fördert. Zudem gelingt es ihr im beträchtlichen Maße, privates Kapital für den Mikrofinanzsektor anzusprechen.

### 3.1.1 Zur Vorgeschichte

1928 wurde im Zuge der wachsenden ökumenischen Kontakte zwischen den evangelischen Kirchen die Internationale Protestantische Kreditvereinigung gegründet, aus der 1946 der Ökumenische Darlehensfonds ECLOF hervorging. Zweck der Kreditgenossenschaft war der Wiederaufbau von zerstörten kirchlichen Gebäuden mit der Hilfe von zinsgünstig vergebenen Darlehen. Kapitalgeber waren Kirchen, die weniger Schäden durch den Krieg zu verzeichnen hatten. Wegleitend für ECLOF war und ist das Leitbild innerkirchlicher Solidarität. Das Solidarsystem lebt von der Verpflichtung, dass einem verbundenen Mitglied der Gemeinschaft dort Hilfestellung zu leisten ist, wo es in Not gerät. Gerechtigkeit heißt in diesem Solidarsystem: Jeder hat nach seinen Möglichkeiten zur Aufrechterhaltung der Gemeinschaft beizutragen.

Oikocredit hat bei seiner Gründung 1974 Restbestände dieses Leitbildes von ECLOF in sich aufgenommen. Die Gründung der Entwicklungsgenossenschaft erfolgte auf Anregung des Zentralaussschusses des ÖRK und verfolgte diese beiden Ziele: *Erstens* sollten arme Menschen in ihren Bemühungen unterstützt werden, mehr Eigenständigkeit zu gewinnen. *Zweitens* sollte mittels dieser Kredit- und Darlehensgenossenschaft das Kapital von Kirchen und kirchennahen Organisationen mobilisiert werden. Das zweite Ziel setzt das Vorhandensein einer moralischen Verpflichtung bzw. einer fiktiven Verantwortungsgemeinschaft voraus. Auf Seiten der Empfänger von Darlehen besteht diese Verbindung jedoch nicht automatisch. Während mit dem ersten Ziel die eigenverantwortliche Lebensführung der Betroffenen angesprochen wird, schließt das zweite Ziel dies gerade aus, motiviert durch eine moralische Verpflichtung und neigt dazu, einen paternalistischen Habitus im Umgehen miteinander zu pflegen. Oder noch einmal anders formuliert: Während das erste Ziel den gesunden Eigennutz voraussetzt, appelliert die zweite Zielsetzung an eine moralische Verpflichtung. Beide Zielsetzungen sind nur in Ausnahmesituationen in sich konsistent; ansonsten neigen sie dazu, sich gegenseitig zu blockieren bzw. zu falschen Anreizstrukturen im Verhalten am Markt zu führen.

### 3.1.2 Zweifel an der entwicklungspolitischen Effizienz von Oikocredit: das Hübener-Roger-Gutachten

Die Probleme, die sich aus diesem Zielkonflikt ergeben, wirken sich erheblich aus. Dies zeigt die weitere Geschichte der Entwicklungsgenos-

senschaft EDCS: Um der Mobilisierung kirchlichen Kapitals willen wurde das Prinzip eingeführt, dass eine maximale Rendite von 2% pro Jahr ausbezahlt werden kann. Damit sollte dem Prinzip der Mündelsicherheit kirchlichen Anlagen in einem gewissen Maße Rechnung getragen werden. Erreicht wurde diese quasi-sichere Rendite durch die Anlage des Geschäftskapitals in festverzinsliche Anlagen europäischer Banken und Fonds. Faktisch blieb mehr als die Hälfte des Kapitals in den profitablen Regionen des Nordens, um mit dem Rest genossenschaftliche Projekte in den Ländern des Südens finanzieren zu können. Auch hier zeigt sich: Einander widersprechende Ziele werden miteinander verbunden. Kapital soll nicht nur in profitable Regionen fließen, sondern auch in innovative, d.h. risikoreiche Projekte. Zugleich soll das Geschäftskapital sicher sein und noch Gewinne abwerfen, wobei die niedrigere Rendite im Unterbewusstsein damit gerechtfertigt wird, dass unter Christen Zinsnehmen ohnehin verpönt ist. Anschluss findet dieses Verhalten an der mittelalterlichen Regel, nach der Zinsen lediglich aus Profitgier und Wucher erhoben würden. Die Zuordnung beider Ziele wirkt wie eine Quadratur des Kreises: Entweder ist die eine Seite nicht von der Höhe der Rendite überzeugt, oder aber die für Projekte oder MFIs zur Verfügung stehende Kapitalsumme wird als zu gering eingeschätzt.

Überzeugen konnte dieses Konzept die kirchlichen Verantwortungsträger in der Gründungszeit von EDCS nicht. Die EKD ließ im Herbst 1976 ein Gutachten zu den Realisierungschancen von EDCS erstellen („Hübener-Roger-Gutachten“).<sup>15</sup> Danach müsse die Entwicklungsgenossenschaft bei der Darlehensvergabe mit Zinssätzen arbeiten, die deutlich über der staatlichen Kapitalhilfe liegen. In den Ländern des Südens müsse ein hoher Verwaltungsaufwand betrieben werden und zugleich werde ein ausreichender Kapitalrückfluss erwartet. EDCS könne deswegen entwicklungspolitisch nicht effizient arbeiten und böte keine besonderen Vorzüge gegenüber den vorhandenen Entwicklungsdiensten. Die Argumentation des Hübener-Roger-Gutachtens hatte weitreichende Folgen für die Ausrichtung der Entwicklungsgenossenschaft: Von Seiten der kirchlichen Träger und Kapitalgeber wurde ihr eine angemessene Unterstützung versagt. Der Rat der EKD konnte den Gliedkirchen nicht empfehlen, sich an der Entwicklungsgenossenschaft zu beteiligen – und dieses Urteil wirkt bis heute nach. Das Geschäftskapital kommt – ganz entgegen der Zielrichtung von EDCS – nur zu 10% von Kirchen oder kirchlichen Organisationen. Stattdessen entstanden in vielen Weltregionen, insbesondere aber im west-

europäischen Kontext, Förderkreise, die als Kapitalsammelstellen für private Kapitalanleger „guten Willens“ fungierten bzw. fungieren. Diese Doppelstruktur und Zweigleisigkeit – Förderkreise und kirchliche Kapitalgeber – hat die Schwierigkeiten in der Zielsetzung von Oikocredit nicht aufheben können – im Gegenteil. Zunehmend mehr rückte die Frage der entwicklungspolitischen Effektivität in den Vordergrund, und das mit der Folge, dass die ökonomischen Überlegungen abgedrängt wurden. So blieb die Rückzahlungsquote von Krediten schlecht; vermehrt musste Kapital in europäischen Banken angelegt werden, um Ausfälle des Kapitaldienstes abdecken zu können.<sup>16</sup> Über viele Jahre hinweg konnte deswegen nur weniger als die Hälfte des Geschäftskapitals in die Länder des Südens transferiert werden.

### *3.1.3 Kritik an den ökonomischen Strukturen von Oikocredit: das Gutachten des Starnberger Instituts*

So blieb es nicht aus, dass Ende der achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts die ökonomische Basis von Oikocredit unter die Lupe genommen wurde – insbesondere im 1990 veröffentlichten Gutachten des renommierten Starnberger Instituts.<sup>17</sup> Die Untersuchung kommt zu einem vernichtenden Ergebnis: „Die EDCS sollte auf ihre vollmundigen Versprechungen verzichten und ihren Mitgliedern, den Mitgliedern der Förderkreise und der Öffentlichkeit nicht weiß machen wollen, dass mit der Zeichnung von Kapitalsanteilen die Welt verändert, wirtschaftliche Eigenständigkeit in der Dritten Welt und weltweit soziale Gerechtigkeit erzielt werden können. Sie sollte ihren Mitgliedern und ihren Förderern nicht vormachen, dass durch die Aktivitäten der EDCS mehr erreicht werden könne, als hier und da etwas soziale Not zu mildern, einigen wenigen Menschen eine wirtschaftliche Basis zu erhalten oder zu schaffen.“<sup>18</sup> Kritisiert wird *erstens*, dass der Prozentsatz des Geschäftskapitals, das in Projekte der Länder des Südens fließt, relativ gering ist. Die Attraktivität der Kapitalanlage würde bei einer höheren Rendite steigen – dies hätte jedoch zur Folge, dass noch mehr Kapital in den Ländern des Nordens bleiben müsse. *Zweitens* wird die Höhe des Zinssatzes für die EDCS-Darlehensempfänger beklagt; in weiten Teilen handele es sich um eine fast marktübliche Verzinsung, die noch über den Zinsraten der Weltbank-Institutionen liegen würde. Hinzu kommt *drittens* die punktuelle Förderung von Projekten in einer Vielzahl von Weltregionen. Eine Konzentration auf nur einige wenige

Regionen sei ökonomisch weitaus sinnvoller. Schließlich zeige die Berichterstattung von EDCS *viertens*, dass an einem paternalistischen Verständnis im Umgehen mit den Menschen in den Ländern des Südens festgehalten werde. „Wenn damit geworben wird, dass durch Geldanlage die ... Gerechtigkeit in den internationalen Wirtschaftsbeziehungen durchgesetzt werden könnte, dann zeigt das nicht nur Naivität, sondern es fordert auch zum apolitischen Verhalten auf.“<sup>19</sup> Das Gutachten des Starnberger Instituts empfiehlt deswegen u.a. der Entwicklungsgenossenschaft, verstärkt in entwicklungsbezogene Bildungsarbeit zu investieren.

Die Anfragen sind im Blick auf die Vergangenheit insgesamt nicht als unberechtigt zu bezeichnen: In der Tat hat in den siebziger und achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts die ökonomische Uneindeutigkeit sowie die fehlende klare Zielorientierung die entwicklungspolitische Effizienz von Oikocredit erstickt. Trotzdem hat die Entwicklungsgenossenschaft im steigenden Maße privates Kapital anlocken können – und dies hat etwas damit zu tun, dass die Sekundärmotivation hinzukam, nämlich die Hoffnung, mit dem angelegten Kapital etwas Sinnvolles zu bewirken. Deswegen – und nicht auf Grund der ökonomischen Überlegenheit – entwickelte sich Oikocredit zum größten Finanzier von MFIs im privaten Sektor. Das also ist die entscheidende Bedeutung, die der Entwicklungsgenossenschaft vom Kern her zukommt: Sie ist eine Brücke zwischen den Ländern des Südens und dem privaten Kapitalmarkt und insofern ein gewichtiges Instrumentarium zur Gestaltung des globalen Finanzmarktes. Ob es allerdings als ein gelungenes Beispiel wirtschaftsethischer Bemühungen zu verstehen ist, dass muss im Blick auf die Vergangenheit mit Fug und Recht in Frage gestellt werden, da, wie gezeigt, ethisches und ökonomisches Leitbild nicht sinnvoll miteinander in Relation gesetzt wurden. Eher wurde das Konzept von EDCS von einer moralischen Verpflichtung geprägt, die direktiv das ökonomische Verhalten zu bestimmen suchte. Dies kann jedoch als kein sinnvolles Modell wirtschaftsethischer Bemühungen verstanden werden.

### *3.1.4 Der Prozess „Futura“: Aufbruch zu einer umfassenden Neuorientierung von Oikocredit im Rahmen des voranschreitenden Globalisierungsprozesses*

Nun hat jedoch Ende der neunziger Jahre ein äußerst ambitionierter und erfolgreicher Umsteuerungsprozess innerhalb von Oikocredit begonnen,

der in das Projekt „Futura“ (2002) einmündete.<sup>20</sup> So wurde u.a. die Rückzahlung von Darlehen besser überwacht, die Anlage von Kapital in den Ländern des Nordens ethischen Kriterien unterworfen, die Risiko-Analyse perfektioniert und Mitarbeitende geschult. Die Erfolge dieser Maßnahmen sind in den Bilanzen ablesbar – und überaus wirkungsvoll. Im Ganzen geht es somit um eine Professionalisierung von Oikocredit unter den Bedingungen des globalen Finanzmarktes. Element dieses Prozesses ist *erstens* die Festlegung einer Vision, nämlich das Bestreben, zu einem Marktführer in Sachen ethische Geldanlagen und Mikrofinanzen zu werden. *Zweitens* strebt Oikocredit an, zu einer regulierten Bank mit einer Vielfalt von Anlageinstrumenten zu werden. *Drittens* soll das Geschäftskapital jährlich um 15% wachsen, verbunden mit einer wachsenden Professionalisierung und Eigenständigkeit der Regionalbüros. In diesem Zusammenhang stellt sich dann noch einmal *viertens* neu die Frage nach der Bedeutung der Förderkreise. Weil das Projekt „Futura“ sowohl die ethischen Leitbilder wie auch die ökonomischen Abläufe und Strukturen präzisiert hat, muss noch einmal neu gefragt werden, ob Oikocredit als ein gelungenes Beispiel von Wirtschaftsethik in den internationalen Beziehungen der Gegenwart bezeichnet werden kann.

### 3.2 Ethik und Ökonomie im Prozess „Futura“ von Oikocredit

Oikocredit nimmt für sich in Anspruch, ein klares und eindeutiges ethisches Profil zu besitzen. Und in der Tat ist dies das Merkmal, das die Entwicklungsgenossenschaft von allen anderen Anlagemöglichkeiten im Mikrofinanzbereich unterscheidet. Dies ist aber auch der Grund dafür, dass das ethische Leitbild einer eingehenden Prüfung zu unterziehen ist.

Nun ist es auffälligerweise so, dass unter der Überschrift „Values & Guiding Principles“ der erste wertende Abschnitt mit dem Titel „Sharing“ überschrieben ist: „An uneven distribution, wealth and power lead to a world of conflict. When people in the North, South, East and West are prepared to share what they have, respect each other and co-operate, justice and peace can rule the world. Oikocredit provides a mechanism for meaningful sharing.“<sup>21</sup> Im ersten Leitsatz wird damit Bezug genommen auf die Wurzeln von EDCS – und das in einer durchaus nicht unproblematischen Art und Weise. Zunächst ist festzuhalten, dass dieser ethische Leitsatz ein Gefälle hin zum Moralischen besitzt, und es stellt sich damit automatisch die Frage: Wer verbirgt sich hinter dem Stichwort „people“?

Wer ist also der Handelnde? Weiter: Unter welcher Maßgabe, nach welchem Kriterium soll das Teilen erfolgen? Was darf der Angesprochene behalten, was soll er abgeben? Und schließlich: Wie soll der Akteur dazu motiviert werden?

Teilweise werden diese Fragen im folgenden zweiten Leitsatz beantwortet: „Ecumenical spirit. Around the world people of faith are willing to share their resources. Oikocredit forms part of that worldwide coalition of solidarity.“ Die Antwort ist also klar: Angesprochen werden die „Menschen des Glaubens“, insbesondere also in diesem Zusammenhang die Glaubenden der westlichen Religionen. Ob diese Solidarität der Glaubenden im Zeitalter der Globalisierung allerdings eine sichere Grundlage darstellt, ist m.E. sehr in Zweifel zu ziehen. Auf der einen Seite gibt es andere prägende religiöse Traditionen; auf der anderen Seite dürfte es als eine Verkürzung aller Religiösen zu gelten haben, wenn das religiöse Fundament der Religionen westlich des Hindukusch auf eine Einheits-Moral – vielleicht nach dem Vorbild Hans Küngs – reduziert wird. Anders als in den ethischen Leitbildern und Prinzipien der frühen neunziger Jahre, die sehr stark an der Entwicklung von Menschen orientiert waren, besitzen die Leit-Prinzipien des „Futura“-Prozesses einen fast beschwörenden, missionarischen Charakter. Es scheint mir als sehr fraglich zu gelten, ob diese grundlegenden Werte eine echte Orientierung vorgeben können.

Dies zeigt sich schon in der dritten Maxime: „Development is most effective when it stems from the grassroots in the South and North. In the cooperative culture of Oikocredit people’s initiative and participation are central in all acts and policies.“ Auch dieses Prinzip ist eine konsequente Fortsetzung des bisher Entwickelten: Die Solidarität der Glaubenden lässt sich eher mit den Netzwerken aus NGOs und Initiativen in Verbindung bringen als mit den tragenden Institutionen des Globalisierungsprozesses. Dabei besteht jedoch die große Gefahr, dass die Graswurzel-Orientierung zur Ideologie verkommt, im Kleinen verbleibt und nicht mehr die alles entscheidende Frage stellt: Wie lassen sich die im Kleinen gewonnenen Erkenntnisse auf das Große, auf die Strukturen der globalen Weltgemeinschaft fruchtbringend übertragen? Es geht ja eben nicht darum, eine Gegenwelt aufzubauen, sondern um eine Mitgestaltung des globalen Finanzmarktes und seiner Instrumente.

Deswegen finden sich auch in den folgenden Leitprinzipien lediglich Allgemeinplätze wieder, nicht jedoch weiterführende Standards, die gerade für den Mikrofinanzbereich gebraucht würden. So wird im vierten Leitbild

betont, dass die Mikrokredite und Projektsummen allen Menschen jenseits ihrer religiösen und kulturellen Orientierung zukommen sollen. Dies ist im Grunde eine Selbstverständlichkeit, jedoch auf dem Hintergrund des zweiten Leitbildes eine notwendige Präzisierung. Es hätte gewiss eine beachtliche Weiterentwicklung der traditionellen Leitbilder stattgefunden, wenn am Anfang nicht ein Appell an die Solidarität der Glaubenden gestanden hätte, sondern eine grundlegende menschenrechtliche Orientierung. Dann wäre die Frage nach Standards, die dieser grundlegenden Orientierung Rechnung tragen könnten, die notwendige Konsequenz gewesen. So jedoch verbleibt alles in einer moralischen Engführung – und die Verbindung zu den ökonomischen Standards ist nicht erkennbar.

In der Tat zeigt sich, dass das regelmäßig von der Entwicklungsgenossenschaft durchgeführte Rating in der ökonomischen Analyse lediglich finanzielle Aspekte sowie Fragen nach der Ausrichtung des Managements bewertet. Nach der „Oikocredit Risk Score Card“ (November 2003)<sup>22</sup> gehört für MFIs die Höhe der verfügbaren Bankeinlagen hinzu, die Erfahrung mit Katastrophen oder die Abhängigkeit des Finanzinstituts von Leitern u.a.m. Je nach Auswertung des Fragebogens werden die MFIs mit einem höheren oder einem niedrigeren Risikofaktor belegt. Es ist jedoch nicht erkennbar, in welcher Relation ethische und ökonomische Kriterien stehen. Es herrscht offensichtlich diese Argumentation vor: Diejenigen MFIs, die den ethischen Prinzipien genügen, werden dem Finanz-Rating entnommen – ansonsten fallen sie von vornherein durch das Raster der Ethik hindurch. So führen die ethischen Prinzipien und die ökonomischen Strukturen ein Eigenleben und schaffen weiterhin einander widersprechende Anreize. Mit einer Ethik nach dem Sankt-Martin-Prinzip oder einer Vorbild-Ethik lässt sich eben kein globaler Finanzraum nachhaltig gestalten. Eine solche Ethik ist nicht marktkonform und nur in Ausnahmesituationen wirksam. Aber globale Standards für den Mikrofinanzbereich werden auf diese Weise nicht geschaffen, was sehr zu bedauern ist. Dies würde anders aussehen, wenn ausgehend von den sozialen Menschenrechten ein neuer Begriff von nachhaltiger Entwicklung geschaffen würde, der ein Code of Conduct für MFIs einschließt.

### *3.3 Zur Weiterentwicklung von Oikocredit*

Die Entwicklungsgenossenschaft hat, wie hoffentlich neben der kritischen Analyse ebenso deutlich wurde, einen beachtlichen Prozess der Pro-

fessionalisierung durchgemacht.<sup>23</sup> Dazu gehört die Erhöhung des Kapitals, die Verringerung der Verlustrückstellungen, die Umstrukturierung des Managements einschließlich der Verselbständigung von kleinen Einheiten oder das ethische Rating des in den Ländern angelegten Kapitals. Trotz alledem ist es Oikocredit nur unzureichend gelungen, zwischen den ethischen Leitbildern und den ökonomischen Strukturen eine sinnvolle Verbindung herzustellen. Dies würde sich m.E. grundlegend ändern, wenn der Impuls „Teilen von Reichtum“ aus dem Leitbild ausgeblendet und einem menschenrechtlichen Ansatz weichen würde. Dann könnte sich auf der einen Seite ein Set von Standards etablieren, in dem die Erfahrungen mit Mikrokreditprogrammen eingehen. Zu den Standards könnten gehören: Der Prozentsatz der Darlehensnehmer in städtischen Regionen, das Angebot von Beratung und Bildung, die Sparquote der Darlehensnehmer, die Rückzahlungsquote von männlichen Darlehensnehmern oder die Auswirkung der Mikrokreditvergabe auf das Gesamteinkommen der Kunden. Mit derartigen Standards als integrativem Bestandteil einer Risiko-Beurteilung würde die Attraktivität von Oikocredit für institutionelle Anleger auch innerhalb der Kirchen (Pensionskassen z.B.) steigen, im gleichen Atemzug aber auch die Bindung an kirchliche Rücklagen, die ohnehin schon weniger als 10% betragen, zurückgehen. Das Konzept würde eindeutiger werden, die Bezugnahme auf andere Akteure im MF-Bereich wachsen, die Attraktivität steigen und zugleich sich die ökonomische Basis verbessern. Oikocredit kann m.E. zu einem gelungenen Beispiel für eine zukünftige Weltwirtschaftsethik weiterentwickelt werden – erste Schritte sind auf dem ökonomischen Sektor gemacht worden, Schritte in der ethischen Leitbild-Diskussion müssen unbedingt folgen, wenn das Ziel nicht aus den Augen geraten soll: Nämlich einen Beitrag zu liefern für die Mitgestaltung des globalen Finanzmarktes. Und darauf kommt alles an, wenn der Aspekt der Nachhaltigkeit auch in Zukunft Resonanz finden soll.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Vgl. dazu: *Stefan Brunnhuber/Harald Klimenta*, Wie wir wirtschaften werden. Szenarien und Gestaltungsmöglichkeiten für zukünftige Finanzmärkte, Bielefeld 2003.
- <sup>2</sup> Vgl. dazu: *Jörg Hübner*, Globalisierung – Herausforderung für Kirche und Theologie. Perspektiven für eine menschengerechte Weltwirtschaft, Stuttgart 2003.
- <sup>3</sup> Einen guten Überblick vermittelt: *Peter Wahl/Peter Waldow*, Tobin-Steuer. Kapital braucht Kontrolle, Hamburg 2002.
- <sup>4</sup> United Nations, A/RES/53/197, 22.2.1999.

- <sup>5</sup> UNCDF (ed.), Building Inclusive Financial Sectors to Achieve the Millennium Development Goals, Concept Paper, 2004.
- <sup>6</sup> Vgl. dazu: Mikrokredite. In: Öko Invest 285/03, 12.5.2003, 2–6.15.
- <sup>7</sup> Vgl. für weitere Informationen: [www.grameen-info.org](http://www.grameen-info.org).
- <sup>8</sup> United Nations, A/RES/53/197, 22.2.1999.
- <sup>9</sup> Vgl. dazu die interessante Studie der GTZ: Finanzwirtschaftlicher Selbsthilfefonds (FSF) und andere Refinanzierungsstrukturen. Standortbestimmung und Interventionsmöglichkeiten, Eschborn 2002.
- <sup>10</sup> Amartya Sen, Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft, München 2000.
- <sup>11</sup> Martha C. Nussbaum, Gerechtigkeit oder Das gute Leben, Frankfurt a.M. 1999.
- <sup>12</sup> Weitere Informationen unter: [www.microcreditsummit.org](http://www.microcreditsummit.org).
- <sup>13</sup> Vgl. dazu: CGAP (ed.), Foreign Investment in Microfinance: Debt and Equity from Quasi-Commercial Investors, January 2004.
- <sup>14</sup> Rob van Drimmelen, Der Flug der Hummel. In: ER 52 (2000).
- <sup>15</sup> Vgl. dazu den Brief der EKD, Kirchenkanzlei an die Leitungen der Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland, 19.9.1980, Az.: 5118/7.91.
- <sup>16</sup> Vgl. dazu den selbstkritischen Rückblick im Jahresbericht 1999 von Oikocredit: Careholders' value, Amersfoort 2000.
- <sup>17</sup> Starnberger Institut (Hg.), Gutachten zur Aufgabenstellung, Zielsetzung und Arbeitsweise der Ökumenischen Entwicklungsgenossenschaft (EDCS), April 1992.
- <sup>18</sup> Ebd., 32.
- <sup>19</sup> Ebd.
- <sup>20</sup> Oikocredit (ed.), Projekt Futura. Final report of the working group: Jo Jamieson, Karl Rechsteiner, Tor G. Gull, Erik Heinen, Amersfoort 2002.
- <sup>21</sup> Ebd., 5. Dort auch die weiteren Zitate.
- <sup>22</sup> Oikocredit Risk Score Card, November 2003.
- <sup>23</sup> Vgl. dazu die interessantesten Informationen in: Oikocredit (Hg.), Stark durch Mikrokredit. Jahresbericht 2003, Amersfoort 2003.



## „Geistlicher Ökumenismus“ im Dienst der christlichen Präsenz in Nahen Osten

VON PAUL ROUHANA\*

### *Einleitung*

Die Absicht dieses Vortrags ist es, einige Überlegungen zum Einfluss des „geistlichen Ökumenismus“ von Paul Couturier auf die christliche Präsenz im Nahen Osten vorzutragen. Es geht darum zu sehen, wie der „Vorrang des Gebets“ und „die Bekehrung des Herzens“ – zwei Schlüsselworte des „geistlichen Ökumenismus“<sup>1</sup> – diese Präsenz im Lichte des Evangeliums<sup>2</sup> erneuern können. Um christlich zu sein, ist diese Präsenz immer wieder aufgerufen, epiphanisch, missionarisch und diakonisch zu sein. Daraus folgt, dass die Christen als Einzelpersonen oder als Kirche eine „Ikone“ sein sollten, die Christus offenbar macht, den sie sakramental durch ihre Taufe in sich tragen – ein Christ ist ein Christusträger – und die ihn in ihre Umgebung hinein kommuniziert in einer Reihe von Zeugnissen und Handlungen im Namen Christi, der in jedem Menschen gegenwärtig ist.

Die christliche Präsenz bringt – nicht nur im Nahen Osten, sondern überall – die Beziehung zwischen Kirche und Welt, d.h. die Rolle der Kirche in der Welt zum Ausdruck. Diese Rolle, die alles andere als starr ist, wird im Lichte der Veränderungen und der Herausforderungen, die der Kirche im Dienst an der Welt entgegen treten aufs Neue durchdacht. Für uns Christen des Nahen Ostens können diese Veränderungen, die wir als Zeichen des Geistes wahrnehmen, der in der Kirche handelt, in zwei Punkten zusam-

---

\* Pater Paul Rouhana ist Sekretär der „Versammlung der katholischen Patriarchen und Bischöfe im Libanon“ (Assemblée des Patriarches et Evêques Catholiques au Liban [APCL]).

mengefasst werden: der ökumenische Dialog und der interreligiöse Dialog.<sup>3</sup> Wenn unsere Präsenz im Nahen Osten sich angesichts dieser Veränderungen – die heute genauso Herausforderungen für den christlichen Glauben wie für die Sendung unserer Kirchen sind – nicht ständig neu definiert, dann besteht die Gefahr, dass diese Präsenz rückwärts gewandt wird und unfähig, adäquate Antworten auf die aktuellen Fragen zu geben, indem sie sich an einer Vergangenheit orientiert, die für immer vergangen ist.

Die Auswanderung der Christen, die meistens definitiv ist und die in den letzten Jahrzehnten beunruhigende Ausmaße angenommen hat, stand am Anfang eines breiträumigen Nachdenkens in der Kirche über das Thema der christlichen Präsenz im Nahen Osten. In der Tat hat die Auswanderung – aus verschiedenen Gründen<sup>4</sup> eine echte Ausblutung – die Kirchen dazu geführt, sowohl einzeln als auch auf der Ebene des Mittelöstlichen Kirchenrates (MECC), ernsthaft die Frage nach der Zukunft der christlichen Präsenz in dieser Region zu stellen. Die betroffenen Kirchen sind sich dessen bewusst geworden, dass diese Zukunft nur dann lebensfähig und Zukunft versprechend für die neuen Generationen sein kann, wenn man *gemeinsam* durch den ökumenischen und den interreligiösen Dialog die Radikalität des Evangeliums und das Geheimnis der Kirche als Sakrament des Reiches Gottes in Jesus Christus neu entdeckt.<sup>5</sup>

Die Arten der Präsenz variieren von einem arabischen Land zum andern, je nach dem kulturellen, religiösen und sozioökonomischen Kontext, der jeder Kirche eigen ist. Daher wäre es anmaßend, diese gesamte Verschiedenheit in der mir gebotenen Zeit abdecken zu wollen. Eine Auswahl ist daher geboten. Nach einem ersten Teil, in dem ich das derzeitige Bild der christlichen Präsenz im Nahen Osten in ihren allgemeinen, positiven und negativen Linien durchkämmen werde, werde ich in einem zweiten Teil unter dem Einfluss des „geistlichen Ökumenismus“ von Paul Couturier zwei Wege der Umkehr vorschlagen, die mir notwendig erscheinen für eine stärkere epiphanische, missionarische und diakonische christliche Präsenz.

### *I. Das derzeitige Bild der christlichen Präsenz im Nahen Osten*

1. Die christliche Präsenz im Nahen Osten ist in erster Linie ekklesial. Sie zeichnet sich durch einen beeindruckenden kirchlichen Pluralismus aus. Die Ereignisse der religiösen Geschichte, die oft sehr komplex waren, haben zwischen dem 5. und dem 19. Jahrhundert mehrere Kirchen oder

Kirchenfamilien entstehen lassen, die untereinander getrennt sind und die der MECC (gegründet 1974) nach ihrem lehrmäßigen Status in vier Kirchenfamilien gruppiert.<sup>6</sup> Diesen vier Familien muss man die assyrische Kirche hinzufügen, deren Beitritt zum Rat bis heute auf den Widerstand der Koptischen Orthodoxen Kirche trifft, aus theologischen Gründen, die sich auf das Konzil von Ephesus (431) beziehen.<sup>7</sup>

a) *Die assyrische Kirche* – auch Kirche von Persien genannt, weil sie auf persischem Territorium im Osten des Römischen Reiches entstanden ist: Sie ist vor allem bekannt unter dem Namen „nestorianische Kirche“, weil sie die Verurteilung des Nestorius von Konstantinopel durch die Väter des Konzils von Ephesus 431 ablehnte, die ihm vorwarfen, er habe die beiden Naturen, d.h. die menschliche und die göttliche, in Christus getrennt. Diese Kirche syrischer Tradition kannte sehr früh eine missionarische Expansion, die mit einer Ausweitung des Handels einherging, und pflanzte den christlichen Glauben in China (entlang der Seidenstraße), in Südindien und in Malabar<sup>8</sup> ein. Auf diese Weise kam sie in Kontakt mit dem Zoroastrismus, der Staatsreligion in Persien unter den Sassaniden, mit dem Konfuzianismus in China und dem Hinduismus (Brahmanismus) in Indien sowie seit dem 7. Jahrhundert mit dem Islam. Es handelt sich um eine Inkulturation des christlichen Glaubens, die noch ihre Geschichtsschreiber sucht.<sup>9</sup>

b) *Die Familie der orientalischen orthodoxen Kirchen*, genannt Non-Chalcedonenser, deren Gläubige die große Mehrheit der Christen des Nahen Ostens bilden, umfasst die Koptische (Alexandrien), die Syrische (Antiochien) und die Armenische (Kilikien) Orthodoxe Kirche.<sup>10</sup> In theologischer Hinsicht sind diese Kirchen bekannt für ihre Ablehnung der chalcedonensischen Unterscheidung der zwei Naturen, der menschlichen und der göttlichen, in Christus nach der Vereinigung, da sie darin einen Beigeschmack des Nestorianismus sehen, den sie in der Nachfolge ihrer Galeonsfiguren Kyrill von Alexandrien († 444) und Severus von Antiochien († 538) heftig bekämpften. Diese Position brachte ihnen auf seiten der Chalcedonenser, ihren Gegnern nach 451, den Vorwurf des Monophysitismus ein, also Verfechter der Häresie der einen Natur in Christus zu sein. Diese christologischen Kämpfe offenbaren allerdings im Hinblick auf den ökumenischen Dialog, der im Laufe der letzten Dezennien zwischen Befürwortern und Gegnern von Chalcedon geführt wurde, einen gemeinsamen Glauben, der jedoch in unterschiedlichen Formulierungen ausgedrückt wird. Die jüngsten offiziellen christologischen Erklärungen zwischen der katholischen Kirche und jeder dieser Kirchen bestätigen die

Ergebnisse des fraglichen Dialogs und bilden einen wichtigen Schritt vorwärts in Richtung auf die Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft.<sup>11</sup>

Beiläufig möchte ich erwähnen, dass Abbé Couturier in seinen Schriften weder die assyrische Kirche noch die Familie der orientalischen orthodoxen Kirchen erwähnt hat. In der Tat bezieht er sich, wenn er die kirchlichen Spaltungen aufzählt, nur auf jene, die sich im 11. und im 16. Jh. ereignet haben, also auf das Große Schisma zwischen Rom und Konstantinopel 1054 und auf die protestantische Reformation. Diese Lücke darf uns nicht erstaunen, da diese Kirchen, die im 5. Jahrhundert entstanden sind, bis in diese letzten Jahrzehnte hinein aus der Perspektive des Westens ein stark in Vergessenheit geratenes Christentum bildeten. Als Yves Congar die Einheit der Kirche im ersten Jahrtausend zwischen Rom und Konstantinopel beschwor, wünschte er, dass „die Kirche wieder mit ihren beiden Lungenflügeln atmen möge“.<sup>12</sup> Damit meint er die katholische und die orthodoxe Kirche (Rom und Konstantinopel, die westliche und die östliche Hauptstadt des früheren byzantinischen Reiches). Was wäre in diesem Fall der Platz der assyrischen, nicht ephesinischen Kirche, die auf persischem Territorium, außerhalb der Grenzen dieses Reiches entstanden ist und welches wäre der Platz der Familie der orientalischen orthodoxen Kirchen, die durch ihren Einspruch gegen die chalcedonensische Formel (Unterscheidung der beiden Naturen Christi nach der Vereinigung), also der offiziellen Formel dieses Reiches entstanden sind? Glücklicherweise haben seit den sechziger Jahren die ökumenischen Einrichtungen wie der Ökumenische Rat der Kirchen in Genf und die katholische Stiftung Pro Oriente ein besonderes Interesse an diesem vernachlässigten Teil des christlichen Ostens und unterhalten einen inoffiziellen theologischen Dialog, wobei sie auf diese Weise eine vielfache Ungerechtigkeit wieder gut machen.<sup>13</sup>

c) *Die Familie der orthodoxen Kirchen* (chalcedonensische oder Kirche der sieben Konzilien: erstes Nizänum bis zweites Nizänum, 325–787) umfasst die griechisch-orthodoxen Patriarchate von Antiochien, Alexandrien, Jerusalem und das Erzbistum Zypern (Mitgliedskirchen des MECC). Diese gehören zur großen orthodoxen Familie oder orthodoxen Gemeinschaft, die in der Welt 15 autokephale oder autonome Kirchen zählt und mit der sie denselben Glauben und dieselben Sakramente teilen.

d) *Die Familie der orientalischen katholischen Kirchen*, 22 an der Zahl weltweit, davon sieben im Nahen Osten, ist die Frucht des katholischen Unionismus, der von den Orthodoxen katholischer Proselytismus genannt

wird. Dieser Unionismus beruht auf dem Grundsatz der Rückkehr der Nicht-Katholiken, je nachdem auch Schismatiker oder Häretiker genannt, zum Apostolischen Stuhl von Rom, dessen Inhaber, der Papst, anerkannt werden muss als Nachfolger Petri, als Stellvertreter Christi und weltweites Haupt der Kirche (weltweite Jurisdiktion). Dieses Prinzip wurde im Orient seit den Kreuzzügen angewandt und seit dem 15. Jahrhundert in der Folge der Konzile von Florenz (1439) und Trient (1545–1562) betont.<sup>14</sup>

Seit 1991 in einem Rat der katholischen Patriarchen des Ostens zusammengefasst umfasst die Familie der sieben orientalisches-katholischen Kirchen im Nahen Osten die Lateiner (Lateinisches Patriarchat von Jerusalem), die Maroniten (Antiochien), die Chaldäer (Babylon), die melkitischen Griechen (Antiochien, Alexandrien und Jerusalem), die Armenier (Kilikien), die Syrer (Antiochien) und die Kopten (Alexandrien). Mit Ausnahme der Lateiner und der Maroniten, die zwei Fälle *sui generis*<sup>15</sup> darstellen, sind die orientalischen katholischen Kirchen durch eine Spaltung innerhalb ihrer eigenen Kirchen, durch eine hierarchische Verdoppelung entstanden. Derjenige Teil, der der Union mit Rom zustimmte, wurde als „katholisch“ (syrisch-katholisch, armenisch-katholisch usw.) bezeichnet und so von der (orthodoxen) Mutterkirche unterschieden, die sich der Union widersetzte.<sup>16</sup> Wenn die Union mit Rom das kennzeichnende, also ein reduzierendes Merkmal der orientalischen katholischen Kirchen wurde in dem Sinne, dass sie Uniaten genannt wurden, dann gilt nicht weniger, dass diese Kirchen in Wirklichkeit eine doppelte Identität haben: die ursprüngliche orientalische Identität und die angenommene (römisch) katholische Identität. Dennoch zeigen die säkularen Beziehungen zwischen Rom und dem katholischen Orient, dass die katholische Identität normativ war, vor allem im Bereich der Ekklesiologie und der Sakramententheologie. Es müssen noch einige Anstrengungen auf beiden Seiten gemacht werden, dass diese doppelte Identität weniger in einem Gegensatz, einem Nebeneinander oder einer Fusion gelebt wird als vielmehr in der Suche nach der „Einheit in der Verschiedenheit“.<sup>17</sup> Diese Suche ist umso grundlegender, als das unionistische Prinzip, das am Ursprung der orientalisches-katholischen Kirchen stand, durch die katholische und die orthodoxe Kirche auf Grund der Vereinbarung von Balamand (Libanon) über den Uniatismus von 1993 als überholt betrachtet wird.<sup>18</sup>

e) *Die Familie der evangelischen Kirchen.* Als eine Frucht des Proselytismus, der durch die anglo-amerikanischen protestantischen Missionare im 19. Jahrhundert praktiziert wurde, wurde diese Familie offiziell durch

die Ottomanen 1850, dann 1853, als Milla (Gemeinschaft) nach dem Vorbild der anderen konfessionellen Gemeinschaften in der Region anerkannt. Sie umfasst die reformierten (calvinistischen) Gemeinschaften in ihren zwei Bestandteilen, den presbyterianischen und den kongregationalistischen Kirchen, die Episkopal-Kirchen (Anglikaner) und die Lutheraner.<sup>19</sup>

Trotz der begrenzten Zahl ihrer Gläubigen spielte die evangelische Familie in der Vergangenheit bis heute durch ihr geistliches und biblisches Zeugnis, ihre schulischen, universitären und karitativen Einrichtungen usw. eine wichtige Rolle in der christlichen Präsenz im Nahen Osten.<sup>20</sup> Auf der Ebene der regionalen Ökumene spielte diese Familie ebenfalls eine entscheidende Rolle bei der Geburt dessen, was 1974 der Mittelöstliche Kirchenrat wurde.

2. Diese kurze Darstellung des Bildes der Kirche im Nahen Osten zeigt klar, wie sowohl die geschichtlichen Vorgänge als auch der menschliche Wille unsere Region in einen „kirchlichen Mikrokosmos“ oder ein „Mosaik von Kirchen“ verwandelt haben, in dem beinahe alle theologischen Strömungen des Ostens und des Westens ihre eifrigen Verfechter haben. Man stelle sich die Schwierigkeit vor, die die theologischen Fakultäten haben, um die zukünftigen Pastoren auf diese theologische Unterschiedlichkeit vorzubereiten, die für die Seelsorge sehr verwirrend ist. Was die christlichen Laien angeht, sind ihnen die theologischen Kämpfe ihrer Kirchen fremd, aber sie spüren doch die negativen Folgen im pastoralen Bereich an den Orten, wo Gemeinden der verschiedenen Denominationen zusammenleben. Ich denke speziell an die Probleme bezüglich des Osterdatums, im Hinblick auf Mischehen und eucharistische Gastfreundschaft, im Hinblick auf gemeinsame Katechese in öffentlichen und privaten Schulen etc.<sup>21</sup>

3. Unter diesen Umständen ist die Ökumene im Nahen Osten kein Luxus. Sie ist unlösbar verbunden mit der Glaubwürdigkeit unserer christlichen Präsenz in jener Region der Welt, „damit die Welt glaube“ (Joh 17). Diese Glaubwürdigkeit ist ihrerseits untrennbar vom „Vorrang des Gebets“ und der „Umkehr des Herzens“, was uns sofort zum „geistlichen Ökumenismus“ von Abbé Couturier bringt.

## *II. Die Wege der Umkehr*

Der Ruf zur Umkehr, der sowohl einen radikalen Richtungswechsel (epistrophein: zurückkehren zu Gott) als auch die Veränderung der Menta-

lität (Metanoia) beinhaltet, betrifft jeden, der für das Reich Gottes arbeitet, das in Jesus Christus gegenwärtig wurde (Acta 3,19). „Die Zeit hat sich erfüllt“, sagte Jesus zu Beginn seines öffentlichen Lebens, „und das Reich Gottes ist nahe herbei gekommen: kehrt um und glaubt an das Evangelium“ (Mk 1,15; Mt 4,17). Wenn die Kirche Christi das Sakrament des Reiches Gottes ist, dann bildet die Spaltung, wenn sie weiter besteht, eine andauernde Sünde, d.h. ein Hindernis für ihre Mission in der Welt und für die Ausbreitung dieses Reiches. Statt ein Sakrament der Gemeinschaft zu sein, wird die Kirche leider ein Zeichen der Spaltung. Die Umkehr gehört daher zum innersten Wesen der Kirche, die einerseits heilig und gleichzeitig aus sündigen Menschen zusammengesetzt ist, die sich in einem dauernden Zustand der Umkehr befinden. Aus diesem Blickwinkel ist das ökumenische Engagement eine Umkehr in Richtung auf das Evangelium.

Bevor ich zwei Wege der Umkehr darstelle, die unsere Kirchen betreffen, erlauben Sie mir, diesen Teil mit einer humoristischen Geschichte zu beginnen, nämlich derjenigen des ägyptischen Eremiten und des Löwen:

*„Ein ägyptischer Eremit betete in der Wüste. Ein Löwe überrascht ihn. Der Eremit intensiviert sein Gebet und sagt: Herr, gib diesem Löwen christliche Gefühle. Der Herr erhört sein Gebet, so dass sich der Löwe hinkniet und seinerseits betet, indem er einen Blick gen Himmel schickt und einen anderen auf den Eremiten und sagt: Herr, segne dieses Mahl.“*

Die „Umkehr“ des Löwen war zu schnell, um seine Natur von innen heraus zu verwandeln und ihm eine christliche Einstellung zu geben. Es ist nicht diese Umkehr, um die es sich in diesem Teil handelt. Tatsächlich zeugen Konversionen wie die des Löwen, die die Bezeichnung christlich nur als äußerliches Kennzeichen tragen, von der Dauerhaftigkeit des „alten Menschen“ in uns und einer Resistenz dagegen, den „neuen Menschen“ (Eph 4,17–32) anzuziehen. Auf diesem Hintergrund schlage ich zwei Wege der Umkehr vor, die unsere Kirchen im Nahen Osten direkt betreffen.

### *1. Umkehr zur Kirche als Geheimnis des Heils Gottes in Jesus Christus durch den Geist<sup>22</sup>*

Man beschreibt im Nahen Osten häufig, manchmal ohne Nuancierung, den Verlust der Bedeutung der Kirche als Geheimnis zugunsten einer konfessionellen Konzeption der Kirche, die aus dem ottomanischen Reich stammt. Dennoch sind unsere alten liturgischen Traditionen voll von bewunderungswürdigen Texten, die von der trinitarischen Einwurzelung

der Kirche als Quelle und Grund der Gemeinschaft ihrer Glieder zeugen, von ihrer Voraus-Abbildung im Volk des ersten Testaments, von ihrer mystischen Hochzeit mit Christus, ihrem treuen Bräutigam (Eph 5,21–32), von ihrer Heiligung durch den Geist am Pfingsttag (Apg 2,1–13), von ihrer Sendung in die Welt und ihrer Wanderschaft bis Christus alle Dinge seinem Vater unterstellt, damit er „alles in allen“ sei (1 Kor 15,28). Das Fest der Weihe und der Erneuerung der Kirche in den Gemeinschaften der west-syrischen Tradition (syrisch-orthodox, syrisch-katholisch und maronitisch) und der ostsyrischen Tradition (Assyrer und Chaldäer) zeigen sehr gut die Integration der Kirche in dieser Heilsökonomie. Als Beispiel hier ein Ausschnitt aus dem Gebet für den Dienstag der dritten Woche der Weihe (nach dem Osterfest) nach der assyrisch-chaldäischen Liturgie: „Am Tag der Weihe der heiligen Kirche/singen wir Ehre dem Vater, der sie voraus abgebildet hat auf dem Berg Sinai/singen wir Ehre dem Sohn, der sie in der Taufe geheiratet hat/singen wir Ehre dem heiligen Geist, der herabgekommen ist und sie geheiligt hat im Obergemach.“

Zwei hauptsächliche Gründe haben, wie mir scheint, zum Abstand zwischen den liturgischen Texten (*Lex orandi – Lex credendi*) und der kirchlichen Wirklichkeit geführt, der sich äußert im Abgleiten der Kirche als Geheimnis in die Formen des Konfessionalismus, der nachteilig für ihre Mission ist. Einerseits gibt es die kirchlichen Spaltungen: Sie haben den Verlust der traditionellen Bedeutung der Kirche als Gemeinschaft von Kirchen gefördert und unsere Gemeinden dazu geführt, auf isolierten Inseln zu leben, wobei sich jede ausschließlich mit Interessen ihrer eigenen Herde beschäftigt und dabei die Grenzen der Kirche Gottes auf die Grenzen der „Orthodoxie“ einengt, die von jeder unserer Kirchenfamilien bekannt wird. So hat man so viele „Orthodoxien“ wie Kirchen oder Kirchenfamilien. Andererseits wurden diese getrennten Gruppen (*firqa*, plural: *firaq*) von den Osmanen als gänzlich eigene soziologische Einheiten, bekannt unter dem Namen *Milla* (pl. *Milal*) anerkannt. Auf Grund dieser Anerkennung hatten diese konfessionellen Gruppen die Möglichkeit, sich im zeitlichen und im geistlichen Bereich selbst zu verwalten unter der Bedingung, dass sie dem zivilen muslimischen Arm Steuern zahlten. Die religiöse Autonomie wurde auf diese Weise durch eine andere, soziopolitische verdoppelt, wodurch die Reflexe der konfessionellen Minderheiten unterstützt wurden. Verstrickt in ihre religiösen Spaltungen und dem Vergleich mit einem eroberungslustigen Islam mit vielen Gesichtern ausgesetzt haben unsere Kirchen nach und nach den Sinn für die Mission

verloren, da es ihr Ehrgeiz war, die Rechte und Privilegien zu erhalten, die ihnen die muslimischen Autoritäten im sozioökonomischen und kulturellen Bereich aufzwingen. Ein Schritt aufwärts zur Quelle der Kirche, die in Gott, dem Vater, dem Sohn und dem Geist liegt, ist das einzige wirksame Gegenmittel gegen die Spaltung und den Konfessionalismus, in dem sich unsere Kirchen eingesperrt finden. Diese Rückkehr zur Quelle wird sie gleichermaßen an ihre gemeinsame Berufung erinnern, Mitarbeiter im Heilsplan Gottes in der arabischen Welt zu sein.

## 2. Umkehr zur Geschichte als „theologischem Ort“

Der zweite Weg der Umkehr, der auf einer biblischen Sicht der Geschichte beruht, besteht darin, die religiöse Geschichte unserer jeweiligen Kirchen als wirkliche „theologische Orte“ anzuerkennen. Darunter verstehe ich, dass sie in Raum und Zeit, jede nach ihrem Charisma und ihrem jeweiligen Kontext die heilbringende Tat Gottes unter den Menschen trotz der Fehlerhaftigkeit ihrer Gläubigen manifestieren. Diese Sicht der Geschichte muss die Art und Weise bestimmen, wie man die Geschichte der Kirche schreibt. Leider ist genau in diesem Bereich die Enge des Blickes am sichtbarsten. Sobald man die Tat Gottes in der Geschichte ausschließlich mit der „Orthodoxie“ verbindet, die die eine oder andere konkrete Kirche bekennt, wird es, wenn nicht unmöglich, so doch sehr schwierig, die heilende Tat Gottes außerhalb jener Kirche anzuerkennen. Diese Mentalität war noch in der vorkonziliaren katholischen Kirche vorherrschend, wovon die offizielle Verurteilung der ökumenischen Bewegung zeugt, die am Anfang des 20. Jahrhunderts im protestantischen Missionarsmilieu entstanden ist. Es brauchte eine lange Periode des Reifens bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) bis die Geburt dieser Bewegung durch die Konzilsväter dem Wirken des Heiligen Geistes zugeschrieben wurde.<sup>23</sup>

Dieser Weg der Umkehr bringt uns unablässig dazu, gemeinsame Bemühungen zu entfalten, um eine „ökumenische Geschichte“ unserer apostolischen Kirchen von Antiochien, Jerusalem und Alexandrien zu schreiben. Es ist gut, daran zu erinnern, dass fünf patriarchalische Kirchen den Sitz von Antiochien beanspruchen, wobei jede ihre eigene Geschichte geprägt hat ohne die andere, d.h. auf deren Kosten. Diese „ökumenische Geschichte“ wäre sicher befreiend und reinigend für alle, wenn die strittigen Fakten unserer gemeinsamen Geschichte auf dem Gebiet der

Christologie, der Ekklesiologie und des christlichen Zeugnisses in ihren Kontext gestellt und analysiert würden mit der Objektivität und Liebe der ungeteilten Kirche unter der Devise der Passage im Brief an die Epheser: „Lasst uns aber wahrhaftig sein in der Liebe und wachsen in allen Stücken zu dem hin, der das Haupt ist, Christus.“ (Eph 4,15)

Um diese Umkehr einzuleiten, muss jede Kirche sich in irgendeiner Weise vor Gott schuldig fühlen, indem sie sich die Worte Dostojewskis zu eigen macht, die Abbé Couturier aufgenommen hat: „In allem und allen, für alles und für alle, sind wir schuldig an allem.“<sup>24</sup> Dieses ekklesiale „Confiteor“, d.h. diese Verantwortlichkeit, die unter den getrennten Einheiten verteilt ist, wird unterstützt durch eine theologische Voraussetzung, auf Grund derer ich anerkennen muss, dass die Orthodoxie meiner Kirche unfähig ist, was auch immer das Treffende und die Berechtigung ihrer theologischen Äußerungen sein mögen, das Geheimnis Gottes in Jesus Christus und das Geheimnis der Kirche zu ergründen.

Unsere Kirchen sind noch nicht bereit, sich auf diesen Weg der Umkehr einzulassen. Viele Hindernisse historischer, psychologischer und theologischer Art stehen dem entgegen. Sie sind auch noch nicht an dem Punkt, alle ökumenischen Herausforderungen dieser Umkehr für eine gemeinsame Pastoral im Nahen Osten vor auszusehen. Tatsächlich ist die Aufhebung der gegenseitigen Verurteilungen durch unsere Kirchen, so wichtig sie war, noch zu jung, um die Leidenschaften zu beschwichtigen und die säkulare Feindseligkeit zwischen den Kirchen abzubauen. Allerdings erlaubt sie dennoch, eines Tages das Projekt einer „ökumenischen Geschichte“ der Konzilien in den Blick zu nehmen. Ich denke an den säkularen Konflikt, der die assyrische und die koptisch-orthodoxe Kirche im Hinblick auf das Konzil von Ephesus (431) zu Gegnern macht, vor allem die Verurteilung des Hl. Kyrill von Alexandrien († 444), des Vorkämpfers dieses Konzils, durch die Assyrer und die Verurteilung des Hl. Nestorius von Konstantinopel, der durch dasselbe Konzil abgesetzt wurde, durch die Kopten.

Dieses Projekt einer „ökumenischen Geschichte“ wird allerdings in den theologischen Fakultäten vorbereitet, wo gewöhnlich die zukünftigen Pastoren und Forscher nach den Erfordernissen der Seelsorge und der wissenschaftlichen Forschung ausgebildet werden. Seit 1969 in der Assoziation der theologischen Fakultäten und Institute im Nahen Osten (ATIME) zusammengeschlossen würden diese Ausbildungszentren ihre ökumenische Berufung verfehlen, wenn sie „Festungen“ würden, um eine

Orthodoxie zu verteidigen, die man ständig bedroht sieht, anstatt Orte des Gebets, der Begegnung, der wissenschaftlichen Strenge und der Forschung „in der Wahrheit und in der Liebe“ (Eph 4,15) zu sein.

### *Schlussfolgerung*

Die beiden Wege der Umkehr, die ich angegeben habe, bieten sich an als ein einfaches Merkzeichen auf dem langen Weg der Wiederherstellung der sichtbaren Einheit der Kirchen im Nahen Osten. Diese Wiederherstellung wird nicht gesucht um ihrer selbst willen – da sie nicht ein Ziel in sich ist – denn die Kirche ist die Gabe der Liebe Gottes an die Welt, in die sie gesandt ist, um ihn ihr zu verkündigen. Unsere Einheit wird daher eine Öffnung zur Welt durch die Mission und den Dienst sein. Der Nahe Osten, wo unsere christliche Präsenz zeitgleich war mit der ersten Zeit der Apostel, bildet diesen privilegierten Raum der Mission und des Dienstes. Seit das byzantinische, d.h. christliche Syrien im 7. Jh. in die Hände der arabischen muslimischen Eroberer fiel, nähren unsere Kirchen keine Hoffnung mehr auf eine Wiederherstellung der „christlichen Gesellschaft“ wie die, die seit dem konstantinischen Frieden im 4. Jahrhundert bestanden hatte. Entmutigt manchmal, aber ohne aufzugeben, zeugen unsere Kirchen – getrennt aufgrund ihrer Spaltungen, aber nicht ohne Heldenmut – von ihrem Glauben in der arabisch-muslimischen Welt, die von fundamentalistischen Versuchungen geschüttelt wird, eine theokratische Gesellschaftsordnung einzuführen, die direkt aus dem Koran inspiriert ist. Man versteht die Spannungen und die Ängste besser, die die Umsetzung dieses Modells – wenn auch nur teilweise – im Hinblick auf die Muslime im Allgemeinen und die Nichtmuslime im Speziellen, im vorliegenden Fall die Christen, hervorruft.

Im Bewusstsein dieser Schwierigkeiten sind unsere Kirchen dennoch bereit, die Herausforderung einer islamisch-christlichen Koexistenz aufzunehmen zum Aufbau einer gemeinsamen gerechteren und menschlicheren Gesellschaft im Lichte gemeinsamer Werte und Menschenrechte, d.h. im Lichte des „gemeinsamen Erbes der Menschlichkeit“, um einen Ausdruck von Abbé Couturier (vgl. Gebetsoktav, S. 46) zu gebrauchen. Vereint durch eine Schicksalsgemeinschaft mit ihren muslimischen Mitbürgern – mit denen sie die Sprache und die arabische Kultur gemeinsam haben – sind die Christen des Nahen Ostens, auf dem Weg der Versöhnung, stärker als je dazu aufgerufen, gemeinsam das zu verwirklichen, was Pater

J. Corbon im Titel seines berühmten, 1977 veröffentlichten Werkes „Die Kirche der Araber“ nannte. Die Berufung dieser Kirche ist es, durch das Gebet, durch Zeugnis und Dienst, vom Plan der Liebe und des Heiles Gottes in Jesus Christus für jeden Menschen, der auf dieser Erde lebt Zeugnis abzulegen, von einem Plan, der durch das lebenspendende Kreuz und die ruhmreiche Auferstehung manifestiert wurde.

Die Aufgabe ist hart. Die Skeptiker im Hinblick auf die Zukunft der Christen im Nahen Osten sind nicht nur eine Handvoll. Weder der Alarmstimmung der einen nachgebend noch der Resignation der anderen – wobei die Haltung beider Seiten verständlich ist – haben unsere Kirchen offiziell den Weg des Dialogs gewählt, d.h. des interreligiösen Dialogs in seiner islamisch-christlichen Version (in der Hoffnung, ihn eines Tages auch auf das jüdische Volk auszudehnen nach der Normalisierung der Beziehungen zwischen den arabischen Ländern und Israel). Dieser Dialog beruht auf der Kultur des islamisch-christlichen Zusammenlebens durch den Respekt vor dem absoluten Recht des anderen auf Verschiedenheit und seine Anerkennung als Person als ganze, was auch immer seine Religion oder seine Überzeugungen sind.

Dieser Herausforderung kann man nur begegnen, wenn sie begleitet wird von der betenden christlichen Präsenz, die an den für jeden von uns gestorbenen und auferstandenen Christus erinnert, der unser einziger Mittler zum Vater, der Quelle alles Guten ist. „Durch Ihn, mit Ihm und in Ihm“ (wie es am Ende des eucharistischen Gebets der lateinischen Liturgie heißt) wird Gott der Vater uns in sein Geheimnis der Liebe für alle Menschen einführen.

Möge unsere christliche Präsenz im Nahen Osten gelebt werden wie eine Pilgerfahrt zum Vater durch Christus im Geist, unterstützt durch das Gebet, den Dienst und den Dialog in der „Wahrheit und Liebe“ und genährt von der freudigen Hoffnung und Zuversicht „die nicht zuschanden werden lässt“ (Röm 5,5).

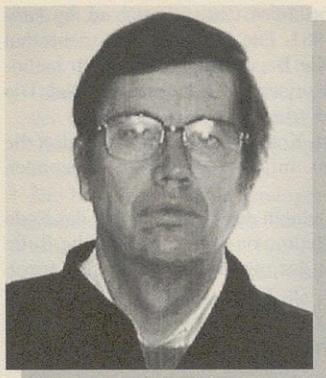
*Übersetzung aus dem Französischen: Dagmar Heller*

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. folgende Schriften von *Abbé Paul Couturier*: *Pour l'Unité des Chrétiens*. Psychologie de l'Octave des prières du 18 au 25 janvier (1935), *L'Universelle prière des Chrétiens pour l'Unité chrétienne* (1937), *Das unsichtbare Kloster* (1943), *Gebet und christliche Einheit (ökumenisches Testament)* (1953) in: *Oecuménisme spirituel, présen-*

- tation et commentaire de Maurice Villain, coll. „Eglise vivante“, Ed. Casterman, 1963, 46–89, 158–162, 216–241.
- <sup>2</sup> Das Zweite Vatikanische Konzil, das den geistlichen Ökumenismus als „Seele allen Ökumenismus“<sup>24</sup> betrachtete, weist ohne Zweifel auf das Werk des Abbé Couturier hin, der einer der hauptsächlichsten vorkonziliaren Pioniere dieser geistlichen Dimension des Ökumenismus war; vgl. Ökumenismusdekret Art. 7 (die Umkehr des Herzens) und Art. 8 (das gemeinsame Gebet).
- <sup>3</sup> Die beiden genannten Dialoge waren in der katholischen Welt Objekt zweier offizieller Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils; vgl. das Ökumenismusdekret „Unitatis redintegratio“ (21. Nov. 1964) und die Erklärung „Nostra Aetate“ (28. Okt. 1965) über die Kirche und die nicht-christlichen Religionen.
- <sup>4</sup> Zu diesen Gründen zählen die politische und wirtschaftliche Instabilität, das Anwachsen des muslimischen Fundamentalismus, der israelisch-palästinische Konflikt, der Minoritätenkomplex bei den Christen, das Fehlen einer Zukunftsvision bei den jungen Menschen usw.
- <sup>5</sup> Vgl. dazu die offiziellen Dokumente einerseits des Mittelöstlichen Kirchenrats: *Lettre pastorale des chefs d’Eglises au Moyen-Orient*, Januar 1998 und andererseits des Rates der katholischen Patriarchen des Ostens: *La présence chrétienne en Orient, témoignage et mission*, Ostern 1992.
- <sup>6</sup> Man findet wesentliche Aussagen über diese Kirchen in: *Ronald G. Roberson, The eastern christian Churches, a brief survey*, ed. *Orientalia christiana*, Rom 1995<sup>5</sup>; *Julius Assfalg und Paul Krüger, Kleines Lexikon des christlichen Ostens*, 1991.
- <sup>7</sup> Vgl. dazu die Erklärungen von *Mar Bawai Soro*, Erzbischof der assyrischen Kirche in den USA, in: *Istina* 40/1995, 172–174.
- <sup>8</sup> Die Präsenz der Kirche von Persien ist belegt in China im Jahr 553 durch das Denkmal von Si-ngan-fu. Vgl. dazu *Jean-Maurice Fiey, L’expansion de l’Eglise de Perse*, in: *Istina* 40/1995, 149–157. Zur Stele von Si-ngan-fu vgl. *Paul Pelliot, Recherches sur les chrétiens d’Asie centrale et d’Extrême-Orient*, t.III, la stèle de Si-Nzan-Fou, Ed. Fondation Singer-Polignac, Paris 1984. Zum Christentum in Indien: „Témoins de l’évangile en Inde: les Chrétiens de Saint Thomas“, in *Solidarité-Orient, Bulletin* 215 und 217, 1000–2001.
- <sup>9</sup> *Raymon Le Coz, L’Eglise d’Orient. Chrétiens d’Irak, d’Iran et de Turquie*, coll. „Histoire“, Ed. du Cerf, Paris 1995.
- <sup>10</sup> Außer den drei Kirchen, die Mitglied im MECC sind, gehören zu dieser Kirchenfamilie noch die Äthiopische Orthodoxe Kirche, die Eritreische Orthodoxe Kirche, die Armenisch-Apostolische Kirche von Etchmiadzin (in Armenien) und die Syrisch-Orthodoxe Kirche von Südindien (Syro-malankarisch orthodoxe Kirche).
- <sup>11</sup> Vgl. Enzyklika „*Ut unum sint*“ von Papst Johannes Paul II. von 1995, Par. 62 und 63.
- <sup>12</sup> Vgl. *Yves Congar, Diversité et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, coll. „*Cogitatio Fidei*“, 112, Ed. du Cerf, Paris 1982, 132f. Auch Papst Johannes Paul II. bezieht sich auf die beiden Lungenflügel im Sinne Congars in „*Ut unum sint*“, Par. 54.
- <sup>13</sup> Pro Oriente hat mehrere inoffizielle theologische Dialoge zwischen der katholischen Kirche und den Orientalischen Orthodoxen Kirchen organisiert. Vgl. „*Non-official ecumenical Consultation between theologians of the oriental orthodox Churches and the roman catholic Church, Vienna-Lainz, papers and minutes*, 5 vol. (1971–1988), in: *Wort und Wahrheit, Supplement* Nr. 1–5 (1971–1988), Pro Oriente, Wien. Oder: *The Vienna Dialogue. Five Pro Oriente Consultations with Oriental Orthodoxy. Communiqués and Common Declarations*, Ed. Pro Oriente 1990. Parallel dazu hat der ÖRK einen theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche (Chalcedonenser) und der Familie der Orientalischen Orthodoxen Kirchen zum Konzil von Chalcedon organisiert. Vgl. „*Does*

- Chalcedon divide or unite? Towards convergences in orthodox Christology“, ed. by *Paulos Gregorios, W.H. Lazareth, N.A. Nissiotis*, Genf 1981. Die Stiftung Pro Oriente hat außerdem zwischen 1994 und 2000 vier nicht offizielle Begegnungen zwischen katholischen und vor-chalcedonensischen Theologen (der assyrischen Kirche) veranstaltet. Die Dokumente sind auf Englisch verfügbar: Pro Oriente, Syriac dialogue, Nr. 1–4.
- <sup>14</sup> Die Unions-Bulle *Laetantur Coeli* vom 6. Juli 1439 vom Konzil von Florenz illustriert die unionistische Ekklesiologie, die die Beziehungen Roms mit den katholischen Orientalen bestimmten.
- <sup>15</sup> Die Union der Maroniten gehört nach den westlichen Quellen des Mittelalters in das Ende des 12. und den Beginn des 13. Jahrhunderts (vgl. Wilhelm von Tyrus, † 1186; die Bulle des Papstes Innozenz III. von 1215 an die Hierarchen des maronitischen Volkes: Jakob von Vitry † 1244).
- <sup>16</sup> Die orientalischen katholischen Kirchen wurden von Rom offiziell zu verschiedenen Daten anerkannt: die Chaldäer 1553, die griechischen Melkiten 1724, die Armenier 1742, die Syrer 1783 und die Kopten 1895.
- <sup>17</sup> In den „Berichten über die laufenden Dialoge und Kontakte“, die während der Vollversammlung des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen im November 2001 vorgelegt wurden, liest man: „Die orientalischen katholischen Kirchen stellen ein spezielles Paradigma der ‚Einheit in der Verschiedenheit‘ im Schoß der katholischen Kirche dar. Sie sind Kirchen *sui iuris* in voller Gemeinschaft mit dem Heiligen Stuhl in Rom und haben gleichzeitig ihre orientalische Identität sowie – auf besondere Weise – ihre synodale Struktur behalten. Obwohl der Uniatismus nicht mehr weder als Methode noch als Modell der von der katholischen und den orthodoxen Kirchen gesuchten Einheit betrachtet wird, spielen die orientalischen katholischen Kirchen dennoch eine besondere Rolle, auch in ökumenischer Hinsicht. Ihre Identität *sui iuris* wie auch ihr spezielles Modell der Gemeinschaft mit Rom können als bezeichnende Elemente betrachtet werden, die vielleicht auch in anderen Kontexten angewandt werden können.“ *Service d’Information (CPPUC)*, Nr. 109 (2002/I–II), 42 (Anm. d. Ü.: eigene Übersetzung aus dem Französischen).
- <sup>18</sup> Vgl. offizielle theologische Kommission zwischen der Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche, Nr. 12.
- <sup>19</sup> Der Hohe Rat der evangelischen Gemeinschaft von Syrien und Libanon vereinigt in sich u.a. die Evangelische Nationalsynode von Syrien und Libanon, die Union der evangelischen armenischen Kirchen im Nahen Osten und die Nationale Evangelische Union des Libanon. Zur evangelischen Familie im Nahen Osten gehören auch die Evangelische Synode vom Nil (reformiert), die Episkopale Kirche von Jerusalem und dem Nahen Osten (anglikanisch) sowie die Evangelisch-Lutherische Kirche von Jordanien.
- <sup>20</sup> Vgl. dazu *Habib Badr*, *The protestant evangelical Community in the Middle East. Impact on cultural and societal development*, in: *International Review of Mission*, LXXXIX/352.
- <sup>21</sup> Im Oktober 1996 wurde eine seelsorgerliche Vereinbarung über Mischehen, gemeinsame Katechese und die Erstkommunion zwischen Katholiken und Orthodoxen für die katholischen Syrer unterzeichnet. Sie ist bekannt unter dem Namen „Vereinbarung von Charfeh“ nach ihrem Unterzeichnungsort. Veröffentlicht in: *Courrier oecuménique du Moyen Orient*, Nr. 29–30 (1996, II/III), 8–17.
- <sup>22</sup> Vgl. dazu den 4. Pastoralbrief des Rates der katholischen Patriarchen des Ostens „*Mystère de l’Eglise*“ (Geheimnis der Kirche), Weihnachten 1996.
- <sup>23</sup> Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret über den Ökumenismus, Par. 1.
- <sup>24</sup> Zitiert nach *Paul Couturier*, *L’oecuménisme spirituel*, 49.



## Brodelnde Vielfalt

Religionen und Kirchen  
in Brasilien heute

VON GERD UWE KLIEWER\*

### *Religiöse Vielfalt*

Die Zusammensetzung der brasilianischen Delegation zur Feier des Begräbnisses von Papst Johannes Paul II. rief einige Aufmerksamkeit in der Öffentlichkeit hervor. Eingeladen wurden, neben Vertretern der Politik und der katholischen Kirche, Vertreter der verschiedenen Religionen und Konfessionen aus dem religiösen Spektrum Brasiliens: ein Moslem, ein Jude, ein evangelisch-lutherischer Pfarrer und eine Priesterin („*mãe de santo*“) der afrikanisch-synkretistischen Kulte Brasiliens.<sup>1</sup> Präsident Lula wollte mit dieser Zusammensetzung der Vielfalt der Religionen Ausdruck geben, die heute in Brasilien zu Hause sind. Das war es wohl, was einen der brasilianischen Kardinäle im Interview zu der unbedachten Äußerung verleitete, Lula sei nicht katholisch, er sei chaotisch.

Obige Episode mag durchaus als symptomatisch für *das sich verändernde religiöse Spektrum* gelten, das sich in Brasilien herausbildet. In der im Jahre 2000 durchgeführten Volkszählung, bei der auch die Religionszugehörigkeit erhoben wurde, gaben die Befragten über hundert verschiedene Religionen bzw. religiöse Organisationen an. Doch weisen nur 11 davon eine Anhängerschaft von einer Million oder mehr auf, und unter diesen sind 9 christliche Denominationen. Die anderen sind Denominationen und Einzelkirchen, die einige Hundert bis mehrere Hunderttausend Anhänger zählen. Dazu kommen viele konfessionell nicht gebundene Einzelgemeinden. Die brasilianische Verfassung verbietet jegliche Beschränkung der

\* Gerd Uwe Kliewer ist Generalsekretär der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil).

Religionsausübung, sofern diese nicht gegen die Gesetze verstößt. Jeder, der sich berufen fühlt, kann seine eigene Kirche oder Religionsgemeinschaft aufmachen, wenn es ihm gelingt, eine Schar von Anhängern zu sammeln. Das hat zur Gründung einer großen Zahl von unabhängigen Gemeinden meist pfingstlerischer Ausrichtung geführt. Nachfolgende Tabelle kann einen ersten *Überblick zur gegenwärtigen Situation* geben:

Tabelle I: Religionszugehörigkeit in Brasilien laut Volkszählung 2000

	Gesamt	% Ein.	Männer	Frauen	% Fr	Stadt	% St	Land
Einwohner Brasiliens	169.872.856	100%	83.602.317	86.270.539	50,8%	137.925.237	81,2%	31.947.619
Katholische Kirche	124.980.132	73,6%	61.901.888	63.078.244	50,5%	98.475.958	78,8%	26.504.174
Kirchen des ÖRK*	2.634.696	1,6%	1.208.808	1.425.888	54,1%	2.122.722	80,6%	511.974
Evangelikale Kirchen (Pfingstler, Baptisten, Adventisten)	22.280.316	13,1%	9.684.671	12.595.645	56,5%	19.466.379	87,4%	2.813.937
Anderer evangelische Gemeinschaften	1.269.929	0,7%	550.585	719.344	56,6%	1.147.809	90,4%	122.120
Anderer Religionen**	5.473.779	3,2%	2.350.247	3.123.532	57,1%	5.193.649	94,9%	280.130
Religionslose, ohne Angabe***	13.234.004	7,8%	7.906.118	5.327.886	40,3%	11.518.720	87,0%	1.715.284

\* Kirchen, die zum ÖRK gehören oder Beziehungen zu ihm haben.

\*\* Juden, Islam, Buddhisten usw., aber auch Spiritisten, Mormonen, Zeugen Jehovas, afrikanische Religionen.

\*\*\* Eingeschlossen sind diejenigen, die keine Angabe gemacht haben oder wo diese unverständlich war.

Daten: IBGE

Auf den ersten Blick fällt auf, dass weniger als drei Viertel der Bevölkerung erklären, katholisch zu sein. Ist damit die Bezeichnung Brasiliens als „größtes katholisches Land der Welt“ noch zutreffend? Mehr als ein Viertel der Brasilianer sind heute anderer Konfession oder Religion. Der größte Teil davon (15,4%) sind evangelisch („evangélicos“). In obiger Tabelle sind die evangelischen Kirchen in folgende Kategorien aufgeteilt:

– *Evangelikale Kirchen*<sup>2</sup>: Dazu gehören Kirchen und Gemeinden, die die Bekehrung und Heiligung zur Voraussetzung der Aufnahme machen, die Kindertaufe verurteilen und nicht anerkennen, die Taufe auf den Glauben, auch derjenigen, die als Kinder in einer anderen Kirche getauft wurden, als Aufnahmeeritus praktizieren, die katholische Kirche, vor allem den Heiligenkult, verurteilen und bekämpfen, die Autonomie der Einzelgemeinde betonen und nur lose, wenig weisungsbefugte Dachorganisationen unterhalten. Dem ÖRK stehen sie ablehnend gegenüber. Die Pfingstkirchen sind das Muster dieses Kirchentyps. Bei ihnen kommt dann noch die Betonung der Geistesgaben hinzu, Zungenreden, Heilungen und Dämonenaustreibung. Die Pfingstkirchen sind erst im 20. Jahr-

hundert entstanden. Bei den Adventisten ist die Zentralorganisation stärker ausgeprägt. Wenn heute in Brasilien von „Evangelischen“ (evangélicos) geredet wird, sind vor allem die Angehörigen dieser evangelikalen Kirchen gemeint. Unter den nicht-pfingstlerischen Kirchen sind die Baptisten am zahlreichsten, mit 3.162.691 Mitgliedern, gefolgt von den Adventisten (1.142.377 Mitglieder). Im Weiteren wird diese Kategorie als „evangelikale Kirchen“ bezeichnet.

- *Kirchen des ÖRK*: Dazu gehören die mit dem ÖRK verbundenen Kirchen, zu denen hier auch die Presbyterianer gezählt wurden, obwohl nur eine kleinere presbyterianische Kirche dem Weltrat angeschlossen ist. Sie bezeichnen sich oft als die „historischen“ evangelischen Kirchen, im Unterschied zu den Pfingstlern. Entstanden sind sie durch Einwanderung, vor allem die Lutheraner, und durch die Missionstätigkeit im 19. Jahrhundert, die von Nordamerika und England ausging. Sie üben die Kindertaufe, aber auch die Erwachsenentaufe derjenigen, die als Kinder nicht getauft worden sind. Zwar wird auch in den Kirchen dieses Typs Bekehrung gepredigt und charismatische Frömmigkeit geübt, ohne dass diese jedoch zur Eintrittsbedingung gemacht werden. Zu dieser Kategorie gehören, außer den beiden schon genannten Konfessionen, die Methodisten, Anglikaner und Kongregationalisten.

Die Pfingstkirchen stellen den größten Anteil der Evangelischen. Die größte unter ihnen, die „Assembléia de Deus“, zählt 8.418.140 Mitglieder. Zwei weitere Pfingstkirchen haben eine Mitgliedschaft von mehr als zwei Millionen, und noch eine zählt mehr als eine Million. Insgesamt gaben 17.975.249 Brasilianer und Brasilianerinnen an, zu einer Pfingstkirche zu gehören, – Brasilianerinnen vor allem, denn 56,5% der Mitglieder der Pfingstkirchen sind Frauen.

Unter den nicht-pfingstlerischen Kirchen sind die Baptisten am zahlreichsten, mit 3.162.691 Mitgliedern, gefolgt von den Adventisten (1.142.377 Mitglieder).

In Bezug auf die *Verteilung der Geschlechter* ist auffallend, dass sie in der katholischen Kirche etwa der der Gesamtbevölkerung entspricht, in den evangelischen Kirchen jedoch der Anteil der Frauen überdurchschnittlich hoch ist. Das ist besonders ausgeprägt in den Pfingstkirchen, und man kann feststellen: Je jünger eine Kirche ist, desto höher ist der Frauenanteil. Frauen sind also eher als die Männer bereit, die Religion oder Konfession zu wechseln. Es fällt auch auf, dass die „anderen Religionen“ den höchsten Frauenanteil aufweisen. Das kann erklärt werden: Unter dieser Rubrik sind

ganz verschiedenartige Religionen zusammengefasst, u.a. die Spiritisten (2.288.290 Mitglieder), die Zeugen Jehovas (1.104.886 Mitglieder) und die afrikanisch-synkretistischen Religionen (525.013 Mitglieder). Der Frauenanteil der Genannten liegt nah an 60%. Das Gleiche gilt für die orientalischen Religionen (373.785 Mitglieder). Unter den 27.239 Muslimen Brasiliens jedoch prädominieren die Männer mit 60%.<sup>3</sup>

Ein Blick auf die *Verteilung* der Kirchen und Religionsgemeinschaften (Tabelle I, rechte Spalten) *zwischen Stadt und Land* erlaubt weitere Beobachtungen. Es wird deutlich, dass die Mitglieder der evangelikalen Kirchen vor allem in der Stadt ansässig sind. Auch andere Neureligionen fassen vor allem in der Stadt Fuß. Man kann sagen, je jünger die Kirche, desto höher der Anteil der Stadtbewohner an ihrer Mitgliedschaft. Die katholische Kirche und die historischen Kirchen des ÖRK weisen einen unterdurchschnittlichen Anteil an Stadtbewohnern auf. Besonders ausgeprägt ist das bei den Lutheranern (1.062.145 Mitglieder), von denen nur 64% in der Stadt leben. Da die meisten Stadtbewohner Brasiliens in den letzten 50 Jahren vom Lande in die Stadt gekommen sind, kann man folgern, dass mit dem Umzug in die Stadt die Bereitschaft steigt, die Religionszugehörigkeit zu wechseln.

Auffallend ist auch die hohe *Zahl der Religionslosen*, d.h. derjenigen, die keine oder unklare Religionszugehörigkeit angeben. Zu dieser Kategorie gehören vor allem Männer. Vergleicht man die Zahlen, hat man den Eindruck, dass die 2,5 Millionen Männer, die in den evangelikalen Kirchen fehlen, unter den Religionslosen zu finden sind. Obwohl diese Schlussfolgerung gewiss nicht für alle Fälle gilt, erklärt sie doch einen großen Teil. Es sind die Fälle, wo die Frau oder Mutter die Religionszugehörigkeit gewechselt,<sup>4</sup> der Mann aber den Wechsel nicht mitgemacht hat, ohne jedoch seine bisherige religiöse Bindung weiter zu pflegen. In solchen Fällen hat die Informantin oder der Informant möglicherweise „ohne Religion“ als Antwort gegeben. Auch setzt sich im brasilianischen religiösen Milieu mehr und mehr die Auffassung durch, vor allem im evangelischen Bereich, dass Zugehörigkeit zu einer Kirche oder Religionsgemeinschaft bedeutet, de facto in einer Gemeinde als Mitglied eingeschrieben zu sein und an ihren Aktivitäten zumindest minimal teilzunehmen. Dann würde jemand, der zum Zeitpunkt der Erhebung in keiner Bindung dieser Art steht, angeben, keine Religion zu haben, auch wenn er z.B. getauft ist und sich irgendwie als Christ versteht. Die Tatsache, dass die Zahl der Religionslosen sich von 1991 bis 2000 um 75,5% (Tabelle II, letzte Zeile rechts) erhöht hat, bedeutet deshalb keineswegs, dass die „Gottlosigkeit“ unter den Brazilianern in gleichem Maße zugenommen hat.

## *Verschiebungen der Religionszugehörigkeit*

Die Tabelle II zeigt die *Veränderung der Religionszugehörigkeit* von der Volkszählung 1991 bis zu der von 2000 auf. Alle Kategorien haben zahlenmäßig zugenommen, aber doch in recht unterschiedlichem Maße. Die katholische Kirche ist zwar gewachsen, doch weit weniger als die Gesamtbevölkerung. Ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung ist um fast 10% gesunken. Die dem ÖRK nahe stehenden Kirchen weisen eine Wachstumsrate auf, die unter der der Gesamtbevölkerung liegt. Ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung sank um 0,07%. Anders die evangelikalen Kirchen. Ihre Zahl hat sich in den neun Jahren zwischen den beiden Datenerhebungen mehr als verdoppelt, und ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung wuchs von 7% auf 13,1%.<sup>5</sup> Nur die Religionslosen weisen noch eine ähnliche Wachstumsdynamik auf. Vergleicht man den relativen Mitglieder-schwund der katholischen Kirche, und in ihrem Fahrwasser der Kirchen des ÖRK, mit der überdurchschnittlichen Zunahme der evangelikalen Kirchen und der Religionslosen, stellt man fest, dass die Verluste der Ersterwähnten zahlenmäßig etwa den Gewinnen der zweiten Gruppe entsprechen. Wäre also festzustellen, dass die evangelikalen Kirchen die entsprechende Anzahl von Mitgliedern der katholischen Kirche und den Kirchen des ÖRK abgeworben haben, während andere einfach ausgetreten sind, so dass sich im Laufe von neun Jahren die aufgezeigte Verschiebung ergab? In Wirklichkeit ist der Vorgang etwas komplexer.

Tabelle II: Veränderung der Religionszugehörigkeit 1991–2000.

	Gesamt 1991	% Ein.	Gesamt 2000	% Ein.	% Wachs- tum
Einwohner Brasiliens	146.815.793	100,0%	169.872.856	100%	15,7%
Katholische Kirche	122.331.294	83,3%	124.980.132	73,6%	2,2%
Kirchen des ÖRK	2.378.668	1,62%	2.634.696	1,55%	10,8%
Evangelikale Kirchen (Pfingstler, Baptisten, Adventisten)	10.224.720	7,0%	22.280.316	13,1%	117,9%
Andere evangelische Gemeinschaften	621.302	0,4%	1.269.929	0,7%	104,4%
Andere Religionen	3.717.567	2,5%	5.473.779	3,2%	47,2%
Religionslose, ohne Angabe	7.542.242	5,1%	13.234.004	7,8%	75,5%

Daten: IBGE

Untersuchungen einer Arbeitsgruppe an der Katholischen Universität von Rio de Janeiro, die die Daten der Religionszugehörigkeit mit denen von Wohnort, Altersgruppe, Hautfarbe, Zivilstand, Ausbildung, Tätigkeit und Einkommen in Beziehung setzen, liefern wertvolle Informationen zum Verständnis der Verschiebung der Religionszugehörigkeit in der letzten Generation.<sup>6</sup> Sie ergaben für den Bevölkerungssektor, der von den Pfingstkirchen erfasst wird, folgende Merkmale (immer im Vergleich zur Gesamtbevölkerung):

- einen um etwa 15 % höheren Anteil an Farbigen;
- einen ebenso höheren Anteil an im Erwachsenenalter Alphabetisierten und von Personen, die nur die Grundschule absoviert haben;
- einen geringeren Anteil an Absolventen der Mittelschule;
- die Anzahl der Hochschulabsolventen unter ihnen beträgt nur ein Drittel im Vergleich zu dem der Gesamtbevölkerung;
- der Anteil der Hausangestellten und persönliche Dienste Leistenden ist 50 % höher;
- wenige sind Arbeitgeber oder Unternehmer;
- ihr Durchschnittseinkommen ist deutlich niedriger als das der Gesamtbevölkerung.

Diese sozialen Merkmale zeigen, dass die Mehrzahl der Pfingstler zu den ärmeren Schichten des brasilianischen Volkes gehört, die in den Vorstädten wohnen. Dort lassen sich die Familien nieder, die vom Lande in die Stadt ziehen. Die Erhebung der Wohnorte der Pfingstlerfamilien zeigt, dass sie vorwiegend in einem Gürtel um die Stadtzentren der brasilianischen Metropolen zu Hause sind. Dort stehen auch ihre Kapellen und Gebetshäuser. Es entsteht kein neues Wohnviertel am Stadtrand, in dem nicht bald ein Prediger einer Pfingstkirche einen Versammlungsraum eröffnet.

Die katholische Kirche tat sich schwer, die Ausuferung der Städte zu begleiten. Eine Studie aus Rio de Janeiro berichtet, dass in einer Dreijahresperiode Anfang der neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts in der Metropole 700 neue Pfingstkirchen eröffnet wurden, aber nur eine neue katholische Pfarrei.<sup>7</sup> Es ist der katholischen Kirche nie gelungen, die Landbevölkerung ausreichend zu betreuen. Die Katholiken auf dem Lande lebten im Volkskatholizismus, mit eigenen Festen und Riten, die unabhängig von der kirchlichen Hierarchie gepflegt und erhalten wurden. Wer vom Lande in die Stadt zog, ließ sich in den armen Vororten nieder. Dort fand die Familie nur den einfachen Versammlungsraum der Pfingstkirche vor. Freundlich wurde sie eingeladen hereinzukommen. Die katholischen

Kirchen standen im Stadtzentrum und in den besseren Wohnvierteln. Die Leute, die dort hineingingen, waren der Zuwandererfamilie fremd. Also näherte sie sich der Pfingstkirche in ihrem Viertel. In deren Versammlungen wurden die Familienmitglieder aufgerufen, sich „für Christus“ zu entscheiden. Eine neue religiöse Heimat unter ihresgleichen wurde ihnen angeboten. Sie fühlten, dass diese eine Hilfe, eine Stütze sein könnte. Zuerst traf die Mutter die Entscheidung und ließ sich taufen, ganz bewusst. Und danach, nach manchem Beten und Ringen, auch die anderen Glieder der Familie. Wäre es recht zu sagen, die Familie sei der katholischen Kirche abgeworben worden?<sup>8</sup>

Natürlich ist die obige Beschreibung eine Vereinfachung. Aber sie gibt den sozialpsychologischen Vorgang wieder, der zum Eintritt in die Pfingstkirche führt. Die emsige Mitgliederwerbung der Pfingstgemeinden tut das Ihre. Inzwischen ist eine „evangelische Kultur“ entstanden, mit eigenen Liedern, Sängern, Musikbands, Radio- und Fernsehprogrammen, Geschäften und Lieferantketten. Die Pfingstler sind selbstbewusst geworden. Die jüngsten Pfingstkirchen setzen sich in den Stadtzentren fest und benutzen die modernen Medien mit großem Geschick, obwohl die Propagandamethoden einiger von ihnen ethisch nicht immer einwandfrei sind. Die Baptisten und Adventisten, obgleich auch im evangelikalen Lager, gehören eher zu den Mittelschichten. Es ist nicht selten, dass soziale Aufsteiger, aus den Pfingstkirchen kommend, ihren Platz in der Baptisten- oder Adventistengemeinde finden. Evangelikal und pfingstlerisch orientierte Gemeinden sind heute durchaus auch in den Mittelschichten zu finden.

Die Mitgliedschaft der katholischen Kirche, fast drei Viertel der Bevölkerung, entspricht in ihrem sozialen Aufbau der Schichtung der Gesamtgesellschaft. Der größte Teil der Angehörigen der unteren Schichten wird deshalb immer noch „katholisch“ als Religionszugehörigkeit angeben. In diesem sozialen Milieu sind die evangelikalen Kirchen, vor allem die Pfingstler, direkte Konkurrenten der katholischen Kirche. Die Zahlenvergleiche zeigen, dass die Pfingstler in dieser Konkurrenz Erfolge aufzuzeigen haben. Doch die katholische Kirche beherbergt inzwischen unter ihrem institutionellen Dach ein Pendant zum pfingstlerischen Treiben, die „katholische charismatische Bewegung“, mit starker Laien- und Frauenbeteiligung. Weiterhin jedoch sind Millionen von katholischen Stadtrandbewohnern ohne ausreichende Betreuung von ihrer Kirche und bieten den evangelikalen Kirchen ein offenes Missionsfeld. Diese sind überzeugt, dass sie ihren Anteil an der brasilianischen Bevölkerung bis zur nächsten

Volkszählung im Jahre 2010 verdoppeln können, und die Statistik zeigt, dass dies nicht ganz abwegig ist.

### *Die ÖRK-Kirchen in Brasilien*

Man kann – zu Zwecken der Analyse – feststellen, dass gegenwärtig zwei religiöse Grundmuster in der brasilianischen Gesellschaft die religiöse Orientierung der Menschen zu bestimmen suchen: das traditionelle „katholische Muster“ mit der innerkirchlichen Vielfalt, die sich in den letzten Jahrzehnten entwickelt hat, und das „evangelikal-charismatische Muster“ mit den Merkmalen, die oben beschrieben wurden. Diese Muster konkurrieren miteinander, und letzteres ist auf dem Vormarsch. Die Kirchen des ÖRK versuchen, sich irgendwie dazwischen zu positionieren. Alle müssen sich mit charismatischen Bewegungen in ihren Reihen auseinandersetzen. In der Struktur folgen sie dem katholischen Muster. Ihr protestantischer Rationalismus hat es schwer, der auf beiden Seiten grassierenden Wundererwartung standzuhalten. Unter ihnen ist der Anteil an Hochschulabsolventen außerordentlich hoch und auch ihr Einkommen ist höher.<sup>9</sup> Die Angehörigen der Mittelschicht, die sie in früheren Generationen an sich gezogen haben, bleiben ihnen weitgehend treu, aber sonst stagnieren ihre Mitgliederzahlen. Es wäre jedoch irreführend, von ihren Mitgliederzahlen auf ihr Gewicht in der brasilianischen Gesellschaft und Öffentlichkeit zu schließen. Alle Kirchen dieser Gruppe haben Schulen, Bildungszentren, Universitäten, Sozialwerke und diakonische Dienste eingerichtet; ihre Mitglieder haben ihren Platz an den Universitäten als Dozenten, im Beamtenapparat, im Kulturleben und in der Politik. Ihre Präsenz in der Öffentlichkeit ist größer als die Mitgliedszahlen zu erkennen geben und hat den evangelikal-pfingstlerischen Aufbruch erst möglich gemacht.

Die lutherischen Kirchen Brasiliens<sup>10</sup> bilden noch einen Sonderfall unter den Kirchen des ÖRK. Bei der Volkszählung 2000 gaben 1.062.145 Brasilianer und Brasilianerinnen „lutherisch“ als Religion an, 32.454 Personen mehr als 1991. Sie entstanden als Kirchen der aus Europa eingewanderten evangelischen Kolonisten, fast alle deutscher Herkunft. 1987 z.B. waren die Mitglieder der EKLBB in Brasilien zu 92,5% deutschen Ursprungs. Bei der Volkszählung 1991 waren 94,6% der Lutheraner Weiße. Obwohl man heute in den lutherischen Kirchen Portugiesisch spricht und predigt, haben sie doch Merkmale ihrer ethnischen und kulturellen Herkunft behalten. Sie werden deshalb als geschlossene Gruppe gesehen, obwohl sie

das nicht mehr sein wollen und sich auch bemühen, deutlich zu machen, dass sie für alle offen sind. Wie die katholische Kirche haben sie in den letzten Jahrzehnten nur den kleineren Teil der Zuzügler in die Stadt in ihren Gemeinden auffangen können. Im städtischen Milieu haben sie Schwierigkeiten, die nächste Generation in die Gemeinden einzubinden. Weitere Mitglieder gingen durch die Wanderung der Kolonisten in die neuen landwirtschaftlichen Gebiete im Norden des Landes verloren, die erschlossen wurden.

Die beiden größeren lutherischen Kirchen, EKLBB und ELKB, sehen heute ihre missionarische Aufgabe auch in dem Sinne, dass sie Menschen aus allen Klassen und Volksgruppen Brasiliens in ihre Reihen aufnehmen wollen, haben aber noch keine überzeugenden Erfolge in dieser Richtung aufzuweisen.

### *Zusammenfassung*

Zusammenfassend kann man feststellen, dass die unangefochtene Vorherrschaft der katholischen Kirche in der brasilianischen Gesellschaft einer Diversifizierung der Religionszugehörigkeit Platz macht. Erklärten 1970 noch 91,8% der Brasilianer, katholisch zu sein, sind es heute, im Jahre 2005, wohl kaum mehr als 70%. Mehr und mehr wird den Menschen bewusst, dass Religionszugehörigkeit eine Entscheidungsfrage ist; und dass man von einer Religion zur andern wechseln und sogar zweien anhängen kann.<sup>11</sup> Die Erfahrung, dass man auch leben kann, ohne zu einer Kirche oder Religionsgemeinschaft zu gehören, wird von immer mehr Menschen gemacht, besonders in den gebildeten Schichten.<sup>12</sup> Synkretistische Kulte, die sich früher unter dem Dach der katholischen Kirche zu verbergen suchten, zeigen mehr und mehr ihr Gesicht und werden zu eigenständigen organisierten Religionsgemeinschaften. Möglicherweise werden Menschen, die an diesen Kulturen teilnehmen, sich aber bisher als katholisch erklärt haben, bei der nächsten Volkszählung ihre Zugehörigkeit zu den afrikanisch-synkretistischen Kulturen bekennen. Neue Kulte, christlich oder synkretistisch, entstehen über Nacht. Da soziale Prozesse, einmal in Gang gekommen, sich entfalten und nicht plötzlich zu stoppen sind, wird der Anteil der evangelikalischen Kirchen an der Bevölkerung weiterhin wachsen. Die Kirchen, auch die traditionellen, werden mehr und mehr die Mitläufer und Fernstehenden abstoßen. So werden Menschen „religionslos“ leben, ihr ganzes Leben lang oder nur einen Teil desselben. Der Anteil

der katholischen Kirche an der Gesamtbevölkerung, und der Kirchen des ÖRK in geringerem Maße, wird weiterhin abnehmen, bis zu welchem Prozentsatz ist schwer vorauszusagen.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Letztere verpasste den Abflug und war deshalb in Rom nicht mit dabei.
- <sup>2</sup> Der Begriff „evangelikal“ wird hier in etwa der Bedeutung gebraucht, die *Reinhard Hempelmann*, Handbuch der evangelistisch-missionarischen Werke, Einrichtungen und Gemeinden, Stuttgart 1997, auf Seite 14 beschreibt, ergänzt mit den spezifischen Elementen des brasilianischen Kontextes.
- <sup>3</sup> Die hier aufgeführten Daten, auch die der Tabellen I u. II, sind den vom Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), dem offiziellen statistischen Institut Brasiliens, im Internet publizierten Informationen entnommen, ohne sie mit den von den Kirchen selbst erhobenen Daten zu vergleichen.
- <sup>4</sup> Die Interviewer des IBGE hatten die Anweisung, die Religionszugehörigkeit eines jeden Familienmitglieds aufzunehmen und die unmündigen Kinder der Religion der Mutter zuzuschreiben.
- <sup>5</sup> Die unter „Andere evangelische Gemeinschaften“ Zusammengefassten sind zu großem Teil auch pfingstlerisch.
- <sup>6</sup> Diese Daten sind verfügbar in: *César Romero Jacob* u.a., Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil. PUC-Rio: 2002. Die Daten im Folgenden sind dieser Publikation entnommen, wenn nicht anders ausgewiesen.
- <sup>7</sup> Berichtet in: *Philip Jenkins*, The Next Christendom. The coming of global Christianity, 64.
- <sup>8</sup> Der Vorgang, der hier vereinfacht skizziert wurde, ist ausführlich untersucht und beschrieben worden in: *G.U. Kliewer*, Das neue Volk der Pfingstler. Religion, Unterentwicklung und sozialer Wandel in Lateinamerika. Frankfurt/M. 1975.
- <sup>9</sup> Nur die Spiritisten, die orientalischen Religionen und die Juden haben einen noch höheren Anteil an Hochschulabsolventen und noch höheres Einkommen.
- <sup>10</sup> Die Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLBB), die zum ÖRK gehört, und die Evangelisch-Lutherische Kirche Brasiliens (ELKB). Außerdem gibt es noch eine Freie Lutherische Kirche und charismatische Absplitterungen mit insgesamt wenigen Tausend Mitgliedern.
- <sup>11</sup> Die Befragung des statistischen Instituts erlaubte, dass Personen mehr als eine Religionszugehörigkeit angaben. Doch nur 10.500 Personen machten davon Gebrauch.
- <sup>12</sup> Der Anteil der Religionslosen unter den Hochschuldozenten ist fast doppelt so hoch wie in der Gesamtbevölkerung.



## Aufruf zum Dialog und zur Zusammenarbeit

### Überlegungen zum theologischen Jianshe-Denken<sup>1</sup>

VON RACHEL ZHU XIAOHONG\*

„Wenn die Menschen in chinesischen Kirchen über „Glaube und Unglaube“ reden, verbinden sie dies immer mit Himmel und Hölle. Der Glaubende kommt in den Himmel, unabhängig davon, wie sündig sein Verhalten ist, während der Ungläubige in die Hölle kommt, unabhängig davon, wie respektabel seine Moralität ist. Es scheint ein allein auf den Glauben bezogenes Problem zu sein; man könnte es aber auch als ein politisches Problem betrachten: Der Gläubige kommt in den Himmel, so dass Chiang Kai-shek ein ewiges Leben haben könnte, während der Vorsitzende Mao, Liu Shaoqui, Deng Xiaoping, Zhou Enlai und Leifeng als Ungläubige in die Hölle kämen. Offensichtlich hat ein solcher Glaube Beziehungen zur politischen Haltung des Gläubigen, ... in dem Sinn, dass – was China betrifft – ungefähr eine Milliarde Menschen zur Hölle verdammt wären. Ich schlage vor, dass wir das Dogma von der „Rechtfertigung aus Glauben“ verflüssigen sollten, so dass die Chinesen außerhalb der Kirche davon angezogen werden können, Christus ... und die Anmut des Christentums kennenzulernen.“<sup>2</sup>

Das Motto ist aus den Werken von Bischof Ting zitiert, dem früheren Vorsitzenden des Nationalen Komitees des Chinesischen Christenrates (CCC)/„Patriotische Drei-Selbst-Bewegung“ (TSPM)<sup>3</sup> und Befürworter des Projekts eines „theologischen Jianshe-Denkens“ (TTJS), das Ende 1998 in den chinesischen protestantischen Kirchen begonnen wurde. Das „theologische Jianshe-Denken“ ist jedoch ein so umstrittenes Thema, dass manche Leute in den chinesischen protestantischen Kirchen skeptisch sind und zögern zuzustimmen oder teilzunehmen.<sup>4</sup> Sehr viel schärfere Kritik kam von den chinesischen Christen aus Übersee. Sie klagen die Befürworter des „theologischen Jianshe-Denkens“ an, „Ungläubige“ oder „Huren des Bösen“ zu sein, und behaupten, das Projekt sei eine Kampagne, um die

\* Rachel Zhu Xiaohong ist Associate Professor und Koordinatorin des Programms für Religiöse Studien am Department of Philosophy der Fudan-Universität, Shanghai. Sie ist außerdem Teilzeitprofessorin am East China Theological Seminary in Qunpu bei Shanghai. Schwerpunkte ihrer Lehre sind Einführung in Religion und Religious Studies, Geschichte des christlichen Denkens, Religionsphilosophie etc.

Grundlage des Glaubens zu verändern.<sup>5</sup> Darüber hinaus zeigt sich die chinesische Universitätswissenschaft gleichgültig gegenüber diesem wichtigen religiösen Phänomen.

Von dieser Situation ausgehend, will dieser Essay die Standpunkte beider Seiten – der Befürworter und der Gegner des „theologischen *Jianshe*-Denkens“ – betrachten, indem er das Engagement der Befürworter für eine kontextualisierte Kirche anhand der Prüfung einiger CCC/TSPM-Dokumente und deren Missverständnis anhand einiger im Internet abrufbarer Dokumente der Gegner aufzeigt. Indem das „revisionistische“ Modell einer Theologie, wie es David Tracy vorschlägt, eingeführt wird, ruft der Essay zu einem Dialog und zur Kooperation zwischen der Universitätswissenschaft und beiden Seiten der chinesischen Kirche auf.

Die in diesem Essay benutzten Materialien stammen zum großen Teil aus Publikationen des CCC/TSPM, der vom Nationalen Religionsbüro herausgegebenen Zeitschrift *China Religion*, anderes Material wurde aus dem Internet heruntergeladen, darunter Beiträge aus der Zeitschrift *Christian Life Quarterly*, die von chinesischen Christen in Übersee herausgegeben wird, und eine Erklärung von der Website der chinesischen „Hauskirchen“.

## *I. Kontext, Prinzipien und Errungenschaften*

### *1. Kontext*

Der erste Kontext ist der soziopolitische Zusammenhang: Im Prozess der Herausbildung eines einheimischen, dem Land entsprechenden chinesischen Sozialismus hat im Allgemeinen die Theorie der „Akkommodation“ [im Blick auf die Religion] die Theorie des „Opiums“ ersetzt. Ein führender Politiker der dritten Generation wie Jiang Zemin hat wiederholt betont, dass die Religion drei Charakteristika habe: Engagement der Massen, Komplexität und Langfristigkeit; und die Religionspolitik der chinesischen Regierung zielt hauptsächlich darauf, die Freiheit des religiösen Bekenntnisses zu schützen, die religiösen Angelegenheiten rechtlich zu regeln und die „Adaptierung“ der Religionen an die sozialistische Gesellschaft zu fördern.<sup>6</sup> Die traditionelle marxistische Sicht der Religion, die behauptete, dass die Religionen noch vor der Abschaffung der Klassen absterben würden, ist von der Auffassung abgelöst worden, wonach die Religionen sogar länger als die Klassen und die Nationen dauern würden.

Im Lichte einer solchen Perspektive ist es notwendig, die Religionen dazu zu bringen, sich der sozialistischen Gesellschaft zu „akkommodieren“.

Um eine gute „Adaptierung“ an die chinesische Gesellschaft zu erreichen, akzeptieren die chinesischen Religionen Werte wie Patriotismus, Rechtfertigung, Respektierung der Kommunistischen Partei und des sozialistischen Systems, Unterstützung der Einheit der Nation, und sie interpretieren die religiösen Lehren in Übereinstimmung mit den Erfordernissen des gesellschaftlichen Fortschritts. Es liegt im Interesse nicht nur der Regierung oder Partei, sondern auch der religiösen Gruppen, solch eine „Akkommodation“ zu fördern. Die fünf offiziell zugelassenen chinesischen Religionen<sup>7</sup> haben ihre eigenen Lehren und ihr soziales Engagement, das von der Regierung in den letzten Jahren ermutigt und bestätigt worden ist, neu ausgerichtet, um sie der Gesellschaft zu „adaptieren“.

Das „theologische *Jianshe*-Denken“ (TTJS) in der protestantischen Kirche findet unter solchen Umständen statt. Bischof Ting hat einmal gesagt, dass wir „aus der politischen Situation einen Vorteil gewinnen sollten, um die Reform des religiösen Konzepts voranzutreiben. Die Reform sollte nicht nur eine politische Haltung sein, sondern auch diejenigen zurückdrängen, die nicht mit der sozialistischen Gesellschaft einverstanden sind, und diejenigen stärken, die es sind.“<sup>8</sup> So sucht die Kirche gewissermaßen einen Weg, sich der sozialistischen Gesellschaft zu „akkommodieren“, und findet die theoretischen Elemente für diese „Akkommodation“ im „theologischen *Jianshe*-Denken“. Einige hochrangige Regierungsvertreter schätzten das „theologische *Jianshe*-Denken“ hoch, da es die chinesischen Kirchen tief beeinflussen werde.<sup>9</sup>

Es geht aber zum anderen auch um die Situation der Kirche selbst. Weder die katholische noch die protestantische Kirche in China haben bisher eine eigene inkulturierte und kontextualisierte systematische Theologie entwickelt. Die chinesische protestantische Kirche ist wirklich jung und schwach, zumal die einheimische Bewegung, die in den zwanziger Jahren eingesetzt hatte, aus vielen Gründen nicht fortgesetzt werden konnte. Nach Meinung des Chinesischen Christenrats (CCC/TSPM) befindet sich die Kirche in ihrer dritten Phase, die sich auf ihre Qualität bezieht. Die drei Phasen begannen mit der patriotischen „Drei-Selbst-Bewegung“ für Selbstverwaltung, Selbsthilfe und Selbstausbreitung; sie führten über die zweite Phase der „Drei Qualitäten“ (three goodnesses, *sanhao*): gute Verwaltung, gute Hilfe und gute Verkündigung; und sie mündeten in das „theologische *Jianshe*-Denken“, das die dritte Phase markiert.<sup>10</sup> Das Ziel

des „theologischen *Jianshe*-Denkens“ kann in einer kontextualisierten Theologie gesehen werden, die durch das „Drei Selbst“-Prinzip geleitet ist, durch den Dialog zwischen den Theologen und den Gläubigen, den Dialog zwischen einheimischen und internationalen Theologen, den Dialog zwischen Glaube und Kultur, Wissenschaft und Philosophie.<sup>11</sup>

Seit das neue Arbeitsprinzip der „drei Qualitäten“ in den achtziger Jahren durchgeführt wurde, fand ein erstaunliches Wachstum in den protestantischen Kirchen statt. Andererseits hat der Fundamentalismus, der einen Gegensatz zwischen der säkularen Welt und dem geistlichen Reich behauptet, einen großen Einfluss in China. Die Prediger in den ländlichen Gegenden haben nur eine dürftige theologische Bildung und verkündigen die schlichte Botschaft von der Bestrafung der Ungläubigen und Belohnung der Gläubigen, während die städtische Jugend und die Intellektuellen durch die veraltete Methode der Predigt und langweilige kirchliche Verkündigung nicht überzeugt werden konnten.<sup>12</sup> Um ein Wachstum der Kirche in Ausgewogenheit zwischen Quantität und Qualität zu erreichen, hält es der Chinesische Christenrat (CCC/TSPM) für nötig, das „theologische *Jianshe*-Denken“ durchzuführen; er behauptet, dass das „theologische *Jianshe*-Denken“ so entscheidend sei, dass es das Zentrum aller anderen Tätigkeiten der Kirche werden sollte.<sup>13</sup> Das „theologische *Jianshe*-Denken“ ist eine Antwort der Kirche auf ihre Wirklichkeit und eine Gewähr für die Qualitätsverbesserung.

## 2. Verfahren, Prinzipien und einige Errungenschaften

Seit der Resolution über die „Stärkung des theologischen *Jianshe*-Denkens“, die auf dem nationalen Komitee-Treffen in Jinan [1998] initiiert worden ist, sind vier Jahre vergangen und ist einiger Fortschritt gemacht worden. Unter der Anleitung des „Teams zur Verbesserung des theologischen Denkens“, dessen Vorsitzender Bischof Ting ist, hat der nationale Chinesische Christenrat (CCC/TSPM) verschiedene Konferenzen organisiert, z.B. das „Symposium über die Anthologie von K.H. Ting“ (Juli 1999), das „Symposium über die Auslegung der Schrift“ (September 2000), die „Arbeitstagung über die Verbesserung des chinesischen theologischen Denkens“ (2001) usw. Der nationale Chinesische Christenrat (CCC/TSPM) hat auch eine Sammlung von fünf Büchern von Bischof Ting wie *Über das theologische Jianshe-Denken*, *Über die Schrift*, *Über Gott* usw. veröffentlicht, sowie die Buchreihe *Das chinesische christlich-theo-*

*logische Jianshe-Denken* (Nr. 1 u. Nr. 2). Die beiden Schlüsselzeitschriften *Tiefeng* und *Nanjing Theological Review* haben ebenfalls eine Kolumne eingerichtet, um das theologische [*Jianshe*-]Denken zu diskutieren. Auch die lokalen Chinesischen Christenräte (CCC/TSPM) haben viele Aktivitäten entwickelt und manche Bücher veröffentlicht, die mit dem theologischen [*Jianshe*-] Denken in Beziehung stehen.

Das Verfahren des „theologischen *Jianshe*-Denken“ ist das folgende: Zunächst werden Seminare von jeder lokalen Kirche abgehalten, auf denen Materialien oder Fragen für ein vertieftes Studium ausgewählt werden. In einem zweiten Schritt wird weiter geforscht. Der dritte Schritt besteht in der Verbreitung und Popularisierung der Erkenntnisse. Diese drei Schritte sind untereinander verbunden, um die Theologie innerhalb der ganzen Kirche von der Oberfläche zur Tiefe zu führen.<sup>14</sup>

Es gibt verschiedene Hauptprinzipien für die Kirchenmitglieder, um das „theologische *Jianshe*-Denken“ zu beginnen. Zunächst geht es darum, das theologische Denken, das immer fortschreitet, angemessen von den Grundlagen des Glaubens zu unterscheiden, die unveränderlich sind. Die unveränderlichen Glaubensgrundlagen sind das, worauf die Christen vertrauen, während die Veränderungen des theologischen Denkens dazu dienen, die Grundlagen des Glaubens zu rechtfertigen.

Zum anderen muss das „theologische *Jianshe*-Denken“ die Heilige Schrift und ihre Autorität aufrechterhalten, die Tradition und die historischen Bekenntnisse der Kirche respektieren, die Erfahrung der Drei-Selbst-Bewegung integrieren und sich der fortgeschrittenen einheimischen Kultur „adaptieren“. Schließlich sollten Kämpfe zwischen verschiedenen theologischen Strömungen vermieden werden. Solidarität und Diskussion in Harmonie sollten ermutigt werden.<sup>15</sup>

Es ist notwendig, das Prinzip der Unterscheidung zwischen den Grundlagen des Glaubens und dem theologischen Denken zu betonen. Das „theologische *Jianshe*-Denken“ soll allgemein der Entwicklung, Bereicherung und Neuausrichtung dienen, nicht der totalen Veränderung.<sup>16</sup> Es gibt zwei Dimensionen einer solchen Entwicklung oder Neuausrichtung, nämlich: allgemeine Neuausrichtung und spezielle Neuausrichtung.<sup>17</sup> Für die allgemeine Neuausrichtung gilt, dass sie immer und überall in der Kirchengeschichte und der Erzählung der Bibel unvermeidlich ist.<sup>18</sup> Die spezielle Neuausrichtung bezieht sich auf jenes passive und konservative Denken, das vor dem speziellen historischen Hintergrund [Chinas] gewachsen ist. Hier wird der Graben zwischen den Christen und den Nicht-Christen über-

trieben, indem man sagt: „Vermischt euch nicht mit Ungläubigen!“, die Werke werden durch den Glauben entwertet, die Bosheit der menschlichen Natur wird betont, die Beziehung zwischen Schöpfung und Erlösung wird zerschnitten, die Möglichkeit einer graduellen Offenbarung wird geleugnet, wobei all dies auf den rechten Weg im Licht der Grundlagen des Glaubens führen soll. Bischof Ting und viele andere leitende Personen des Chinesischen Christenrates (CCC/TSPM) haben immer wieder erklärt, dass eine Unterscheidung für das „theologische *Jianshe*-Denken“ wesentlich ist: Die Lehren von der Trinität, Inkarnation und Auferstehung sind unveränderlich, aber das theologische Denken verändert sich ständig, um den Gläubigen zu helfen, den Glauben in einer voranschreitenden Gesellschaft zu bewahren: „Die Neuausrichtung des theologischen Denkens dient dazu, den Glauben zu bewahren und zu schützen.“<sup>19</sup>

Was also sind die wesentlichen Errungenschaften in diesem Prozess der Neuausrichtung? Einige wichtige Vorschläge sind bereits gemacht worden und werden Richtlinien für das weitere „theologische *Jianshe*-Denken“ sein: Gott ist Liebe, aus der Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und andere Eigenschaften hervorgehen. Jesus ist kosmisch; Gottes Offenbarung ereignet sich graduell; Gottes Schöpfung ist noch nicht abgeschlossen; die Menschheit ist erst halb-fertig [semi-finished] geschaffen; die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben sollte verflüssigt werden; es gibt auch außerhalb der Kirche Güte und Wahrheit; usw.<sup>20</sup>

## II. Anklagen gegen das „theologische *Jianshe*-Denken“

Ein großer Teil des Widerstandes und der Feindschaft gegen das „theologische *Jianshe*-Denken“ kommen aus einigen der „Hauskirchen“ und von [chinesischen] Kirchen in Übersee. Das „theologische *Jianshe*-Denken“ wird als eine Kampagne der „Glaubensreform“ gesehen wie diejenige in den fünfziger Jahren, deren Wesen im Kampf zwischen Modernismus und Fundamentalismus besteht.<sup>21</sup> Die schärfste Kritik am „theologischen *Jianshe*-Denken“ betrifft dessen Absichten, sofern sie ein politisches Element implizieren. Ein Aufsatz unter dem Titel „On the Anthology of K.H. Ting: In the Perspective of Political Theology of Three Self Church“ [Über die Anthologie von K. H. Ting: In der Perspektive der politischen Theologie der Drei-Selbst-Kirche], der sich auf der Website einer „Hauskirche“ findet, kritisiert, dass einige politische Hilfsmittel benutzt worden sind, um das „theologische *Jianshe*-Denken“ zu fördern:

„Ting veröffentlichte seine Anthologie, die seine öffentlichen Reden und Artikel versammelt, mit einer offensichtlichen politischen Absicht. Die offiziellen Medien des festländischen China drängten öffentlich darauf, sie einzuführen und zu propagieren. Es heißt, dass Ting überall Ansprachen zur Unterstützung der Regierung gehalten hat, um seine ‚theologischen Gedanken‘ zu verbreiten. Die theologischen Seminare und lokalen Komitees des Chinesischen Christenrates (CCC/TSPM) rufen die Christen dazu auf, Tings ‚Ausgewählte Werke‘ zu studieren, was Erinnerungen daran weckt, wie während der Kulturrevolution Maos ‚Ausgewählte Werke‘ studiert wurden, und sie versuchen, eine Kampagne für das ‚theologische *Jianshe*-Denken‘ in Gang zu setzen, die uns auch irgendwie an eine religiöse Revolution denken lässt.“<sup>22</sup>

Außerdem wird das „theologische *Jianshe*-Denken“ selbst als eine politische Bewegung betrachtet. Auf derselben Website findet sich eine Ankündigung von Seminaristen über die Gründe, warum sie das Jinling-Seminar [Nanjing] verlassen wollten, dessen Präsident Ting ist. Die Ankündigung sagt, dass Präsident Ting, der Sprecher und Vertreter der „Patriotischen Drei-Selbst-Bewegung“, eine „Orientierung der Theologie“ im Sinne dieser Bewegung befördere. Auf diese Weise sei sein Denken ein Denken für die Kirche der „Patriotischen Drei-Selbst-Bewegung“, deren wichtigstes Charakteristikum politische Orientierung sei.

„... (sie) kompromittieren sich bedingungslos mit der herrschenden Ideologie, kooperieren prinzipienlos mit den politischen Erfordernissen, so dass die Prinzipien von Selbstverwaltung, Selbsthilfe und Selbstausbreitung zu einer leeren Parole verkommen. Das Verhalten der ‚Drei Selbst‘ in den vergangenen Jahrzehnten hat die chinesische Kirche im Namen einer liebenden Kirche zerstört.“<sup>23</sup>

*Christian Life Quarterly*, herausgegeben von [chinesischen] Christen in Übersee, ist eine der Zeitschriften, die eine vom Chinesischen Christenrat (CCC/TSPM) abweichende Stimme zu Gehör bringen, ein Kanal, der die Meinung der „Hauskirchen“ zum Ausdruck bringt. Vom Juni 1999 an hat sie unter dem Titel „An Example of a Non-Believer“ [Das Beispiel eines Nicht-Gläubigen] eine Reihe von Aufsätzen, geschrieben von Li XinYuan, veröffentlicht, in denen der Verfasser das „theologische *Jianshe*-Denken“ verurteilt, weil es „eine so enge Beziehung zum gegenwärtigen politischen Regime Chinas“ unterhalte und die Kirche eher zerstöre, als sie aufzubauen.<sup>24</sup>

Der zweite Vorwurf gegen das „theologische *Jianshe*-Denken“ bezieht sich auf seinen Ursprung im theologischen Liberalismus: „Ausgehend von der liberalen Theologie, verfälscht das theologische *Jianshe*-Denken das Evangelium und verwirrt die Wahrheit.“<sup>25</sup> Die folgende Analyse gründet sich auf eine Reihe von Artikeln von Li XinYuan in der Zeitschrift *Christian Life Quarterly*:

Was den Gottesbegriff betrifft, so ist die Aussage, dass Gott Liebe ist, ein zentraler Gedanke des „theologischen *Jianshe*-Denkens“. Lis Gegenmeinung besagt, dass „Liebe ohne Gerechtigkeit“ lediglich „eine Art von Gefühl“ sei<sup>26</sup>; deshalb sei dieser Gottesbegriff nicht ausgewogen. Liebe könne nicht die erste Eigenschaft Gottes sein, wenn sie nicht begleitet werde von Gerechtigkeit, Heiligkeit, Barmherzigkeit, Treue, Wahrheit und Güte.

Was das Verständnis der Offenbarung betrifft, so bemerkt Li, dass der Begriff einer „graduellen Offenbarung“ zweifelhaft sei. Wenn Ting „eine ‚graduella Offenbarung‘ vertrete, dann denke er daran, dass Gott sich entsprechend der Reihenfolge der biblischen Bücher offenbare, nämlich: vom frühesten Buch bis zum spätesten Buch, vom Partiellen bis zum Ganzen.“<sup>27</sup> Damit werde die Lehre, dass die Bibel eine [einzige] heilige Offenbarung ist, geleugnet.

Was die Christologie betrifft, so meint Li, dass der Begriff eines „kosmischen Christus“, der der Menschheit und Gottheit Christi eine dritte Natur Jesu hinzufüge, ein Sprungbrett für einen [Heils-], „Universalismus“ [im Sinne der Allversöhnung] sei: „K.H. Tings ‚kosmischer Christus‘ ist ein universaler Heiland, der jeden Menschen rettet. Zwischen den Zeilen impliziert das sog. ‚theologische [*Jianshe*-]Denken‘ in dem Buch von Ting genau diese Botschaft.“<sup>28</sup> Es sei unmöglich, eine solche Theologie zu akzeptieren, die den Kommunismus und die sozialistische Gesellschaft für vernünftig zu erklären versuche.<sup>29</sup>

Was die Anthropologie und die Soteriologie betrifft, definiert Ting den Menschen als halb-fertig [semi-manufactured], um jede Überhöhung oder Entwürdigung des menschlichen Wesens zu vermeiden.<sup>30</sup> Dagegen wendet Li ein, dass dieser Begriff von der Menschheit „die Universalität und Ursprünglichkeit der Sünde“ bzw. „die Perfektion der Schöpfung und die Konsequenzen der Sünde“ leugne.<sup>31</sup> Aus der „Verflüssigung“ der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, wodurch die Distanz zwischen den Gläubigen und den Ungläubigen verkürzt wird,<sup>32</sup> schließt Li, dass es die Absicht sei, „die Rechtfertigungslehre aufzuheben und die Gnade Gottes zu verlassen“<sup>33</sup>, indem die Vorstellung propagiert werde, dass der Mensch durch seine Moral und seine Werke gerettet werden könne.

Die dritte Anklage gegen das „theologische *Jianshe*-Denken“ bezieht sich auf seine Unterscheidung zwischen theologischer Reflexion und Grundlagen des Glaubens. Manche Kritiker meinen, dass dies zur Verwirrung führe, wenn etwa „die Anerkennung der Erlösung theologisches

Denken“ ist, während „die Versöhnung in Jesus“ als „Grundlage des Glaubens“ gilt.<sup>34</sup> Der zornige Gegner bemerkt, dass die Unterscheidung unmöglich sei, da das theologische Denken seinen Glauben definitiv spiegele und interpretiere: „Was sie ‚die angemessene Unterscheidung‘ nennen, ist nichts anderes als die Leugnung und Zerstörung der Grundlagen des Glaubens in den chinesischen Kirchen.“<sup>35</sup>

### III. Reflexion über die Anklagen

In China grenzt eine extrem konservative theologische Tendenz das Verständnis der evangelischen Botschaft auf die Rettung der Seelen für das Reich Gottes ein, während die Sorge für das Handeln in der Welt, in Geschichte und Gesellschaft weniger Beachtung findet. Entstellungen sind in allen Institutionen des Glaubens oder Religionen unvermeidlich; daher ist eine Neuausrichtung [adjustment] immer wieder nötig. Das „theologische *Jianshe*-Denken“ ist solch eine Neuausrichtung in den chinesischen Kirchen. Dr. Ying Fuk-tsang, ein Experte in der Geschichte des neuzeitlichen chinesischen Christentums, hat einmal bemerkt:

„Ehrlich gesagt, existiert wirklich eine extrem konservative theologische Tendenz in der chinesischen Kirche. Aus dieser geistlichen Tradition heraus wird das Leben in der Welt vernachlässigt, woraus eine strenge Dichotomie zwischen Leib und Seele folgt. Diese Gläubigen verengen den Auftrag des Evangeliums auf die Verbreitung der Botschaft und die Rettung der Seelen von Ungläubigen, während gesellschaftlicher Dienst und Engagement als ‚nicht zum Geistlichen gehörig‘ oder ‚soziales Evangelium‘ verdammt wird. So ist es wichtig für modernes theologisches Denken, sich von dem starren Exklusivismus und der engen Sicht der Spiritualität abzusetzen.“<sup>36</sup>

Was das Vorverständnis der Gegner des „theologischen *Jianshe*-Denkens“ betrifft, so ist die Vorstellung, dass „Politik und Religion [the relation of *Zheng* (= Staat/Politik) *Jiao* (Religion)] strikt auseinandergehalten werden sollten“<sup>37</sup>, unvernünftig. Es gibt viele Ebenen, auf denen sich *Zheng* und *Jiao* begegnen, z.B. die Beziehung zwischen Staat und Religionen, Staat und Kirche, Kirche und Politik, Religion und Politik.<sup>38</sup> Auf den letzten beiden Ebenen, wo sich *Zheng* auf die politischen Rechte und Aktivitäten bezieht, sollten *Zheng* und *Jiao* niemals getrennt werden. Was die ersten beiden Ebenen betrifft, bestimmt die politische Macht die Beziehung zwischen Staat und Kirche bzw. Religionen.

Unter den Rahmenbedingungen des [Ein-Parteien-]Staates sind Religionsfreiheit und Trennung von Politik und Religion in China – gemessen an westlichen Standards – begrenzt, aber doch nicht ganz abwesend. Nachdem die Einschätzung der Religion als „Opium“ durch die „Akkom-

modations“-Perspektive abgelöst worden ist, räumt die chinesische Politik der nach langen Jahren des Kampfes weiterhin lebendigen Kirche mehr Platz zum Leben ein. Das Bild [vom Christentum] als einer „fremden Religion“, die unter Menschen außerhalb der Kirche um Verständnis wirbt, indem sie „einfache Worte für die Menschen, die in der modernen Industriegesellschaft leben“, benutzt,<sup>39</sup> hat sich geändert, so dass die Anstrengungen und Motivationen, die in der Kirche wirksam sind, als ehrenwert und verständlich gelten können.

Weder ist der Kontext irrelevant noch können die Menschen ihren Kopf in den Sand stecken. Der Geist der Märtyrer ist anerkennenswert, aber auch der vorsichtige Realismus ist lobenswert. Beim Übergang von den „Drei Selbst“ zu den „Drei Qualitäten“ haben die Leiter des Chinesischen Christenrates (CCC/TSPM) sich bemüht, die Kirchlichkeit stärker zu betonen und die Politisierung der Kirche zu überwinden.<sup>40</sup> Ein westlicher Gelehrter, Dr. Wickeri [Graduate Theological Union, Berkeley/CA], kommentiert diese Entwicklung sehr einsichtsvoll:

„Gemessen an den Rahmenbedingungen von Staat und Kirche, ist die chinesische Christenheit so machtlos, dass wir die chinesische Parabel von dem Ei und dem Stein benutzen können. Waghalsigkeit auf der Leitungsebene der Kirche anstelle von Annäherung und Unterstützung wäre unverantwortlich im Blick auf die anderen. Andererseits ist auch der Chinesische Christenrat sehr schwach. Die Leiter und Theologen in der Kirche sollten besser nicht zu hastig sein bei der Einführung von neuen Initiativen. Die Beschränkung in dieser Situation ist ein Ausdruck der Schwachheit, aber sie ist auch eine Quelle der Kraft.“<sup>41</sup>

Diese Einschätzung ist sehr bedeutsam, wenn wir über den „Kontext“ und die „Akkommodation“ reden. „Akkommodation“ an den Staat oder an die Politik macht nur einen kleinen Teil des „theologischen *Jianshe*-Denkens“ aus. „Kontext“ ist nicht nur der lokale sozio-politische Hintergrund, sondern auch der wissenschaftlich-ökonomische Hintergrund im Prozess der Globalisierung. Kontextualisierung der Theologie ist ein Weg, Theologie zu treiben, um eine Antwort auf den lokalen wie auch auf den globalen Kontext zu geben. Jedoch, sowohl die Befürworter – der Chinesische Christenrat (CCC/TSPM) – als auch die Kritiker – manche „Hauskirchen“ und chinesische Kirchen in Übersee – des „theologischen *Jianshe*-Denkens“ machen gerne Kommentare in politischer Hinsicht und benutzen gewisse Redewendungen mit starker politischer Emotionalität. So ziehen viele Vertreter des Chinesischen Christenrates (CCC/TSPM) gerne eine Verbindung zwischen konservativem theologischem Denken und Imperialismus und Kolonialismus; sie beurteilen das geistliche Leben nach Maßgabe von Patriotismus und politischem Engagement, schenken dem Schweigen und der Impotenz der Kirchen in moralischen oder sozia-

len Fragen aber weniger Aufmerksamkeit. Entsprechend neigen sie dazu, diese Konservativen mit den „Nachhinkenden“ zu vergleichen,<sup>42</sup> während andere Phänomene des Nachhinkens wie z.B. schwache und langweilige Predigten, die nichts mit den einzelnen Menschen in der säkularen Gesellschaft zu tun haben, von ihnen vernachlässigt werden.

Pluralismus ist eine der Bedingungen, die wir in unserem Leben akzeptieren sollten und unter denen wir Toleranz gegenüber Denkweisen lernen, die von unserem Denken abweichen. Die Differenzen und Abweichungen zwischen den Befürwortern und den Kritikern des „theologischen *Jianshe*-Denkens“ rufen nach Dialog und Zusammenarbeit. Beide Seiten benötigen mehr Kanäle und Räume, in denen sie ihre jeweiligen Meinungen austauschen können. In diesem Sinn ist Pluralismus nicht eine Spaltung, sondern ein Geschenk für die chinesische Kirche.

Es sollte nicht vernachlässigt werden, dass das „theologische *Jianshe*-Denken“ eine lange Entwicklung vor sich hat, in der zahlreiche Themen und Fragen auftauchen werden. Die vergangenen vier Jahre waren nur ein Anfang. Einer der Hauptvertreter des „theologischen *Jianshe*-Denkens“ hat offen eingestanden:

„Es hat bis jetzt noch keine systematische und umfassende Theologie entwickelt und vortragen. Wir haben nur gerade angefangen, mit dem Kontext zu beginnen, den christlichen Glauben mit der traditionellen Kultur und nationalen Besonderheit in Beziehung zu setzen. Es ist jedoch unmöglich, unsere ‚kontextualisierte Theologie‘ als eine systematische Theologie aufzubauen, da der Kontext Chinas eine drastische gesellschaftliche Veränderung erfährt, die durch die Reformen und die Politik der ‚offenen Tür‘ bewirkt worden ist.“<sup>43</sup>

#### IV. Eine Antwort und eine Vision

Hier würde ich mich gerne des „revisionistischen“ Modells der Theologie von David Tracy bedienen, um zu antworten. In seinen Büchern wird die Theologie in drei Zweige unterteilt, nämlich: Fundamentaltheologie, Systematische Theologie und Praktische Theologie, die in einer wechselseitigen kritischen Korrelation sowohl hinsichtlich ihrer Inhalte als auch ihrer Methoden stehen. Und durch Vernunft, Glaube und Praxis entsprechen diese drei Zweige drei Gemeinschaften oder Räumen, nämlich: Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft, die ebenfalls in einer wechselseitigen kritischen Korrelation stehen.<sup>44</sup> Jeder Zweig der Theologie sollte durch Interpretation und Suche nach Kriterien für seinen eigenen Raum verantwortlich sein. In einem Wort: Die Aufgabe der Theologie ist es, die Wahrheit zu finden und ihre Bedeutung innerhalb der säkularen Gesellschaft und

der christlichen Tradition zu interpretieren durch die Korrelation der wechselseitigen Kritik. Was für Einsichten trägt dieses Modell zu unserer Reflexion des „theologischen *Jianshe*-Denkens“ bei?

### 1. Die Theologie im Verhältnis von Kirche und Gesellschaft

Das „revisionistische“ Modell der Theologie bezieht sich auf die Öffentlichkeit von Theologie, die sich in ihrer wissenschaftlichen Konzeption, Grundlegung und Methode ausdrückt. Theologie ist keine individuelle Aktivität, unabhängig davon, wo sie sich verortet. In der Kirche ist die Theologie die Selbst-Äußerung und das Engagement der Gemeinde in demselben Glauben; aber dies ist kein Argument dafür, dass Theologie der Kirche unterworfen sei. Als eine Reflexion und ein Ausdruck des christlichen Glaubens kann Theologie die kirchliche Wirklichkeit auch herausfordern und kritisieren, wie auch umgekehrt die Kirche die Theologie modifizieren und herausfordern wird. Wir können diese Balance in dem „theologischen *Jianshe*-Denken“ in den chinesischen protestantischen Kirchen sehen. Darüber hinaus ermutigt uns die gegenseitige kritische Korrelation zwischen Ekklesia und Theologie dazu, über die Beziehung zwischen dem Denken der Kirchenleitungen und dem theologischen Denken der Gemeinden nachzudenken. Jede Manipulationsabsicht würde dazu führen, dass die Unabhängigkeit des theologischen Denkens verloren geht.

Eine entsprechende Korrelation besteht zwischen Theologie und Gesellschaft. Ein wahrer Christ wird sich weder vollständig mit der Gesellschaft identifizieren noch sie total verdammen; eine wahre Theologie wird sich weder mit dem gesellschaftlichen Kontext kompromittieren noch sich davon abtrennen. Diese Spannung zwischen Theologie und Kontext, Christsein und Gesellschaft kommt durch die Spannung zwischen transzendentelem Glauben und endlichem menschlichen Dasein zustande. Einerseits werden der sozio-politische und kulturelle Kontext zum Hintergrund der theologischen Reflexion, indem sie das „nachhinkende“ theologische Denken vorwärtstreiben. Andererseits sollte sich ein Theologe oder Christ immer wieder fragen: Was ist die Besonderheit der Kirche? Wie kann die Einzigartigkeit des christlichen Glaubens in der Säkularisierung bewahrt werden, damit nicht „die Kirche sich mit der Welt so sehr gleichgestaltet, dass wir von ihr keinen Fortschritt, den sie [darüber hinaus] machen könnte, mehr erwarten können“?<sup>45</sup> Theologie sollte sich in die Gesellschaft mit einem prophetischen und kritischen Charakter ein-

mischen, Religionen leben von ihrem Widerspruchsgeist.<sup>46</sup> Offensichtlich ist der prophetische und kritische Charakter die Grundbedingung dafür, dass die Einzigartigkeit des Glaubens bewahrt werden kann. Es ist wirklich eine sensible und komplizierte Aufgabe für chinesische Kirchen, diesen Charakter aufrechtzuerhalten.

## 2. Die Theologie im Verhältnis von Kirche und Wissenschaft

Das „revisionistische“ Modell ist im westlichen Kontext entwickelt worden, wo das Christentum die wesentliche traditionelle Religion ist und Theologie nicht nur der Kirche dient, sondern auch eine wichtige Fakultät innerhalb der Universitäten bildet. Der hohe Status der Theologie ist innerhalb der chinesischen Universitätswissenschaft undenkbar, und die Trennung zwischen Universitätswissenschaft und Kirche ist eine feste Realität. Einerseits wurde die Kirche seit den fünfziger Jahren ihrer erzieherischen und medizinischen Einrichtungen beraubt und hatte wenig mit der nationalen Kultur zu tun; die Intellektuellen haben genug von den langweiligen Predigten und der anti-intellektualistischen Haltung, so dass sie, selbst wenn sie getauft sind, nicht in der Kirche bleiben mögen.<sup>47</sup> Andererseits wenden sich seit den achtziger Jahren mehr und mehr Gelehrte, ermüdet von der atheistischen Ideologie und besorgt über das moralische Vakuum in der entstehenden Marktwirtschaft, dem Studium des Christentums zu. Aber diese Wissenschaftler halten Distanz oder zeigen Gleichgültigkeit gegenüber dem Leben der Kirche.

Es erinnert mich an die Kontroverse über die „Kulturchristen“ vor acht Jahren.<sup>48</sup> Konfrontiert mit dem Tadel der christlichen Gelehrten in Hongkong, mussten die „Kulturchristen“ des chinesischen Festlands ihre Identität rechtfertigen; sie stellten Fragen wie die folgende: Müssen theoretische Theologie und praktische Theologie, Gesellschaftstheologie und Kirchen-theologie notwendigerweise getrennt werden?

Ein Phänomen sollte in Betracht gezogen werden: Die Bezeichnung „Kulturchristen“ wurde von Bischof Ting geprägt, der diesen Gelehrten gegenüber ein „freundliches Wohlwollen“ zum Ausdruck brachte.<sup>49</sup> Indem er von der Dringlichkeit des „theologischen *Jianshe*-Denkens“ sprach, fuhr Bischof Ting fort:

„Die Christen sollten sich der fortgeschrittenen Kultur öffnen und die Distanz zur Universitätswissenschaft überwinden. Wir Christen sollten nicht in solch einer bescheidenen Position im Dialog mit den Intellektuellen verbleiben. Andernfalls würde unser Christentum zu einer Falun-Gong-Bewegung oder einem anderen Teufelskult verkommen. Das ,theologi-

schen *Jianshe*-Denken' sollte sich nicht nur der sozialistischen Gesellschaft ,akkommodieren', sondern auch die sich entwickelnden [wissenschaftlichen] Erkenntnisse aufnehmen. Andernfalls würde die intellektuelle Welt auf uns herabsehen und zögern, mit uns in einen Dialog einzutreten, so dass wir Christen weit zurückbleiben würden.“<sup>50</sup>

Kann der Dialog und die Kooperation zwischen Kirche und Universitätswissenschaft stattfinden, solange das „theologische *Jianshe*-Denken“ noch nicht abgeschlossen ist? Ich denke, ja. Die Tatsache, dass erst vor kurzem kirchliche Christen und Universitätswissenschaftler im Dritten Opiumkrieg der achtziger Jahre zusammengearbeitet und gemeinsam gekämpft haben, spricht dafür.<sup>51</sup>

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> *Jianshe* (chin.) meint sowohl „Rekonstruktion“ als auch „Konstruktion“. Wegen seines Doppelsinns bleibt der Terminus unübersetzt (A. d. Ü.).
- <sup>2</sup> K.H. Ting, Ein richtiges Verständnis der Schrift entwickeln, in: Symposium über das Schriftverständnis, Shanghai: CCC/TSPM, 2001, 4.
- <sup>3</sup> Das „Chinese Christian Council“ (CCC) stellt eine in den achtziger Jahren gegründete Dachorganisation protestantischer Kirchen in China dar. Das „Three Self Patriotic Movement“ (TSPM) wurde bereits in den fünfziger Jahren gegründet. Die „Drei Selbst“ meinen: Selbstverwaltung, Selbsthilfe und Selbstausbreitung, jeweils im Gegensatz zu einer Einmischung von außen (A. d. Ü.).
- <sup>4</sup> Vgl. K.H. Ting, Die Zukunft der christlichen Kirche in China, in: China Religion, No. 1/2003 [orig. chinesisch]. – Die Verbreitung von *Tienfeng*, der wichtigsten Zeitschrift, die das *Jianshe*-Denken propagierte, ging von 100.000 auf 70.000 zurück, – einer der wichtigsten Gründe für diese Abnahme ist die Tatsache, dass die Gläubigen sich weigern, das *Jianshe*-Denken zu akzeptieren (vgl. „Bericht des Herausgeberkreises von *Tienfeng*“, in: Symposium des Siebenten Kongresses der Chinesischen Protestantischen Kirche, Shanghai: CCC/TSPM, 2002, 207 [orig. chinesisch]).
- <sup>5</sup> Solch eine Anklage stellt auch die Meinung vieler chinesischen Christen auf dem Festland dar; vgl. „Das Beispiel eines Ungläubigen“, in: Christian Life Quarterly, No. 10, 14, 15, 16, 17, <http://www.cclife.org>, 6. 7. 2003 [orig. chinesisch].
- <sup>6</sup> Die Termini „accommodation“ und „adaptation“ werden hier nicht mit „Anpassung“ übersetzt, da dies den Eindruck erwecken könnte, es handele sich um kritiklose Gleichgestaltung. Gemeint ist aber, wie sich im Folgenden zeigt, eher eine Kontextualisierung und Inkulturation der Theologie (A. d. Ü.).
- <sup>7</sup> Bei den „fünf zugelassenen Religionen“ handelt es sich um Daoismus, Konfuzianismus, Buddhismus, Islam und Christentum (A. d. Ü.).
- <sup>8</sup> K.H. Ting, in: Remin Zhengxie Bao, 4. 9. 1988.
- <sup>9</sup> Vgl. Wang Zhaoguo, der frühere Direktor der nationalen Gewerkschaftsfront, in seiner Rede zum 50. Jahrestag der Gründung der „patriotischen Drei-Selbst-Bewegung“, <http://chinacatholic.org>.
- <sup>10</sup> Die erste und zweite Phase begannen in den fünfziger und den achtziger Jahren. – Vgl. K.H. Ting, Vorwärtsgen mit der Zeit, in: Denken und Praxis, Shanghai: CCC/TSPM, 2002, 11 [orig. chinesisch].
- <sup>11</sup> Vgl. K.H. Ting, Vorwort in: Chinesisches Theologisches Jahrbuch: Über das theologische *Jianshe*-Denken, Shanghai: CCC/TSPM, 2000, 23 [orig. chinesisch].

- 12 Vgl. *Cao Shenjie*, Über die Unentbehrlichkeit und den Gehalt des theologischen *Jianshe*-Denkens, in: *Denken und Praxis*, Shanghai: CCC/TSPM, 2002, 25 [orig. chinesisch].
- 13 *Cao Shenjies* Rede auf dem „Symposium des Siebenten Kongresses der Chinesischen Protestantischen Kirche“, Shanghai: CCC/TSPM, 2002, 22 [orig. chinesisch].
- 14 Vgl. *Cao Shenjie*, Über die Unentbehrlichkeit und den Gehalt des theologischen *Jianshe*-Denkens, und *Tong Ping'an*, Reflexionen über das theologische *Jianshe*-Denken, Shanghai: CCC/TSPM, 2002, 32 u. 108 [orig. chinesisch].
- 15 Vgl. *Cao Shenjie*, Über die Unentbehrlichkeit und den Gehalt des theologischen *Jianshe*-Denkens, a.a.O., 30.
- 16 Vgl. *K.H. Ting*, Die Notwendigkeit, das theologische Denken neu auszurichten, in: Über das theologische *Jianshe*-Denken, Shanghai: CCC/TSPM, 2001, 30 [orig. chinesisch].
- 17 Vgl. *Ji Jianhong*, Die Unentbehrlichkeit des theologischen *Jianshe*-Denkens, in: *Denken und Praxis*, 45 [orig. chinesisch].
- 18 Vgl. *K.H. Ting*, Die Notwendigkeit, das theologische Denken neu auszurichten, in: Über das theologische *Jianshe*-Denken, Shanghai: TSPM/CCC, 2001, 30.
- 19 *K.H. Ting*, Die Notwendigkeit, das theologische Denken neu auszurichten, a.a.O., 33, und „Theologie und Kontext“, a.a.O., 74.
- 20 Vgl. *Wang Aiming*, Auf dem Weg zu einem Verständnis der Aufgabe des theologischen *Jianshe*-Denkens in hermeneutischer Perspektive, <http://www.21sz.org> [orig. chinesisch].
- 21 *K.H. Ting*, „Die Notwendigkeit, das theologische Denken neu auszurichten“, a.a.O., 32.
- 22 *Qiuyan*, Über die Anthologie von K. H. Ting: In der Perspektive der politischen Theologie der Drei-Selbst-Kirche, <http://www.chinahousechurch.org>, 25. 6. 2003 [orig. chinesisch].
- 23 *Liu YiChun* u.a., Warum verlassen wir die Schule?, <http://www.chinahousechurch.org>, 25. 6. 2003 [orig. chinesisch].
- 24 *Li XinYuan*, Das Beispiel eines Ungläubigen: Reflexionen über Tings Werk, in: *Christian Life Quarterly*, Nr. 10, Juni 1999 [orig. chinesisch].
- 25 *Liu YiChun* u.a., „Warum verlassen wir die Schule?“, ebd.
- 26 *Li XinYuan*, Das Beispiel eines Ungläubigen: die erste Reflexion über Tings Werk, in: *Christian Life Quarterly*, Nr. 14 [orig. chinesisch].
- 27 *Li XinYuan*, Das Beispiel eines Ungläubigen: die zweite Reflexion über Tings Werk, in: *Christian Life Quarterly*, Nr. 15 [orig. chinesisch].
- 28 *Li XinYuan*, „Das Beispiel eines Ungläubigen: die dritte Reflexion über Tings Werk“, in: *Christian Life Quarterly*, Nr. 16 [orig. chinesisch].
- 29 Ebd.
- 30 *K.H. Ting*, Interview, in: *Tienfeng*, Juni 1999 [orig. chinesisch].
- 31 *Li XinYuan*, Das Beispiel eines Ungläubigen: die vierte Reflexion über Tings Werk, in: *Christian Life Quarterly*, Nr. 17 [orig. chinesisch].
- 32 *K.H. Ting*, Kontext und Theologie. Über das theologische *Jianshe*-Denken, Shanghai: CCC/TSPM, 2001, 77 [orig. chinesisch].
- 33 *Li XinYuan*, Das Beispiel eines Ungläubigen: Reflexionen über Tings Werk, in: *Christian Life Quarterly*, Nr. 10.
- 34 *Xu Wuhao*, Yin Xing fei Xin and Yin Xin fei Xing [Durch Werke ohne Glauben und Durch Glauben ohne Werke], in: *China Journal*, Christian Communication Inc. of Canada, 2002, <http://www.ccican.org>.
- 35 *Li XinYuan*, Das Beispiel eines Ungläubigen: Reflexionen über Tings Werk, in: *Christian Life Quarterly*, Nr. 10.
- 36 *Ying Fuk-tsang*, Church-State Relations in Contemporary China [Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat im gegenwärtigen China], Hongkong: Alliance Bible Seminary, 1999, 178.
- 37 *Liu Yichun* u.a., ebd.

- <sup>38</sup> Vgl. *Ying Fuk-tsang*, a.a.O., 2–6.
- <sup>39</sup> *K.H. Ting*, Interview, in: *Tienfeng*, Juni 1999.
- <sup>40</sup> *Ying Fuk-tsang*, a.a.O., 98.
- <sup>41</sup> *Philip L. Wickert*, Ein Theologe befürwortet die Vereinigung der Kirche, in: *Tienfeng GanYu*, University Press, Nanjing 2001, 100 [orig. chinesisch].
- <sup>42</sup> Die chinesische Theologie „bleibt zurück“ oder „hinkt nach“ – das sind beliebte Charakterisierungen, wenn Vertreter des Chinesischen Christenrates (CCC/TSPM) über die „Akkomodation“ reden, z.B.: „Viele Vorstellungen und Ideen, die in der Kirche existieren, stimmen nicht mit der sozialistischen Gesellschaft überein. Verglichen mit dem Denken der Nation, ist das theologische Denken hinter die gesellschaftliche Wirklichkeit zurückgefallen. Wir hinken wirklich nach.“ (*Chen Zhemin*, *Wie kommt die chinesische Christenheit ins 21. Jahrhundert? Ansprache auf dem Treffen in Jinan*, 1998.)
- <sup>43</sup> *Chen Zhemin*, Vorwort zu der Anthologie von K. H. Ting, in: Anthologie von K. H. Ting, Yiwen Press, Nanjing 1998, 5 [orig. chinesisch].
- <sup>44</sup> *David Tracy*, *Analogical Imagination: Hermeneutics, Religion, Hope*, Institute of Sino-Christian Studies, Hongkong 1987. – Vgl. *Philip Shen*, *Theological Pluralism: Response to David Tracy in Asian Perspective*, Hongkong Christian Association, Hongkong 1994, Nr. 29, 12.
- <sup>45</sup> *K.H. Ting*, Die Ansicht eines chinesischen Christen über den Atheismus, in: *Anthology of K.H. Ting*, 144.
- <sup>46</sup> *David Tracy*, *Analogical Imagination: Hermeneutics, Religion, Hope*, Institute of Sino-Christian Studies, Hongkong 1987, 144.
- <sup>47</sup> Vgl. *Chao Shengjie*, Über die Unentbehrlichkeit und den Gehalt des theologischen *Jianshe*-Denkens“, in: *Denken und Praxis*, Shanghai: CCC/TSPM, 2002, 25.
- <sup>48</sup> Die Details können in dem Buch *Cultural Christian: Phenomenon and Argument*, Institute of Sino-Christian Studies, Hongkong 1997, gefunden werden.
- <sup>49</sup> *Chen Zhemin*, Vorwort, in: Anthologie von K.H. Ting, Yiwen Press, Nanjing 1998, 7.
- <sup>50</sup> *K.H. Ting*, Kontext und Theologie. Über das theologische *Jianshe*-Denken, CCC/TSPM, Shanghai 2001, 80.
- <sup>51</sup> „Der Dritte Opiumkrieg“ meint die Debatte über die Frage, ob Religion „Opium“ sei; vgl. *Luo Zhufeng* (Hg.), *Das Thema der Religion im sozialistischen Zeitalter*, Shanghai Shekeyuan Press, Shanghai 1986 [orig. chinesisch].



## Ökumene in Europa | sind die Kirchen versöhnungsfähig?\*

VON ELISABETH PARMENTIER\*\*

Beim 60. Jubiläum der Befreiung Straßburgs (der „Libération“) am 23. November wurde die französische Fahne auf dem Münster und den administrativen Gebäuden gehisst. Ganz anders hätte es interpretiert werden können, wenn die *europäische* Fahne dazu gekommen wäre als Anerkennung der deutsch-französischen Freundschaft für den gemeinsamen Ausblick in die Zukunft. Parallel dazu lief die kirchliche Feier: unsere Politiker haben sich an den katholischen Bischof gewandt. Obwohl dieser eigentlich ökumenisch gesinnt ist, hat er sie jedoch nicht darauf aufmerksam gemacht, dass in Straßburg alle offiziellen Feierlichkeiten ökumenisch gehalten werden! Auch hier findet sich dieselbe Angst, kritisiert zu werden und die Machtposition symbolisch einbüßen zu müssen.

Diese Situationen sind typisch in drei Hinsichten:

- erstens für die Gesellschaft, die sich damit begnügt, die Vergangenheit zu verherrlichen, anstatt die Mentalitäten auf die gemeinsame Zukunft der Völker auszurichten,
- zweitens ist sie typisch für die Reaktion der Mehrheitskirche, die in diesem Fall das Spiel des Staates mitspielt, anstatt ein Zeichen zu setzen,
- drittens ist dies typisch für die beiden Schablonen, in welche die Gesellschaft (jedenfalls in meinem Land) die Kirchen hineinzwängt: Diabolisierung oder Instrumentalisierung. Genau wie ehemals zwischen Eva und Maria, erscheinen heute die Kirchen entweder als Störenfried und Problemfaktoren (und dies bringt ihnen einen Platz in den Medien); oder

\* Vortrag in Heidelberg am 6. Dezember 2004.

\*\* Elisabeth Parmentier ist Präsidentin der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) – Leuenberger Kirchengemeinschaft und Professorin für Praktische Theologie an der Universität Straßburg.

sie werden für das Wohl der Gesellschaft in Anspruch genommen, wenn es darum geht, Werte zu betonen, Moral, Ordnung, Gedächtnis, Engagement zu vermitteln. In beiden Fällen geben nicht die Kirchen ihren spezifischen Ton an, sondern werden von ihrer Umwelt orientiert.

Damit sind wir bereits direkt im Thema: Es geht eigentlich in der Ökumene zwischen den christlichen Kirchen um ähnliche Probleme wie im europäischen Prozess: Sorge um die Identität, um die Machtposition oder die Privilegien läuft unterschwellig parallel zu den theologischen Fragen. Bemerkenswert dabei ist, dass gerade die ökumenischen *Fortschritte* eine neue Komplexität mit sich bringen, als würden die Kirchen vor ihrer eigenen Courage zurückschrecken. Ein Pendeleffekt, der sich ja auf ähnliche Weise in den politischen Prozessen bemerkbar macht. Ich werde versuchen, jeweils den Schritt voran, aber auch die neu entstehenden Probleme zu veranschaulichen.

### *1. Das zusammenwachsende Europa ist eine kirchenverbindende Motivation*

Europa ist nicht das Thema und nicht das Ziel der Kirchen. Der Auftrag der Christen gilt der Verkündigung der freien Gnade Gottes. Jedoch verlangt diese Botschaft nach konkreter Auswirkung im gesellschaftlichen Leben. So betonen die Kirchen ganz bewusst den europäischen Rahmen, aber um ihn anders zu gestalten: Es ist ihre Aufgabe, verkürzt ausgedrückt, grenzenlos ein Zuhause zu geben! Ein Zuhause im Zuspruch Gottes, der jeden persönlich annimmt. Dadurch verliert die Beheimatung in einem Land oder einer Kultur keineswegs an Wichtigkeit. Aber die christliche Botschaft zeigt, dass dies nicht das letzte Wort zum Zuhause sein ist. So könnten die Kirchen in der Tat europäische Resonanz haben, als Wegweiserinnen für das Wagnis der Grenzüberschreitung, allen Ängsten zum Trotz. Insofern treffen hier Interessen zusammen, und das wachsende Europa ist auch ein „Kairos“ für die Kirchen in ihrem Zusammenwachsen.

Aber: können die Kirchen dieses Zeugnis gemeinsam ablegen? Die katholische Kirche sieht den „Kairos“ in der „Neu-Evangelisierung“ Europas. Gewiss wird betont, dass es nicht um Wiederherstellung eines katholischen Europas gehen kann.<sup>1</sup> Aber zugleich soll diese Evangelisation klar von dieser Kirche ausgehen. Die reformatorischen Kirchen sind viel kritischer. So meint z.B. Beatus Brenner, weil es nicht um die Macht der Kirche, sondern um die des Evangeliums gehe, dürfe nur der „zeichenhafte

Dienst von Christen in der Gesellschaft“ das Ziel sein.<sup>2</sup> Die Mehrheit der reformatorischen Theologen besteht auf der „Laizität“ der Gesellschaft und dem diskreten aber aktiven Engagement der Kirchen in kritischer Solidarität mit ihrer Umgebung. Die orthodoxen Kirchen hingegen sind in vielen Ländern so stark mit dem Staat verbunden, dass sie praktisch als „die“ offizielle Religion erscheinen. So sind die Konzepte des missionarischen Auftrags verschieden, aber ein spezifischer gemeinsamer Beitrag der Kirchen ist zweifelsohne Einübung in Grenzüberschreitung, Überwindung der Angst um den Verlust der Identität und Umgang mit der Vielfalt. Die Kirchen sind dabei Laboratorien, Experimente gelebter Versöhnungsversuche.

## *2. Die Kirchen haben etwas zu bieten im europäischen Prozess: 40 Jahre Erfahrung und Methoden in der Versöhnungsarbeit*

Die ökumenische Bewegung hat Pionierarbeit geleistet für die heutigen Entwicklungen. Sie hat vieles bereits durchlitten, was wir erst jetzt im europäischen Prozess wieder erleben. Insbesondere die Angst vor der Uniformität und dem Identitätsverlust oder der Beliebigkeit aller Religionen wird durch die ökumenische Bewegung veranschaulicht, weil sie denselben Weg zu beschreiten hat! Dadurch hat sie klar gemacht, dass gerade durch die Vielfalt und die Andersartigkeit die je eigenen Identitätsmerkmale erkannt und geschärft werden, und dass Gemeinschaft nicht Konturenlosigkeit bedeutet. Dies wird aber nur erkannt, wenn der schwierige Prozess auch durchlitten wird und zur Erkenntnis der notwendigen Veränderungen führt.

In der „Leuenberger Kirchengemeinschaft“ (heute „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa“, GEKE) haben sich 103 ehemals getrennte Kirchen versöhnt.<sup>3</sup> (Die „Konkordie“ fundiert auf einem Konsens im Glauben, der es erlaubt, die ehemaligen Lehrverurteilungen als heute nicht mehr zutreffend anzusehen. Auf der Basis dieses Konsenses im Verständnis des Evangeliums und der Sakramente können Kirchen verschiedenen Bekenntnisstandes sich gegenseitig anerkennen. So entsteht Gemeinschaft nicht auf zentralistischem Wege, sondern als Abendmahls- und Predigtgemeinschaft, welche auch die gegenseitige Anerkennung und die Austauschbarkeit der Ämter und die Interzelebration möglich machen.)

Es bietet sich hier ein Modell der Konfliktlösung an, das die Andersartigkeit annimmt und hochschätzt, weil die Kirchen ihre Identität bewahren, sich aber gegenseitig von ihrem Zentrum her anerkennen. Diese

Etappen des Weges der Versöhnung könnten Modelle der Gestaltung Europas als Gemeinschaft – und sei es nur als säkulare Gemeinschaft – inspirieren. Aber die Konkordie ist auch aufschlussreich und inspirierend für die gesamte Ökumene.

Ich möchte betonen, dass ich grundsätzlich die Konkordie als ökumenisches und nicht als konfessionelles Modell verstehe, und es ist kontraproduktiv, wenn wir uns selbst diese ökumenische Dimension absprechen oder sie als Gegenmodell der katholischen Kirche darstellen. Die Konkordie betont selbst, dass sie im Dienst der weiteren Ökumene steht.<sup>4</sup> Diese Methodologie war übrigens ausschlaggebend für die Arbeit von „Lehrverurteilungen – kirchentrennend“ und somit für die GE (Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre) (differenzierter Konsens, hermeneutischer Schlüssel in der Botschaft der Rechtfertigung, Unterscheidung von Grund und Gestalt, theologische Aufarbeitung der Verwerfungen, gemeinsame Formulierung des Konsenses, Formulierung der nicht-trennenden Verschiedenheit in der Lehre). Auch in den Dialogen mit den anglikanischen Kirchen ist diese Methodologie erkennbar, mit einer Weiterführung in der Amtsfrage. Und in der katholischen Theologie melden einige Theologen (Hilberath, Thönissen) Interesse an, sie fruchtbar zu machen für den evangelisch-katholischen Dialog. Gewiss, das Konzept von einer Gemeinschaft verschiedener Kirchen (*communio inter ecclesias*) entspricht nicht der katholischen Ekklesiologie der *communio ecclesiarum* (höchstens denkbar mit den orthodoxen Kirchen), könnte aber in der Methode fruchtbar werden. Und faktisch ist dies bereits der Fall: so taucht in der offiziellen Verlautbarung der GE das Wort „Kirchengemeinschaft“ erstmals auf als explizit gemeinsames Ziel!<sup>5</sup> Auch wenn offizielle Stimmen die Konkordie schon prinzipiell ablehnen, weil die Amtsfrage nicht explizit behandelt wird, so kann nicht geäußert werden, dass die katholische Kirche eine ähnliche Methode anwendet für die Anerkennung der vorchalzedonischen Kirchen.

### 3. Der ökumenische Weg geht von der Profilierung zum differenzierenden Konsens

Die ökumenische Bewegung hat in Europa erhebliche Schritte zurückgelegt, unter anderem beflügelt von der Einsicht, dass zwei Weltkriege, Verfolgungen und die Shoah die Veranschaulichung der Sünde sind und dass die Kirchen sich mit aller Kraft dagegen zu wehren haben. Diese gemeinsame Motivation hat zu Bündnissen geführt wie in Europa die „Kon-

ferenz Europäischer Kirchen“ (KEK, in der die orthodoxen Kirchen Mitglieder sind), die die Wunden der Völker heilen wollte durch Versöhnung der Kirchen.<sup>6</sup> Solche ökumenischen Zusammenschlüsse erlauben es, eine Vertrauensbasis zu schaffen für Dialoge zwischen Kirchen, die noch nicht bei der Etappe der gegenseitigen vollen Anerkennung als Kirche Christi angelangt sind. Die orthodoxen Kirchen sehen sich als die einzige Kirche, die die Tradition der alten Kirche in voller Treue beibehalten hat. Auch die katholische Kirche, die wohl anerkennt, dass auch andere Orte des gelebten Glaubens fruchtbar sind, zeigt sich bis jetzt nur bereit, die orthodoxen Kirchen als „Schwesterkirchen“ anzuerkennen. Modelle schon erreichter gegenseitiger Anerkennung oder sichtbarer Einheit, gibt es bis jetzt überwiegend zwischen reformatorischen (und anglikanischen) Kirchen. Jedoch muss die Existenz *der Dialoge als solche* auch in ihrer Wichtigkeit erkannt werden: sie schaffen eine Vertrauensbasis, ein gegenseitiges Kennenlernen, eine Bemühung um das Zentrale im gemeinsamen Glauben sowie gegenseitige Korrekturen. Hier werden auch zwei wichtige Entwicklungen deutlich: in der Methodologie der Dialoge ging man in den siebziger Jahren von einer Gegenüberstellung der jeweiligen Positionen aus, um einige Elemente der Konvergenz zu definieren. Danach entwickelte sich eine neue Suche nach einer gemeinsamen Hermeneutik, die von einem tragenden Zentrum aus die Differenzen mittragen konnte: der „differenzierte Konsens“ (oder besser: der „differenzierende Konsens“). Es geht nicht darum, zu einer Lehre so viele Gemeinsamkeiten wie möglich zu entdecken, sondern die Grundaussage des Glaubens als hermeneutischen Schlüssel zu testen für das ganze Glaubenssystem, und zu prüfen, ob in diesem Licht die Dissense als nicht kirchentrennend erscheinen (siehe z.B. die Konkordie, die GE, „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“). Hinzu kommt noch die neuere Entwicklung, wie sie etwa in der GE deutlich wird: die Texte begnügen sich nicht damit, einen Grundkonsens festzustellen, sondern versuchen, bis in die Formulierung hinein so weit wie möglich gemeinsame Aussagen zu machen („Gemeinsam bekennen wir ...“). Auch wird heute betont, dass Versöhnung stufenweise gangbar ist.

#### *4. Die heutige Situation verlangt nach einer Rezeption der Dialoge in kirchlichen Erklärungen und in der akademischen Arbeit*

Wenn die ökumenische Bewegung weitergeführt werden soll, braucht sie Rezeption sowohl seitens der Kirchen als auch der Forschung. Besonders

die reformatorischen Kirchen sind zu *Erklärungen* gekommen: die Konkordie, mit den anglikanischen Kirchen die Abkommen von Meissen, Porvoo, Reuilly. Was ist nun der Status solcher Texte? Sie sind keine neuen *Bekenntnisse*: sie wollen keine ausführliche Lehre darlegen, sondern Kirchen verbinden, indem sie die ihnen gemeinsame Grundaussage hermeneutisch entfalten. Der Ökumeniker André Birmelé betont, dass ihre Verbindlichkeit nicht allein im Inhalt des Konsenses liegt, sondern in der *Erklärung von Kirchengemeinschaft!* Wichtig dabei ist das Kriterium, ob die Unterschiede die Gemeinschaft in Wort und Sakrament aufheben oder nicht. Durch die Versöhnung ihrer Bekenntnisse wird eine „Bekenntnisgemeinschaft“ möglich, und die theologische Weiterarbeit dient einer immer zu vertiefenden Versöhnung.<sup>7</sup>

Auch der Erfolg der 2001 unterschriebenen „Charta Oecumenica für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa“ (die schon in 30 Sprachen übersetzt wurde und in vielen Kontexten pragmatisch umgesetzt wird) beweist die Notwendigkeit pragmatischer kirchlicher Erklärungen, die konkrete Etappen vorzeichnen.<sup>8</sup> Dabei erscheint den Europäern die Charta als ein Dokument, das sogar hinter dem zurückliegt, was in einigen Ländern schon existiert. Jedoch muss hier betont werden, dass für Kirchen im Osten, und insbesondere für die orthodoxen Kirchen dieses Dokument extrem weit geht. Hier zeigen sich große Unterschiede in den schon erreichten Etappen des ökumenischen Weges. Dieses Dokument der KEK geht aber nicht so weit, dass die Kirchen sagen könnten, sie würden sich gegenseitig als „Kirche Jesu Christi“ voll anerkennen. Hier liegt eine noch nicht überwundene Schwelle im Dialog mit der katholischen und den orthodoxen Kirchen, die wahrscheinlich die absolute Hemmschwelle ist: können diese Kirchen die ehemaligen „Häretiker“ anerkennen?

Doch besteht ein erheblicher Unterschied zwischen der Verbindlichkeit dieses Dokuments und anderer Erklärungen, da es sich hier nur um Selbstverpflichtung der einzelnen Kirchen handelt (siehe in jedem Abschnitt den Leitsatz „Wir verpflichten uns“). Diese *Selbstverpflichtung*, die keine Garantie für Rezeption ist, beinhaltet freilich das Wichtigste: dass die Kirchen ihrer Selbstgenügsamkeit widerstehen und daran denken, über ihre Initiativen mit den anderen zu sprechen, schädliche Konkurrenz vermeiden und füreinander beten (wenn auch nicht „miteinander“ wie es der Titel des Abschnitts 5 ankündigt). Damit wird aber implizit anerkannt, dass es verschiedene Glaubenswege und Kirchen geben darf, die nicht gegeneinander, sondern miteinander ein christliches Zeugnis in Europa ablegen.

Das andere wichtige Instrument der Ökumene ist die theologische Forschung: hier werden die nächsten Generationen von Theologen ausgebildet, und diese Ausbildung ist auf Dauer entscheidender als die offiziellen Texte der Kirchen! Denn da wo Theologen gelernt haben, miteinander zu diskutieren und zu arbeiten, werden sie es auch weiterhin tun und vermitteln, und Predigt, Katechese und Gemeindegarbeit sind entscheidender als eine Enzyklika! Natürlich muss jedoch auch die Veränderung der Meinungen offiziell und verbindlich werden. Deswegen sollte ökumenische Theologie interdisziplinär und konsequent als Komponente aller Fächer gelehrt werden.

##### *5. Die Herausforderung für die Ökumene wie für Europa ist die „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“*

Das sich zur Zeit entwickelnde Modell der Versöhnung zwischen den Kirchen ist die „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“, die die Andersartigkeit als Bereicherung der Identität ansieht. In der heutigen Gesellschaft wird aber von den Kirchen erwartet, dass sie „mit einer Stimme reden“, damit ihr Einfluss auch hörbar und sichtbar werde. Hier zeigen sich größere Schwierigkeiten für die evangelischen als für die katholische und die orthodoxen Kirchen. Während die katholische Kirche weltweit organisiert ist und wie ein politischer Staat agieren kann und die orthodoxen Kirchen ihre Spiritualität als heiligend für ihren jeweiligen Kontext preisen, sind die evangelischen Kirchen sehr von den Umständen ihres Landes oder ihrer Region abhängig, so dass auch Loyalitätskonflikte auftreten können. Die Diskussion um den Gottesbezug oder um das Wort „religiös“ in der Präambel der Grundrechtecharta und der europäischen Konstitution haben gezeigt, wie verschieden z.B. französische und deutsche evangelische Kirchen darauf reagieren.<sup>9</sup> Solche Loyalitätskonflikte treten auch heute zwischen Kirchen auf, die durch verschiedene Erklärungen miteinander verbunden sind, aber sich in gewissen Fällen mehr mit den anderen Kirchen verbunden fühlen als mit den Kirchen ihrer eigenen Konfession!

Die Hauptfrage lautet, sowohl für die Völker Europas als auch für die Kirchen: wo ist der Einigungspunkt oder -wert? Die Konkordie antwortet darauf mit dem „gemeinsamen Verständnis des Evangeliums“: mit der Rechtfertigungsbotschaft. So wichtig diese Aussage für das reformatorische Selbstbewusstsein ist (und ich stimme hier vollends zu), so notwendig ist auch, dass wir nachfragen: ist dies theologisch so eindeutig, und ist es

noch aussagekräftig für unsere evangelische Identität? Wer heute fragt, was denn evangelisch sei, bekommt doch ganz andere Antworten zu hören: Schriftprinzip, Gewissensfreiheit, Sinn für Minderheiten, Demokratie und Synodalität. Insbesondere in Minderheitskirchen, die unter Verfolgungen gelitten haben (Reformierte Kirche in Frankreich, Waldenser), ersetzt der Rekurs auf die Geschichte und das Soziologische oftmals das Bekenntnis. Unter dem allgemeinen Traditionsabbruch leiden die reformatorischen Kirchen mehr als andere, da ihre Identität nicht auf Riten und Liturgie beruht, sondern auf Bekenntnissen. Diese jedoch haben ihre Verbindlichkeit beibehalten, nicht aber ihre Autorität in der Sinnggebung für die Gläubigen (und nicht einmal für die Pfarrer)! Die Gemeindeglieder ziehen es vor, sich ihr eigenes Glaubenssystem zu basteln, und die Konkordie kann in dieser Hinsicht, indem sie es vorzieht, die bestehenden Bekenntnisse als versöhnt miteinander anzuerkennen, ein Alibi sein für ein nicht-vorhandenes Bewusstsein der Identitäten. Es ist daher besonders wichtig, dass die Kirchen sich ihre Bekenntnisse wieder aneignen. Denn erst gefestigte Identitäten können es sich erlauben, überhaupt mit anderen in einen wirklichen Dialog zu treten ohne dass dies zur Gleichgültigkeit oder Beliebigkeit führt.

*6. Die Grundangst, die vieles lähmt, sowohl in der Ökumene als auch im politischen Prozess, ist die Angst vor dem Identitätsverlust*

Die Tatsache, dass gemischte Identitäten möglich werden, trifft auf Gegenbewegungen: Wo sind die Grenzen legitimer Verschiedenheit? Wenn es den Kirchen gelingt, in der ökumenischen Arbeit offen ihre Ängste und Schwierigkeiten auszusprechen, die Wunsch- sowie die Feindbilder der „anderen“ zu überwinden, können solche ehrlichen Diskussionen in und zwischen ihnen den Weg vorbereiten für die Aufmerksamkeit für die Nöte und Ängste der Völker, der Minderheiten, der Religionen in Europa. Hier leistet die ökumenische Bewegung Vorarbeit, indem sie zeigt, dass Krisen unumgänglich sind, wenn es um das „Eingemachte“, eben um Identität geht! Ich habe schon von der Notwendigkeit der Wiedergewinnung unserer reformatorischen Bekenntnisse gesprochen und werde noch auf die nötige Sprach- und Zeugnisfähigkeit kommen. Aber in der religiösen Identität geht es um mehr als um Inhalte des Bekenntnisses: um die Beziehung zu der Vergangenheit, um emotionale Reaktionen, um kulturelle Spezifitäten. Es ist ein unverzichtbares Kriterium für Versöhnung, ob eine Kirche

es akzeptiert, ihre eigenen Mythen erneut in Frage zu stellen und mit anderen Selbstdarstellungen zu konfrontieren. Aber die Kirchen könnten die ersten Schritte wagen, besonders im heutigen Gefälle zwischen dem Norden und dem Süden, dem Westen und dem Osten.

(Das Programm „Healing the Memories“ ist genau darauf ausgerichtet. Es ist Teil eines Programms der KEK, in dem es darum geht, den verschiedenen, oft zerstrittenen Völkern, Kirchen und Ethnien die Möglichkeit zu geben, sich gemeinsam darüber auszutauschen, wie sie ihre vergangene und gegenwärtige Geschichte sehen. Die KEK spielt dabei eine wichtige Vermittlungsrolle. Auch die GEKE hat gerade ein solches Programm mit dem GAW initiiert für die Kirchen in Rumänien. Diese Beteiligung an dem wichtigen Zusammenbringen von Ost- und Westeuropa wird Früchte tragen, auch wenn es den Kirchen nur zum Teil gelänge, die Menschen in einen Prozess der Umkehr, der gegenseitigen Korrektur und der gegenseitigen Anerkennung zu integrieren.)

Ich bin überzeugt, dass das Zusammenwachsen Europas mit Hilfe der Kirchen besonders in den Regionen voranzutreiben ist, wo grenzüberschreitende Identitäten entstehen: in den Euroregionen. Die „Konferenz der Kirchen am Rhein“ bietet ein treffendes Beispiel dafür: vom 10. bis 12. Mai 2004 haben auf dem Liebfrauenberg im Elsass die 21 evangelischen Kirchen am Rhein ein gemeinsames Dokument zu den Herausforderungen von Migration und Flucht unterzeichnet und einen Reader zusammengestellt, der die gesamten Gesetzgebungen der Länder dokumentiert. Schon die Tatsache, dass ein solcher „konziliarer Prozess“ über Grenzen hinweg möglich ist, und dass hier ein Netzwerk von Aktionen und Entscheidungen entsteht, zeigt wie entscheidend eine kritische und gemeinsame Relektüre von Vergangenheit und Gegenwart ist.

### *7. Die Diskussionen im werdenden Europa veranschaulichen eine evangelische Schwäche: es fehlt der Sinn für die Katholizität der Gemeinschaft*

Die Kirchen der GEKE versuchen es, gelebte Einheit konsequent zu vollziehen, auf lokaler, regionaler und internationaler Ebene, durch gemeinsame Gottesdienste, Feiern, Partnerschaften; durch grenzüberschreitende Konsultationen, die Minderheits- und Mehrheitskirchen miteinander verbinden; durch Publikationen und gemeinsame Projekte; durch Netzwerk, Medien- und Kommunikationsarbeit; durch die theologische Weiterarbeit; durch Initiativen im gemeinsamen Zeugnis und Dienst. Die Versöhnung wächst auf diese Weise „von unten“. Aber sie kann sich auch auf ein tolerantes Nebeneinander beschränken. Dabei stellt sich für die GEKE genau dieselbe Frage wie z.B für den LWB oder die EKD, die „ekklesiale

Qualität“ beanspruchen als *Gemeinschaft* in Wort und Sakrament. Nach CA VII ist mit der Gemeinschaft in Wort und Sakrament auch das volle Kirchesein gegeben. Jedoch dominiert die Angst, dass die Gemeinschaft verbindliche Entscheidungen für ihre Signatarkirchen treffen möchte, und dass ein Zentralismus die Identitäten der kleinen Kirchen zum Verschwinden bringen würde, obwohl dies sowohl der *Konkordie* als auch der Verfassung des LWB widersprechen würde.

Die hermeneutische Offenheit, die durch das Konzept „Gemeinschaft“ entsteht, lässt ganz unterschiedliche Auffassungen der Kirchengemeinschaft in Diskussion (siehe die Übersetzungen), z.B zwischen einem ganz minimalistischen Verständnis (die *Konkordie* als Friedensvertrag), oder einem instrumentalen (die *Konkordie* als Rahmen gemeinsamen Handelns oder als Schutz der Minderheitskirchen), einem konfessionalistischen (die *Konkordie* als Bund evangelischer Kirchen), bis hin zum maximalistischen Verständnis der Gemeinschaft als „einer“ Kirche.

Ich möchte betonen, dass die Gemeinschaft in und aus den Mitgliedskirchen voll Kirche ist. Gewiss verbindet die Konkordie bekenntnisverschiedene Kirchen. Jedoch teilen diese seit dreißig Jahren Predigt und Abendmahl auf der Basis ihres gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums. Diese gemeinsame Anteilhabe an Christus bedeutet, dass die Kirchen nicht mehr nur neben- oder miteinander leben, sondern dass zwischen ihnen bereits eine Gemeinschaft besteht, deren Qualität als die *einer Kirche* – im theologischen Sinne des Wortes – nicht zu unterschätzen ist! Sonst müssten wir zugeben, dass das Abendmahl wirkungslos ist! Es geht nicht um mehr, sondern um *bewusstere Verbindlichkeit* und motiviertes Engagement füreinander und miteinander: „Solange aber die evangelischen Kirchen in Europa sich nicht aus ihrem nationalen und ethnischen Partikularismus zu befreien vermögen, fehlt dem Protestantismus eine wesentliche Qualität, einen überzeugenden Beitrag zur europäischen Gemeinschaft in versöhnter Verschiedenheit zu leisten“ schrieb Klaus Kremkau 1993 in der „Ökumenischen Rundschau“.<sup>10</sup>

Ihre Gemeinschaftsschwäche hat sich bisher in der Schwierigkeit von gemeinsamem Zeugnis und Dienst kristallisiert. Inzwischen wachsen die Initiativen, und es verlagert sich das Grundproblem auf die Frage nach der Kapazität „mit einer Stimme zu sprechen“, aber auch der Frage der Verbindlichkeit der theologischen Texte und der Möglichkeit gemeinsamer Entscheidungen. Die Diskussion über eine gemeinsame „europäische Synode“, in der gesamteuropäisch diskutiert und entschieden werden

könnte, hat noch ein offenes Ende. Sie ist aber nur ein Symptom eines tiefer liegenden Problems: Wie könnte es möglich sein, reformatorische Identität zu bewahren mit dem Akzent auf der lokalen Ebene, ohne sich der supra-lokalen Gemeinschaftsbildung zu widersetzen? Kann diese Gemeinschaft als Lehrgemeinschaft tatsächlich theologisch so weiterarbeiten, dass die gemeinsamen Studien bei den Kirchen anerkannt werden und zum gemeinsamen Gut der reformatorischen Kirchen in der heutigen Zeit werden? Könnten ökumenische Texte, Erklärungen der Kirchengemeinschaft, zu einer erneuerten Lehre führen? Viele reformatorische Kirchen halten die Erträge der ökumenischen Arbeit aber immer noch für „Außenpolitik“, wie es Michael Weinrich trefflich ausdrückt.<sup>11</sup>

*8. Der Mangel an heutigen Visionen stellt die Frage,  
ob die Ökumene der Lehrkonsense obsolet ist und  
ob der interreligiöse Dialog zur Priorität werden sollte*

Neue Fragen treten auf, sowohl zwischen den Kirchen als auch in den europäischen Ländern. So stellt sich die Frage, ob die kommende ökumenische Arbeit nicht ganz anders aussehen wird als die bislang so wichtige Konsensökumene. Das Aufkommen nationalistischer, konfessionalistischer oder sogar fundamentalistischer Strömungen stellt die Kirchen vor neue Herausforderungen. Die derzeitigen ökumenischen Diskussionen (z.B. Homosexualität) zeigen, dass in kommenden Jahren die Probleme sich nicht mehr so sehr zwischen den Konfessionen stellen, sondern quer durch die Konfessionen hindurch zwischen einem konservativen und einem liberalen Flügel, ja vielleicht sogar zwischen den fundamentalistischen und den ökumenisch offenen Strömungen.

So befindet sich zur Zeit die anglikanische, weltweite Kirche am Rande einer Spaltung wegen der Ordination eines homosexuellen Bischofs in den USA: eine ethische Frage vermischt sich mit einer ekklesiologischen Hauptaffirmation (der Bischof ist das Herzstück, so dass hier das Bischofsamt als Amt der Einheit und der Entscheidungsmacht absolut in Frage gestellt ist). Man sollte dabei auch bedenken, dass solch eine Verletzung innerhalb einer Kirche auch die Lähmung aller anderen ökumenischen Beziehungen mit sich bringt. In Wirklichkeit gewinnt keine Kirche an den Schwierigkeiten der anderen. In der GEKE erleben wir es im Gespräch mit den anglikanischen Kirchen in Europa, dass wir hinter die Möglichkeiten von vor neun Jahren zurückfallen!

Die ökumenische Bewegung sieht sich vor der Aufgabe, andere Methoden zu entwickeln, weiß aber zur Zeit nicht, welche Visionen tragfähig wären. Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) arbeitet mit den christlichen Weltbünden an einer „Rekonfiguration“ der gesamten ökumenischen Bewegung, die den Vorteil hat, alle wichtigen Partner zu versammeln. Die Suche nach der Einheit der Kirche sollte jedoch auf Dauer nicht eingetauscht werden gegen ein Forum des unverbindlichen Nebeneinanders. Gewiss haben die Dialoge an sich wichtige Bedeutung, sollten aber nicht zum alleinigen Ziel oder zum Alibi für ein gutes ökumenisches Gewissen werden!

Andererseits wird heute die Wichtigkeit des interreligiösen Dialogs betont. Die absolute Notwendigkeit des Dialogs, insbesondere mit dem Judentum und dem Islam, steht außer Frage. In Dialog treten kann aber nur, wer sich seiner eigenen Identität sicher genug ist, um sich der Andersartigkeit ohne Angst auszusetzen. Ein Dialog ist keineswegs ein Beharren auf Neutralität, sondern ein Ringen um die Wahrheit des Glaubens in aufrichtiger und intensiver Diskussion mit den Andersdenkenden. Da geht es nicht nur um Toleranz (die auch ein Alibi für Gleichgültigkeit sein kann!), sondern um gelebten Glauben. Um diesen Dialog auch glaubwürdig führen zu können, müssen sich die christlichen Kirchen mehr denn je über ihren eigenen gemeinsamen Glauben gegenseitig Rechenschaft geben. So kann der interreligiöse Dialog weder als Ersatz noch als neue Zündschnur für mangelnde interkonfessionelle Erfolge dienen, sondern ist ein eigenständiges Unternehmen mit spezifischen Zielen, Methoden, und Finanzen!

*9. Die aktuellen Prioritäten: sprach- und versöhnungsfähige Kirchen  
und Verbindung zwischen akademischer Lehre,  
ökumenischer Forschung in den Instituten und kirchlichem Engagement*

Schließlich kommt noch zum Problem der Ökumene die schwierige Situation der westlichen Kirchen in einer säkularisierten und entchristlichten Welt. Die rein instrumentale Sicht der Kirche sowie die Anpassung an die Modernität (und Postmodernität) machen es insbesondere den reformatorischen Kirchen schwer, heute ihre Aussagekraft zu bewahren und die Gebundenheit des christlichen Glaubens an die Kirche überzeugungsfähig zu übermitteln. Zu dieser von vielen Soziologen betonten Schwierigkeit kommt noch eine andere hinzu: Die christliche Botschaft, in der Spannung zwischen Gabe und Aufgabe, ist in der refor-

matorischen Predigt an Komplexität kaum zu übertreffen! Diese Komplexität, die von theologischer Sicht her absolut nötig ist, bringt aber besonders in der evangelischen Theologie die Schwierigkeit, adäquate Formulierungen zu finden, welche bei heutigen Mitmenschen, die klares und schnelles Verstehen erwarten, oft nicht mehr ankommen. Da die Riten und die Liturgie nicht zu den Stärken unserer Tradition gehören, wird es zunehmend schwierig, diese Botschaft auf andere Weise zu übermitteln. Oftmals scheint sie der Wirklichkeit entrückt. Die evangelikalen Kirchen bringen da viel effektivere Antworten! Hier zeigt sich die Notwendigkeit fortwährender theologischer Arbeit, sowohl innerevangelisch als auch mit anderen Kirchen. Auch wäre es wichtig, dass die Theologie viel stärker in Bezug zu den Fragen der heutigen Menschen arbeitet. Dies erfordert auch eine Konfrontation und ein Gespräch mit den radikalen Flügeln im Protestantismus, die des Öfteren fundamentalistischer Prägungen beschimpft werden, in sich selbst aber viel differenzierter sind! Ein Dialog zwischen der GEKE und den baptistischen Kirchen in Europa ist vielversprechend (ein Text über die Taufe ist im Rezeptionsverfahren), und es zeigen sich Bestrebungen, die Pfingstkirchen und -bewegungen viel stärker in die Ökumene einzubinden. Ein langer internationaler Dialog ist schon vorhanden mit der katholischen Kirche, sowie ein Dialog mit den reformierten Kirchen, nicht aber mit den lutherischen Kirchen. Das Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg leistet gerade für den LWB die Vorarbeit für ein solches Projekt. Mit diesen Kirchen und Bewegungen, wie auch mit den orthodoxen Kirchen, die sehr stark von der Spiritualität und der Glaubenserfahrung ausgehen, stellt sich erneut die Frage, ob die Dialoge nur in Form der Lehr- und Konsensökumene zu führen sind, oder ob nicht kreativere Methoden hier angebracht wären. In der „Joint Working Group“ zwischen dem ÖRK und den Pfingstbewegungen läuft der Dialog in Form einer „narrativen Theologie“, die es nicht nur erlaubt, die Konfrontierung der Selbstdarstellungen der Partner ohne Aggressivität auszutragen, sondern auch mit Respekt vor dem Glaubensweg der anderen.

Die Zukunft der christlichen Kirchen liegt in ihrem Auftrag des Zeugnisses der Versöhnung der Menschen mit Gott und miteinander. Diese Versöhnung kann aber nur in Gestalt miteinander *versöhnter Kirchen* anschaulich und somit glaubwürdig sein. Deshalb reicht eine spirituelle oder theoretische Einheit nicht weit genug und die ökumenischen Bemühungen dürfen keine Option oder marginalisierte Dimension der kirchlichen Arbeit bleiben. Hier zeigt sich die Wichtigkeit der ökumenischen Institute, sowohl

als Orte der Verbindung zwischen akademischer Theologie und kirchlicher Rezeption und Praxis, als auch als Orte personaler Beziehungen. Die Konsultationen, Tagungen, Studientage und Ausbildungen erlauben es, Beziehungen zu knüpfen und Lebensgeschichte mit theologischer Kenntnis zu verbinden. Der negative Aspekt dieser Kompetenz wird in der Tendenz der Kirchen bemerkbar, sich durch solche Institute der Verantwortung der ökumenischen Arbeit zu entlasten, weil hier Profis am Werk sind. Ökumenische Fortschritte können jedoch nur in einer fruchtbaren *Verbindung* zwischen den Instituten, den Fakultäten und den Kirchen erzielt werden. Es geht dabei auch um Ausbildung: eine neue Generation von Ökumenikern wird dringend benötigt, wenn diese gemeinsame Bewegung der Ökumene weitergeführt werden soll, sowohl in der Forschung als auch in der kirchlichen Arbeit.

Die Kirchen sind also wohl versöhnungsfähig. Sind sie aber auch versöhnungswillig, oder hindern sie andere Faktoren, die nicht unbedingt theologisch sind? In dieser Hinsicht müssen die Kirchen sowie alle Christen sich hinterfragen lassen: Haben wir, auf dem Hintergrund des Glaubensbekenntnisses an die „eine“ Kirche, auch eine ökumenische *Grundoption* gefällt?

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> So auch Bischof Kasper bei einer ökumenischen Konferenz in Straßburg an Pfingsten 2000: „Wir können nicht zurück zum christlichen Abendland, so wie es Chlodwig und Karl der Große grundgelegt haben, zu einem Einheitsdenken wie es sich im Straßburger Münster und im Denken eines Alberts des Großen verkörpert hat ... Zwischen damals und heute liegt die Reformation mit ihrer Zwei-Reiche-Lehre und vor allem die europäische Aufklärung, die Trennung von Staat und Kirche ( ... ) Nicht nur der Staat, auch die modernen Wissenschaften und die ganze moderne Kultur haben sich verselbstständigt“, in: Der Beitrag der Kirchen zur Einheit Europas, Dokumentation des ökumenischen Treffens der Kirchen beiderseits des Rheins, Juni 2000, 3.
- <sup>2</sup> *Beatus Brenner* (Hg.), Europa und der Protestantismus. Ein Arbeitsheft mit Dokumenten und Beiträgen von Eberhard Jüngel, Reinhard Frieling und Lothar Ullrich, Bensheimer Hefte Bd.73, 12.
- <sup>3</sup> *Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa*, 16. März 1973, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main. Alle Lehrgesprächsergebnisse in zweisprachiger Ausgabe sind in der Reihe „Leuenberger Texte“ in diesem Verlag veröffentlicht worden.
- <sup>4</sup> *Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa*, §§ 46–49.
- <sup>5</sup> GE, § 3 der Verlautbarung.
- <sup>6</sup> KEK= ein Bund (ohne Kirchengemeinschaft) von 124 christlichen Kirchen in Europa (ohne die katholische Kirche, die aber durch die CCEE, Rat der Europäischen Bischofskonferenzen, mitarbeitet), die aus drei Kommissionen besteht: Kirche und Gesellschaft (Sitz in Brüssel und Straßburg), Kirchen im Dialog, Eurodiakonie.

- <sup>7</sup> Dieser im November 2004 in Straßburg gehaltene Vortrag von André Birmelé über Verbindlichkeit ist noch nicht veröffentlicht.
- <sup>8</sup> Charta Oecumenica, im April 2001 in Straßburg offiziell entgegengenommen von den Kirchen, herausgegeben von der Kommission „Kirchen im Dialog“ der KEK mit dem CCEE.
- <sup>9</sup> Der Konflikt um das Wort konnte nur durch zwei verschiedene Übersetzungen gelöst werden: In der englischen und französischen Fassung steht „spirituel“, während in der deutschen von „religiös“ die Rede ist. In der Präambel zum Verfassungsvertrag sind die Franzosen den Deutschen entgegengekommen und haben einer Formulierung zugestimmt, die „religiös“ beinhaltet: Es ist von „kulturellen, religiösen und humanistischen Überlieferungen“ die Rede, aber man konnte sich französischerseits nicht überwinden und die „christlichen Wurzeln“ annehmen!
- <sup>10</sup> Klaus Kremkau, Die Kirchen und die europäische Gemeinschaft, Ökumenische Rundschau 3/1993, 344.
- <sup>11</sup> Michael Weinrich, Ökumene am Ende? Plädoyer für einen neuen Realismus, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1995, 70ff.

## Kommuniqué

des bilateralen Theologischen Gesprächs zwischen der  
Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland  
vom 17.–22. April 2005 in Moskau /Sergeiev Posad

### I

Die Russische Orthodoxe Kirche (ROK) hatte vom 17.–22. April 2005 zu bilateralen Theologischen Gesprächen mit der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) in das Danilov-Kloster in Moskau eingeladen. Diese Begegnung ist das 4. Gespräch in der Reihe der Gespräche, durch die 1992 in Bad Urach zwei Zweige von Dialogen zusammengeführt wurden, nämlich die Arnoldshain-Gespräche (begonnen 1959 zwischen der EKD und der ROK) und die Sagorsk-Gespräche (begonnen 1974 zwischen dem BEK und der ROK). Dies war also insgesamt die 23. Begegnung zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche.

Die Gespräche fanden im Kirchlichen Außenamt des Moskauer Patriarchats in Moskau auf dem Gelände des Klosters des Hl. Daniil und an der Moskauer Geistlichen Akademie im Dreifaltigkeitskloster in Sergejev Posad statt.

Schwerpunkte der Gespräche waren die 60 Jahre seit der Beendigung des 2. Weltkrieges und die Bedeutung der christlichen Werte in den Herausforderungen der heutigen Zeit.

An dem Gespräch nahmen teil:

*Von Seiten der ROK:*

Metropolit German von Wolgograd und Kamyshin (Delegationsleiter)

Erzpriester Vsevolod Tschaplin, Stellvertretender Leiter des Kirchlichen Außenamtes des Moskauer Patriarchats

Erzpriester Georgij Mitrofanow, Dozent der St. Petersburger Geistlichen Akademie und des Seminars

Priester Igor Vyshanow, amtierender Sekretär des Kirchlichen Außenamtes für zwischenchristliche Beziehungen

Priester Vladimir Schmalij, Prorektor der Moskauer Geistlichen Akademie, Sekretär der Synodalen Theologischen Kommission, Berater des Kirchlichen Außenamtes des Moskauer Patriarchats

Diakon Alexander Wasjutin, Mitarbeiter des Sekretariats des Kirchlichen Außenamtes des Moskauer Patriarchats für zwischenchristliche Beziehungen

Prof. Alexej I. Ossipow, Professor an der Moskauer Geistlichen Akademie

Herr Valentin Lebedew, Chefredakteur der Zeitschrift „Orthodoxes Gespräch“, Vorsitzender des „Vereins orthodoxer Bürger“

## *Dokumente und Berichte*

Herr Alexander I. Kyrlishew, Wissenschaftlicher Berater der Synodalen Theologischen Kommission

Frau Elena Speranskaja, Mitarbeiterin des Sekretariats des Kirchlichen Außenamtes des Moskauer Patriarchats für zwischenchristliche Beziehungen

Herr Alexej Schilenkow, Moskau (Dolmetscher)

### *Von Seiten der EKD:*

Bischof Dr. h.c. Rolf Koppe, Leiter der Hauptabteilung Ökumene und Auslandsarbeit im Kirchenamt der EKD, Hannover (Delegationsleiter)

Pfarrer Prof. Dr. Christfried Böttrich, Greifswald

Vizepräsident der Evangelischen Kirche im Rheinland, Petra Bosse-Huber, Düsseldorf

Propst Dr. habil. Johann Hinrich Claussen, Hamburg

Pfarrer Prof. Dr. Christof Gestrich, Berlin

Oberkirchenrätin Pfarrerin Dr. Dagmar Heller, Hannover

Pfarrer Michael Hübner, Exekutivsekretär des Studienkollegs für orthodoxe Stipendiaten der EKD, Erlangen

Stellvertretender Bischof Propst Siegfried Kasparick, Lutherstadt Wittenberg

Pfarrerin Dr. Ariane Schneider, Stuttgart

Pfarrer Prof. Dr. Martin Tamcke, Göttingen

Pfarrer Prof. Dr. Dr. h.c. Reinhard Thöle, Bensheim (Berater)

Frau Nadja Simon, Pulheim (Dolmetscherin)

### *Ehrengast:*

Bischof Prof. Dr. Wolfgang Huber, Ratsvorsitzender der EKD und Bischof der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg-Schlesische Oberlausitz

### *Weitere Gäste:*

Pfarrer der Evangelischen Gemeindegruppe Deutscher Sprache Moskau, Fridtjof Amling

Synodalpräsident Prof. Dr. Alexander Pastor, ELKRAS, St. Petersburg

Die Sitzungen der Dialogberatungen wurden abwechselnd von Metropolit German und Bischof Dr. Koppe moderiert.

## *II*

Der Dialog stand im Zusammenhang des 60. Jahrestages des Endes des Zweiten Weltkrieges, dieses Thema wurde in folgenden Referaten entfaltet:

- 1) „60 Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg“ (Bischof Dr. Rolf Koppe)

2) „Die Russische Orthodoxe Kirche und der 2. Weltkrieg: Kirchliche Wiedergeburt in Russland im Kontext des militärischen Konflikts zwischen zwei totalitären Regimen“ (Erzpriester Georgij Mitrofanow)

1) Aus dem von ROK und EKD 2003 gemeinsam herausgegebenen Buch „Hinhören und Hinsehen“, erinnerte Bischof Rolf Koppe unter der Überschrift „Martyrium, Entfremdung und Versöhnung im 20. Jh.“ an die tief greifenden Einschnitte für beide Kirchen durch die Diktaturen des Nationalsozialismus bzw. des Bolschewismus. In dieser Zeit gab es in beiden Kirchen auch Zeugnisse einer Gemeinschaft in der Verfolgung, die nicht vergessen werden dürfen.

Nach dem Besuch von Pastor Martin Niemöller bei seiner Heiligkeit Patriarch Alexij I. in Moskau 1952 wurde nach dem 2. Weltkrieg ein neues Kapitel der Beziehungen zwischen der EKD und der ROK eröffnet, das neben gegenseitigen Besuchen, einen seit 1959 andauernden Dialog und vielfältige weitere Formen christlicher Verbundenheit und Hilfe hervorgebracht hat. Besonders dankbar wird an den Besuch von Seiner Heiligkeit Patriarch Alexij II. 1995 in Berlin erinnert.

Die Verbindungen zwischen beiden Kirchen sind trotz der politischen Umwälzungen und der Krise im ÖRK erhalten geblieben. Die anhaltende Verbindung zwischen ROK und EKD hat einen wichtigen Beitrag zur Versöhnung geleistet. Sie bleibt auch weiterhin im Rahmen der deutsch-russischen Beziehungen, bei grundlegenden Fragen wie der Menschenwürde und in einem zusammenwachsenden Europa von großer Bedeutung.

2) Erzpriester Georgij Mitrofanow führte in seinem Vortrag aus: In der Zeit des 2. Weltkrieges wurde die Russische Orthodoxe Kirche nicht nur bewahrt, obwohl sie von der totalen Vernichtung bedroht war, sondern sie konnte auch ihre Position im Leben der weiterhin atheistisch gebliebenen sowjetischen Gesellschaft festigen.

Allerdings lässt sich das Geheimnis, wie die Kirche in einer vom Geist des Abfalls durchdrungenen Geschichte existieren konnte, nicht vollständig erklären, wenn auch gut bekannte kirchenhistorische Gründe genannt werden könnten.

Die in ihrem Wesen zu einem der größten Wunder des 20. Jh.s gewordene Wiedergeburt der ROK während der tragischen Jahre des 2. Weltkrieges, lässt sich mit dem Hinweis auf den Ursprung der christlichen Geschichtsweisheit – den Ratschluss Gottes – erklären. Gerade der Ratschluss Gottes erlaubte es den einerseits apostatischen, kommunistischen und andererseits den neuheidnischen, nationalsozialistischen totalitären Regimen, die in einen tödlichen Zweikampf getreten waren, nicht, die durch die Fürbitte der Neumartyrer geschützte Heilige Rus zu vernichten.

Das zweite Thema: „Die Bedeutung der christlichen Werte in den Herausforderungen der heutigen Zeit“ umfasste folgende Referate:

1) „Moderne Herausforderungen der traditionellen christlichen Moral“ (Diakon Alexander Wasjutin)

2) „Kirche und Werte in den Herausforderungen unserer Zeit“ (Prof. Dr. Christoph Gestrich)

3) „Die christliche Ethik und das christliche Ethos: Die theologische Sicht der christlichen Werte“ (Priester Vladimir Schmalij)

4) „Die Seligpreisungen als Grundlage christlichen Handelns“ (Prof. Dr. Christfried Böttrich)

1) Diakon Alexander Wasjutin sprach in seinem Referat über die Herausforderungen, vor denen die christlichen Kirchen durch die moderne Welt stehen: Die wachsende Säkularisierung der Gesellschaft, moralischer und religiöser Relativismus, die Verschiebung der Werte des Lebens und die Orientierung des Menschen ausschließlich nach materiellen Interessen. Nach Meinung des Referenten soll die christliche Antwort auf diese Herausforderungen nicht in der Anpassung der Kirchen an diese Forderungen der entchristianisierenden Welt, sondern in der Verteidigung des traditionellen Systems der geistlichen Werte bestehen. Deren Grundlage bleibt nicht auf die sozial gefasste Wahrnehmung des Evangeliums beschränkt, sondern nimmt den Menschen in seiner Beziehung zu Gott wahr.

2) Prof. Dr. Christoph Gestrich berichtete in seinem Vortrag von Schwierigkeiten an deutschen Gymnasien bei der Durchsetzung unterschiedlicher Interessen im Blick auf den Werteunterricht. Bei der Bestimmung des erst im 19. Jh.s aufgekommenen Begriffs des ethischen Wertes in seinem Verhältnis zu den Begriffen der Norm, der Tugend und den Geboten wurde gezeigt, dass „Werte“ heute vor allem von gesellschaftlicher Seite beansprucht werden. Das, was den Christen besonders wichtig ist: Glaube, Liebe, Hoffnung, Barmherzigkeit und andere Tugenden haben sie in einen Diskurs zu allgemeinen gesellschaftlichen Grundwerten wie „Freiheit“ und „Gerechtigkeit“ zu bringen. Christliches Denken hat vom Zentrum des Glaubens und von theologischen Einsichten (Trinitätslehre, Inkarnationslehre, Gottebenbildlichkeit) auszugehen: Der besondere Wert und die Würde des Menschen ergeben sich nicht aus z.B. den Genen, sondern aus der Gottesbeziehung. Im letzten Abschnitt untersuchte Prof. Gestrich praktische Beispiele heutigen kirchlichen Wirkens für die gesellschaftliche Umsetzung der Werte. Es wurde u.a. auf kirchliche Bemühungen hingewiesen, den „Kampf der Kulturen“ (Huntington) zu verhindern und zu Unrecht angegriffene gesellschaftliche Minderheiten zu schützen.

In diesem Zusammenhang wurde auch auf die im Rahmen der KEK ökumenisch gemeinsam verabredete Charta Oecumenica hingewiesen. Der kirchliche Einsatz für die Werte vollzieht sich nicht nur als Lehre, sondern ist wichtig auch in seiner Vorbildwirkung.

Gemeinsam muss die hermeneutische Aufgabe gemeistert werden, eine aus der Dogmatik und dem Glauben an Christus abgeleitete Ethik in einer durch Säkularisierung gekennzeichneten Gesellschaft verständlich und wirkungsvoll werden zu lassen.

3) Im Referat von Priester Vladimir Schmalij wurde betont, dass die akademische russische orthodoxe Moraltheologie des 19. Jh.s eine Reihe von methodischen Grundsätzen aus der westlichen Theologie übernimmt, die dem patristischen ortho-

doxen Erbe fremd sind. Unannehmbar für die Orthodoxe Theologie erscheint folgendes: Die Formalisierung der Beziehung zu Gott als zu einem unpersönlichen, abstrakten Gut; eine Auslegung der Gebote Gottes als eine heteronome, normative Ansammlung ethischer Grundlagen, die in Bezug auf menschliches Schicksal äußerlich sind; die aus der Stoa stammende Idee des Naturrechts, die unkritisch zunächst vom westlichen christlichen und später vom orthodoxen Denken angenommen wurde.

Die Existenz der christlichen Ethik oder Moralthologie als eine von den Grundlagen des Glaubens, des spirituellen Lebens und der Askese getrennte Disziplin ist unmöglich. Daher sollte nicht über die christliche Ethik, sondern über das christliche Ethos gesprochen werden, unter diesem Terminus ist das gesamte Sein des Menschen zu verstehen, in dem die ethische Dimension mit der Tiefe seiner Existenz gleichgesetzt wird, als Dasein in der Kirche in Gemeinschaft mit Gott als das Leben in Christus, eines verklärten und sich verklärenden Seins, dem von ihm vollzogenen Weg zum Heil: dem Weg der Buße, der Reinigung von Sünde und Leidenschaften, den Weg der Vergöttlichung. Die christliche Ethik darf nicht als eine Sammlung formeller Vorschriften verstanden werden, die der wahren Natur des Menschen „äußerlich“ sind. „Christliches Ethos“ soll die wahre Existenz des Menschen, seine ethische Dimension als integrales Element seines Seins in seinen vielfältigen Bezügen (trinitarisch, christologisch, ekklesiologisch, sakramental und asketisch) zum Ausdruck bringen.

Die wichtigste Grundlage für das Verständnis der menschlichen Existenz ist das Paradigma des innertrinitarischen Seins, welches den Vorrang der Person in Bezug auf ihre natürlichen Erscheinungen behauptet: Vorrang der Liebe und Entfaltung der Person in der Gemeinschaft mit anderen Personen. Das Heil in Jesus Christus ist darauf ausgerichtet, die durch die Sünde beschädigte Fähigkeit des Menschen, den Weg der Vergöttlichung zu beschreiten, wiederherzustellen. In dieser Perspektive gewinnt das geistlich-asketische Erbe der Kirchenväter, welches von der Orthodoxen Kirche bewahrt wird, an Bedeutung.

4) Prof. Dr. Böttrich führte aus: Die Verpflichtung, gemeinsame christliche Werte in die Gesellschaft zu tragen, beruht nicht auf politischer Pragmatik, sondern auf der Verpflichtung der Christen gegenüber dem Wort der Heiligen Schrift. Die Frage nach den christlichen Werten führt uns deshalb auf unsere gemeinsame biblische Grundlage zurück.

Anhand der exemplarischen Auslegung der Seligpreisungen wurde sichtbar, wie die Methodik der biblischen Hermeneutik es möglich macht, christliche Werte aufgrund der Bibel und ihrer Tradition zu formulieren.

Die Seligpreisungen sind sowohl in der orthodoxen Liturgie als auch in der evangelischen Predigttradition und Liturgie verankert. Sie beinhalten eine Spannung zwischen Zuspruch und Anspruch. Im Vergleich des Matthäus- mit dem Lukasevangelium lässt sich feststellen, dass die Bewahrung und die Aktualisierung der Botschaft Jesu Teil eines Traditionsprozesses sind, der schon im Neuen Testament selbst beginnt.

Besondere Bedeutung besitzt im Rahmen des gemeinsamen Gedenkens an das Kriegsende vor 60 Jahren die Seligpreisung der „Friedensstifter“. Hier sind die Kirchen aufgefordert, durch die gegenseitige Verständigung ein Zeichen für die Gesellschaft im 21. Jh. zu setzen.

### III

Die Teilnehmenden danken Patriarch Alexij II. und der ROK für die Einladung zu dieser Begegnung und die Gastfreundschaft. Sie danken auch für die Einladung der Delegationen zur Feier des 55-jährigen Jubiläums der Priesterweihe seiner Heiligkeit Patriarch Alexij II.

Am Sonntag (17. April) nahm die deutsche Delegation in der Christi-Erlöser-Kathedrale betend an der vom Patriarchen geleiteten Göttlichen Liturgie teil. Bei dem anschließenden Empfang anlässlich der Feier des 55-jährigen Priesterjubiläums seiner Heiligkeit Patriarch Alexij II. begrüßte der Patriarch die Teilnehmenden des Dialoges; Bischof Koppe richtete seinerseits ein Grußwort an den Patriarchen. Am Nachmittag stand ein Besuch im „Polygon (Schießplatz) von Butovo“, einer Vernichtungs- und Begräbnisstätte des NKWD auf dem Programm. Dort gedachten die Dialogpartner in Gebeten unter der Leitung von Metropolit German und Bischof Koppe gemeinsam der Opfer, unter denen sich viele Märtyrer befinden, von denen einige als Neumärtyrer von der ROK heilig gesprochen wurden.

Der Dialog wurde durch abwechselnd von orthodoxer und evangelischer Seite gestaltete tägliche Morgen- und Abendgebete gerahmt.

Zur Eröffnung des Dialogs (18. April) begrüßte Metropolit Kyrill von Smolensk die beiden Delegationen. Im Rückblick auf die bisherigen Gespräche betonte er, dass der theologische Dialog in gewissem Sinne eine Widerspiegelung der politischen Prozesse und ein Versuch gewesen sei, diese im christlichen Sinne zu beeinflussen. „Wir versuchen immer wieder, die Wichtigkeit dieses Dialogs zu bedenken. Zur Zeit sind wir dazu geneigt, diesen Dialog eher aus der Sicht der Entwicklung der freundschaftlichen Beziehungen unserer Kirchen, als ihn nach seiner theologischen Bedeutung zu bewerten. Wir wollen nicht verheimlichen, dass in der Russischen Orthodoxen Kirche eine gewisse Skepsis hinsichtlich der Fortsetzung des theologischen Dialogs vorhanden ist. Das bedeutet aber nicht, dass wir die Fortsetzung nicht doch für sinnvoll erachten: Die Welt, Europa, die Kirchen haben in den letzten Jahrzehnten erhebliche Veränderungen erlebt. Ein Teil der protestantischen Welt folgt in diesen Vorgängen der säkularen Welt, die eine Hierarchie der Werte zerstört. Wir versuchen, die Norm des christlichen Lebens in der Auseinandersetzung mit den Tendenzen säkularer humanistischer Ideologie zu bewahren, die praktisch in allen Wünschen und Äußerungen des menschlichen Willens das Maß seiner modernen Existenz sehen. Wie es scheint, ist es jetzt an der Zeit, die Positionen zu klären, und wir wünschen sehr, dass wir gemeinsam für die

neuen Generationen den Glauben an Jesus Christus bewahren, entwickeln und anderen nahe bringen.“

Am Abend fand ein Empfang auf Einladung des Botschafters der Bundesrepublik Deutschland in Russland, Dr. Hans-Friedrich von Ploetz, in dessen Residenz statt; Ehrengäste waren: Der Ratsvorsitzende der EKD, Bischof Prof. Dr. Wolfgang Huber, der Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, Kyrill, Vorsitzender des Kirchlichen Außenamtes, der Metropolit von Wolgograd und Kamyshin, German, Bischof Dr. Rolf Koppe, Erzbischof Georg Kretschmar (ELKRAS) und Synodalpräsident Prof. Dr. Alexander Pastor (ELKRAS).

Am Dienstag (19. April) legten Delegationsmitglieder am Grab des Unbekannten Soldaten an der Kremllauer in Moskau zur Erinnerung an die vielen Opfer des Krieges einen Kranz nieder. Im Anschluss daran gedachten die Delegationen in der Kreuzkirche der Patriarchenresidenz im Danilov-Kloster in einem orthodoxen Bittgottesdienst unter der Leitung des Patriarchen und einer evangelischen Andacht unter Leitung des Ratsvorsitzenden der Opfer des 2. Weltkrieges.

Bei der anschließenden Begegnung begrüßte Patriarch Alexij II. die Delegationen u.a. mit den Worten: „Es ist bezeichnend, dass Ihr Besuch, lieber Bischof Huber, genauso wie die nächste Runde unseres Theologischen Dialogs am Vorabend der Feierlichkeiten des 60. Jahrestages seit dem Ende des 2. Weltkrieges stattfindet.

Als Pastor Niemöller nach dem Krieg nach Russland kam, hat er die Grundlage für eine dauerhafte Gemeinschaft zwischen den Protestanten Deutschlands und Orthodoxen Christen unseres Landes gelegt und die Verhandlungen über die theologischen Gespräche begonnen. Seit dieser Zeit waren die Begegnungen mit den Christen aus Deutschland unverändert herzlich.

Dankbar gedenken wir der Hilfe der deutschen Kirchen bei der Wiederherstellung der Kirchen und Klöster, im Bereich der Bildung, bei der Ausbildung kirchlicher Sozialarbeiter, die für uns nach wie vor wichtig ist. Unsere Gläubigen werden niemals die Hilfe der Christen aus Deutschland vergessen. In schwierigster Zeit haben sie uns mit Lebensmitteln und Kleidung versorgt; eine solche Barmherzigkeit trägt stets gute Früchte, weil sie von Menschen geübt wird, die von der Liebe zu Gott und zum Nächsten bewegt werden. Sehr hoch schätzen wir auch die Möglichkeit für unsere jungen Leute, an den berühmten theologischen Hochschulen zu studieren. Mit großem Interesse stehen wir zur Fortsetzung des Theologischen Dialogs mit der EKD, der bereits über 40 Jahre andauert. Ich bin glücklich, die Teilnehmer des Dialogs zu begrüßen, der die schwere Zeit der Umwälzung der Sowjetunion und der ganzen Welt überdauert. Der Dialog selbst hat sich verändert: jetzt stehen Fragen, die mit dem Leben der Christen in der Gesellschaft zu tun haben, stärker im Mittelpunkt. Das ist wohl unvermeidlich in einer Zeit des Wandels und der Entstehung einer neuen Kultur. Wir dürfen nicht zulassen, dass diese Kultur vom Christentum abfällt. Wir tragen die Verantwortung dafür, wie diese Kultur aussehen wird.“

Bischof Huber dankte in seiner Erwiderung für die Einladung nach Moskau und erinnerte an den Todestag des Reformators Philipp Melanchthon, der sich in besonderer Weise für die Beziehungen zur Ostkirche und für christliche Bildung eingesetzt hat. Das Gedenken an den von den Nationalsozialisten ermordeten evangelischen Theologen Dietrich Bonhoeffer verband er mit der Erinnerung an die Zeit vor 60 Jahren:

„Am Beginn des 21. Jahrhunderts wissen wir uns gemeinsam der Versöhnung und dem Frieden verpflichtet. In einer globalisierten Welt und in einem zusammenwachsenden Europa sind wir Kirchen aufgerufen, den Herausforderungen gemeinsam zu begegnen. Ich denke an die Herausforderungen durch säkularisierte Weltanschauungen, durch neue technische und medizinische Entwicklungen, durch das Nebeneinander von sozialer Armut und wirtschaftlichem Erfolg, durch die Begegnung der Religionen in unserer einen Welt, aber auch durch neue politische Konstellationen.“

Nicht zuletzt in der Diskussion mit seiner Eminenz Metropolit Kyrill, in Berlin, habe er festgestellt, dass auf dem Gebiet der ethischen Fragen viele Gemeinsamkeiten bestehen. Es müsse eine wechselseitige Lernbereitschaft bestehen, schrittweise die schwierigen ethischen Fragen gemeinsam zu lösen. Dabei sei wichtig, gesellschaftlich relevante Begriffe wie z.B. den der Freiheit, nicht liberalistisch zu verstehen, sondern einen eigenen Beitrag zu dem Verständnis von „Freiheit in Verantwortung“ einzubringen.

Eine wichtige Ergänzung stelle dabei der Stipendiatenaustausch dar, durch den die theologische Zusammenarbeit vertieft werden könne, ebenso wie der Austausch zwischen evangelischen und orthodoxen Gemeinden, die schon jetzt im Leben der Kirche ein Echo finden. Abschließend verlieh Bischof Huber der Hoffnung Ausdruck, dass wechselseitig im gemeinsamen Bekenntnis die Wahrnehmung der Unterschiede und die Respektierung als Kirchen möglich werde, damit die Botschaft von Versöhnung und Frieden gemeinsam in die Welt gebracht werde.

Am Donnerstag (21. April) besuchten die Delegationen Poklonaja Gora, einen Gedenkort für die Opfer des Krieges.

Den Höhepunkt der Gespräche bildete ein Besuch im Dreifaltigkeitskloster von Sergejev Posad am Freitag (22. April)

#### IV

Zum Abschluss der Diskussion haben die Dialogteilnehmer die Ergebnisse zusammengefasst und einen Ausblick formuliert.

Die Teilnehmer des Dialogs waren sich einig in der Trauer über die Opfer des blutigsten Krieges der Geschichte, in dessen Verlauf die christlichen Werte missachtet und mit Füßen getreten wurden und Millionen von Menschenleben dem sündhaften Streben geopfert wurden, ganze Völker zu versklaven oder zu vernichten, ihnen einen fremden Willen aufzudrängen und fremde Länder zu erobern. Die Teilnehmer waren sich einig in dem Wunsch, dass solche Bestrebungen für immer

aus dem Leben der Völker verschwinden; nur so können künftige Kriege vermieden werden.

In der Diskussion über Fragen der christlichen Ethik haben die Teilnehmenden am Dialog unterschiedliche Traditionen in der biblischen Hermeneutik und in der theologischen Beschreibung der christlichen Moral festgestellt. Sie betonen, dass der Dialog zwischen den Kirchen sich nicht darauf beschränken darf, einen Konsens im theoretischen Bereich der christlichen Ethik zu erreichen. Das Ziel muss sein, sich auf ein einheitliches Verständnis des geistlichen Lebens in Christus zu verständigen.

Insofern erbrachte der Dialog eine Übereinstimmung in der Frage des Umgangs mit dem Thema der ethischen Werte. Beide Seiten legten Wert auf ihre Begründung im christlichen Glauben und in der biblischen und kirchlichen Tradition.

Das christliche Verständnis der Werte muss in der heutigen europäischen Gesellschaft teils verteidigt, teils in neue ethische Wertvorstellungen eingebracht werden. Hierbei sind die christlichen Werte im öffentlichen Bereich, wie etwa den Schulen, den Medien, der Seelsorge in öffentlichen Einrichtungen, aber auch in aktuellen Diskussionen wie z.B. über die Bioethik besonders wichtig.

Beide Seiten sind sich einig, dass die Gespräche als Dialoge über theologische Grundfragen, als Austausch über die Situation der Kirchen in der Gesellschaft und als Möglichkeit offizieller Begegnung zwischen EKD und ROK bestehen bleiben sollen. Wünschenswert wäre eine Studiengruppe, die in der Zeit zwischen den offiziellen Gesprächen arbeitet, sich mit verschiedenen gemeinsam interessierenden Themen beschäftigt und die Dialoge vor- und nachbereitet.

Insgesamt ist dabei der Aspekt des theologischen Dialogs wieder zu stärken. Erinnert wird in diesem Zusammenhang, an die noch offenen thematischen Bereiche: Ekklesiologie, Hermeneutik und Anthropologie.

Mögliche gemeinsame Themen im Hinblick auf den gesellschaftlichen Bereich sind Bioethik, Demographie, Wirtschaft, das Verhältnis von Staat und Kirche, die christliche Sicht auf nationale europäische und weltweite gesellschaftliche Prozesse.

Angeregt wird ein gemeinsames Studium von biblischen und patristischen Texten.

Wir bitten die Kirchenleitungen, die Frage nach der Koordination des Prozesses zu prüfen.

Beide Seiten betonen den Wunsch, den Austausch theologischer Stipendiaten zu intensivieren und die wechselseitigen Besuche von studentischen Gruppen fortzusetzen.

In der Moskauer Theologischen Akademie wurde die Endfassung des Kommunikés besprochen und der Text in Anwesenheit von Studenten und Dozenten durch die Leiter der Delegationen feierlich unterzeichnet.

*Metropolit German  
von Wolgograd und Kamyschin*

*Bischof Dr. Rolf Koppe  
Leiter der Hauptabteilung Ökumene und  
Auslandsarbeit im Kirchenamt der EKD*

## Mission kehrt zurück nach Europa!?

|| Weltmissionskonferenz in Athen:  
Komm, Heiliger Geist, heile und versöhne!

Hagios Andreas Centre, direkt an der Küste des Ägäischen Meeres – der Schauplatz für die 13. Weltmissionskonferenz, die erste im 21. Jahrhundert. Eine einwöchige Intensivbegegnung mit der überwältigenden Vielfalt, Vitalität und Unterschiedlichkeit der ökumenischen Christenheit heute. Über 600 Personen aus 105 Ländern haben teilgenommen. Es war die erste Weltmissionskonferenz in orthodoxem Kontext und damit sicher missionshistorisch ein wesentliches Novum, mit dem – nach einer längeren Phase der Irritation und der kritischen Befragung zwischen den orthodoxen Kirchen und den anderen Mitgliedskirchen im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) – zugleich ein unhintergebares Faktum geschaffen und ein neues Zeichen gesetzt wurde: Stellvertretend für andere hat die Orthodoxe Kirche von Griechenland – anknüpfend an die historische Offenheit für andere christliche Kirchen im Sendschreiben des Ökumenischen Patriarchats von 1920 – ein Weltforum aller christlicher Kirchen für missionarische Erneuerung eingeladen, zu dem – mit (erstmal!) vollem Stimmrecht – neben ca. 40 Vertretern des Päpstlichen Sekretariats für die Einheit der Christen auch ca. 40 Vertreter/innen von pfingstlich-charismatischen Kirchen und evangelikalen Zusammenschlüssen gehörten. Ihre eigene (Wieder-)Beteiligung an der ökumenischen Bewegung wurde damit nachdrücklich unterstrichen. Das geschah nicht ohne innerorthodoxe Widerstände. Am Tor des Konferenzgeländes erschallten während aller Tage die aggressiven Protestrufe von christlich-fundamentalistischen Splittergruppen orthodoxer Prägung, die den ÖRK als solchen der Häresie bezichtigten und der These „außerhalb der Orthodoxie kein Heil“ Gehör zu verschaffen versuchten.

Doch für die große Mehrheit der Konferenz war das tägliche gemeinsame Beten und Betrachten biblischer Texte in kleinen „home groups“ eine selbstverständliche Grundlage und Ausdruck einer neuen ökumenischen Familiarität miteinander, eines Umgangsstils gegenseitiger Achtung, der Dialogbereitschaft und der beginnenden Vertrautheit quer zu allen konfessionellen Grenzziehungen und weit über das bisherige Mitgliedschaftsspektrum des ÖRK hinaus.

Dass diese erste Weltmissionskonferenz mit einem pneumatologischen Akzent bewusst gemeinsam in den alten Kontinent Europa zurückkehrt und den Weg des Evangeliums hierher bewusst liturgisch nachgeht, wie es in dem bewegenden Prozessions- und Sendungsgottesdienst zum Abschluss vor der malerischen Kulisse des Areopags, direkt an der Stelle der paulinischen Predigt an die Athener (Apg 17,16ff), zum Ausdruck kam, hatte mehr als symbolische Bedeutung: Missionshistorisch wurde mit ihm deutlich: Die ganze ökumenische Christenheit stellt sich mit hinein und hat Anteil an der welthistorischen Wende, die mit dem Weg des Evangeliums aus dem palästinisch-jüdischen Kulturkreis in den hel-

lenistisch-römischen und griechisch-byzantinischen Kulturkreis verbunden ist – dieser gigantische Inkulturations- und Umprägungsprozess ist aus der Geschichte keiner der christlichen Traditionen mehr wegzudenken, er ist integraler Bestandteil der eigenen Identitätsgeschichte. Niemand kann so vermessen sein (auch pfingstkirchliche und evangelikale Kirchen nicht), die historische, theologische und menschliche Brücke zu den älteren Geschwistern des christlichen Glaubens in der orthodoxen Welt abschneiden oder (protestantisch) drängender Ungeduld in der Ökumene das Wort reden zu wollen, auch wenn die Fremdheit des Denkens und der Sprachwelten zwischen diesen und den jüngeren Glaubenstraditionen mehr als einmal deutlich spürbar war. Zum anderen wurde mit ihm missionstheologisch und missionspraktisch deutlich: Die Kirchen und Gemeinden im alten Europa, die in einem Kontext weltweit singulärer Säkularisierungsprozesse stehen und mit Stagnation, Erosion, und Mitgliederschwind zu kämpfen haben, sind nicht allein bei ihrem Versuch einer missionarischen Neuorientierung. Die Mission kehrt zurück nach Europa. Im Jahre 2025 werden ca. 69% der Christenheit in den Ländern des Südens leben, gleichzeitig aber auch mehr Christen aus dem Süden in den Ländern des Nordens als je zuvor. Die Bewegung des Heiligen Geistes lässt den europäischen Kontinent nicht außen vor. Zeichen und Merkmale eines ökumenisch-charismatischen Aufbruchs und einer missionarischen Erneuerung sind an vielen Stellen auch in unserem Kontinent, nicht zuletzt im Wachstum der Migrationskirchen, spürbar, auch wenn manche der historischen Kirchen mit den charismatischen Formen missionarischer Neuaufbrüche ihre Mühe haben und hier auch im eigenen Kontext noch stärker theologische Dialogarbeit auf allen Seiten geleistet werden muss.

Man kann die besondere Themenwahl von Athen und die sich aus ihr ergebenden Schwerpunkte auch als Hoffnungs- und Umkehrruf, als Zeitansage und Ortsbestimmung einer missionarisch erneuerten Kirche in Europa lesen:

a) Das Doppelthema der Konferenz, *„Komm, Heiliger Geist, heile und versöhne! In Christus berufen, versöhnende und heilende Gemeinschaften zu sein“* verbindet auf geschickte Weise Grundanliegen der orthodoxen Tradition, der protestantischen Tradition und der charismatisch-pentekostalen Tradition miteinander. Lenkt der Obertitel die Aufmerksamkeit auf die *Missio Dei*, Gottes heilendes und versöhnendes Handeln, das (vor allem) nach orthodoxer Tradition in der Liturgie vergegenwärtigt, in der Epiklese erbeten und als im ganzen Kosmos wirksam geglaubt wird, so richtet der Untertitel den Blick auf die *Missio Ecclesiae*, die in der Sendung Christi ihren Grund und ihren Maßstab findet und in heilenden und versöhnenden Gemeinschaften Gestalt annimmt. Für eine missionarische Kirche in Europa steht damit die Frage nach einer Erneuerung des Verständnisses vom Wirken des Heiligen Geistes auf der Tagesordnung. Orthodoxe Kirchen und Pfingstkirchen – darin liegt ein qualitativ neuer und ungewöhnlicher Schulterschluss – erfahren sich im Gegenüber zu historisch-protestantischen Kirchen vor allem als Anwälte einer stärkeren und christologisch rückgebundenen Theologie des Heiligen Geistes (auch wenn dann Welten liegen zwischen der jeweiligen

Interpretation des Wirkens des Heiligen Geistes in beiden Traditionen). Wie geht ihr der Sehnsucht nach der Gegenwart des Heiligen Geistes in der Liturgie, im Lobpreis, in den Geistesgaben Raum in Gottesdiensten und Gemeinden? – so lautet hier die Frage. Wer auf die Wirksamkeit des Heiligen Geistes (wohlgemerkt in allen sechs Kontinenten!) vertraut, kann sich nicht mit einer Perspektivenverengung auf Strukturreformen, kirchlichen Rückbau und einer Perfektionierung von kirchlichem Management und Marketing zufrieden geben. Es geht um eine geistliche, zugleich innere und ökumenisch weltoffene Erneuerung der Kirchen. Die weltweite Realität wachsender Gemeinden und Kirchen – ob am Beispiel der Himalaja-Region, am Beispiel der – wahrscheinlich für das 21. Jahrhundert einmal maßgeblichen – chinesischen Christenheit oder am Beispiel der bewegenden Wiederauferstehung der orthodoxen Kirchen von Albanien – ermutigt für unseren Kontext dazu, an der Vision und Möglichkeit einer wachstumsfähigen und wachstumsbeauftragten Kirche auch im europäischen Kontext festzuhalten.

Orthodoxe und pfingstkirchliche Vertreter haben sich in Athen insgesamt keinesfalls dominant, eher zurückhaltend, aber in vielen Einzelveranstaltungen engagiert und markant an der Konferenz beteiligt. Wichtige und ausgearbeitete theologische Beiträge kamen im Plenum bemerkenswerterweise vor allem von orthodoxen und katholischen Teilnehmenden. Paradigmatisch und tonangebend gilt dies vor allem für den – nicht nur wegen der Anreise im Diplomatenfahrzeugkonvoi – öffentlichkeitswirksamen und profilierten Grundsatzbeitrag des Erzbischofs von Athen und ganz Griechenland, Christodoulos, der seine Begrüßungsansprache für ein bemerkenswertes theologisches Grundsatzreferat nutzte. Mit freundschaftlicher Geste, aber zugleich überhörbar kritischer Spitze gegenüber einer einseitigen (westlich-protestantischen) Engführung des Missionsverständnisses hob er die „liturgische Dimension (von Mission hervor), die bereits im Thema der Konferenz und als Gebet formuliert wird, d.h. als Anrufung des Heiligen Geistes mit der Bitte um Heilung und Versöhnung. In der Post-Moderne ist die Bedeutung der Liturgie und der (religiösen) Erfahrung allgemein ein wesentlicher Bestandteil unseres christlichen Zeugnisses, der genauso wichtig ist wie die Verkündigung des Evangeliums. Beinahe alle christlichen Missionare erkennen heute an, dass die ausschließliche Betonung auf der Verkündigung des Wortes und das rein verstandesmäßige Begreifen der Wahrheit die tatsächliche Rezeption des Evangeliums gefährlich beeinträchtigen“. Aus protestantischer Sicht musste bei allem Recht dieses Hinweises auf eine notwendige Balance zwischen liturgischer und homiletischer Dimension angesichts des sehr dichten und reichen gottesdienstlichen Geschehens auf der Konferenz freilich auch die Gegenfrage entstehen, ob der weitgehende Verzicht auf kontextbezogene Predigt und öffentliche biblische Auslegung während der Konferenz (Ausnahme: pfingstliche Morgenandacht und Schlussgottesdienst) nicht zu sehr in das andere Extrem einer liturgisch-symbolischen Selbstvergewisserung unter Verzicht auf klare Zeitansage geraten ist.

b) Mit dem Gebetsruf des Themas von Athen, der abweicht von der Sprachform des Appells, der sozialpolitischen Programmatik oder des Bekenntnisses wird

gewissermaßen eine neue Sprache der Mission eingeübt, eine leise und behutsame, keine aggressive und militante Sprache, eine eher therapeutisch-spirituelle, keine belehrend-dogmatische Orientierung der religiösen Semantik. Keine Weltmissionskonferenz vorher war je so pastoraltheologisch-seelsorgerlich ausgerichtet, von der neuen Präsenz von Seelsorgeteams auf der Konferenz bis hin zu zahlreichen Materialien und Workshops, die mit seelsorgerlich-pastoralen Fragen und Herausforderungen beschäftigt waren.<sup>1</sup> Man kann der WMK deshalb nicht schnell einen Rückzug in Innerlichkeit und Verengung auf Herausforderungen des Individuums vorwerfen. Jede Konferenz dieser Art ist ja nur Ausschnitt und punktuelle Schwerpunktsetzung eines spezifischen ökumenischen Diskurses, der die durch andere Weltmissionskonferenzen gebündelten Diskurse nicht stoppt oder beendet. So läuft der Dialog über die Strukturen weltweiter Ungerechtigkeit und eine neue Ethik und Strukturen des Teilens zwischen den Kirchen natürlich weiter. Aber mit dem Treffen in Athen wird in besonderer Weise unterstrichen, dass die Herausforderungen und Belastungen des rasant beschleunigten Globalisierungsprozesses für die individuelle Psyche, für das Sozial- und Gesundheitssystem des einzelnen Menschen und von Familien im Norden wie im Süden enorm zunehmen und dass deshalb der Bedarf nach einer pastoral orientierten Missionstheologie und -praxis steigt. Eine gezieltere Kooperation zwischen ökumenischer Missionstheologie, Praktischer Theologie und Interkultureller Seelsorge ist deshalb für die Zukunft gefordert.

c) In Metropolen des Südens wie des Nordens wächst die Sehnsucht nach ganzheitlichen Formen von Heilung, verstanden als Integration der sozialen, körperlichen und spirituellen Dimensionen des menschlichen Lebens zu einem dynamischen Prozess inneren und äußeren Wohls und Friedens. Athen hat einen wesentlichen Akzent auf die Frage der Erneuerung von Heilungsdiensten in Gemeinden und christlichen Einrichtungen gelegt. Segnungs- und Salbungsgottesdienste, Gebet für Kranke, Begleitung Sterbender, Sorge für HIV/AIDS-Erkrankte, Beteiligung an Aufgaben von Pflege und Fürsorge standen auf dem Programm der thematischen Workshops. Im Jahre 2010 werden 100 Millionen Menschen an HIV/AIDS erkrankt sein, von den 14.000 Personen, die täglich infiziert werden, leben 85% in den Ländern der südlichen Hemisphäre. Was diese Katastrophe unvorstellbaren Ausmaßes für die Dringlichkeit kirchlicher Beteiligung an heilenden und präventiven Diensten, für pastorale Herausforderungen und für die schiere Existenz vieler afrikanischer Kirchen, Schulen, Bildungs- und Gesundheitsinstitutionen bedeutet, kann man auch nach den bewegenden Augenzeugenberichten aus Athen nur annäherungsweise ermessen. Die Kirche selbst hat AIDS – dies wurde in Athen dadurch unterstrichen, dass erstmals im Plenum AIDS-Erkrankte selbst zu Wort kamen und Erfahrungen von Kirche als heilender Gemeinde authentisch mitteilen konnten. Man kann Athen lesen als einen leidenschaftlichen Appell gegen einen Rückzug von Kirche aus den Elementarfragen menschlicher Gesundheit und Krankheit, für eine offensive Beteiligung am nationalen und international zunehmend brisanten Dialog über eine gerechte Verteilung der

gesundheitsbezogenen Ressourcen und Dienstleitungen sowie als eine Einladung für eine Wiederentdeckung der Leibbezogenheit des Evangeliums.

d) Die Aktualität der Verheißung und Wirklichkeit einer Kirche als Gemeinschaft der Versöhnung wurde nicht nur an Fallstudien zu Rwanda, Südafrika und Irland deutlich, sondern vor allem an den ungelösten Fragen des Nahost-Konfliktes, die der Weltmissionskonferenz schon zu ihrem liturgischen Beginn sichtbar vor Augen geführt wurden und sie dann nicht mehr losließen – ohne dass dem bedrängenden Problem ein wirklich tiefergehendes Gesprächsforum entsprochen hätte: Vielleicht das stärkste Symbol während der Weltmissionskonferenz war (neben dem Zusammenkommen der Gemeinschaft auf dem Areopag) die große ökumenische Einzugsprozession der Konferenz, bei der ein riesiges Holzkreuz – Geschenk der Kirchen aus Jerusalem für Athen von vielen hereingetragen und dann neben dem Gottesdienstzelt sichtbar aufgestellt wurde. Das beeindruckende Kreuz war gefertigt aus kleinsten Holzstückchen von gefällten Olivenbäumen auf palästinensischem Grund und Boden, die der israelischen Sperranlage weichen mussten. Die Verbundenheit zwischen Jerusalem und Athen, zwischen dem Ursprungsort christlicher Mission überhaupt und dem Sammlungsort der Weltmission am Beginn des 21. Jahrhunderts, zwischen den Kirchen der Ökumene und den verschiedenen Kirchen des Heiligen Landes, das symbolische Hereintragen des Schmerzes und des Leidens der Menschen in Palästina und Israel mit den Händen und Armen von Christen aus allen Teilen der Erde – das hätte nicht sinnfälliger inszeniert werden können. Wie und von wem diese Symbolhandlung dann aber sachgemäß zu interpretieren ist, ob das Kreuz nur als ein Zeichen bisher gescheiterter Friedensbemühungen, oder auch zugleich als ein Zeichen der Hoffnung eines laufenden Versöhnungsprozesses in Israel/Palästina zu verstehen ist und ob man den Begriff *Schalom* verwenden durfte, um die gemeinsame Wurzel jüdischer und christlicher Friedenserwartung und Heilserwartung zu beschreiben, darüber entbrannte eine Kontroverse in der Debatte um die Schlussbotschaft, die dann letztlich offen blieb (auf den Begriff *Schalom* wurde irritierenderweise verzichtet). Hätte die Weltmissionskonferenz missionstheologisch und im Sinne der Selbstverpflichtung auf das Leitbild einer versöhnenden Kirche den Nahostkonflikt (über einen Plenumsbericht zum Ökumenischen Begleitprogramm für Palästina und Israel [EAPPI] hinausgehend) bearbeiten und ein Signal der Versöhnungsbereitschaft der verschiedenen beteiligten Kirchen entwickeln wollen, was dieser elementare Grundkonflikt der gegenwärtigen Welt und der ökumenischen Christenheit zweifellos dringend verdient hätte, dann hätte man dafür von Anfang an einen methodisch intensiveren Arbeitsprozess einplanen und auch betreffende kirchliche Vertreter/innen angemessen beteiligen müssen. Nun wird das Kreuz aus palästinensischem Kontext seine Weiterreise antreten nach Porto Alegre in Brasilien – mit ihm reist die Frage an die weltweite Ökumene weiter, ob und wie die Gemeinschaft der christlichen Kirchen in der Lage ist, ein gemeinsames Signal der Versöhnung und des Neubeginns für den Friedensprozess im Nahen Osten zu setzen.

Die weltweite Ökumene ist noch mitten drin in der ÖRK-Dekade zur Überwindung von Gewalt, die angesichts zunehmender Gewalt in vielen Teilen der Welt an Dringlichkeit und theologischer Brisanz noch zugenommen hat. Die Plenarveranstaltung zur Mitte der ÖRK-Dekade lieferte eindrucksvolle Beiträge zur Vielfalt und Aktualität kirchlicher Versuche, jeglicher religiösen Legitimierung von Gewalt den Boden zu entziehen und an der Entwicklung von regionalen und internationalen Friedensdiensten zu arbeiten.

Athen, die kürzeste aller bisherigen Weltmissionskonferenzen, war zugleich von einer neuen Konferenzmethodik geprägt: Keine interkulturelle oder verfahrensmäßige Überforderung durch Arbeit in Sektionen, keine Abstimmungen, keine Resolutionen und Empfehlungen. Es gab wesentliche und sorgfältig erarbeitete Studiendokumente<sup>2</sup> im Vorfeld zu Fragen einer versöhnenden Mission, der heilenden Mission, zum interreligiösen Dialog und zum gemeinsamen Zeugnis (vgl. [www.mission2005.org](http://www.mission2005.org)), vielfältige Materialien in Workshops (*synaxeis*) und zum Abschluss einen kurzen „Brief aus Athen an die christlichen Kirchen, Netzwerke und Gemeinschaften“ in der ganzen Welt. Wer darin eine programmatische neue Grundsatzerklärung erwartet hatte, wurde allerdings noch während der (dann aus zeitlichen Gründen abgebrochenen) einzigen Plenardebatte der Konferenz enttäuscht. Die extreme Vielfalt und gleichzeitige Kürze der Konferenz hat für einen tieferehenden Prozess gemeinsamer programmatischer Artikulation und gemeinsamer Sprachfindung im Blick auf strategische Prioritäten für die weitere missionarische Arbeit keinen Raum geboten. Vielleicht ist die Sensibilisierung für eine ökumenisch-interkulturelle Mehrsprachigkeit, die in der Lage ist, auf dem gemeinsamen Pilgerweg täglicher ökumenischer Begegnung eine grundsätzliche Wertschätzung und Achtung anderer konfessioneller und spiritueller Traditionen zu entwickeln, das äußerste, was eine Konferenz dieses Zuschnittes erreichen und leisten kann. In der Sprache des jeweils Fremden das spezifisch und authentisch Christliche erkennen zu können (das gelang hervorragend in den *home groups* und teilweise in den *synaxeis*) und für ein gemeinsames Gebet und Gotteslob in einem so weiten Spektrum christlicher Kirchen zusammengekommen zu sein, das schafft zwischen allen Beteiligten eine Verbundenheit, die über das Moment gemeinsam verabschiedeter Texte und Erklärungen weit hinausgeht. Bedauerlich ist freilich, dass ausgerechnet bei einer Konferenz auf europäischem Boden kein einziges Forum der Teilnehmenden aus europäischen Kirchen vorgesehen (und dort noch planbar) war, das es hätte ermöglichen können, die in der Wahl des Konferenzortes und -themas enthaltenen missionstheologischen Implikationen und Herausforderungen für die *europäischen* Kirchen oder einen Brief der europäischen Kirchen an die Kirchen des Südens nach der paulinischen Analogie (Apg 16,9: „Komm herüber und hilf uns!“) klarer herausarbeiten und artikulieren zu können. Was also Athen missionstheologisch und wirkungsgeschichtlich bedeutet, entscheiden nun wesentlich die verschiedenen Interpreten jeweils in ihrem eigenen kleineren Kontext sowie die Rezeption der sehr qualifizierten Studien- und Vorbereitungstexte in Kirchen und Missionswerken, die es auch im deutschen Bereich gegeben

hatte.<sup>3</sup> Im Themenbereich „heilende Mission“ wird es zudem auch eine Auswertungskonferenz geben, die im September in Deutschland (Christian Jensen Kolleg Breklum) stattfinden soll (Titel: „The global health situation and the future of the mission of the Church“).

Doch schon jetzt gilt mit und nach Athen: „Wir sind aufgerufen, eine Gemeinschaft der Hoffnung zu sein. Wir sind in Christus berufen, versöhnende und heilende Gemeinschaften zu sein. Das ist eine Gemeinschaft, die in Wort und Tat Zeugnis vom Evangelium ablegt, eine Gemeinschaft des lebendigen Gottesdienstes und Lernens, die allen das Evangelium Jesu Christi verkündigt, junge Menschen ermutigt, Leitungsaufgaben zu übernehmen, ihre Türen für Fremde öffnet, Ausgegrenzte in ihrer Mitte willkommen heißt, die sich den Leidenden zuwendet und die ihre eigene Verwundbarkeit und ihr Heilungsbedürfnis anerkennt.“ (Auszug aus dem Brief von Athen).

*Dietrich Werner*

*(Pastor Dr. Dietrich Werner ist Theologischer Referent des Nordelbischen Missionszentrum im Christian Jensen Kolleg Breklum.)*

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Vgl. u.a. *Healing as Empowerment. Discerning Grace in Community*, ed. by *Usha Jesudasan, Gert Ruppell*, WCC-Publications, Genf 2005.
- <sup>2</sup> Einige der Vorbereitungsdokumente, so auch die Studiendokumente über „Mission as Ministry as Reconciliation“ und „The Healing Mission of the Church“ finden sich im neu vorgelegten Dokumentenband: „You are the light of this world“. *Statements on Mission by the World Council of Churches 1980–2005*, WCC-Publications, Genf 2005. Ein wesentliches Studiendokument über die Fragen einer ökumenischen Theologie von der Vielfalt der Religionen, das in Athen größeres Interesse fand und gleich in zwei Workshops verhandelt wurde, war aber in der offiziellen Dokumentensammlung für Athen gar nicht enthalten: „Religious Plurality and Christian Self-Understanding“; Dokument für den Zentralausschuss November 2004. Das Dokument ist mittlerweile auf der Website und bald auch in deutscher Fassung erhältlich.
- <sup>3</sup> Vgl. neben den Vorbereitungstexten des ÖRK auf der Website [www.mission2005.org](http://www.mission2005.org) die Publikationen „Komm, Heiliger Geist, heile und versöhne“. Auf dem Wege zur Weltmissionskonferenz in Athen 9. bis 16. Mai 2005, *Weltmission heute* Nr. 59, EMW, Hamburg 2005; „Aus Gnade seid ihr selig geworden“, *Bibelstudien zu Heilung und Versöhnung*; WCC-Publications, Genf 2005; *Weltmissionskonferenz Athen*, Themenheft ÖR 4/2004, 52. Jahrgang, *Come, Holy Spirit, Heal and Reconcile*, IRM Vol 94, Nr. 372, January 2005.

## Brief aus Athen an die christlichen Kirchen, Netzwerke und Gemeinschaften

„Komm, Heiliger Geist, heile und versöhne: In Christus berufen, versöhnende und heilende Gemeinschaften zu sein“

Liebe Schwestern und Brüder in Christus!

Wir grüßen Euch aus Athen in Griechenland. Wir schreiben Euch in dieser heiligen Zeit zwischen Ostern und Pfingsten, in der der auferstandene Christus seine Jünger auf die Gabe des Heiligen Geistes vorbereitete, sie aufrief, die frohe Botschaft „bis an das Ende der Erde“ (Apg 1, 8) zu bringen, und ihnen versprach, bei ihnen zu sein „bis an der Welt Ende“ (Mt 28,20). Zusammengerufen vom Ökumenischen Rat der Kirchen und auf Einladung der Kirche von Griechenland und anderer Kirchen in Griechenland haben sich 600 Personen aus 105 Ländern hier an der Küste des Ägäischen Meeres vom 9. bis 16. Mai 2005 zur 13. Internationalen Konferenz für Weltmission und Evangelisation versammelt. Am Morgen des ersten Konferenztages landete ein kleines Schiff mit einem großen Kreuz aus Olivenholz: ein Geschenk der Kirchen in Jerusalem, ein Zeichen des Leidens wie auch der Hoffnung, das aus den Überresten von Bäumen angefertigt wurde, die dem Bau der Mauer weichen mussten, welche Palästinenser von Palästinensern und von Israelis trennt. Wir beten darum, dass dieses Kreuz ein Zeichen der Versöhnung werden möge.

Zum ersten Mal hat die Weltmissionskonferenz in einem mehrheitlich orthodoxen Umfeld stattgefunden. Obwohl junge Leute nicht so zahlreich vertreten waren wie erwartet, haben sie eine wichtige Rolle gespielt. Zum ersten Mal nahm mit vollem Stimmrecht auch eine beträchtliche Zahl von Delegierten aus Kirchen, die nicht zur Mitgliedschaft des ÖRK gehören, an der Konferenz teil, d.h. der römisch-katholischen Kirche sowie einiger pfingstlicher und evangelikaler Kirchen und Netzwerke. „Wir“ sind daher eine vielfältige Gruppe von Menschen aus allen Teilen der Welt und vielen ethnischen und kulturellen Kontexten, die viele Sprachen sprechen und die größeren christlichen Traditionen repräsentieren. Unser Thema ist ein Gebet: „Komm, Heiliger Geist, heile und versöhne.“

Mit diesem Brief möchten wir einige der Erkenntnisse und Herausforderungen wie auch Freude und Schmerz, die wir in dieser Woche erfahren haben, mit Euch teilen. Wir waren in diesen Tagen auf einer gemeinsamen Reise, auch wenn wir nicht immer einer Meinung gewesen sind. Wir alle sind in der Mission engagiert, weil wir an Gottes Mission teilhaben, der uns in eine zersplitterte und gebrochene Welt gesandt hat. Wir sind geeint in dem Glauben, dass wir „in Christus berufen sind, versöhnende und heilende Gemeinschaften zu sein“. Wir haben gemeinsam gebetet. Das Studium der Bibel hat uns ganz besonders dabei geholfen zu erken-

nen, wohin uns der versöhnende, heilende Geist in unserem eigenen Umfeld lenken will, zweitausend Jahre, nachdem Paulus mit der frohen Botschaft vom Evangelium Jesu Christi an dieser Küste gelandet ist. Die Erfahrungen dieser Reise möchten wir mit Euch teilen und Euch einladen, sie Euch zu eigen zu machen.

Wir befinden uns jetzt an einem besonderen Punkt in der Geschichte der Mission. Zwar liegen die Machtzentren nach wie vor mehrheitlich in der nördlichen Hemisphäre, das schnellste Kirchenwachstum findet hingegen im Süden und im Osten statt, ein Ergebnis treuer christlicher Mission und christlichen Zeugnisses. Der Missionscharakter der Kirche wird in größerer Vielfalt erfahren als je zuvor, und die christlichen Gemeinschaften setzen ihre Suche nach eigenen Antworten auf das Evangelium fort. Diese Vielfalt ist eine echte Herausforderung und kann mitunter Unbehagen in uns hervorrufen. Wir entdecken darin aber auch Möglichkeiten für ein tieferes Verständnis des schöpferischen, lebenserhaltenden, heilenden und versöhnenden Wirkens des Heiligen Geistes. Denn die Kraft des Geistes berührt uns in vielerlei Weise: in Sanftmut und Wahrheit, Trost und Kreativität, Gottesdienst und Handeln, Weisheit und Unschuld, Gemeinschaft und Heiligung, Befreiung und heiliger Kontemplation. Doch es gibt auch böse Geister, die in der Welt und leider auch in einem großen Teil unserer Geschichte und in vielen unserer Gemeinschaften am Werk sind. Dies sind Geister der Gewalt, Unterdrückung, Ausgrenzung, Spaltung, Korruption, Selbstsucht, Ignoranz, des Versagens, unseren Glauben zu leben, und des angstvollen Schweigens angesichts von Unrecht. Um das Werk des Heiligen Geistes erkennen zu können, haben wir die Notwendigkeit verspürt, immer wieder zu den Wurzeln unseres Glaubens zurückzukehren und den dreieinigen Gott zu bekennen, der uns in Jesus Christus, dem Fleisch gewordenen Wort, offenbart worden ist.

Hier in Athen waren wir uns auch intensiv der neuen Herausforderungen bewusst, die mit der Notwendigkeit der Versöhnung zwischen Ost und West, Nord und Süd und zwischen Christen und Menschen anderer Religionen verbunden sind. Wir sind uns schmerzlich der Fehler der Vergangenheit bewusst geworden und beten darum, dass wir aus ihnen lernen mögen. Wir sind uns über unsere eigene Tendenz klar geworden, Barrieren zu verstärken, indem wir Menschen aufgrund von Kriterien wie Rasse, Kaste, Geschlecht und Behinderung ausschließen und marginalisieren oder indem wir zulassen, dass unterdrückerische Praktiken in unseren Gesellschaften und unseren Kirchen fortbestehen. In der Mitte der Dekade zur Überwindung von Gewalt erkennen wir von neuem, dass der Aufruf zu Gewaltlosigkeit und Versöhnung zum Herzstück der Botschaft des Evangeliums gehört. Als eine weltweite Versammlung fühlen wir uns herausgefordert von der Gewalt, die mit der wirtschaftlichen Globalisierung und mit Militarismus einhergeht, und von dem Schicksal der Ausgegrenzten, besonders der indigenen Gemeinschaften, sowie der Menschen, denen die Migration ihre Wurzeln genommen hat.

Der heilige Paulus spricht von der neuen Schöpfung, die Christus verkündet hat und die in der Kraft des Heiligen Geistes Wirklichkeit wird. „In Christus“, so sagt er, „versöhnte [Gott] die Welt mit sich selber und rechnete ihnen ihre Sünden nicht

zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung. So sind wir nun Botschafter an Christi Statt, denn Gott ermahnt durch uns; so bitten wir nun an Christi Statt: Lasst euch versöhnen mit Gott!“ (2 Kor 5,19–20) Diese „neue Schöpfung“ ist für uns das Ziel unseres missionarischen Strebens. Mit Paulus glauben wir, dass Versöhnung und Heilung entscheidende Elemente des Prozesses sind, der zu diesem Ziel führen wird. Versöhnung als Wiederherstellung rechter Beziehungen mit Gott ist die Quelle der Versöhnung mit uns selbst, mit anderen Menschen und mit der ganzen Schöpfung.

Aber der Weg zu Versöhnung und Heilung ist kein leichter Weg. Er setzt voraus, dass wir zuhören, die Wahrheit sagen, Buße tun, vergeben und uns von ganzem Herzen Christus und seiner Gerechtigkeit verschreiben. Aus diesem Grund haben wir untersucht, auf welchen Wegen Gottes heilende Kraft zu uns kommt. Einer dieser Wege sind Heilungen, die durch Gebete, asketische Praktiken und die Gaben der Heilung, durch Sakramente und Heilungsgottesdienste, durch die kombinierte Anwendung von medizinischen und geistlichen Heilungsmethoden, durch gesellschaftliche und systemische Ansätze und durch die Erfahrung der stärkenden Gegenwart des Heiligen Geistes geschehen, obwohl wir auch die Realität von Krankheit und Behinderung akzeptieren und uns weiterhin damit auseinandersetzen. Wir haben Heilungsgottesdienste gefeiert und waren zutiefst bewegt von den Berichten christlicher Gesundheitsmitarbeiter/innen und Berater/innen und deren Ringen um ganzheitlichere Ansätze. Die Geschichten von HIV/AIDS-Kranken haben uns berührt und inspiriert und uns herausgefordert, der Stigmatisierung und Diskriminierung dieser Menschen entgegenzutreten und Ganzheitlichkeit für sie einzufordern. Wir haben persönliche Zeugnisse gehört – von Menschen, die durch die Kraft des Geistes geheilt wurden, wie auch von Menschen, die nicht geheilt wurden bzw. Opfer schändlicher oder ausbeuterischer Heilungspraktiken wurden. Wir hörten auch Geschichten von Heilung inmitten des Ringens um soziale, wirtschaftliche und ökologische Gerechtigkeit. Alle wahre Heilung kommt von Gott. Sie schließt körperliche, seelische, emotionale und geistliche Heilung ein und unterliegt der Spannung zwischen dem Kommen des Reiches Gottes, das „schon hier“ ist und „noch kommen“ wird. Daher feiern wir wahre Heilung als lebendiges Zeichen der neuen Schöpfung Gottes.

Wir leben im Heiligen Geist, in der Erwartung des Reiches Gottes und sind dazu berufen, in der neuen Schöpfung Kinder Gottes zu sein, und doch müssen wir anerkennen, dass unsere gegenwärtige Welt von Unruhe und Verwirrung geprägt ist. Die Erkenntnis, dass Gottes Mission von den Spaltungen und dem fortbestehenden Mangel an Verständnis in und unter den Kirchen verzerrt wird, bereitet uns Schmerz. In unserer Sehnsucht nach einer volleren und wahrhaftigeren Teilhabe an Gottes Mission leiden wir auch weiterhin darunter, dass wir unfähig sind, die Hindernisse zu überwinden, die uns davon abhalten, gemeinsam das zutiefst heilsame und versöhnende Sakrament – die Eucharistie, das Abendmahl – zu feiern. Das Konferenzthema stellt daher einen Aufruf dar, voller Demut unser eigenes Bedürfnis nach Heilung und Versöhnung zu akzeptieren.

Doch Gott ruft uns auf, eine Gemeinschaft der Hoffnung zu sein. „In Christus berufen, versöhnende und heilende Gemeinschaften zu sein“, haben wir hier in Athen weiter an einer Definition der Gemeinschaft gearbeitet, die wir nach Gottes Willen sein sollen: eine Gemeinschaft, die in Wort und Tat Zeugnis vom Evangelium ablegt; eine Gemeinschaft des lebendigen Gottesdienstes und Lernens, die allen Menschen das Evangelium Jesu Christi verkündet; die jungen Menschen Leitungsaufgaben anbietet; die ihre Türen für Fremde öffnet und Ausgegrenzte in ihrer Mitte willkommen heißt; die sich den Leidenden und denen, die sich für Gerechtigkeit und Frieden engagieren, zuwendet; die Dienerin aller Notleidenden ist; die ihre eigene Verwundbarkeit und ihr Heilungsbedürfnis anerkennt und treu zu ihrer Verpflichtung für die ganze Schöpfung steht. Wir beten, dass der Heilige Geist unserem Leben heilende Kraft einhaucht und dass wir gemeinsam auf den gesegneten Frieden der neuen Schöpfung zugehen.

Abschließend möchten wir all jenen unseren tiefen Dank zum Ausdruck bringen, die diese Konferenz möglich gemacht haben. In diesem Land, in dem der heilige Paulus das Evangelium von Gottes versöhnender Liebe in Jesus Christus verkündet hat, beten wir darum, dass die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes unseres Vaters und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes mit allen Menschen sei.

*Athen, 18. Mai 2005*

*(unterzeichnet von Ruth Bottoms, George Mathew Nalunnakkal und Jacques Matthey, CWME-Vorstand)*

## Nachruf

In der Frühe des 10. April 2005, des Sonntags Misericordias Domini, ist unser Kollege *Friedrich Heyer*, em. ord. Prof. für Konfessionskunde an der Theol. Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität, nach einem langen und erfüllten Leben aus unserer Mitte geschieden.

Am 24. Januar 1908 in Darmstadt geboren, studierte er ev. Theologie in Tübingen, Gießen und Göttingen sowie als Austauschstudent in Montpellier. Aufgrund einer Arbeit über den Kirchenbegriff der sog. „Schwärmer“ bei E. Hirsch in Göttingen wurde er 1938 zum Dr. theol. promoviert, einer Arbeit, mit der er auch den historischen Zugang zu den modernen Freikirchen und Sekten gewann. Sie stellte eine umso höher zu bewertende Leistung dar, als er sie – wie auch die beiden folgenden größeren Werke – neben seinem Hauptamt fertigstellte. Es ist dies zum einen eine umfangreiche Untersuchung über die orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917–1945, ihrer Materialbasis nach auch eine Frucht der Soldatenzeit, in der es F. Heyer gelang, durch zahlreiche Gespräche genaue persönliche Kenntnisse der ukrainischen Orthodoxie zu erwerben und die zerstreuten Quellen zu sammeln und vor ihrem Untergang zu bewahren. Mit dieser Untersuchung habilitierte er sich 1951 für Neuere Kirchengeschichte und Auslandskirchenkunde in Kiel. Aus einer außeruniversitären Berufstätigkeit (diesmal als Studienleiter der Ev. Akademie Schleswig-Holstein) heraus ist auch die dritte große Arbeit, ein (fast 200 Seiten starker) Handbuchbeitrag „Die katholische Kirche von 1648–1870“ entstanden, welcher neben anderen Vorzügen (wie Weite des Blicks und Fairness des Urteils) auch die bahnbrechenden Entwicklungen innerhalb des französischen Katholizismus eingehend berücksichtigt. Nach allem war F. Heyer wie kein anderer für die Übernahme des neugeschaffenen Lehrstuhls für Konfessionskunde in Heidelberg (1964) qualifiziert. Aus der Heidelberger Lehr- und Forschungstätigkeit erwuchs ein von ihm herausgegebenes und zum größten Teil auch erarbeitetes Handbuch der „Konfessionskunde“ (1976) und endlich eine für einen erweiterten Leserkreis bestimmte „Kirchengeschichte des Hl. Landes“ (1984). Nachdem ihm nachträglich zu seinem 80. Geburtstag eine Sammlung seiner „Ausgewählte(n) Aufsätze zur Kirchengeschichte Südosteuropas“ (Heidelberg 1989) überreicht werden konnte, erschienen zwei Jahre später gleich zwei eigene größere Publikationen. Die eine trägt den Titel „Die Heiligen auf den Inseln. Viten und Hymnen aus Ägäis und Adria“ (Erlangen 1991 [Oikonomia 29]) und bietet sich gleichsam als geistlicher Reiseführer an, indem sie „jedem, der sie zu Rate zieht, deutlich“ macht, „dass zur wirklichen Kenntnis eines Landes, jedenfalls eines Landes orthodoxer Prägung, auch die Kenntnis seiner Heiligen und der Überlieferung von diesen Heiligen gehört“ (Vorwort). Die andere ist der „Orientalische(n) Frage im kirchlichen Lebenskreis“ gewidmet und behandelt das „Einwirken der Kirchen des Auslands auf die Emanzipation der orthodoxen Nationen Südosteuropas 1804–1912“ (Wiesbaden 1991 [Schriften z. Geistesgesch. d. östl. Europa 19]), gewiss auf lange Sicht die maßgebende Monographie zu diesem Themenbereich. Zu seinem 85. Geburts-

tag konnte ihm eine Festschrift mit Beiträgen namhafter Gelehrter aus verschiedenen Nationen und Konfessionen unter dem Titel „Horizonte der Christenheit“ (hg. v. M. Kohlbacher u. M. Lesinski, Erlangen 1994 [Oikonomia 34]) überreicht werden, und zum 95. Geburtstag wurde ein Symposium ausgerichtet, dessen Beiträge ein Jahr später unter dem Titel „Blicke gen Osten“ (hg. v. M. Tamcke, Münster 2004 [Stud. z. Orient. Kirchengesch. 30]) erschienen. Das eindrucksvollste Denkmal aber hat Friedrich Heyer sich am Ende selbst als Zeugnis einer bis in sein hohes Alter hinein fast ungebrochenen geistigen Schaffenskraft gesetzt. 2003 kommt seine gründliche Überarbeitung des Ukraine-Buchs von 1953 als Ergebnis neuer Feldforschung heraus: der „Kirchengeschichte der Ukraine im 20. Jahrhundert. Von der Epochenwende des Ersten Weltkrieges bis zu den Anfängen in einem unabhängigen ukrainischen Staat“ (unter redaktioneller Mitarbeit von C. Weise, Göttingen 2003).

Am 27. Oktober 1998 wurde F. Heyer in Anerkennung seiner wissenschaftlichen Verdienste um die Ökumene von der Orthodoxen Theologischen Fakultät der „Lucian-Blaga“-Universität Sibiu-Hermannstadt die Würde eines Ehrendoktors der Theologie verliehen.

Seine größten Lehrerfolge hatte Herr Kollege Heyer im Grunde nach seiner Emeritierung (1976), als sein Lehrstuhl Sparmaßnahmen zum Opfer fiel und er trotzdem weiter lehrte und nun so viel Interesse zu erwecken vermochte, dass seine Lehrveranstaltungen (und Exkursionen nach Russland, Indien, zum Berg Athos, nach Äthiopien und Israel) einen ständig wachsenden Zulauf hatten. Als die später errichtete C-3 Professur für Konfessionskunde vakant wurde, war es wieder Friedrich Heyer, der in die Lücke sprang!

Es hat für unsere Fakultät auch viel bedeutet, dass, seit er ihr angehörte, seine Aktivitäten alsbald über ihre Grenzen weit hinausgriffen: durch die Wiederbegründung der Deutsch-Armenischen Gesellschaft, deren Vorsitz er jahrelang innehatte; durch die Gründung der Tabor Society (zur Förderung des kirchlichen Schulwesens und der geistlichen Bildung innerhalb der Äthiopisch-Orthodoxen Kirche) und der Theologischen Südosteuropaseminare (zur Pflege des theologischen Austausches mit und zwischen den Angehörigen der verschiedenen Nationen und Konfessionen Südosteuropas).

Wir gedenken Friedrich Heyers auch als geschätzten Predigers in unseren Universitätsgottesdiensten und verneigen uns vor ihm in großer Dankbarkeit.

Requiescat in pace.

*Helmut Schwier*

*(Helmut Schwier ist Professor für Neutestamentliche und Praktische Theologie an der Ruprecht-Karls-Universität in Heidelberg und Dekan der Theologischen Fakultät.)*

## Gestern – heute – morgen

Vom 17. bis 22. April fand auf Einladung des russischen Patriarchen Alexij II. in Moskau die 23. Begegnung im *Bilateralen Theologischen Dialog zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland* statt. Die christlichen Werte müssen nach übereinstimmender Auffassung beider Delegationen in die Gesellschaft eingebracht und verteidigt werden. (s. Communiqué i.d.H. S. 369ff).

Zur 13. *Weltmissionskonferenz* vom 9. bis 16. Mai in Athen (Motto: Komm, Heiliger Geist, heile und versöhne – in Christus berufen, heilende und versöhnende Gemeinschaften zu sein) kamen 600 Personen aus 105 Ländern an dem Ort zusammen, an dem der Apostel Paulus vor knapp 2.000 Jahren seine Predigt an die Athener hielt. Die Themen Versöhnung, Heilung, Umgang mit Behinderung sowie die negativen Folgen der Globalisierung standen im Mittelpunkt der Konferenz (s. Bericht i.d.H. S. 378ff)

Der 30. *Deutsche Evangelische Kirchentag* fand vom 25. bis 29. Mai unter dem Motto „Wenn dein Kind dich morgen fragt...“ (5 Mose 6,20) in Hannover statt. Bei den beiden wichtigsten Ökumene-Foren diskutierte Karl Kardinal Lehmann zunächst mit dem renommierten evangelischen Theologen Eberhard Jüngel, dann mit dem Ratsvorsitzenden der EKD, Wolfgang Huber. Lehmann berichtete, dass der wichtigste katholisch-evangelische Theologenzirkel in Deutschland, der Stählin-Jaeger-Kreis, in ein bis zwei Jahren ein „vorrwärtsweisendes Ergebnis“ zur Frage der Apostolischen Sukzession vorlegen wolle. Huber kündigte an, die EKD und die Deutsche Bischofskonferenz wür-

den voraussichtlich im Sommer in einem Grundsatzpapier die wechselseitige Anerkennung der Taufe „in aller Form“ öffentlich unterstreichen. Trotzdem bleibt das *Thema des gemeinsamen Abendmahls*, von kirchlichen Basisgruppen auch in Hannover wieder eingefordert, das dominierende Thema. Beide – sowohl Huber als auch Lehmann – teilen bei allen Unterschieden dennoch die Geduld in der Sache.

Die Kirchen haben zur Beteiligung an der *Woche der ausländischen Mitbürger / Interkulturelle Woche* vom 25. September bis 1. Oktober aufgerufen, die in diesem Jahr zum 30. Mal stattfindet. Die Interkulturelle Woche soll Begegnungen ermöglichen, Verständnis fördern und Vorurteile überwinden helfen. Auch die Schwierigkeiten, die das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher kultureller und religiöser Prägung mit sich bringen, dürfen nicht verschwiegen werden. Ein Materialheft liefert Anregungen für die Gestaltung von Gottesdiensten und informiert über die bundesweit geplanten Veranstaltungen. Informationen im Internet: [www.interkulturellewoche.de](http://www.interkulturellewoche.de) und [www.woche-der-auslaendischen-mitbuenger.de](http://www.woche-der-auslaendischen-mitbuenger.de).

Das nächste traditionelle *Europäische Jugendtreffen von Taizé* findet vom 28. Dezember 2005 bis 1. Januar 2006 in Mailand statt. Bereits 1998 war diese Großveranstaltung in Mailand zu Gast. Zum letzten Jahreswechsel kamen rund 40.000 Jugendliche nach Lissabon. Das erste Europäische Jugendtreffen fand 1978 in Paris statt. Die Bruderschaft von Taizé wurde 1940 gegründet. Tausende von jungen Christen aus fast allen Kirchen werden erwartet.

Der *Zweite Ökumenische Kirchentag* wird 2010 in München stattfinden. Darauf verständigten sich der Deutsche

Evangelische Kirchentag (DEKT) und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK).

## Von Personen

*Angela Halberstadt* ist zur neuen Bundesgeschäftsführerin des Kirchlichen Dienstes in der Arbeitswelt (KDA) gewählt worden. Sie löst *Rüdiger Weiser* ab, der zum 1. Juli in den Ruhestand tritt.

*Bernhard Wolf* ist für weitere zwei Jahre zum Vorsitzenden der Konferenz der EKD-Weltanschauungsbeauftragten gewählt worden. Der Theologe leitet seit 2001 das Forschungszentrum für Neue Religiosität an der Universität Bayreuth.

*Petra Bahr*, Theologin und Literaturwissenschaftlerin, ist vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zur Kulturbeauftragten berufen worden. Ab dem 1. Januar 2006 wird sie ein Kulturbüro in Berlin aufbauen.

Der anglikanische Erzdiakon *Colin Williams* ist zum neuen Generalsekretär der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) gewählt worden. Williams tritt die Nachfolge von *Keith Clements* an, der nach acht Jahren als Generalsekretär im November in den Ruhestand geht.

*Wilhelm Joseph Levada*, Erzbischof von San Francisco, ist als Nachfolger von Joseph Kardinal Ratzinger (jetzt Papst Benedikt XVI.) zum neuen Präfekten der vatikanischen Glaubenskongregation ernannt worden.

*Es vollendeten*

*das 70. Lebensjahr:*

*Christoph Demke*, von 1983 bis 1997 Bischof der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen, von 1990 an Vorsitzender der Konferenz der Kirchenleitungen und Leiter des DDR-Kirchenbundes bis zu dessen Auflösung im Sommer 1991, am 2. Mai;

*Hildegard Kasper*, Dozentin und Professorin für Schulpädagogik an den Pädagogischen Hochschulen in Weingarten, Reutlingen und Heidelberg, Leiterin der dortigen ökumenischen Tagungen und Begegnungen in Neresheim, am 6. April;

*das 90. Lebensjahr:*

*Roger Schutz*, Gründer der christlichen Kommunität von Taizé in Burgund, am 12. Mai.

*Es starben:*

*Ambrosius Backhaus*, Pfarrer der russischen orthodoxen Gemeinde des hl. Prokop (Auslandskirche) in Hamburg, Vorstandsmitglied der ACK Hamburg, im Alter von 71 Jahren, am 3. April;

*Reinhard Henkys*, von 1972 bis 1993 Leiter der Berliner Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Publizistik, im Alter von 76 Jahren, am 11. Mai.

# Zeitschriften und Dokumentationen

## I. Ökumenische Bewegung

*Gerhard Boss*, Einheit in Verschiedenheit. Ökumene bedeutet keine Gleichmacherei, KNA-ÖKI 18/05, Thema der Woche, 1–3;

*Michael Kappes*, Die Bedeutung der Theologie Karl Rahners für die Ökumene. Ein vergessenes Thema? Catholica 1/05, 1–35;

*Michael Weinrich*, Die Einheit der Kirche aus reformatorischer Perspektive. Ein Beitrag zum protestantischen Ökumeneverständnis, EvTheol 3/05 196–210;

*Christoph Böttigheimer*, Amtsfrage: Angelpunkt evangelisch-katholischer Ökumene, Kerygma und Dogma 2/05, 157–171.

## II. Marienverehrung

*Christiane Neuhausen*, Maria – Gnade und Hoffnung in Christus. Katholiken und Anglikaner einigen sich über marianische Fragen, KNA-ÖKI 22/05, 3–4;

*Gerhard Voss OSB*, Wegweiserin und Herz der Kirche. Die spannungsreiche Verehrung der Gottesgebälerin Maria in der abendländischen katholischen Kirche, KNA-ÖKI 22/05, Thema der Woche, 1–16.

## III. Weitere interessante Beiträge

*Themenheft*: Cyber Space – Cyber Ethics – Cyber Theology mit Beiträgen u.a. von *Ottmar John*, Cyberethik – neue Herausforderungen oder alte Probleme? (6–16), *Peter Ferdinand*, Cybepower – die Macht des Internets:

nur ein Störfaktor? (17–24), *Veronika Schlör*, Cyborgs: Feministische Annäherungen an die Cyberwelt (45–51), *Nathan Mitchell*, Rituale und die neuen Medien (72–81); concilium 1/05;

*Wiltrud Huml*, Geschlechtergerechtigkeit in der Kirche. Der Differenzansatz der „Italienerinnen“ in der Frauenseelsorge, StimdZ 6/05, 377–388;

*Walter Bayerlein*, In Verantwortung vor Gott und den Menschen. Die Frage nach dem Gottesbezug in der Europäischen Verfassung, ebd., 389–400;

*Sylvia Thonak*, Religion als Thema der Shell Studien. Kritische methodologische Einsprüche, EvTheol, 3/05, 165–178.

## IV. Dokumentationen

*Der Völkermord an den Armeniern und syrischen Christen*, 24. April: 90. Gedenktag des Genozids an den Armeniern, epd-Dok 17/18, 19. April 2005;

*Hoffen auf Impulse für die Ökumene*. Protestantische Stimmen zu Papst Benedikt XVI., epd-Dok 19a/05;

*Gerechter Friede – Leben in einer gefährdeten Zukunft*. Texte einer Ökumenischen Konsultation zur Halbzeit der „Dekade zur Überwindung von Gewalt“, veranstaltet von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen und den Ökumenischen Basisgruppen im Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, vom 7. bis 9. April in Freising, epd-Dok 20/05.

## Neue Bücher

### FREIKIRCHEN IN DEUTSCHLAND

Karl Heinz Voigt, Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert). Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/6. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2004. Pb. EUR 24,90.

In der Reihe „Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen“ ist in der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig ein Band mit einer facettenreichen Geschichte der „Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert)“ erschienen.

Der Autor, Karl Heinz Voigt, langjähriger Ökumenebeauftragter der EmK, gehört wohl zu den sachkundigsten Kennern und engagiertesten ökumenischen Anwälten der Freikirchen. Die Darstellung konzentriert sich vornehmlich auf die Freikirchen, die häufig als die „klassischen Freikirchen“ bezeichnet werden und zur Vereinigung Evangelischer Freikirchen gehören, also Baptisten, Methodisten, Mennoniten, Freie evangelische Gemeinden, Brüder-Unität, Heilsarmee, Mülheimer Verband, Adventisten und Pfingstkirchen. Voigt beschreibt die jeweiligen kirchlichen Profile und Besonderheiten, sowie die Spiritualität und die geschichtlichen Wurzeln der einzelnen Freikirchen. Dabei werden sowohl die Verschiedenheiten als auch die Gemeinsamkeiten deutlich. Orientiert an einzelnen Zeitepochen und Umbruchsphasen stellt der Autor dann wichtige Entwicklungen und zentrale Herausforderungen dar, die das Leben der Freikirchen geprägt und gestaltet ha-

ben. Von den missionarischen Aufbrüchen und Anfängen, die in dem konfessionalistischen und nationalgefärbten Umfeld des 19. Jahrhunderts oft mit dem Stigma der „Fremdheit“ belegt wurden, über das Eingebundensein in die Anfänge der ökumenischen Bewegung reicht der Bogen dann zu den besonderen politischen Erfahrungen, Veränderungen und Herausforderungen, die mit der Weimarer Republik, der NS-Zeit, der Nachkriegszeit, durch die Lebensverhältnisse in der DDR bis zu den heutigen Entwicklungen und Aufgabenstellungen.

Die einzelnen Kapitel werfen erhellende Schlaglichter auf die zum Teil ambivalente Suche nach einem freikirchlichen Zeugnis und freikirchlichen Weg. In den kenntnisreichen Ausführungen, denen es nicht an deutlichen und kritischen Akzentsetzungen fehlt, werden Zusammenhänge und Hintergründe deutlich und zugleich eine breite Spannweite freikirchlicher Geschichte von den Anfängen bis heute lebendig. Für die geschichtliche Wahrnehmung und Darstellung des Protestantismus in Deutschland stellt das Buch eine wichtige und notwendige Ergänzung dar. Damit erfüllt es in seiner Sichterweiterung auch eine wichtige ökumenische Funktion. Wenn es um profilierte Auskünfte über die Freikirchen geht, wird man zukünftig an dieser Veröffentlichung nicht vorbeikommen. Das Buch bietet eine erhellende und informative Lektüre für Konfessionskundler, Kirchengeschichtler und Ökumeniker.

Klaus Peter Voß

## GRUNDLAGEN DES CHRISTLICH-ISLAMISCHEN GESPRÄCHS

Ludwig Ammann, Cola und Koran. Das Wagnis einer islamischen Renaissance. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 2004. 159 Seiten. Kt. EUR 9,90.

Es gibt wohl keine geschichtliche Epoche, in welcher sich die verschiedenen Weltreligionen so nahe gekommen sind wie heute, im Zeitalter der Globalisierung. Infolge moderner Kommunikationstechniken und -medien lernen sich die Religionen informell immer besser kennen und aufgrund extremer Mobilität und permanenter Migration dringen fremde Religionen immer stärker in das Bewusstsein breiter Bevölkerungsschichten ein. Der Religionenpluralismus beginnt nachhaltig, sowohl seine praktischen als auch theoretischen Implikationen freizusetzen. Zudem lassen die weltpolitischen Ereignisse der letzten Jahre erkennen, dass die Weltreligionen noch immer und vielleicht künftig immer mehr ihren gesellschaftspolitischen Einfluss geltend machen.

Vor diesem Hintergrund wird es zunehmend wichtiger, über die Religion des Islams umfassend zu informieren, erste, zumeist einseitige Eindrücke zurechtzurücken und deutlich zu machen, dass es den Islam nicht gibt, sowenig wie das Christentum oder Judentum. Dieser Aufklärungsarbeit nimmt sich der Islamwissenschaftler und Völkerkundler Ludwig Ammann mit dem vorliegenden Buch an, das sich in vier Hauptabschnitte gliedert und zunächst das Phänomen des „Islamismus“, die Rückbesinnung auf den Islam näher beleuchtet, sodann die religiös-politische Situation der Muslime in Europa und Deutschland analysiert,

bevor anschließend Dschihad-Islam und Koranexegese thematisiert werden.

Der Titel des Buches: „Cola und Koran“ knüpft an das Projekt des in Frankreich lebenden tunesischen Muslim Tawfik Mathouthi an, der im Jahre 2002 mit dem von ihm kreierte Produkt „Mecca-Cola“ seiner Ideologie zur Wirklichkeit verhalf: die Moderne einerseits mit dem islamischen Selbstbewusstsein andererseits zu verbinden und im Umgang mit dem erwirtschafteten Gewinn zugleich der traditionellen islamischen Almosensteuer einen Weg in die moderne, säkulare Gesellschaft zu weisen. „Mecca-Cola steht für einen modernen, engagierten und zugleich frommen Islam“ (18). In dieser wie es scheint überaus erfolgreichen Geschäftsidee spiegelt sich das eigentliche Anliegen von Ammann, wie es im Untertitel seines Buchs zum Ausdruck kommt, wider: die Renaissance des islamischen Glaubens in ihrer ganzen Bandbreite zu beleuchten, in der es mehr als nur die antimodernistische Strömung gibt. „Moderate Islamisten und selbstbewusste Muslime träumen von etwas anderem: der eigenen, islamischen, islamisierten Moderne, die ihrer Herkunft eingedenk beides schöpferisch verbindet: Alt und Neu, Zeitgeist und religiöse Orientierung – Mekka und Cola“ (9f). Welche Gefahren und Chancen liegen in einem solchen Vorhaben verborgen?

Der Islamismus kennt viele, teils widerstreitende Gesichter, restaurative wie auch innovative Tendenzen; während der radikale Islamismus abflache und an Einfluss verlöre, stünde es um den gemäßigten gerade umgekehrt, er wächst und sucht dabei bewusst eine Verbindung zur Moderne, einen Weg zur eigenen Moderne. Im Sinne einer

kulturellen Selbstbehauptung trotz des „islamische Erwachen“ der bedrohenden Westansteckung – Westen, Säkularismus und Irreligiosität werden meist in eines gesetzt – ohne sich der Moderne zu verweigern. Der selbstbewusste, soziokulturelle Islam, der keineswegs allein von Modernisierungsverlierern getragen wird, ist weiterhin apolitisch, wehrt sich gegen eine Zwangsprivatisierung der Religion und versteht sich so „als verwestlichungs- und verweltlichungskritische Bewegung. Das ‚islamische Erwachen‘ ist die dritte und letzte Stufe der Dekolonisation“ (34). Das Zur-Schau-Stellen des islamischen Glaubens und Selbstverständnisses geht einher mit einer stärkeren Eigenverantwortlichkeit; „das Coming-out der Frommen führt zu einer modernen Individualisierung des Glaubens“ (58).

Was die europäische Situation betrifft, weist Ammann die These von der islamischen Rückeroberung Europas anhand einschlägiger Zahlen und umsichtiger Reflexionen zurück und wagt stattdessen die Prognose, dass „Europa ... die Amerikanisierung des religiösen Lebens ins Haus“ steht (74). Heute jedoch fiele es noch manchem schwer, trotz der Säkularisierung Europas und der Religionsfreiheit als Menschenrecht „Muslime in Europa als Europäer zu denken“ (77). Die Gründe seien u.a. die christliche Selbstbestimmung Europas und das Bild muslimischer Migranten als Eroberer, was sich bei genauer Betrachtung allerdings als unhaltbar erweise, da nur ein Drittel der in Deutschland lebenden Muslime strenggläubig seien und selbst der Traum von einem islamisierten Europa solange legitim sei, wie er mit friedlichen missionarischen Mitteln verfolgt und dabei die

politische Leitkultur Europas beherzigt wird. Dass tatsächlich Versuche Platz greifen, „muslimische Identität und deutsche Realität zu versöhnen“ (87), beweist die „islamische Charta“, die am 3. Februar 2002 vom Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V. verabschiedet wurde. Für die hier eingeschlagene Gratwanderung müssen aber weitere Wegmarkierungen erst noch gesetzt werden – für Muslime in Europa steht an, „sich als ‚europäische Muslime‘ neu zu erfinden“ (101).

Gegenwärtig legitimiert die Mehrzahl terroristischer Gruppen ihre Aktivitäten zwar religiös, doch im Koran selbst finden sich durchaus widersprüchliche Aussagen zur Gewalt. Diese wurden im Laufe der Geschichte unterschiedlich ausgelegt und gewichtet. Neben einer friedfertigen Interpretation der Dschihad-Pflicht formierten sich im letzten Jahrhundert zudem radikale Dschihad-Extremisten, die es zwar verstehen, sogar Selbstmordattentate religiös zu legitimieren, nichtsdestotrotz aber Grenzen terroristischer Gewalt kennen, indem sie etwa die Attentate des 11. Septembers verurteilen – im Gegensatz zu Al-Qaeda. Ammann schließt sich hier der These Huntingtons an, dass die Gewaltbereitschaft in dem Maße abnehmen wird, wie die heute zur Perspektivlosigkeit verurteilte Generation älter und der ökonomische Aufschwung in den muslimischen Gesellschaften an Fahrt gewinnen wird: „Wir dürfen hoffen, dass diese Gesellschaften älter und damit weiser werden“ (126).

Dem Dschihad-Islam steht der Idschihad-Islam gegenüber, der durch einen schöpferischen Umgang mit dem Koran einen Weg in die Moderne sucht. Doch wie dabei der Geschichtsbeding-

heit der Offenbarung Rechnung zu tragen ist, scheint derzeit noch eine offene Frage. Eines indes steht für Ammann fest: „eine Auslegung, die den Koran vom verzweifelten Buchstabenglauben befreit“, ist „ein überfälliger Schritt“ (145).

Die islamische Renaissance vermag sich als Widerstand gegen das Neue zu formieren oder aber zur Versöhnung und Vermittlung mit der Moderne zu tendieren. Wenn Letzteres gelingt, darin ist Ammann zustimmen, werden sowohl der Islam wie auch die Moderne ein neues Gesicht erhalten, ohne dass „das Geschaffene ... weder unislamisch noch unmodern sein“ wird (150). Das wird dem christlich-islamischen Dialog nur gut tun und dem Friedensbeitrag der Weltreligionen nutzen.

Die Weltpolitik hat unmissverständlich zu verstehen gegeben, dass an einer intensiven Auseinandersetzung mit dem Islam heute kein Weg vorbeiführt. Allerdings beherrscht die machtpolitische Funktionalisierung des Islams weithin die Tagesnachrichten, so dass sich erste Eindrücke und Informationen nicht selten auf radikale Islamisten beziehen. Das breite Spektrum des heutigen Islamismus aufzuzeigen, ist das Verdienst des vorliegenden Buches, das sich durch seinen Detailreichtum, seine wissenschaftliche Darlegung und philosophischen Zwischenreflexionen auszeichnet. Bisweilen allerdings würde man manche Zitate gern im Original nachlesen, weshalb genaue Literaturangaben wünschenswert gewesen wären.

*Christoph Böttigheimer*

*Rüdiger Braun*, Mohammed und die Christen im Islambild zeitgenössischer christlicher und muslimischer Apologeten. Erlanger Verlag für Mis-

sion und Ökumene, Neuendettelsau 2004. 212 Seiten. Kt. EUR 9,80.

R.B., Islamwissenschaftler und evangelischer Theologe, hat die überarbeitete und gekürzte Fassung seiner islamwissenschaftlichen Magisterarbeit von 1996 vorgelegt, die auf den ersten Blick „nur“ eine Spezialstudie zu sein scheint, die allein in der religionswissenschaftlichen Diskussion Anspruch auf Aufmerksamkeit erheben könnte. Dem ist nicht so. Vielmehr wird man dem Vf. danken, dass er historische und hermeneutische Vorarbeiten geleistet hat, die Oberflächlichkeiten vermeidende Dialogik gern wird nutzen wollen.

Zum einzelnen: Im 1. Teil wird die Sicht der Frühzeit Mohammeds in christlich-zeitgenössischer Perspektive, v.a. libanesischer Vertreter geboten. Halbwegs Kundigen ist deutlich, dass eben damit nicht nur eine historische Frage gestellt ist, sondern bereits die religionstheologische: Wie ist Mohammed (christlich) zu bewerten: als (Neu-)Offenbarer, Bußprediger, Eklektiker, Mystiker oder gar christlicher Häretiker? „Islam“ ist damit als Herkunftskategorie benannt *und problematisiert* (Brücken zur christlichen Kritik am Islam im Mittelalter und der frühen Neuzeit wären ohne weiteres herstellbar). Teil 2 bietet die islamische Kritik an der „christlichen“ Analyse, die ihrerseits stark apologetisch bestimmt ist. Schon jetzt ist deutlich, dass die Untersuchung kulminieren muss in der hermeneutischen Frage des Verhältnisses von Religionswissenschaft (Kritik) und Apologetik (im Dialog). Ein dritter Teil widmet sich der besonderen (religionswissenschaftlichen) Frage der Beziehungen von Ebionitentum zu Judentum,

Christentum und Islam mit Erkenntnissen, die auch für die christliche Patristik von Bedeutung sein dürften.

Wesentlich ist schließlich die „Schlussbetrachtung“, die mit 70 Seiten allerdings m.E. keine Schlussbetrachtung darstellt, sondern das Wesentliche der Untersuchung diskutiert. Auf einzelnes kann nicht eingegangen werden. Entscheidend dürfte auch eher die Gesamtlinie tastender Versuche im Bereich konkreter Hermeneutik auf Interesse stoßen. Zu nennen sind das Problemfeld von Apologetik und Häresiology im Christentum, Schriftverständnis und Klärung der Rolle Abrahams und die Benennung dankenswert konkreter Lernfeldern, die der hermeneutischen Klärung bedürfen. Dass hier vielleicht doch mehr Fragen (v.a. beim Thema Bibel und Koran) angerissen als gelöst werden, ist nach Sichtung der Materie verständlich und der Untersuchung nicht anzulasten, wengleich Rez. hier auch manche argumentative Unsicherheit bzw. ein Changieren der Wahrnehmung zu beobachten glaubt (z.B. 146 ff).

Ein offensichtlicher Fehler (62) sollte benannt und (bei Neuauflage) auch behoben werden. In der Deutung des johanneischen *parakletos* (Joh 14,26 u.ö.) als Verheißung eines *paraklitos* (= ahmad / muhammad) ist dem Verf. offenbar entgangen, dass die neutestamentliche Überlieferung hier ein *eta* bietet und kein *epsilon*. Man muss also keine Handschriftenkunde treiben, um die itazistische Aussprache des *eta* von *parakletos* und damit die Überführung in eine *paraklitos*-Tradition zu begründen. (Bei einer Überarbeitung wird dann wohl auch das Schluss-Sigma [62, Anm. 50] und später [100] das

hebräische Schluss-Mem auf der Tastatur gefunden sein.)

Insgesamt macht die Untersuchung deutlich, dass der christlich-islamische Dialog theologisch kaum mit leichter Hand wird geführt werden können. Es ist Spezialkenntnis ohne falsches Spezialistentum vonnöten. Sich darauf einzulassen und erste Lernfelder zu sichten, dazu lädt die Untersuchung ein und darin besteht ihr Wert, der glücklicherweise weit höher ist als der günstige Preis des Buches.

Johannes Ehmann

## THEOLOGIE DER RELIGIONEN

Heinrich Schäfer, Praxis – Theologie – Religion. Grundlinien einer Theologie- und Religionstheorie im Anschluss an Pierre Bourdieu. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2004. 434 Seiten. Kt. EUR 36,-.

In der neueren ökumenisch-theologischen Diskussion haben hermeneutische Fragestellungen stark an Bedeutung gewonnen. Die Problematik von Evangelium und Kultur, das Verhältnis der so genannten „klassischen Theologie“ zu den unterschiedlichen kontextuellen Theologien und die Frage nach dem Selbstverständnis christlicher Theologie im Umfeld von religiöser Pluralität und interreligiösem Dialog – dies alles sind unterschiedliche Anfragen, in deren Zentrum die Begegnung und Kommunikation mit dem Fremden steht. Klassische geisteswissenschaftliche und auf diesem Hintergrund auch theologische Hermeneutik konzentrierten sich auf das Verstehen von schriftlichen Zeugnissen einer vergangenen Zeit. In zunehmendem Maß gewinnen neuere hermeneutische Ansätze aus den Sozial- und Kulturwissenschaften. Ein-

gang auch in die theologische und ökumenische Diskussion. Das hier vorzustellende Buch von Heinrich Schäfer leistet einen fundierten Beitrag zu dieser Erweiterung der ökumenisch-theologischen Perspektive.

Es handelt sich um eine anspruchsvolle theoretische und methodologische Untersuchung, die jedoch einen sehr konkreten Hintergrund hat. In den Jahren von 1983–86 führte Schäfer eine religionssoziologische Feldforschung zur Pfingstbewegung in den Bürgerkriegen Mittelamerikas durch. Dabei griff er zurück auf die Sozialtheorie Pierre Bourdieus und entwickelt diese, insbesondere das Konzept des Habitus, weiter zu einer operationalisierten Methode für die Analyse kollektiver Identität religiöser Bewegungen. Während seiner siebenjährigen Lehrtätigkeit als Dozent für Systematische Theologie und Soziologie, vor allem in Costa Rica, hatte er Gelegenheit, die Ergebnisse seiner Analysen und die von ihm entwickelte Methode mit Christen fast aller Konfessionen, vor allem aber mit Mitgliedern der Pfingstkirchen selbst, zu überprüfen und zu reflektieren. Die Studierenden fanden sich und ihre religiöse Praxis in den Ergebnissen wieder und halfen zugleich, die Methode weiter zu verfeinern. Die spezifisch soziologischen und sozialtheoretischen Aspekte dieses groß angelegten Untersuchungsprogramms sind inzwischen als eigene soziologische Studie unter dem Titel: „Zur Theorie von kollektiver Identität und Habitus am Beispiel sozialer Bewegungen“ (Berlin: Humboldt Universität 2003 [Microfiche]) veröffentlicht worden.

Die Forschungsarbeit und Lehrtätigkeit in Lateinamerika führten Schäfer jedoch zu der Überzeugung, dass die

Theorie und Methode auch unabhängig von ihrem ursprünglichen spezifischen Kontext geeignet ist, fremde theologische und religiöse Vorstellungen und Lebensäußerungen im Kontext gesellschaftlicher Praxis zu verstehen. Durch seine Beteiligung an neueren ökumenischen Studienprozessen mit hermeneutischem Schwerpunkt hatte er Gelegenheit, seinen Ansatz vorzustellen und der kritischen Diskussion auszusetzen. Das Ergebnis dieser langjährigen Arbeiten liegt nun in diesem Band vor; in ihrer ursprünglichen Fassung wurde die Untersuchung im Jahr 2001 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum als Habilitationsschrift angenommen.

Auch in ihrer für die Veröffentlichung überarbeiteten Form trägt die Studie deutlich den Charakter einer für ein akademisches Publikum bestimmten Untersuchung. Aufbau, Gedankenführung und Sprache weisen einen hohen Grad von Komplexität und Abstraktheit auf. Ein einigermaßen sachgetreues, inhaltliches Referat ist im Rahmen dieser kurzen Rezension nicht möglich. Aber, so komplex und anspruchsvoll der Argumentationsgang zunächst erscheint, so einfach und klar ist der Grundgedanke der Untersuchung. Es geht Schäfer, wie bereits angedeutet, um eine kontrollierte Methode zum Verstehen fremder Theologien und anderer Religionen von ihren eigenen Voraussetzungen aus, und das heißt unabhängig von einander ausschließenden Wahrheitsansprüchen. Dazu ist es erforderlich, unterschiedliche Theologien und die Selbstäußerungen anderer Religionen als menschliche, geschichtlich und gesellschaftlich geprägte Hervorbringungen ernst zu nehmen, die in Erfahrung wurzeln und

auf Erfahrung verweisen. Religiöse Erfahrung ist durch und durch menschliche Erfahrung, interpretiert und artikuliert mit Hilfe eines religiösen Symbolsystems, das seinerseits ebenfalls der Niederschlag von Erfahrung ist. Damit ist religiöse Erfahrung unlösbar verwoben mit den vielfältigen Dimensionen von menschlicher Erfahrung überhaupt, d.h. mit menschlicher Praxis. Sie hat ihr Spezifikum darin, dass sie dem Ganzen menschlicher Praxis Sinn und Orientierung vermittelt. Das gilt für alle Religionen und daher auch für das Christentum. Sie erschließen sich dem Verstehen von den geschichtlichen und kulturellen Erfahrungs- und Praxiskontexten her, in die hinein sie verwoben sind.

In christlicher Tradition artikuliert sich religiöse Erfahrung als gläubige Antwort auf das Widerfahrnis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Glaube kann nur im Kontext menschlicher Praxis, eingebunden in den Gesamtzusammenhang menschlichen Lebens, adäquat verstanden werden. Theologie als reflexiv diskursive Rechenschaft über den Glauben teilt daher mit dem Glauben selbst den Bezug auf die Praxis des Lebens aus dem Glauben. Auch theologischer Diskurs, die Sprache der Theologie, ist eine Praxisform. Die Grundform der Selbstartikulation des Glaubens ist die Doxologie und das Gebet. Theologie ist die reflektierte Rechenschaft über die metaphorische Rede von dem, was aller Erfahrung zugrunde liegt und daher jede Erfahrung transzendiert.

Die Studie ist, neben Einleitung und Schluss, in zwei Hauptteile gegliedert, die nacheinander theologische und religiöse Praxis untersuchen. Beide Teile arbeiten mit dem begrifflichen und ana-

lytischen Instrumentarium der Praxistheorie Pierre Bourdieus, von Schäfer „Praxeologie“ genannt, die in der Einleitung kurz vorgestellt (29ff) und dann im *ersten* Teil ausführlicher entfaltet wird (127–142). Schäfer beabsichtigt allerdings keine detaillierte Darstellung und Interpretation der Sozialtheorie und Sozialphilosophie Bourdieus. Er nimmt dessen „Denkstil“ kreativ auf, verknüpft ihn mit der breiteren philosophischen und sozialhermeneutischen Diskussion (besonders P. Ricoeur) und wendet ihn dann gleichsam experimentell auf die Analyse theologischer Praxis an. Im Zentrum seines Interesses steht die ökumenische Diskussion über Verständnis und Begründung von kontextueller Theologie. Die dabei gewonnene Konzeption theologischer Praxis wird dann exemplarisch an einer Reihe von Themenfeldern wissenschaftlicher Theologie erprobt (Anthropologie und Glaubenslehre, Christologie und Pneumatologie, Ekklesiologie, Globalisierung und topische Ethik, Ökumene, Dialog und Kooperation, und schließlich Theologische Ausbildung).

Der *zweite*, kürzere Teil (261–357) entwickelt in Auseinandersetzung mit einer Reihe von theologischen und sozial- bzw. kulturwissenschaftlichen Theorien und Begründungsdiskursen von Religion die an Bourdieu angelehnte Konzeption von Religion als „praktischer Logik“. Im Hintergrund steht hier das religionswissenschaftliche und ökumenisch-theologische Interesse am interreligiösen Dialog und besonders an den Auseinandersetzungen um die pluralistische Religions- theorie. Letztlich geht es um die Frage, ob und wie religiöse Wahrheitsansprüche, und d.h. gerade auch der christliche Wahrheitsanspruch begrün-

det werden können. In Anschluss an William James sieht Schäfer das Spezifikum religiöser Praxis in der Bewältigung von Kontingenz durch Generalisierung, d.h. durch die Einordnung der Erfahrung von Brüchen in den größeren Zusammenhang einer allgemeinen Seinsordnung. Religion rekonstruiert „Praxis als ein zusammenhängendes Ganzes, dessen Relationen durch eine spezifische, religiöse vermittelte Logik geregelt werden. Religion konstruiert Sinn Ganzheit“ (307). Der zweite Teil schließt ab mit einer ebenfalls experimentellen Erprobung dieser Theorie von Religion im Zusammenhang der Diskussion über eine Theologie der Religionen sowie der Praxis des interreligiösen Dialogs.

Dieser kurze Überblick über den Aufbau und die Grundgedanken der Untersuchung von Schäfer zeigt, dass sich seine Überlegungen im Rahmen eines inzwischen relativ breiten, prinzipiellen Einverständnisses im Blick auf die hermeneutische Aufgabe des Verstehens von fremden Theologien und anderen Religionen bewegen. Stärker als andere Ansätze betont Schäfer den überindividuellen, gesellschaftlichen Bezug von Erfahrung. Das Grundanliegen jedoch teilt er mit einer wachsenden Gruppe von Forschern, die über Fragen interkultureller, interkontextueller und interreligiöser Hermeneutik arbeiten.

Die Diskussion über interkulturelle Hermeneutik hat sich in den letzten Jahren zu einem Umfeld intensiver interdisziplinärer Zusammenarbeit zwischen Theologen und Religionswissenschaftlern einerseits und Ethnologen, Sozialwissenschaftlern, Sozialpsychologen und Philosophen andererseits entwickelt. Zu dieser Diskussion will Schäfer einen spezifischen Beitrag leis-

ten durch die Entfaltung und Anwendung der durch Pierre Bourdieu inspirierten praxeologischen Methode. Es geht ihm nicht um eine abgeschlossene Theorie, die durch ihre Schlüssigkeit andere Theorien und Methoden invalidiert. Das wissenschaftliche Denken in Modellen zielt auf den Praxistest, und so sind die beiden Teile der Untersuchung im strengen Sinn als Fallstudien zu betrachten, die erlauben, das neue „Vokabular“ durchzuspielen und so seine Plausibilität zu überprüfen. Über dieses methodologische Interesse hinaus ist es das Anliegen von Schäfer, die gegenwärtige ökumenische, missionswissenschaftliche und religionswissenschaftliche Diskussion zu befruchten. Daher werden auch Leser, die an den methodologischen Fragen weniger interessiert sind, von der Untersuchung und ihren vielfältigen Bezügen zu anderen Feldern der interdisziplinären Diskussion reichen Gewinn haben.

*Konrad Raiser*

*Gerhard Gäde*, Christus in den Religionen. Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2003. 192 Seiten. Kt. EUR 24,90.

Gerhard Gäde, ausgebildeter katholischer Pfarrer und in Rom an der Päpstlichen Hochschule San Anselmo als Theologe mit dem Schwerpunkt Theologie der Religionen tätig, legt mit diesem gut lesbaren, pädagogisch hilfreich und sinnvoll aufgebauten Buch ein Werk vor, das sich an alle wendet, die an der Fragestellung des Verhältnisses zwischen den Religionen interessiert sind. Deshalb verzichtet Gäde bewusst auf einen wissenschaftlichen Apparat und vermeidet eine Sprache, die nur Fachtheologen verständlich wäre. Am Ende bestimmter Abschnitte wird

weiterführende Literatur genannt. Da Fragestellungen und Ergebnisse aus anderen Kapiteln immer wieder aufgenommen werden, ist es auch gut möglich, nur bestimmte Kapitel zu einer herausgehobenen Fragestellung zu lesen, ohne ein Defizit im Verstehen für den Gesamtzusammenhang zu fühlen.

Aus christlicher Perspektive betrachtet Gäde das Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen. Das Ziel kann nicht sein, die anderen Religionen abzuschaffen oder für falsch zu erklären. Es kann auch nicht darum gehen, einem religiösen Einerlei das Wort zu überlassen. Es muss vermieden werden, dem Fundamentalismus das Wort zu reden oder dem Relativismus Raum zu geben.

Die bisherigen Modelle für das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen lehnt Gäde als eine religionstheologische Sackgasse ab:

a) Den Exklusivismus (z.B. Origenes, Cyprian) mit der Behauptung, außerhalb des Christentums gebe es kein Heil und keine Wahrheit.

b) Den Inklusivismus (z.B. Justin, Augustinus, Rahner) mit der Behauptung, Samen oder Keime der christlichen Botschaft gebe es auch in den anderen Religionen.

c) Den Pluralismus (z.B. Smith, Hick, Knitter), der den Absolutheitsanspruch jeder Religion bestreitet und meint, alle Religionen seien nur eine teilweise Erkenntnis einer größeren und von niemand wirklich einholbaren Wahrheit.

Religionswissenschaftlich kann nicht festgestellt werden, welche Religion wahr ist. Es ist unmöglich, sich als Christ zu verstehen, an Christus zu glauben und dessen Botschaft als Wort Gottes zu verstehen, sie dann aber nicht

als unüberbietbare Wahrheit gelten zu lassen.

Gäde will zeigen, dass „unüberbietbare religiöse Wahrheitsansprüche einander nicht ausschließen, sondern im Grunde ein und dieselbe unüberbietbare Wahrheit meinen“ (82). Es müsste verständlich gemacht werden, dass „die unüberbietbare Wahrheit anderer Religionen im Grunde gar keine andere Wahrheit ist als die, die von der eigenen Religion verkündigt wird“ (82).

Nach der Vorstellung einiger Religionsdefinitionen (Ruster, Sundermeier, Theißen, Ebeling) beschreibt Gäde Religionen als „Deutungssysteme, die dem Menschen die Überwindung seiner Erfahrung von Fragmentierung und Sinnlosigkeit versprechen ... Religionen haben es mit einer unüberbietbaren Wirklichkeit zu tun“ (93). Religionen verheißen den Menschen Erlösung aus ihrer Endlichkeit und Todverfallenheit. In den Religionen artikuliert sich eine menschliche Vollendungsbedürftigkeit. Der Mensch erfährt nämlich das Leben als heillos, bruchstückhaft, leidvoll und an seinem Ende als unvollendet.

Gäde schlägt das Modell des Interiorismus vor und gewinnt es durch das Verhältnis des Christentums zum Judentum. Gäde knüpft dabei an Peter Knauer an: „In dem kanonischen Verhältnis des Neuen Testaments zum Alten in der einen christlichen Bibel ist das Paradigma präformiert, um aus der christlichen Glaubensperspektive auch andere Religionen in den Blick zu nehmen und deren unüberbietbare Wahrheit zu erkennen und universal verkündbar zu machen“ (161).

Man könnte „die nichtchristlichen Religionen mit phosphoreszierenden Steinen vergleichen. Wenn das Licht Jesu darauf fällt, kommt an den Tag,

dass Christus bereits in ihnen ist, wenn auch in anderen Farben und Gestalten“ (171). „Das Heil, das sie ihren Anhängern in Aussicht stellen, ist kein anderes Heil als das, welches wir Christen in Christus erkannt haben ... Die unüberbietbare Wahrheit der christlichen Botschaft besteht also darin, die unüberbietbare Wahrheit der Religionen verstehbar zu machen“ (173). „Das von den Religionen verkündete Heil ist kein anderes als das von der christlichen Botschaft bezeugte ... Die christliche Botschaft deckt deren unüberbietbare Wahrheit auf“ (178). „Die unüberbietbare Wahrheit der nichtchristlichen Religionen kommt erst durch Christus ans Licht“ (185). Christus ist gleichsam der hermeneutische Schlüssel. „Das Christentum hat so an den Religionen eine Dienstfunktion zu erfüllen“ (185).

Dieses Buch ist ein wertvoller Beitrag für alle, die mit den bisherigen Modellen zur Verhältnisbestimmung zwischen Christentum und anderen Religionen unzufrieden sind (z.B. Küng). Gerade die Aufnahme vieler Fragestellungen und die Diskussion möglicher Einwände machen die Lektüre spannend und zeigen, dass der Autor mit vielen Menschen in einem lebendigen Dialog über sein Modell steht.

*Stefan Durst*

*Jan Assmann*, Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus. Carl Hanser Verlag, München/Wien 2003. 288 Seiten. Kt. EUR 19,90.

Ist der Monotheismus gewalttätig? Ist er intolerant, weil er nur eine Wahrheit zulässt, ist er lebensverneinend, weil er einen steilen Sündenbegriff hat, weil er der ethischen Selbstständigkeit des Menschen nichts zutraut, sondern das Wahre

in die Gebote Gottes allein packt? Kurz, ist der Glaube an den Einen Gott, vor dem alle anderen zur Lüge werden eine welt- und kulturgeschichtliche Weichenstellung, die verderblichste Konsequenzen nach sich zieht? Dies und ähnliches meinten nicht wenige theologische Kritiker vor kurzem in dem Buch „Moses der Ägypter“ des Vf.s (München/Wien 1998) lesen zu sollen. Sie lasen zudem ein Plädoyer für den vom Vf. so genannten „Kosmotheismus“, für eine Einstellung, die das Göttliche nicht transzendent denkt, sondern in der Vielgestaltigkeit der Ordnungen des Kosmos entdeckt, wofür das Weltbild des Alten Ägypten als Vorbild dienen soll.

Der anzuzeigende Band ist die Reaktion des Vf.s auf diese Kritiken. Nicht nur weil er jetzt einiges aus dem früheren Buch korrigiert und präzisiert, sondern auch weil im Anhang (191–287) fünf Aufsätze namhafter theologischer Kritiker zu lesen sind, sollte zum vorliegenden Band greifen, wer wissen will, was es mit der faszinierenden Thematik auf sich hat.

Die grundlegende These des Vf.s ist und bleibt: Die sog. Mosaische Unterscheidung ist die entschlossene Abkehr von der Weltbeheimatung des Kosmotheismus. Erst in den Erzählungen von Exodus, Sinai und Bundesschluss wird Religion überhaupt an sich thematisch und wird, so das folgenreichste Ergebnis, „die Unterscheidung zwischen wahr und falsch in der Religion, dem wahren Gott und den falschen Göttern, (...) Glaube und Unglaube“ (12f) eingeführt. Dass das zumindest auch fatale Konsequenzen hat, ist für Vf. nicht zu bestreiten.

Zurück also zum Kosmotheismus, zur vielgestaltigen Göttlichkeit der

Welt? Vf. wehrt vor allem zwei Fehldeutungen bzw. Missverständnisse ab. Zum einen, dass er einen an Ägypten formierten Kosmotheismus bewerben wolle (hier war der Schlusssatz und manches andere in „Moses der Ägypter“ tatsächlich irreführend) und zum anderen, dass seine Beschreibung der Gesteungskosten des Monotheismus latent antisemitisch sei. Beide Klarstellungen vermögen zu überzeugen. Die Intention des Autors ist, die Gesteungskosten der Mosaischen Unterscheidung zu beschreiben, gerade angesichts der Tatsache, dass wir nicht hinter sie zurückkönnen und es auch nicht sollten. Theologisch wird auf seine Gravamina mit Bedacht zu reagieren sein: Die Gefahr, dass Vf., der sich konsequent für erinnerte Geschichte, nicht aber für Normatives interessiert auf der einen und die konstruktive Dogmatik auf der anderen Seite permanent aneinander vorbei reden, ist recht groß. Antworten müssen also die Grenzen des theologischen wie des kulturwissenschaftlichen Diskurses genau ausloten.

*Martin Hailer*

## LUTHER ZWISCHEN DEN KULTUREN

*Hans Medick, Peer Schmidt* (Hg.), Luther zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft – Weltwirkung. Vandenhoeck & Rupprecht, Göttingen 2004. 542 Seiten. Gb. 64,- EUR.

Die Zeit des „teutschen Luthers“ ist vorbei, ein für allemal ...

... will heißen: eine kulturell, national (oder gar völkisch) verengte Sicht des Reformators oder Rezeption seiner Theologie, wie sie in Deutschland lange gepflegt wurde (und manchmal

noch wird), gehört im Zeitalter der Globalisierung ein für allemal der Vergangenheit an – allein schon deshalb, weil eine solche Einengung der grundlegenden Bedeutung der reformatischen Erkenntnis von der freien Gnade Gottes und der daraus gewonnenen neuen Sicht von Mensch, Kirche und Welt in keiner Weise angemessen ist.

Die ökumenische Bedeutung lutherischer Theologie, ihre komplexe interkulturelle Rezeption und ihre weltweite gesellschaftliche Relevanz erfordert es, Person, Lehre und Wirkung des Reformators in einer globalen Perspektive auf ganz neue Weise zu entfalten.

Mit Hans Medick und Peer Schmidt – der eine Professor für Historische Anthropologie, der andere für Lateinamerikanische und Südwesteuropäische Geschichte, beide an der Universität Erfurt – bedurfte es jedoch offensichtlich zweier Nichttheologen, um die weithin gängige binnentheologisch-monokulturelle Lutherrezeption aufzubrechen.

Der Untertitel des Werks „Zeitgenossenschaft – Weltwirkung“ benennt die beiden inhaltlich leitenden Ausrichtungen des Bandes:

Der Begriff „Zeitgenossenschaft“ weist darauf hin, dass das Anliegen Luthers im höchsten Maße zeitgenossenschaftlich-aktuell ist: Man denke nur an die grundsätzliche Relevanz und das kritische Potential der Rechtfertigungslehre etwa in den aktuellen Debatten um weltweite Gerechtigkeit, ökonomische Globalisierung oder in den bioethischen Diskursen.

Der Begriff „Weltwirkung“ verweist auf die thematische Breite und theologische Tiefe der weltweiten (auch ökumenischen) Rezeption lutherischer Theologie, wie auch auf die mannig-

faltigen Formen ihrer Rezeption und Adaption – oft genug in „säkularisierter Form“.

Heutige Beschäftigung mit Leben und Theologie Martin Luthers ist also weder bloße historische Reminiszenz noch binnenkulturelles (oder binnen-theologisches) Aperçu.

Der vorliegende Aufsatzband vereinigt insgesamt 24 deutsch- und englischsprachige Aufsätze und Vortragskripts:

Die Lutherrezeption im deutschen und europäischen Kontext ist darin ebenso Thema wie „der amerikanische Luther“ oder seine Wirkung auf die Kirchen und Kulturen Afrikas, Asiens, Australiens und Ozeaniens.

Diese globale Perspektive wird ergänzt durch Beiträge zur Sicht Luthers in anderen Konfessionen (Orthodoxie und Katholizismus) und Religionen (Judentum und Islam), sowie durch drei Aufsätzen unter dem Obertitel „Lutherum und moderne Welt“, in denen Troeltschs Lutherdeutung, die Entwicklung des marxistischen Lutherbildes sowie die Lutherrezeption im Reformationsjubiläum (und Kriegsjahr) 1917 entfaltet werden.

In einem abschließenden Abschnitt wenden sich zunächst mit dem Erfurter katholischen Bischof Joachim Wanke und Prof. Dr. Dorothea Wendebourg zwei profilierte, der Ökumene aufgeschlossene Theologen/innen der katholischen bzw. der evangelischen Kirche unter der Frage „War Luther ein Reformkatholik?“ dem Werk des Reformators aus der Perspektive des 21. Jahrhunderts zu.

Gregory Baums Aufsatz „Lutherische Theologie des Widerstands heute“ bezieht danach zentrale Inhalte lutherischer Theologie (etwa das „sola fide“

der Rechtfertigungslehre), sowie deren Rezeptionsgeschichte, auf Situationen des „status confessionis“, um eine „lutherische Befreiungstheologie“ zu konzipieren – und damit eine (ökumenische) Brücke zur theologischen Tradition und Situation vor allem der Kirchen Südamerikas zu schlagen.

„Luther zwischen den Kulturen“ – eine bemerkenswerte Aufsatzsammlung – mit einer Vielfalt origineller Zugänge und Ansätze: Lesenswert!

Jörg Bickelhaupt

## AMT UND EUCHARISTIE- GEMEINSCHAFT

*Silva Hell und Lothar Lies* (Hg.), Amt und Eucharistiegemeinschaft. Ökumenische Perspektiven und Probleme. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck 2004. 262 Seiten. Pb. EUR 24,90.

Spätestens seit dem ökumenischen Kirchentag in Berlin (2003) ist das Thema Eucharistiegemeinschaft öffentlich virulent. Doch noch immer harren vorwiegend ekklesiologische Fragen einer gemeinsamen Antwort. Deshalb wurde im Rahmen des Ökumenischen Forschungsprojekts an der Katholisch-Theologischen Fakultät Innsbruck das Amtsverständnis in der römisch-katholischen, evangelischen sowie orthodoxen Kirche „aus bibeltheologischer, liturgiewissenschaftlicher, dogmatischer, pastoraltheologischer und kirchenrechtlicher Perspektive“ (7) näher untersucht und nach den Unterschieden und Gemeinsamkeiten sowie nach den Konsequenzen für eine Eucharistiegemeinschaft gefragt. Der vorliegende Forschungsbericht umfasst neun Beiträge.

Franz Weber schreibt zunächst aus pastoraltheologischer Sicht die Situa-

tion der katholischen Kirche und plädiert von hier aus, trotz aller ökumenischer Schwierigkeiten in der Suche nach einem gemeinsamen Amtsverständnis nicht nachzulassen, zumal das Lima-Dokument bereits Wegweisendes festgehalten habe. Zudem dränge sich die Amtsfrage innerkatholisch schon allein deshalb auf, da der „Weihemangel ... einen Eucharistiemangel“ (14) verursache, der sich für die Gemeinden zerstörend auswirke, wie die Basisgemeinden Lateinamerikas und die „Small Christian Communities“ Afrikas, Asiens und Ozeaniens deutlich machen. In Gemeinden, die zur sakramentalen Enthaltsamkeit gezwungen werden, geht die katholische Identität verloren und kommt es zu unübersehbaren Abwanderungen in andere christliche Gemeinschaften und Sekten.

Neutestamentlich orientiert ist der Beitrag von Martin Hasitschka. Die Antwort auf die Frage nach der Bedeutung des Brotbrechens für die frühchristlichen Gemeinden und den Eucharistievorsitz ist hinlänglich bekannt: Im NT kommt dem Herrenmahl eine notwendige, unverzichtbare Bedeutung zu und es „gibt ... (noch) keinen konkreten Hinweis darauf, wer die verantwortlichen Rolle oder die Leitung beim ‚Brotbrechen‘ und ‚Herrenmahl‘ übernimmt.“ (44) Katholisch-kirchenrechtlich geprägt ist der Beitrag von Wilhelm Rees, der zugleich über weite Strecken systematisch-theologische Aussagen zum Thema Amt und Eucharistie macht. So wird u.a. die Geschichte der Amts- und Eucharistielehre nachgezeichnet, das römische und evangelische Amtsverständnis entfaltet, einzelne Aspekte der Amtstheologie (gemeinsames und hierarchisches Priestertum, Sakramentalität, apostolische

Sukzession, Frauenordination, hierarchische Verfassungsstruktur) erörtert und nach den bisherigen ökumenischen Annäherungen in der Amts- und Eucharistietheologie gefragt. Ökumenisch weiterführende Perspektiven finden sich kaum, da die „theologischen Grundlagen“ hierfür weithin fehlen würden. Der Wunsch, die eigene theologische Position in der Kirchen-, Amts- und Eucharistiefrage zu klären, wäre wohl nicht nur einseitig an „die evangelische Seite“ zu richten (96).

Vorwiegend begriffsgeschichtlich ist der Beitrag von Lothar Lies orientiert, der vor allem den Begriffen „in persona“ und „repraesentatio“ nachspürt. Interessanterweise findet sich die Formel „in persona agere“ erst in der mittelalterlichen Theologie des Westens. Den griechischen und lateinischen Kirchenvätern kam es nämlich darauf an, dass nicht der Priester, sondern Christus der eigentlich Handelnde, das Subjekt ist. Demgegenüber setzt die mittelalterliche Theologie einen neuen Akzent: Der Priester wird als Repräsentationssubjekt auf- und damit die eigentliche sakramentale Handlung abgewertet: Nicht Christus ist mehr das Subjekt der Repräsentanz, sondern der Priester, weshalb das Zeichen „eine massive naturalistische Aufwertung“ (126) erfährt. Zwar habe das Zweite Vatikanum die vorhandenen Traditionen aufgegriffen, „ohne aber deutlich anzugeben, welche Akzente es gegenüber der patristischen und mittelalterlichen Amtsauffassung setzt“ (141). Mögliche Konsequenzen, die sich aus der Begriffsgeschichte für die ökumenische Amtsdiskussion ergeben, bleiben unerwähnt.

Reinhard Meßner hinterfragt die gängige Begründungsfigur hinsichtlich des Zusammenhangs von Amt und Eucha-

ristie. In den Argumenten der „potestas ordinis“ bzw. „consecrationis“ wie der „repraesentatio Christi“ würde der spezielle Dienst (ministerium) des Amtes innerhalb der Gemeinde zu wenig berücksichtigt. Doch im Rahmen der eschatologischen Öffentlichkeit der Eucharistie zeige sich die gemeindliche Funktion des Amtes als Interzession beim Gericht. Insofern ist auch nach katholischer Amtstheologie „der priesterliche (bzw. bischöfliche) Vorsitz der Eucharistie ... auf Grund ihres Öffentlichkeitscharakters notwendig“ (150). Um eine ökumenische Erschließung vier verschiedener Aspekte des kirchlichen Amtes (Bedeutung, geschichtliche Ausdifferenzierung, apostolische Sukzession, Dienst der Einheit) und der Frage nach ihren Konsequenzen für die Eucharistie geht es im Aufsatz von Silvia Hell. Dabei fallen gewisse Wiederholungen zu vorhergehenden Beiträgen auf, dennoch ist die systematische Zusammenschau der theologischen Gemeinsamkeiten und Differenzen hilfreich, zumal auch ökumenische Perspektiven aufgezeigt werden.

Die kontroverstheologische Sukzessionsfrage, die bereits in den Beiträgen von Weber und Hell kurz thematisiert wurde, wird von Rolf Sauren nochmals einer eingehenderen Reflexion zugeführt. Wichtig ist ihm dabei die frühkirchliche Zeit, die Einschreibung der apostolischen Amtssukzession in die Apostolizität der Gesamtkirche und die Betonung der pneumatologischen Dimension, wie sie von Walter Kasper in die Diskussion eingebracht wurde. Mit Gunther Wenz kommt auch ein evangelischer Theologe zu Wort. Nach lutherischem Verständnis stehen Amt und Gemeinde auf derselben Ebene. Zudem wird das Verhältnis von Episkopat und

Presbyterat anders als in der katholischen Kirche bestimmt und die übergemeindliche episkopé auf andere Weise wahrgenommen. Die historische Amtssukzession bezeichnet Wenz als ein „schätzenswertes Zeichen“, das freilich nicht zum *esse* der Kirche zu rechnen sei. Auch betont er, dass „die reformatorische Tradition ... hinsichtlich institutioneller Wahrnehmungsformen universalkirchlichen Einheitsdienstes grundsätzlich offen“ ist (237).

Entgegen der Ankündigung des Klappentexts kam die ostkirchliche Tradition bislang in keinem der erwähnten Beiträge zur Sprache. Dieses Desiderat soll schließlich der Aufsatz von Mesrob K. Krikorian beheben. Amts- und Eucharistieverständnis werden aus Sicht der Armenisch-Apostolischen Kirche geschildert, wobei der ökumenische Aspekt so gut wie keine Berücksichtigung findet. Eine „Bilanz“ schließt die Aufsatzsammlung ab. Theologische Gemeinsamkeiten und Differenzen in der Amts- und Eucharistielehre werden in klaren und verhältnismäßig kurzen Thesen zusammengefasst und die ökumenischen Spielräume ausgeleuchtet.

Der Forschungsband bietet einen guten, umfassenden Überblick über den gegenwärtigen ökumenischen Stand zum Thema Amt und Eucharistie. Manche Erwartungen bleiben allerdings unerfüllt: Die Orthodoxie wird nur randständig berücksichtigt und durch eine interdisziplinäre themenorientierte Zusammenarbeit hätten sich wohl manche Überschneidungen und Wiederholungen vermeiden lassen. Nichtsdestotrotz sei der Band allen ökumenisch Interessierten als lohnende Lektüre empfohlen.

*Christoph Böttigheimer*

## Die Mitwirkenden

Pfarrer Jörg Bickelhaupt, Ökumenisches Zentrum, Praunheimer Landstraße 206, 60488 Frankfurt am Main / Prof. Dr. Christoph Böttigheimer, Kath. Universität Eichstätt-Ingolstadt, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt / Pastor Dr. Stefan Durst, Lornsenstr. 59, 25451 Quickborn / Pfarrer Dr. Johannes Ehmann, ACK Baden-Württemberg, Stafflenbergstraße 44, 70184 Stuttgart / PD Dr. Martin Hailer, Birkenweg 1, 93188 Dettenhofen / PD Pfarrer Dr. Jörg Hübner, Einsteinstraße 192, 41464 Neuss / Pastor Dr. Gerd Uwe Kliewer, Caixa Postal 2876, 90001-970 Porto Alegre, RS Brasilien / Prof. Dr. Elisabeth Parmentier, 8 Place St. Pierre le Vieux, F-67000 Strasbourg / Prof. Dr. Konrad Raiser, Zikadenweg 14, 14055 Berlin / P. Paul Rouhana, Université Saint-Esprit, Kaslik, B.P. 446, Jounieh, Libanon / Metropolit Gennadios (Limouris) von Sassima, Rum Patrikhanesi, 34200 Fener-Halis, Istanbul, Türkei / Prof. Dr. Helmut Schwier, Praktisch-Theologisches Seminar, Karlstraße 16, 69117 Heidelberg / Prof. Dr. Franz Segbers, Diakonisches Werk, Ederstraße 12, 60486 Frankfurt am Main / Pastor Dr. Klaus Peter Voß, Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2-4, 60487 Frankfurt am Main / Pastor Dr. Dietrich Werner, Christian Jensen Kolleg, Kirchenstraße 4, 25821 Breklum / Dr. Rachel Zhu Xiaohong, Religious Studies Program, Department of Philosophy, Fudan University, Shanghai, 200433, People's Republic of China.

## ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

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

*Sitz:* Ludolfusstraße 2-4, 60487 Frankfurt am Main

*Anschrift der Schriftleitung:* Postfach 9006 17, 60446 Frankfurt am Main, Tel. (069) 247027-12, Fax (069) 247027-30, e-mail: 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: 1.1.2005)

ISSN-0029-8654

*Druck:* Otto Lembeck, Frankfurt am Main und Butzbach



## Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,

obwohl wir es in der Alltagssprache vornehmlich als Rede von Bagatellvergehen hören – in Theologie und Philosophie ist das Nachdenken über das, was die biblische Rede von der Sünde meinen mag, nicht verstummt. Und je unübersichtlicher unsere Lebenswelt erscheint, desto stärker wird die Frage, wie sehr eigentlich Menschen als personal beteiligt gedacht werden können oder müssen in der ständig gegenwärtigen Erfahrung des Scheiterns von Lebensvollzügen. Gleichzeitig verstärkt sich in der Theologie die Tendenz, die konkreten Bezüge des Redens von der Sünde wieder neu vor Augen zu rücken. Gerade konfessionell unterschiedliche Zugänge zu dieser Thematik können ihre Komplexität verdeutlichen. So richtet das vorliegende Heft den Fokus auf die Rede von der Sünde in Bereichen der Ökumene:

*Jürgen Werbick*, katholischer Theologe für Fundamentaltheologie an der Universität Münster, geht in einem erneuten Anlauf der konfessionellen Differenz darüber nach, inwiefern zwischen Schuld und Tragik menschliche Entscheidungsfähigkeit und -willigkeit zum Sündigen wie auch zum Bemühen um Vermeiden der Sünde berücksichtigt werden können. Beide konfessionellen Positionen haben empirische Plausibilität und wären doch widersprüchlich, verstünde man sie als „Behauptungen über konstatierbare Sachverhalte“. In ihrer Spannung der verschiedenen Ausgangsperspektiven bleiben sie erfahrungsrelevant. „Gott will unser Heil nicht ohne uns realisieren“ – dieses implizite Axiom will Jürgen Werbick offenbar hinter dieser Spannung steuern sehen. Jedoch warnt er davor, über die Wirkweise des Heiligen Geistes dabei zu detailliert Bescheid wissen zu wollen. Letzt-

lich wird die Beteiligung des Menschen in gnadenhafter Erneuerung erst im Nachhinein aufleuchten. So bleibt es dabei, dass die willentliche Ausrichtung das Wesen der sündhaften Tat ausmacht. Die Leserinnen und Leser mögen selbst entscheiden, ob damit schon wirkliche Erfahrung von Tragik erfasst ist, in der der Wille zum Guten steuert und doch Unheil provoziert wird. Möglicherweise ist diese Erfahrung in keiner der beiden konfessionellen Positionen im Blick.

Doch auch biblisch gilt, so *Günter Röhser*, evangelischer Neutestamentler an der Universität Bonn: keine Sünde ohne Tat. Dies herausarbeitend, fährt sein Beitrag mit der Sensibilisierung für die Spannung aus Schuld und Tragik fort, wenn er sich vornehmlich dem paulinischen Sündenbegriff zuwendet. Durchaus wird da die Erfahrung angesprochen, dass die Welt durch ein überindividuelles Verhängnis aus den Fugen geraten ist und dass sich in der Zerstörung geschöpflicher Lebenssphäre die Störung göttlicher Ordnung spiegelt. Dennoch ist da immer wieder die Betonung der persönlichen Tat und Verantwortung – für Röhser Paulusexegese als eine Folge der Eigendynamik der Sünde, die in einem differenzierten Sinn durchaus in Kategorien des Tun-Ergehen-Zusammenhanges interpretiert werden kann. Nur Gott allein kann dies entzerren und tut das auch im Angebot einer durchaus „effektiven Rechtfertigung“ als Beziehungserneuerung, in der gelingende Gemeinschaft der Gemeinde wächst. Einig mit der neueren Paulusdeutung fallen hier konfessionelle Einseitigkeiten der Interpretation. Die Gemeinde ist das „neue Netzwerk“, in dem aus der Zusage der Überwindung der Sünde durch Gott durchaus „effektive“ Rechtfertigung erfahren wird. Die Spannung zwischen Schuld und Tragik, die Jürgen Werbick entfaltet hat, wird hier als „vor Gott“ – in der Christugemeinschaft – überwundene vor Augen gestellt, in der gerade dadurch Menschen ermutigt werden, sich ihr entgegenzustellen. Ökumenischer Zündstoff liegt auch in der These, dass das protestantische „simul iustus et peccator“ bei Paulus sich durchaus nicht als die tragende Linie finden lasse.

Was heißt dies alles für die Realität der Kirche? Ist sie als das „neue Netzwerk“ der Schutzraum vor der Erfahrung der Eigendynamik der Sünde und der Raum, in dem der freie Wille „mitwirkend“ sich entfalten kann? Mit dieser Frage beschäftigen sich die beiden folgenden Beiträge.

*Ivana Noble* von der Tschechoslowakischen Hussiten-Kirche, Associate Professor an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Prag, greift zur exegetischen Klärung zunächst einmal zu Matthäus und damit zu

einer noch stärker die Sünde als „Tatsünde“ betonenden biblischen Stimme. Im Anschluss an Röhser lässt sich ihre These folgendermaßen summieren: Das „neue Netzwerk“ ist durchaus die Wirklichkeit, in der Gottes Verheißung konkret wird – aber auch sie ist weiterhin gefährdet durch die strukturelle Macht der Sündenverstrickung. Ivana Noble bezieht diese These konkret auf die Wirklichkeit der Ökumene, denn nur als aus der Einheit der einen Kirche lebend können die einzelnen Kirchen, die einzelnen Gemeinden sein, was ihnen verheißt ist: das „neue Netzwerk“ des Lebens in der heilsamen Gegenwart Gottes. Sünde als personale Sünde ist dann, sich der Verantwortung zu entziehen, die Menschen in einer fragmentierten Welt – dem Zustand struktureller Sünde – zufällt: Sünde ist gewollte Fragmentierung – auf konkreter Ortsebene: ein Zuwenig an Sehnsucht nacheinander, ein Zuviel an Furchtsamkeit und Angst davor, Fehler zu machen. Man kann hier die Stimme einer basis-ökumenisch erfahrenen Theologin hören.

Könnte man nun eine so erfahrbare ökumenische „Sündhaftigkeit“ als einen Beleg für die Sündhaftigkeit von Kirche an sich verstehen? Kann Kirche als das von Christus geschaffene „neue Netzwerk“ überhaupt in sich sündig sein? Protestantische Ekklesiologie in der Klammer des „*simul iustus et peccator*“ tendiert hier bekanntlich zu einem Ja. Ralf Miggelbrink, katholischer Systematischer Theologe an der Universität Duisburg-Essen, sieht eine vergleichbare Tendenz auch in der katholischen Ekklesiologie. Im Anschluss an das Schuldbekenntnis Papst Johannes Paul II. im Jahr 2000 zeigt er hier eine dynamische Konzeption: Kirche erscheint als – wie ich es nennen würde – Gemeinschaft der kollektiven Umkehr, in der päpstliche Schuldbekenntnisse die Funktion haben, sich repräsentativ und durchaus schmerzhaft zu „scheiden“ von begangener Schuld. Die Metapher des Scheidens riskiert Ambivalenzen und den Akzent, dass die durch die Sünde entstandene bleibende Gebrochenheit verdunkelt wird, aber zweifellos markiert sie deutlich, dass Überwindung von Sünde nur als eine *umfassende* Umwandlung denkbar ist. Generell kann Ralf Miggelbrink durchaus eine Familienähnlichkeit mit dem protestantischen „*simul iustus et peccator*“ entdecken. Er will dies aber nicht in eine „Verurteilung“ von Einzelpersonen der Vergangenheit der Kirche aus heutiger Sicht führen lassen. Hiervor soll eine historisch-kontextuelle Einschätzung der sittlichen Qualität der Motive – als Beispiel dient der Kontext der Inquisition – bewahren. Eine gewagte These? Jedenfalls bleibt noch offen, wieso diese „Entlastung“ dann nicht doch auch auf die Kirche als ganze

„ausstrahlt“. Man darf wohl gerade dieses Problem als den theologisch-sachlichen Kontext des spannungsvollen protestantischen „simul“ ansehen, das als ein von Gott auch Menschen in der Vergangenheit zugesprochenes eschatologisch bestimmtes simul iustus zu hören und zu achten ist.

In sehr konkreter und gegenwärtiger Weise kann man all diese Probleme auf die Kirchen im heutigen Ruanda zukommen sehen. *Robert Kaggwa*, römisch-katholischer Theologe aus Uganda, der in London an der Roehampton-Universität Theologie lehrt, analysiert die Schwierigkeiten im Ringen um eine Theologie der Versöhnung in diesem Kontext – eine Dekade nach dem großen Massaker. Deutlich wird, wie schwierig es ist, Schuld zu erkennen und zu bearbeiten, wie sehr Versöhnung davon abhängt, dass die betroffenen Menschen aktiv eingebunden werden in den Prozess der Erneuerung – wie anders der Prozess in Ruanda verläuft als in Südafrika und wie wenig mit unqualifizierter „Verurteilung“ getan ist. Letztlich zeigt sich gerade darin die spezifische Dimension des christlichen Bekenntnisses, angesichts des Unheils in der Welt nicht einfach von Schuld, sondern eben von Sünde zu reden.

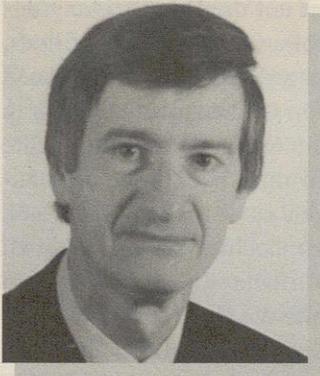
Abschließend gilt es, auf eine neue Rubrik der Ökumenischen Rundschau hinzuweisen, die mit diesem Heft gestartet wird: In den *Beiträgen junger Ökumenikerinnen und Ökumeniker* sollen in unregelmäßiger Folge ökumenische Nachwuchswissenschaftler zu Wort kommen. Die Reihe startet mit einem Beitrag von *Bernhard Knorn* über die Beziehungen zwischen dem Moskauer Patriarchat und dem Vatikan – die Frucht eines Münchner ökumenischen Oberseminars. *Die Redaktion freut sich über die Zusendung weiterer Beiträge für diese Rubrik und bittet akademische Lehrer/innen um entsprechende Ermutigungen!*

Die Rubrik „Ökumenische Persönlichkeiten“ muss diesmal mit einem Nachruf gefüllt werden: *Walter Schöpsdau* würdigt den nicht tragisch, sondern unsinnig umgekommenen Gründer der Gemeinschaft von Taizé, *Frère Roger Schutz*.

Bleibt noch, allen Leserinnen und Lesern eine erhellende und erfüllende Lektüre zu wünschen!

Im Namen des Schriftleitungsteams

*Ulrike Link-Wieczorek*



## Zwischen Schuld und Tragik

### Sünde als Thema ökumenischer Verständigungssuche

VON JÜRGEN WERBICK\*

#### *1. Die Sünde – von zwei Seiten her in den Blick genommen*

Wer christlich von der Sünde spricht, kann zweierlei im Blick haben: die Mahnung, die Sünde zu meiden und die Berufung zur Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott nicht aufs Spiel zu setzen *einerseits*; Freude und Lobpreis angesichts der versöhnenden Übermacht der Liebe Gottes – „die in Jesus Christus unserem Kyrios“ –, von der keine Macht der Welt uns wird trennen können (vgl. Röm 8,38f) *andererseits*. Diese beiden Weisen, von Sünde zu sprechen, akzentuieren das Verständnis der Sünde nachhaltig; sie haben – so meine These – Auswirkungen bis in die konfessionellen Differenzen zur Rechtfertigungslehre hinein.

Alltagssprachlich ist meist die Sünde im Blick, die begangen wird in der Abwendung von Gott und seiner Tora, seinem guten Willen für die Menschen. Hier macht sich der Mensch „hochmütig“ selbst zum Mittelpunkt allen Strebens; alles andere – Gott eingeschlossen – gebraucht er um seiner selbst willen. Ungeordnete Selbstliebe verdrängt die Gottesliebe, in der der Mensch sein eigenes Wesen – seine heilsame Hinordnung auf Gott – vollziehen sollte.<sup>1</sup> Unvermeidliche Konsequenz ist der egoistische Missbrauch der Schöpfungsordnungen und Schöpfungsgüter<sup>2</sup>, die der Sünder nun nicht mehr in Übereinstimmung mit dem guten Schöpferwillen achtet, sondern für sich ausbeutet. Er macht sich gleichsam zum Gott all dessen, dessen er sich so bemächtigt.<sup>3</sup>

---

\* Jürgen Werbick (röm.-kath.) ist Professor für Fundamentaltheologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Diese Redeweise von der Sünde ist fokussiert auf die Entscheidung des Menschen: für die Gottesliebe und das Mit-Wollen seines guten Willens, gegen eine Egozentrik, die sich selbst – ein sündiges Individuum oder auch ein sich selbst verabsolutierendes Kollektiv – zum Götzen macht und daran sein Herz hängt.<sup>4</sup> Der von der Neigung zum Sündigen heimgesuchte Mensch ist *vor die Wahl gestellt*. Und so wird ihm die Möglichkeit zugesprochen, sich zu den skizzierten Alternativen zu verhalten – und von seiner Wahlfreiheit keinen falschen Gebrauch zu machen, sie also nicht zu einer Entscheidung gegen das von Gott Eröffnete und Gebotene zu gebrauchen. Aber von welchem Menschen ist hier die Rede? Etwa nur von Adam, der im Paradies die Wahl hatte – und sie verdarb? Oder auch von den Kindern Adams und Evas? Hatten und haben sie denn noch die Wahl? Oder ist die Rede von denen, die Gott mit sich versöhnt hat und die nun dazu ermahnt werden müssen, die neu gewonnene Freiheit von der Sünde nicht wieder zu verspielen?

Diese Fragen verlangen nach einer Verdeutlichung des Sprechens von der Sünde im Blick auf die konkrete *Situation* des Menschen: Wie findet er sich in den angegebenen Situationen jeweils vor? Ist ihm tatsächlich im Blick auf alle genannten Situationen Entscheidungsfreiheit zuzusprechen, die Freiheit also, nicht zu sündigen, oder seine Freiheit in der Sünde – in der Bindung an falsche Prioritäten und Quasi-Absolutheiten – zu ruinieren? Und wenn tatsächlich davon die Rede sein müsste, dass der Mensch seine Freiheit in der Entscheidung für die Sünde ruiniert: Warum kann er sie nicht einfach mit einer entgegengesetzten Entscheidung zurück-erlangen? Wie kann er sie überhaupt zurückerlangen? Er kann sie zurück-erlangen, weil Gott sie ihm aus freien Stücken und unverdienterweise neu schenkt. Das ist die zweite der eingangs genannten Redeweisen, die der Freude und des Lobpreises angesichts eines Gottes-Geschenks, das die Menschen von Grund auf verwandelt.

## 2. Der „klassische“ Dissens in der Lehre von der Sünde

Die hier nur kurz skizzierte Differenz der unterschiedlichen Blickrichtungen und Sprechweisen wirft eine Menge theologisch brisanter Fragen auf, die die Christentumsgeschichte in Atem gehalten und entscheidend zur Trennung der Konfessionen im 16. Jahrhundert beigetragen haben. Einige dieser Fragen sind auch die Fragen gewesen, die Augustinus – gewiss einer der profiliertesten Vertreter der christlichen Hamartiologie –

vom ersten zum zweiten der genannten Paradigmen geführt haben. Er hat sie vor allem in seiner Auseinandersetzung mit *Pelagius* – dem erklärten Verfechter des erstgenannten Paradigmas – in den Vordergrund seines theologischen Interesses gerückt. Hier macht er geltend, dass der Mensch sich nicht selbst aus der Macht der Sünde befreien kann, weil die Sünde gleichsam einen Herrschaftswechsel vollzieht: Der Mensch verlässt Gottes gute Herrschaft und unterwirft sich der Herrschaft des Teufels, der er aus eigenen Kräften nicht mehr entrinnen kann. Vergleichbar dem, der Selbstmord begeht, habe der Mensch in der Sünde „sich und den Willen zugrunde“ gerichtet, „und der freie Wille ging verloren“. Vom Menschen und seinem freien Willen gilt nun, was von jedem Besiegten gilt: „Von wem man besiegt ist, dem ist man als Sklave verfallen“ (2 Petr 2,19). Der Sünder hat nur die Sklaven-Freiheit dem Teufel gegenüber, die noch darin besteht, „dass er Freude an der Sünde findet“, denn: „Der ist aus freiem Willen Knecht, der den Willen seines Herrn gerne erfüllt. So ist derjenige frei zum Sündigen, der ein Knecht der Sünde ist.“<sup>5</sup>

Fast unbemerkt hat Augustinus hier den entscheidenden Schritt getan: den von der formalen Freiheit in der Wahl zwischen Alternativen zur inhaltlich verstandenen Freiheit: Freiheit besteht jetzt darin, sich mit einer Handlung identifizieren zu können und auch identifizieren zu wollen, sie *gern* zu tun. Unfreiheit wäre, etwas gezwungen – also nicht gern, nicht aus eigenem Antrieb – tun zu müssen. Und Augustinus analysiert weiter: Was man gern tut, das hängt davon ab, wem man sich unterworfen hat; vielleicht etwas weniger anstößig: welche Zugehörigkeit man sich gewählt hat. Der Knecht, der in seinem Knechtsein noch frei ist, hat sich dazu entschieden, mit seinem Herrn mitzufühlen, ja mitzuwollen. Er will nun gern, was dieser gern will. Diese Freiheit ist tiefste Unfreiheit, wenn die Herrschaft, der man sich unterwirft, die zum Bösen ist. Und sie ist unentrinnbar, weil man sich ja gleichsam ohne innere Distanzierungsmöglichkeit diesem bösen Herrn ausgeliefert hat. Man wird zu seinem Komplizen, da einem gefällt, was diesem gefällt.<sup>6</sup> Der von der Sünde – der Komplizenschaft mit dem Teufel – Verdorbene ist nun zum freien Tun des Guten unfähig. Ihm gefällt ja das Böse; so kann ihm das Gute nicht gefallen, das er in der Sünde gar nicht mitwollen, nicht einmal als solches mitfühlen kann. Augustinus weiter:

„Also wird er nur dann frei sein zu rechtem Tun, wenn er, zunächst befreit von der Sünde, anfängt, ein Knecht der Gerechtigkeit zu werden. Denn darin besteht die wahre Freiheit, in der Freude am rechten Tun; und darin die gottwohlgefällige Dienstbarkeit, im (willigen; J.W.) Gehorsam gegen das Gesetz. Aber woher soll diese Freiheit zum rechten Tun

dem geknechteten und verkauften Menschen kommen, wenn nicht der ihn zurückkauft, der das Wort sprach: ‚Wenn der Sohn euch frei macht, dann seid ihr wahrhaft frei‘ (Joh 8,36)?“<sup>7</sup>

Der Verdorbene muss aus seiner Verdorbenheit, die gerade darin besteht, dass er das Böse gern hat und gern tut, befreit werden, soll er zu wahrer Freiheit kommen: dazu, dass er gern das Gute tut. Er muss befreit werden aus einer Verdorbenheit des Wollens, das beherrscht ist von bösen Neigungen und Leidenschaften – von der *Concupiscentia* –, denen der Mensch nur in der Gnade hinreichend Widerstand leisten kann.<sup>8</sup> Gnade ermöglicht menschliche Freiheit. Denn wahrhaft frei sind wir nur, „wenn Gott uns bildet, d.h. wenn er uns formt und gestaltet, nicht zu Menschen – das hat er schon getan –, sondern zu guten Menschen; das bewirkt er jetzt durch seine Gnade: dass wir eine Neuschöpfung (vgl. 2 Kor 5,17; Gal 6,15) in Christus seien nach dem Worte: ‚Ein reines Herz schaffe in mir, o Gott!‘ (Ps 50,12).“<sup>9</sup>

Augustins Argumentation ist vielleicht nur auf den ersten Blick befremdlich; auf den zweiten hat sie eine hohe Erfahrungs-Plausibilität: Wenn der Mensch sündigt, so gerät er – für ihn selbst unentrinnbar – in den Machtbereich des Teufels und der Sünde hinein. Er kann sich gar nicht mehr für das Gute – für den Glauben – entscheiden, da ihn gar nicht mehr beeindrucken, da ihm gar nicht mehr gefallen kann, was ihm als das Gute und als die Herausforderung zum Glauben widerfährt. Er hat sich selbst eben nicht mehr in der Hand, so dass er darüber bestimmen könnte, was ihn heilvoll herausfordert. Ein anderer hat ihn in der Hand:

„In wessen Macht steht es, dass sein Denken von etwas, das er gesehen hat, derart beeindruckt wird, dass sein Wille sich dem Glauben zuwendet? Wer wendet sich mit ganzer Seele einer Sache zu, die ihn nicht erfreut? Oder in wessen Macht liegt es, dass ihm etwas begegnet, was ihn erfreuen kann bzw. dass ihn erfreut, was ihm begegnet? Wenn uns also erfreut, was uns zu Gott bringt, wird auch das durch Gottes Gnade eingegeben und geschenkt.“<sup>10</sup>

Gott muss uns so begegnen, dass wir mit dieser Begegnung zu neuen Menschen werden und mit ihm das Gute, das er uns bereitet hat und zu dem er uns beruft, mitwollen und mitfühlen können. Er ist dafür zu preisen, dass er durch die Sendung seines Sohnes und das Wirken seines Geistes in der Gnade Satan und Sünde überwindet und die Menschen für die Erfahrung wie für das Tun des Guten öffnet, das er ihnen bereitet hat. Sünde ist in dieser Sicht das Beherrschtsein vom Bösen bis in die letzten Winkel des Fühlens und Denkens, so dass man unfähig geworden ist, etwas anderes als dieses Böse gern zu haben und gern zu tun, weil dem Sünder gleichsam das Sensorium für etwas anderes abhanden gekommen ist. Die Sünde herrscht über den Menschen, da sie ihn mit einem bösen Geist erfüllt, der das

Menschsein des Sünders ganz und gar ausfüllt und dem Guten hier gar keinen Raum mehr lässt.

*Martin Luther* hat sich der antipelagianischen Sicht des Augustinus angeschlossen. Auch ihm geht es darum, dass der Mensch nicht Herr seines Gern-Wollens ist und in dieser Hinsicht nicht über Entscheidungsfreiheit verfügt. Die Bekehrung vom Gern-Wollen des Bösen zum Gern-Wollen des Guten wird von Gott im Menschen bewirkt und aufrechterhalten: „... wenn wir unter dem Gott dieser Welt sind, ohne die Einwirkung und den Geist des wahren Gottes, werden wir gefangen gehalten (Eph 2,2f) nach seinem Willen ... Und das tun wir willig und gern, entsprechend der Natur des Willens, der kein Wille mehr wäre, wenn er gezwungen würde.“<sup>11</sup> Wenn aber „Gott in uns wirkt, will und handelt andererseits der durch den Geist Gottes gewandelte und freundlich eingeblasene Wille wiederum aus reiner Lust und Neigung ... er fährt fort das Gute zu wollen, gern zu haben und zu lieben, so wie er vorher das Böse wollte, gern hatte und liebte.“<sup>12</sup>

Der Mensch ist nicht Herr seines Wollens, weil er die affektive Geneigtheit, dieses oder jenes gern zu wollen und dann auch gern zu tun, also den in diesem Sinne freien Willen nicht willentlich hervorrufen kann. Diese Geneigtheit geschieht ihm, so sehr er ihr zustimmen muss. Der Sünder ist von der Geneigtheit zum Bösen ganz in Besitz genommen und kann deshalb die Widerfahrnis eines Geneigt-Werdens zum Guten gar nicht mehr bei sich „ankommen“ lassen, jedenfalls soweit es hier auf ihn selbst ankommt. Er ist auf Gottes Geist angewiesen, der die gute Neigung in ihm wieder stark macht und den Sünden-Geist dadurch überwindet, dass er vom Menschen Besitz ergreift.<sup>13</sup> Menschliches Dasein ist also ein „ausgerichtetes Dasein ... entweder auf Gott oder einen Abgott bezogen“. Und dieses Bezogenseins ist der Mensch selbst nicht mächtig. Es ist ihm in bestimmter Hinsicht auferlegt, weil er sich zu seinen tiefsten Affekten und Geneigtheiten nicht noch einmal wählend verhalten kann.<sup>14</sup> Wo der Mensch sich vom guten Geist ergriffen weiß, da kann er deshalb nur dankend vor Gott niederfallen und nicht genug darüber staunen, dass er aus der Knechtschaft sündig verkehrten Wollens gerettet und in die Lage versetzt ist, das Gute gern zu tun.

Auch Luthers augustinisch-antipelagianisches Verständnis der Sünde ist an der Erfahrung einer knechtenden Macht orientiert, die sich so tief im Sünder „eingenistet“ hat, dass der gar nicht mehr anders kann als mit all seinem Fühlen, Wollen und Verstehen ans Böse gebunden zu sein. Er hat nicht mehr die innere Distanz, die er brauchte, um sich dazu wählend ver-

halten zu können. Er hat nicht mehr die Distanz zu sich selbst, aus der er sich so oder anders entwerfen oder bestimmen könnte, da die sündige Geneigtheit ihn *zunnerst* bestimmt. Das katholische Verständnis setzt diese innere Distanz voraus. Sünde ist nach ihm deshalb das Sich-Binden des freien Willens an die böse, widergöttliche Alternative zum Guten, Gott Entsprechenden. Der Mensch ist hier im Wesentlichen Herr seines Sich-Bindens. So kann er sich – auch noch als Sünder – zur Alternative von Gut und Böse verhalten. Das Konzil von Trient gesteht Luther zwar zu, dass die Menschen durch Adams Sünde im Anfang „Skaven der Sünde (vgl. Röm 6,20) und unter der Macht des Teufels und des Todes“ sind und dass sie sich weder durch die „Kraft der Natur“ noch durch den „Buchstaben des Gesetzes des Mose“ daraus befreien konnten. Es hält aber gleichzeitig daran fest, dass „in ihnen der freie Wille keineswegs ausgelöscht worden (ist; J.W.), auch wenn er in seinen Kräften geschwächt und gebeugt war“.<sup>15</sup>

Die Aussage erscheint spannungsreich, wenn nicht widersprüchlich – zumindest wenn man sie als Antwort auf Luthers Position liest. Man stellt sich dann unwillkürlich die Frage, weshalb die Sünder Skaven der Sünde und des Teufels sind und sich aus dieser Sklaverei nicht selbst befreien können, der freie Wille in ihnen gleichwohl nicht „ausgelöscht“, sondern nur „geschwächt“ ist. Was vermag dieser freie Wille denn dann noch? Bleibt er auch in den Ketten der Sündenherrschaft noch frei, so dass er sich auch hier noch für oder gegen Gott entscheiden kann und deshalb in seinen Entscheidungen unentschuldig ist? Aber wenn er sich gar nicht wirklich folgenreich für das Gute entscheiden kann? Luthers Position erscheint konsequenter. Und dennoch: Ist die spannungsreiche Aussage des Tridentinums nicht näher an einer in sich höchst widersprüchlichen Erfahrung?

### 3. Die Sünde, die in mir „wohnt“

Da ist zum einen die Erfahrung, mich zu allem, was mir widerfährt, „frei“ verhalten zu können und die Wahl zu haben, also in jedem Fall, den ich mir ins Gedächtnis rufe, auch „anders gekonnt“ zu haben. *Sünde*: Ich habe mich falsch entschieden, gegen Gott und das Gute für das Böse. Wohl habe ich wahrgenommen, was ich sollte, aber ich habe das Gegenteil davon getan. So bin ich schuldig geworden, bin meiner Wahrnehmung des Guten *mich* schuldig geblieben. Wenn jemand oder mein Gewissen mir auf den Kopf zusagt: Du hast egoistisch gehandelt und Mitgeschöpfe für deine Interessen missbraucht, kann ich mich nicht entschuldigen. Die Erfahrung:

schuld zu sein, also wider besseres Wissen, und obwohl ich anders gekonnt hätte, das Böse getan zu haben, ist unabweisbar, auch wenn die „Umstände“ manches entschuldigen mögen.

Es ist auch keine Entschuldigung, wenn ich nun mit Paulus von einem tiefen inneren Zwiespalt zu reden anfangen. Ich bin – sagt Paulus von sich im Römerbrief – als ein Mensch von „Fleisch und Blut ... unter die Gewalt der Sünde verkauft. Wozu ich es in meinem Handeln bringe, weiß ich selbst nicht. Denn ich tue nicht, was ich eigentlich will; sondern was ich hasse, das tue ich ... So aber bin nicht mehr ich es, der mein Handeln zuwege bringt, sondern die Sünde, die in mir ihre Wohnung hat“ (7, 15-17). Ich weiß, ich ahne zumindest, was gut wäre, was ich sollte; Paulus sagt: „was ich eigentlich will“. Aber es bestimmt mein Handeln nicht, weil die Sünde in mir „wohnt“. Was ich „eigentlich will“, wollen *sollte*, ist eben nicht das, was ich wirklich will und was mich faktisch zum Handeln bestimmt. So ist es gerade der Widerspruch zwischen Wollen und Sollen, den die Sünde in mir aufgerissen hat und nicht zur Versöhnung kommen lässt. Das Gute, das ich soll (und „eigentlich will“), bewegt mich nicht in meinem Handeln, weil es nicht mein Motiv geworden, mir vielmehr zuinnerst fremd geblieben ist. Die Sünde hat es mir entfremdet. Ich bin nicht von ihm angezogen und spüre seine Verheißung nicht, sondern nur die „kalte Forderung“, die mich nicht von innen her bewegt, sondern nur von außen her verpflichtet. Und da behält mein „wirklicher Wille“ die Oberhand. Im Konfliktfeld ist er stärker, weil er mir so nahe ist, dass ich mich von ihm kaum distanzieren kann: Ich will und tue, was mir – von der Sünde, die in mir „wohnt“ – als das Beste für mich vorgegaukelt wird. So beherrscht mich die Sünde. So macht sie mich jeweils neu zum Sünder.

Es ist einfach so, dass ich das Gute nicht von mir aus anfangen kann, wenn ich es nur soll und nicht auch zutiefst will. Das Gute ist dann in mir zu schwach, als dass es mich folgenreich motivierte. Es ist zu schwach, weil die Sünde in mir stark ist. So versuche ich als katholischer Theologe Martin Luthers Lehre vom „unfreien Willen“ zu verstehen. So verstanden hat sie zweifellos auch angesichts ganz alltäglicher Erfahrungen eine große Überzeugungskraft. Sünde bloß als falsche – gegen das Gute gerichtete – Entscheidung verstanden, das bleibt offenkundig meilenweit hinter der dargestellten, sehr konkreten Erfahrung der Sündenherrschaft zurück, hinter der Erfahrung des elementaren, unüberwindlich scheinenden Zwiespaltes zwischen Sollen und Wollen.<sup>16</sup>

Wie könnte der Zwiespalt überwunden werden? Er kann nach der Seite des Wollens entfallen: wenn das Wollen des Eigenen distanzlos mit sich selbst identisch ist und vom Sollen des in sich Guten nicht einmal mehr irritiert wird. Da ist gar keine Erfahrung des Guten mehr, keine Erfahrung der guten Alternative, die meinen Eigen-Willen irgendwie als problematisch erscheinen ließe. Was sollte man anderes wollen als die zielführende Erfolgsperspektive, für die ich alles tue, mit der ich mich unwiderstehlich identifiziert erlebe. Wenn mein Eigen-Wille oder die Willensdynamik der Gruppe oder der Gesellschaft distanzlos als selbstverständlich erlebt wird, sündigt der Mensch gewissenlos. Die Herrschaft der Sünde ist so vollkommen, dass sie gar nicht mehr als Herrschaft erlebt wird. Man tut gern und bedenkenlos, was man tut und ist nicht in dem Zwiespalt, zu wissen oder zu ahnen, dass es zu nichts Gutem führt. Eine Erfahrung des Guten – des Sein-Sollenden – müsste überhaupt erst einmal den Zwiespalt aufreißen: das selbstverständliche, vitale Wollen des eigenen Vorteils mit einer Alternative konfrontieren und es so problematisieren.

Gibt es unter der Herrschaft der Sünde *Freiheit*? Es gibt sie offenkundig nicht, wo die Alternative zum vital Selbstverständlichen – das in sich bzw. (theologisch gesprochen) vor Gott Gute – gar nicht zugänglich ist, entweder nicht wahrgenommen wird oder nicht genügend Kraft hat, mein Wollen für sich zu gewinnen. Hier wird entweder die Differenz zwischen Wollen und Sollen gar nicht erlebt – davon war eben die Rede. Oder sie wird – wie von Paulus beklagt – als Zwiespalt erlebt, in dem das Gute, das ich wohl erahne, nicht genügend Kraft entfalten kann, mein Handeln zu bestimmen. Aber bleibt nicht im letzteren Fall zumindest die Wahlfreiheit bestehen? Hätte ich das Gute, das ich weiß, wenigstens erahnen, nicht dennoch in mir zur Geltung bringen können? Ich hätte es in mir so stark machen müssen, dass es die Neigung zum Bösen – zum selbstverständlich Egozentrischen – besiegen kann. Verfüge ich nicht trotz allem über die menschlichen Ressourcen, so viel Menschlichkeit, so viel Widerstand gegen die Sünde zu mobilisieren, die in mir wohnt?

Das „normal-katholische“ Sündenverständnis wird die Wahlfreiheit für diesen Fall unterstellen. Die Herrschaft der Sünde bestimmt mich nicht ohne meine Zustimmung zur Sünde; und diese Zustimmung kann ja nicht vollständig an meiner freien Entscheidung vorbei erfolgen. Sünde – katholisch vor allem als die einzelne verfehlte Handlung verstanden – schließt als solche meine freie Selbstbestimmung zum Bösen ein. Wer sich als Sünder erlebt, wird dem zweifellos zustimmen: Er wird sich weigern, sich

mit der Kraftlosigkeit zum Guten entschuldigen zu wollen. „Moralisch“ ist mir die Sünde zurechenbar, ich bin schuld daran. Davon spricht mein Sündenbekenntnis. Es entschuldigt nichts – und braucht das auch gar nicht, weil dem Sünder, der sich als solcher bekennt, die Sünde vergeben ist und so auch die Schuld von ihm genommen wird. Ihm ist eine Güte widerfahren, die den Zwiespalt heilt, die Heilung zumindest erhoffen lässt. In diesem Widerfahrnis wurde er sich als Sünder selbst mehr und mehr unverständlich: *Wie konnte ich nur!* Die Frage: Habe ich denn *anders* gekonnt? wird dem Bekenntnis unpassend erscheinen: als Einfallstor für völlig überflüssige Entschuldigungen.

Aber das Sündenbekenntnis ist zugleich Bekenntnis der Versöhnung: „Ich unglücklicher Mensch! Wer wird mich befreien aus diesem Leib des Todes? Dank sei Gott durch Jesus Christus unseren Herrn!“ (Röm 7,24f). *Wie konnte ich nur!* – Gerettet aber hat Er mich aus der Umklammerung durch das Böse. Ihm schreibe ich die Macht zu, die das Gute in mir so lebendig werden lässt, dass es die Sünde besiegen kann – wenn ich mich ihm wirklich öffne. Sein Geist hat mich frei gemacht, zur Freiheit befreit (vgl. Gal 5,1), indem er mir die Erfahrung eines Guten erschloss – neutestamentlich: Gottes Herrschaft –, in das hinein ich nicht nur leben *sollte*, sondern von mir aus zutiefst leben *will*. Wenn mich Gottes Geist ergreift und ich mich von ihm gewinnen lasse für Gottes Herrschaft, für das Geschehen des guten Gotteswillens, so ist mir die unendlich gute Alternative zur Sünde gegenwärtig geworden, so gegenwärtig geworden, dass ich *daraufhin* selbst das Gute anfangen kann; so gegenwärtig geworden, dass es den Zwiespalt von Wollen und Sollen für mich nicht mehr gibt. Zur Freiheit befreit sein durch den Geist, der die Freiheit mit sich bringt, in Gottes Herrschaft hineinzuleben, dieses schlechthin Gute nicht mehr nur zu sollen, sondern es mit allen Fasern meines Herzens zu *wollen*, das ist die Freiheit, in der die Knechtschaft der Sünde aufgebrochen ist, so dass ich mich nun *herausfordert* erfahre, den Exodus aus dem Machtbereich der Sünde tatsächlich zu wagen, oder mit Paulus zu sprechen: die Sünde nicht länger in mir wohnen zu lassen. *Er* aber hat das Herz aus Stein – das kalte, blutlose und deshalb auch so ohnmächtige bloße Sollen – aus meiner Brust genommen und mir ein wahrhaft lebendiges Herz geschenkt, so dass in mir nun ein handlungsmächtiges Wollen wohnt, das Mit-Wollen mit Gottes gutem Willen, handlungsmächtig, weil es beseelt und inspiriert ist von dem Guten, das es „schmecken“ durfte (vgl. Ez 36,26).

Das ist vollendete Freiheit: Nicht einmal das Sollen hat noch Zwangscharakter. Es ist aufgehoben – überwunden, aufbewahrt und vollendet – im Wollen des Guten; zunächst im Wagnis, auf diese Vollendung hin zu leben, an sie zu glauben. Noch einmal stellen sich abgründige Fragen: Woher kommt die Kraft, glauben zu können, die Entschiedenheit, sich von der Kraft der Hoffnung ergreifen und durchdringen zu lassen? Es besteht Anlass zu dieser Frage – jedenfalls dann, wenn man die Glaubens- und Hoffnungskraft nicht aufbringen kann, auf den Anfang und die Zukunft des so sehr ersehnten und gewollten Guten zu setzen. Ist auch hier noch einmal die Gegen-Macht der Sünde im Spiel, gar die Unwilligkeit zum Glauben als elementare Realität des Sündigers?<sup>17</sup> Aber könnte man denn noch etwas für diese Sünde, für die Sünde überhaupt und ihre abgründige Verhinderungs-Mächtigkeit?

#### 4. Unterschiedliche Paradigmen oder ein Widerspruch in der Sache?

Die Erfahrungen, von denen die Rede war, sind in sich spannungsreich. Sie führen in Widersprüche, sobald man sie zur Sprache bringt: in widersprüchliche Bekenntnissätze: Wie konnte ich nur! Ja, ich habe gesündigt! – Du hast mich befreit aus der Herrschaft der Sünde. Und nur weil Dein Geist mich für Deinen guten Willen gewonnen hat, kann ich das Gute anfangen, nach dem ich mich so sehr sehne! Die Erfahrung spricht für beides: dass ich Schuld bin an meiner Sünde, so dass ich mich nicht entschuldigen kann – und dass die Verhinderungs-Macht der Sünde mich so sehr beherrscht, dass ich eher nicht so frei bin, mich in das Gute hineinzuwagen, das ich ebenso will, wie ich es soll. Und da sind die Grenzfälle: wo die gute Alternative einen Menschen noch gar nicht herausgefordert hat, so dass er sie ergreifen könnte *einerseits* – wo die abgründige Unfähigkeit/Unwilligkeit dem ihm widerfahrenen Guten nicht traut und sich nicht mächtig machen lässt, die Macht der Sünde zu besiegen *andererseits*. Immer durchdringen sich die Erfahrungsdimensionen der Willentlichkeit und der Unwillentlichkeit. Es gibt den Gottesgesichtspunkt nicht, von dem her sie trennscharf zu unterscheiden sind und die Frage der Zurechnung eindeutig zu klären wäre. Das Ineinander von „Ersünde“ und „persönlicher Sünde“, das nur um den Preis monströser theologischer Konstrukte in ein voll ausdifferenziertes Nebeneinander aufgelöst werden kann, steht christlich für den Versuch, eine offenkundig unauflösbare Spannung zum Austragen zu bringen. Die konfessionellen Traditionen

akzentuieren sie ebenso offenkundig gegensätzlich. Die katholische Überlieferung betont herkömmlicherweise die Willentlichkeit der Sünde, damit aber auch die Sünden im Plural: die vielen einzelnen Handlungen des Ungehorsams gegen Gottes guten Willen. In diesem Paradigma tritt die Unentschuldbarkeit der Sünde hervor, ihre Zurechenbarkeit als Schuld, die Fähigkeit des Menschen, sich so oder anders zu entscheiden. Wer wollte das alles leugnen? Das lutherische Paradigma zeichnet scharf die Knechtschaft der Sünde, ihre geschöpferische, das Gute verhindernde Macht. In ihm tritt die Unfähigkeit des Sünders zum Guten in den Vordergrund, damit auch die „paradigmatische“ Erfahrung, auf die Widerfahrnis – das Hoffnung stiftende Geschenk – der guten, verheißungsvollen Herausforderung angewiesen zu sein; aber eben auch die Ohnmachtserfahrung, ohne Ihn nichts Gutes anfangen zu können, „verschlungen“ zu werden von einer Hoffnungs- und Glaubenslosigkeit, die nicht einmal die Kraft zum ersten Schritt aufbringt. Dieses Paradigma gibt auch den heute so bedrückenden Erfahrungen ein Glaubensprofil, in globalen wie im Nahraum personaler Beziehungen das Gute nicht anfangen zu können, das man doch weiß oder erahnt, statt dessen mitzuwirken an Unheilszusammenhängen, die uns die guten Alternativen unerreichbar machen und schließlich auch noch den Glauben an sie zersetzen.

Welches von beiden Paradigmen hat mehr Recht? Die Frage ist bei dem Gewicht der Erfahrungen, die hier jeweils in den Vordergrund treten, denkbar unangemessen. Kann man die beiden Paradigmen nicht wenigstens zusammenziehen zu einer „umfassenden Sicht“, vielleicht auch ineinander übersetzen? Ich bin skeptisch. Es sind jeweils selbst schon umfassende Paradigmen, die sich mit einer teils-teils-Synthese nicht zufrieden geben können, da sie andere Erfahrungen als paradigmatisch ansehen, d.h. sie als Schlüsselerfahrungen zugrunde legen. Die Erfahrung, Sünder zu sein, wird gewissermaßen von entgegengesetzten Seiten her aufgeschlossen und in von Grund auf unterschiedlichen Bekenntnissen ausgesprochen. Sie widersprechen sich, wenn man sie als Behauptungen über konstaterbare Sachverhalte versteht: „Katholisch“: Es liegt zumindest auch an mir, ob ich Sünder bin und es bleibe – „lutherisch“: Es liegt nicht an mir, das Gute anzufangen, das zum Heil führt, weil ich nicht von mir aus an es glauben kann; es liegt allein an Gott, dass ich anfangen kann, immer wieder neu anfangen kann. Auf der Sachverhaltsebene ist allein dies einigermaßen widerspruchsfrei zu klären: dass nur der Mensch zur Freiheit befreit

werden, also dazu hervorgerufen werden kann zu glauben und dass ihn dies auch noch als Sünder auszeichnet.

Sprechen nicht gute Gründe dafür, beide Paradigmen zusammenzuhalten, ohne sie ineinander übersetzen zu wollen – sie je für sich und in ihrer Spannung zueinander als unverzichtbar anzusehen? Spricht nicht gerade die Erfahrung des Sünderseins dafür? Da ist nun einmal die Erfahrung des Gefangenseins, der elementaren, geradezu *tragischen* Kraftlosigkeit zum Guten; die Erfahrung „gnadenloser“ Zwangsläufigkeiten und Mechanismen, in denen das folgenreiche Ergriffensein von einer verheißungsvollen Handlungs-, ja Wollensperspektive wie „pulverisiert“ erscheint. Wer ist daran schuld? Wem lässt sich das zurechnen? Die Frage ist fast sinnlos. Luthers Metapher vom Teufel als Reittier erklärt nichts, aber sie bringt diese „Tragik“ geradezu rücksichtslos zum Ausdruck. Und da sind die Erfahrungen einer folgenreichen Umkehr: Ich hätte mein Versagen auf andere abladen können, war versucht es zu tun; ich war „unterwegs dazu“, in diesem konkreten Konflikt zu sündigen. Aber ich konnte der Versuchung widerstehen. Aus mir selbst heraus, aus eigenen „moralischen“ Ressourcen oder weil mir Gnade geschenkt war? Ich weiß nur: wenn durch Gnade, dann ging sie nicht an mir vorbei, sondern „durch mich hindurch“; ohne dass *ich* gehandelt hätte, anders gewollt hätte, wäre die Umkehr nicht geschehen.

Muss ich jetzt wirklich anfangen, beide Erfahrungen in einem einheitlichen, konsistenten Konzept zu erfassen? Die Aporien der konfessionellen Streitigkeiten über die Rechtfertigungslehre, die in der so wichtigen „Gemeinsamen Erklärung“ zu einem gewissen Ausgleich fanden, aber auch katholischerseits die Irren und Wirren des „Gnadenstreits“ beleuchten die Ausweglosigkeiten, in die man sich dabei verrannt hat. Es gibt zumindest einen guten Grund, hier erst einmal theologisch innezuhalten: Gott will unser Heil nicht ohne uns realisieren, nicht ohne unser Herz, nicht anders, als dass wir mit allen Fasern unseres „neuen Herzens“ daran beteiligt sind und mit-wollen, was er durch uns und mit uns will. *Er* will es und vollbringt es – aber *nicht ohne uns*. Er würdigt uns als die Freundinnen und Freunde seines Sohnes (vgl. Joh 15,15), teilzuhaben an Seinem heiligen Willen und am Vollbringen dieses Willens. Das ist die theologische Grundgewissheit, die einen Sündenfatalismus ausschließen soll. Gott handelt zum Heil der Menschen. Und so wird er es nicht zulassen, dass die Menschen unter der Macht der Sünde hilflos bleiben. Aber wie stellt sein Heiliger Geist es mit uns an? Wie befreit er uns zur

Freiheit? Die Antwort sagt allein das Bekenntnis derer, die erfahren durften, dass sie von der Gnade „Gebrauch“ machen konnten: was Gott an uns tut, mag immer wieder neu zu denken geben. Aber Er tut es entscheidend deshalb, damit wir uns in Sein Tun hineinwagen und hinein-hoffen. Alles andere – das genaue Begreifen des Geschehenen – kann warten, und kommt dann immer noch zur rechten Zeit; wenn es denn kommt. Wenn es nicht kommt, wäre es im Glauben und so auch theologisch zu verschmerzen.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Vgl. *Aurelius Augustinus*, De civitate Dei XIV, 28.
- <sup>2</sup> Vgl. *ders.*, De trinitate XII, 9.
- <sup>3</sup> Die Verheißung des Versuchers in Gen 3,5 („Ihr werdet sein wie Gott“) lässt sich auf diesen Schöpfungsmisbrauch beziehen: Die Sünder bestimmen selbst über gut und böse; sie reduzieren es auf das tauglich oder untauglich *für mich*. Das Gut-und-Schön-Sein der Schöpfungsgüter in sich (vgl. Gen 1,1 – 2,4) gerät aus dem Blick. Darin liegt die Göttlichkeitsanmaßung der Sünde.
- <sup>4</sup> Vgl. *Martin Luthers* Erläuterungen zum 1. Gebot in seinem Großen Katechismus.
- <sup>5</sup> *Aurelius Augustinus*, Das Handbüchlein. De Fide, Spe et Charitate, übersetzt und hg. von P. Simon, Paderborn <sup>2</sup>1962, 33 (Ziffer 30).
- <sup>6</sup> Das Lehnwort Komplize ist aus dem lateinischen *com-placere* abgeleitet: Dem Komplizen gefällt das Gleiche, was dem Spießgesellen oder seinem Herrn gefällt.
- <sup>7</sup> Handbüchlein, 33 (Ziffer 30).
- <sup>8</sup> Vgl. Augustins Schrift *De agone christiano*.
- <sup>9</sup> Handbüchlein, 34 (Ziffer 31).
- <sup>10</sup> *Aurelius Augustinus*, De diversis quaestionibus ad Simplicianum I,2,21. Ich danke Michael Greiner für den Hinweis auf diesen Text.
- <sup>11</sup> Vom unfreien Willen, in: Luther deutsch, hg. von K. Aland, Bd. 3, Stuttgart – Göttingen 1961, 195f; WA 18, 635.
- <sup>12</sup> Ebd., 195; WA 18, 634f.
- <sup>13</sup> Von hier aus wäre auch die recht rabiat klingende Metapher vom Zugtier und den um es kämpfenden Reitern zu verstehen. Der menschliche Wille ist – so Luther – in die Mitte gestellt (zwischen Gott und Satan) wie ein Zugtier. „Wenn Gott sich darauf gesetzt hat, will er und geht, wohin Gott will ... Wenn Satan sich darauf gesetzt hat, will und geht er, wohin Satan will. Und es steht nicht in seiner freien Entscheidung, zu einem von beiden Reitern zu laufen oder ihn sich zu verschaffen zu suchen, sondern die Reiter selbst kämpfen miteinander, ihn zu erlangen und zu besitzen“ (a.a.O., 196; WA 18, 635).
- <sup>14</sup> Vgl. *Chr. Marksches*, Wie frei ist der Mensch? Einige vorläufige Thesen zu einem großen Thema, Martin Luther nachgedacht, in: *Cardo* 3 (2005), 15 – 18, hierzu 17.
- <sup>15</sup> Dekret über die Rechtfertigung, Denzinger – Hünermann 1521.
- <sup>16</sup> Die Überlegungen, die ich hier skizziere, verdanken sich zu einem guten Teil dem Gespräch mit meinem Mitarbeiter Erik Müller. Er hat mich u. a. auf Aspekte der Kantkritik *Theodor W. Adornos* hingewiesen, in denen die Utopie der Versöhnung von Wollen und Sollen aufscheint (vgl. dazu den einschlägigen Aufsatz von *Klaus Günther*, Dialektik

der Aufklärung in der Idee der Freiheit. Zur Kritik des Freiheitsbegriffs bei Adorno, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 39 (1985), 229-260).

<sup>17</sup> So sah es *Søren Kierkegaard*: vgl. von ihm: Die Tagebücher, dt. hg. von H. Gerdes, Bd. 3, Düsseldorf / Köln 1968, 234: „Sünde ist, dass man nicht glaubt.“



## Vom Gewicht der Sünde und des Redens davon

Biblische Aspekte für eine  
heutige Vermittlung

VON GÜNTER RÖHSER\*

Das Gewicht der Rede von Sünde hat unter uns dramatisch abgenommen. Seit dem Ende der bürgerlichen Gesellschaft sind selbst letzte Reste christlicher Normbegriffe (Zehn Gebote, Haustafelethik, Gewissen) in Verruf geraten oder überleben allenfalls in pervertierter (Isolierung von „sex and crime“) oder völlig entleerter, sinnlos gewordener Form (als Diät- oder Verkehrssünden). Worin sachlich die stärkste Verschiebung im Verständnis dessen, was man als „Sünde“ bezeichnete, stattgefunden hat, zeigt sich am deutlichsten in der Verwendung unseres Begriffes „Schuld“, der biblisch gesehen aufs engste mit „Sünde“ verbunden (teilweise begrifflich identisch damit), neuzeitlich aber nahezu an seine Stelle getreten ist: Wir sprechen von „Schuldbewusstsein“ und davon, dass wir uns jemandem gegenüber schuldig „fühlen“, und zeigen damit an, dass Schuld und Sünde für uns vor allem eine Frage des subjektiven Bewusstseins, des Gefühls und der zwischenmenschlichen Kommunikation darstellen, die man notfalls auch mit Hilfe der Psychologie lösen kann. Wenn wir lieber um „Entschuldigung“ oder „Verzeihung“ statt altmodisch um „Vergebung“ bitten, dann meldet sich darin eine Ahnung, dass beides nicht dasselbe sein könnte und dass Verzeihung nicht nur weniger gewichtig klingt, sondern auch leichter zu erlangen sein könnte als Vergebung.

Wenn wir demgegenüber vom Gewicht der Sünde im Sinne der Bibel reden, dann betreten wir damit eine für die meisten unserer Zeitgenossen fremde Welt. Im Folgenden gehe ich davon aus, dass Fremdheit die Bedingung für neue Impulse und eine Korrektur unserer Vorverständnisse

---

\* Günter Röhser (ev.) ist Professor für Neues Testament an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

ist – wenn sie denn angemessen beschrieben und vermittelt werden kann. Dies gilt auch für die weiteren im Anschluss behandelten Aspekte des biblischen Redens von der Sünde: Es sind Aussagen und Vorstellungen, die sich längst nicht mehr „von selbst verstehen“ und die gerade deshalb hilfreich und anregend wirken könnten. Beginnen möchte ich mit einigen Grundbestimmungen von „Sünde“ und orientiere mich dazu an den reflektiertesten Ausführungen zum Thema, die das Neue Testament zu bieten hat: denjenigen des Apostels Paulus im Römerbrief.

### *1. Versuch einer Definition von „Sünde“*

Folgen wir dem Gedankengang des Römerbriefes, so fällt zunächst auf, dass Paulus ab 1,18ff zwar ausführlich die Verworfenheit der Welt und die schuldhaft bösen Taten der Menschen schildert, dass er aber den Begriff „Sünde“ zunächst nicht verwendet. Erst in 3,9 fasst er zusammen, dass „Juden sowohl als auch Griechen alle unter der Sünde stehen“. Vor allem aber geht den konkreten Einzelverfehlungen in 1,21-23.25.28 eine Grundverfehlung voraus und diese besteht in der Verweigerung der Anerkennung Gottes als Gott und im Götzendienst. Dies ist nicht so zu verstehen, als reproduziere sich in jeder Einzelsünde die „Urschuld“ des Götzendienstes, sondern es wird im Schema von Schuld und Strafe gedacht: Weil die Menschen Gott die schuldige Ehre verweigerten, gab er sie entehrenden Verfehlungen (Sünden und Lastern) preis. Verfehlung (im „religiösen“ Bereich) wird mit Verfehlung (im „ethischen“ Bereich) beantwortet.<sup>1</sup> Ähnlich geht in der alttestamentlichen Urgeschichte die Zerstörung der intakten Gottesbeziehung durch das Säen des Misstrauens und das Entstehen der verbotenen Begierde der konkreten Gebotsübertretung voraus (Gen 3,4-6), und erst die erste Mordtat (Kain an Abel) wird explizit als „Sünde“ und „Schuld“ bezeichnet (Gen 4,7.13). Wieweit man alle diese Phänomene mit dem Oberbegriff „Sünde“ belegen kann, ist eher eine terminologische als eine sachliche Frage; denn der Sachverhalt ist klar: Das Begehen konkreter, auch moralisch zu bewertender Übertretungen (Sünden, Verfehlungen, Laster) entscheidet sich im Bereich der grundsätzlichen Zugehörigkeit eines Menschen zu Gott oder Nicht-Gott; aus seiner – Gott gemäßen oder gottwidrigen – Grundorientierung geht auch sein weiteres Handeln und Verhalten hervor.

Das Johannesevangelium bringt diese Einsicht auf den Punkt, wenn es den Unglauben gegenüber Jesus als „Sünde“ schlechthin bezeichnet (Joh 16,9).

Nichts anderes ist mit dem „Hass“ gemeint, den der ungläubige Kosmos Jesus und seinem Vater entgegenbringt (15,23-25). Beides ist jedoch gleichsam „umstellt“ von bösen Taten: Diese verhindern, dass man zu Jesus kommt, und aus der Ablehnung erwächst gleichzeitig die Tötungsabsicht gegenüber Jesus (5,18; 8,37.40.44; 10,33) und schließlich seine Auslieferung (letztere in 19,11 ebenfalls als „Sünde“ bezeichnet). So zeigt sich auch hier eine umfassendere Verwendungsmöglichkeit des Sündenbegriffs (vgl. noch 1,29; 8,34). Der theologische Sachverhalt ist aber klar: Die Entstehung von Sünde entscheidet sich am grundsätzlichen Verhältnis zu Gott und seinem Gesandten (Glaube an Jesus Christus) und ist nicht in erster Linie eine moralische Frage. Nur mit dieser grundlegenden Einsicht lässt sich die Substanz eines biblischen (neutestamentlichen) Sündenbegriffes wieder gewinnen bzw. festhalten. Auch wenn Jesus nach Mk 8,38 von „diesem ehebrecherischen (= treulosen) und sündigen Geschlecht“ spricht, vor dem man sich seiner nicht „schämen“ solle, wird deutlich, dass es sich bei der Sünde zunächst um ein grundlegendes Orientierungs- und Beziehungsproblem handelt (das Adjektiv für „sündig“ könnte man hier vor dem Hintergrund des alttestamentlichen Ehebildes für das Gottesverhältnis geradezu mit „gottlos“ übersetzen). Erst wenn die Gottes(bziehungs)- und Sinnfrage beantwortet ist, löst sich auch das Problem der Sünde und des moralisch Bösen (weiter dazu s.u. 3.).

Für weitere Grundbestimmungen wenden wir uns der bei Paulus zentralen Stelle Röm 5,12 zu. Auch wenn die Einzelauslegung dieses Verses viele Probleme aufwirft, so scheinen doch folgende Elemente ziemlich klar:

a) „Sünde“ ist kosmisch-universal („alle“ Menschen haben gesündigt; vgl. 3,9-20.23).

b) Dies ist nicht nur faktisch so, sondern es ist ein allgemeines Verhängnis, welches „durch einen Menschen“, d.h. durch die „Übertretung Adams“ (5,14) entstanden ist und allen Menschen den Tod als Folge der Sünde gebracht hat.

Auch im zeitgenössischen Judentum war das Bewusstsein einer allgemeinen menschlichen Sündhaftigkeit (aufgrund der Sünde der Ureltern oder des Falls der Engel) weit verbreitet, man hielt jedoch wenigstens prinzipiell an der Möglichkeit der Sündlosigkeit (bei einzelnen Gerechten) fest (so z.B. bei Henoch und Elia, die aufgrund ihres vollkommenen Wandels nicht gestorben seien, sondern – nach biblischer Überlieferung – entrückt wurden!). Paulus hingegen lässt hier keine Ausnahmen zu; seine

Darlegungen in Röm 1-3 beschreiben die radikale Aussichtslosigkeit der menschlichen Grundsituation vor dem Kommen Christi und den universalen Charakter dieser Verlorenheit und wollen zu ungeschminkter Wahrnehmung dieses Sachverhalts (aus christlicher Perspektive) anleiten.

c) Trotz des Verhängnisses bleibt „Sünde“ immer verantwortliche, unentschuld bare Tat (alle haben „gesündigt“; vgl. 1,18-3,20). Hier liegt wohl das schwierigste Problem der Auslegung von Röm 5,12. Die kirchliche Lehre hat später den Ansatz ihrer so genannten „Erbsündenlehre“ in dem Versteil 5,12d gefunden, näherhin in dessen lateinischer Übersetzung („in quo [sc. Adam] omnes peccaverunt“). Richtig wäre wohl die Übersetzung (des griechischen Wortlauts) mit „daraufhin, dass (= weil) alle sündigten“; das sachliche Problem des Textes, die Spannung zwischen dem Tat- bzw. Strafcharakter der Sünde und des Todes einerseits und ihrem Verhängnischarakter andererseits, wird dadurch jedoch erst richtig deutlich. Seit Augustinus hat man den Zusammenhang zwischen der Sünde Adams und derjenigen seiner Nachkommen naturhaft-„biologisch“ aufgefasst: als durch Zeugung und Abstammung vermittelt (daher die Bezeichnungen „Erbsünde“, „Erbschuld“ und „Erbtod“). Dies hat jedoch am Text des Paulus keinen Anhalt; richtiger wäre der Begriff „Ursünde“/„Ursprungssünde“ (wie lat. „peccatum originale“). Ich vermute, dass man im Sinne des Paulus „Sünde“ als überindividuelles Verhängnis und als verantwortliche Tat dialektisch zusammenhalten muss: Adam ist an allem schuld (was auch nichts anderes ist als eine Verschiebung des Ursprungsgeheimnisses der Sünde und des Bösen, das sich letztlich nicht klären lässt), aber wir hätten alle an seiner Stelle nicht anders gehandelt und deswegen sind wir selbst verantwortlich. Das Sündigen ist, seit es Menschen gibt (von Adam her), für alle Menschen unentrinnbar und unausweichlich, aber sie ratifizieren es je auch willentlich in ihren eigenen einzelnen Sündentaten, in denen jenes überindividuelle Verhängnis sich erst auswirkt.<sup>2</sup>

d) Darüber hinaus begegnet „die“ Sünde (mit bestimmtem Artikel) in Röm 5,12 erstmals bei Paulus deutlich als personifizierte Größe, als Handlungssubjekt und Quasi-Lebewesen (so im Weiteren bis Kap. 7): Die Sünde (Hamartia) kam in die Welt (5,12), herrschte in und über die Menschen (5,21; vgl. 6,12.14), wirkte im Menschen die Begierde (7,8), betrog ihn und brachte ihm den Tod (7,11.13), wohnt(e) in ihm (7,17.20; wurde am Ende aber durch Christus verurteilt, d.h. entmachtet: 8,3). In dieser Rede-weise spricht sich (rückblickend) die tiefe Erfahrung aus, dass die sündigen Taten der Menschen sich ihnen gegenüber verselbständigen und ein

Eigenleben entwickeln, dessen unheilvoller Wirkung (letztlich: im Tode) sie sich nicht entziehen können. „Die Hamartia“ wird damit zum – wiederum überindividuellen – Inbegriff alles tätigen Sündigens, das jemals von Menschen begangen wurde. Mit „Inbegriff“ ist dabei mehr gemeint als die Summe aller persönlichen Einzelsünden. Die Unheilsmacht der Hamartia geht weit über das hinaus, was viele Einzelne anrichten können. Vor allem können sie sie nicht mehr rückgängig oder wiedergutmachen: Wie ein tödlicher Strudel reißt sie alle Beteiligten mit sich fort und letztlich in den Untergang. Alle sind unentrinnbar (bis zum Kommen Christi) unter ihr zusammengeschlossen (vgl. Gal 3,22).

Klaus Berger schreibt zu einer möglichen heutigen Vermittlung dieses Hamartia-Verständnisses:<sup>3</sup>

„Darum geht es: Sünde oder Sündenschuld ist eine tödliche Besatzungsmacht in der Welt. Unsere Erfahrung ist da oft ganz ähnlich wie die des Paulus: Auch wir können oft nicht mehr unterscheiden zwischen ‚Milieu‘ und ‚biographischen Voraussetzungen‘ und ‚persönlicher Verantwortlichkeit‘; alles dieses wird zunehmend unentwirrbar eins. Und entscheidend ist auch für uns zunehmend weniger, wer oder was ‚die Schuld daran‘ genau und zu wieviel Prozent trägt. Der Zustand ist zerrüttet, und er schreit nach Änderung. Darauf kommt es an.

Dieses ist wohl wichtig für christliche Rede von Sünde und Schuld: Im Sinne des Paulus kommt es wenig auf die Frage an, wieweit wir persönlich haftbar zu machen sind; daß wir es sind, steht allemale fest. Aber die persönliche Übertretung ist längst eingeflossen in eine allgemeine Schuld. Es kommt darauf an, sich keine Illusionen über ihren umfassenden Charakter zu machen und darüber, daß ihr Ziel der Tod (in allen seinen Formen) ist. Es kommt für Paulus nicht auf die einzelnen Faktoren des allgemeinen Unheils an, es wird nicht aufgeteilt zwischen Gott, Mensch und der Eigendynamik der Sünde. Entscheidend ist das Resultat: Daß Gottes Wille nicht getan wird, daß also Tod herrscht. Nicht um die Spezifizierung von Schuldanteilen geht es, im Gegenteil: das ganze Unheil wird nur im Zusammenwirken aller Faktoren verständlich.“

Ich selbst habe für den paulinischen Sündenbegriff nach Röm 5-7 die Bezeichnung „personifiziertes Abstraktnomen“ vorgeschlagen.<sup>4</sup> Damit sollte die in der Literatur verbreitete undifferenzierte Redeweise von der Sünde als „Macht“ kritisiert, ein mythologischer Vorstellungshintergrund (die Sünde als Dämon) problematisiert und festgehalten werden, dass es einzig die menschlichen Sünden und Verfehlungen selbst sind, die eine

Eigendynamik entwickeln und auf die Menschen als Täter zurückschlagen. Die Doppelbezeichnung ist m.E. gut geeignet, das eben Beschriebene auf den Begriff zu bringen:

a) „Abstraktnomen“ meint den „Inbegriff“ menschlicher Tatverfehlungen, der mehr ist als die Summe der einzelnen Sünden („übersummativ“), innerhalb dessen die von Berger genannten Faktoren nicht unterschieden werden – von denen also in diesem Sinne „abstrahiert“ wird: von Gott, der nach Röm 1 (s.o.), Gal 3,22 und Röm 11,32 die Sünder an die Sünde preisgegeben, sie in ihren Ungehorsam eingeschlossen hat; vom Menschen, der die Sünde(n) je immer wieder begeht – wobei hier noch einmal (nicht) zu unterscheiden ist zwischen der Übertretung Adams nach Röm 5, der Sünde des Ichs nach Röm 7 und derjenigen der anderen Menschen bzw. derjenigen, die in den Strukturen der Welt (des „Kosmos“ nach Röm 3,19; 5,12) begegnet (Milieu, Familie, Gesellschafts- und Wirtschaftssystem) und die mit einem hier durchaus passenden Ausdruck auch als „strukturelle Sünde“ bezeichnet worden ist; von der Eigendynamik der Sünde selbst, die sich selbst zu reproduzieren vermag (die Sünde bewirkt Begierde: Röm 7,8; vgl. 6,12; umgekehrt Jak 1,15). Alles ist zu einem großen Ganzen geworden, zu etwas sehr Allgemeinem, Überindividuellem, zu etwas, worin alle Menschen in negativer Weise „solidarisch“ miteinander verbunden sind. Und auch der Tod ist von daher nichts, womit ich allein vor Gott stehe, sondern die (Straf-) Folge von „Sünde“ der anderen ebenso wie meiner eigenen.

b) Mit „personifiziert“ ist die Verwendung einer bestimmten rhetorischen Figur (Personifikation, Prosopopöie) gemeint – nämlich eines Strukturmusters, in dem z.B. Abstraktnomina (wie etwa „Sünde“) mit Prädikaten kombiniert sind, die normalerweise nur Lebewesen zukommen (hier: herrschen, betrügen und töten, wohnen und wirken). Der Personifikation kommt demzufolge auch eine metaphorische Struktur zu. In diesem Zusammenhang ist es entscheidend wichtig, ein neueres Verständnis von Rhetorik und Metaphorik zugrunde zu legen, nach welchem diesen nicht nur schmückende oder instrumentelle, sondern wirklichkeitserschließende Funktion zukommt.<sup>5</sup> Gerade im Bereich der religiösen Rede erweist sich Metaphorik als unverzichtbar für die Artikulation von Erfahrungen, die den Bereich sichtbar vorfindlicher, empirischer Wirklichkeit übersteigen. Und so geht es auch bei der personifizierten Sünde nicht um eine „bloße Redeform“ oder „bloße Metaphorik“, sondern tatsächlich um die „Tiefendimension des menschlichen Fehlverhaltens, von dem sie noch

einmal unterschieden ist“.<sup>6</sup> In Rede steht eine Unheilserfahrung, bei der die Taten des/der Menschen sich ihm/ihnen gegenüber verselbständigen – also etwas, was von seinem/ihrem Ich unterschieden ist. Gerade nach Röm 7,11.17.20 handelt es sich um eine dem/den Menschen gegenüber-tretende Wirklichkeit, da „ausschließlich die Sünde als handelndes Subjekt erscheint, nicht aber der Mensch... Auf diese Weise kommt in jenen Metaphern von Röm 7 der grundlegende Selbstwiderspruch des unerlösten Menschen aufs äußerste zugespitzt zum Ausdruck: Totales Ausgeliefert-Sein (Verhängnis) und volle Verantwortlichkeit (schuldhaftes Tat) prallen in ein und derselben Metapher aufeinander (die Sünde ‚beträgt und tötet‘ mich, ‚wohnt und wirkt‘ in mir...). In diesem Kontext empfängt auch das ‚Verkauft-Sein unter die Sünde‘ von 7,14 seinen... scharfen Akzent (Ohnmacht des Menschen gegenüber der Sünde...). Die Aussichtslosigkeit der Lage des sündigen Menschen ist also in diesem 7. Kapitel des Römerbriefs besonders krass formuliert. Es enthält die radikalsten und trostlosesten aller paulin[ischen] Bilder für das Elend des vorchristlichen Menschen und endet daher fast zwangsläufig mit jenem ‚verzweifelten Schrei‘ von V.24: ‚Ich unglückseliger Mensch! Wer wird mich erretten aus diesem Todesleibe?‘ und der umso verständlicheren Danksagung an Gott (V.25).“<sup>7</sup> Das unheilvolle Wirken der personifizierten Hamartia und die radikale Erlösungsbedürftigkeit des Menschen sind hier also mit letzter Konsequenz und Klarheit zum Ausdruck gebracht. Trotzdem ist die personifizierende Redeweise von der Sünde und die darin sich ausdrückende Wirklichkeitswahrnehmung als solche nicht neu; sie hat vielmehr eine lange Vorgeschichte in dem altorientalisch-alttestamentlich-frühjüdischen Tun-Ergehens-Zusammenhang, dem wir uns zum besseren Verständnis nunmehr zuwenden müssen.

## 2. Der Zusammenhang von Sünde und Unheil und seine Aufhebung

Die vom Alten Orient und Alten Testament herkommende Vorstellung eines Zusammenhangs von Sünde und Unheil ist von Helmut Merklein wie folgt zusammenfassend beschrieben und als gesamtbiblisch relevant charakterisiert worden:<sup>8</sup>

„Für das biblische Denken ist *Sünde* eine konkrete, fast dingliche Wirklichkeit: Tat-Wirklichkeit, die durch bewußte oder unbewußte Fehlthat gesetzt wird und dann zur Wirkung kommt. Zunächst ist Sünde daher weniger eine Beleidigung Gottes als vielmehr eine Störung der *mensch-*

lichen Lebenssphäre, als welche Gott Recht und Gerechtigkeit über diese Erde gebreitet hat. Durch die Sünde wird gleichsam die Atmosphäre und der Lebensraum des Menschen vergiftet. Als Tat-Wirklichkeit kommt Sünde erst zur Ruhe, wenn sie im Sinne des Tun-Ergehen-Zusammenhanges sich auf den Täter selbst ausgewirkt hat. Erst wenn der Täter vernichtet ist, wenn also der Strahlungsherd der Tat-Wirklichkeit Sünde beseitigt ist, ist die Sünde aus der Welt geschafft.“

Trotz verstärkter Diskussionen in jüngerer Zeit, auf welche Art und Weise der beschriebene Tun-Ergehens-Zusammenhang zustande kommt, ist der Sachverhalt selbst weithin unbestritten. Für unsere Fragestellung ist besonders wichtig, dass es sich nach dieser Auffassung bei der Sünde nicht um ein Problem des subjektiven Bewusstseins oder der personalen Kommunikation zwischen Subjekten (und auch nicht primär um eine juristisch-forensische Frage), sondern um eine *Wirklichkeit*, nämlich die objektive Verletzung und Störung göttlicher Ordnung, handelt, die nicht ohne Weiteres wieder aus der Welt geschafft werden kann. Aus einer Vielzahl biblischer Belege<sup>9</sup> greife ich den kurzen Spruch Prov 28,17 heraus (EÜ: „Ein Mensch, auf dem Blutschuld lastet, ist flüchtig bis zum Grab“), der zugleich an die bereits genannte Geschichte vom ersten Mord erinnert (s.o. Gen 4,13 mit V.14). Und obwohl er (scheinbar) entgegenstehende Erfahrungen kennt, formuliert der Psalmbeter seine Überzeugung: „Den Frevler wird seine Bosheit töten“ (Ps 34,22). Wichtig ist auch, dass eine einmal entstandene Unheilssphäre die gesamte Gemeinschaft und Umgebung des Täters betreffen kann, wie etwa die Erzählungen von Achans Diebstahl (Jos 7) oder Jonas Flucht (Jon 1) zeigen. Wenn die „kognitive Dissonanz“ zwischen Überzeugung und Erfahrung zu groß wird (Glück des Frevlers, Leiden des Gerechten), appelliert man an die eschatologisch-futurische (strafende oder belohnende) Gerechtigkeit Gottes und kann so letztlich doch den Tun-Ergehens-Zusammenhang aufrechterhalten.

Was nun die paulinische Hamartia-Personifikation angeht, so steht sie m.E. am Ende einer langen Geschichte des Nachdenkens über den Sünde-Unheil-Zusammenhang, in der der gesamte innere Raum dieses Unheilprozesses (ggf. bis zum Endgericht Gottes) abgesprochen wird, alle möglichen Wirkungen und Stationen des Prozesses durchreflektiert und schließlich mit Hilfe der personifizierten Hamartia auf den Begriff gebracht werden (so schon ganz deutlich etwa in Sir 21,2 und 27,10: Vergleiche der Sünde mit beißender Schlange und lauerndem Löwen; vgl. Gen 3,1-6.13; 4,7).<sup>10</sup> So kann auch Paulus formulieren, was schon ganz am

Anfang gesagt werden oder als Überschrift über das ganze Kapitel gesetzt werden könnte: „Der Sold der Sünde ist Tod“ (Röm 6,23). „Was der Mensch sät, das wird er auch ernten“ (Gal 6,7).

Zu der möglichen heutigen Vermittlung eines solchen Wirklichkeitsverständnisses hat sich ebenfalls H. Merklein in treffender Weise geäußert, wenn er in dem bereits zitierten Zusammenhang davon spricht,<sup>11</sup>

„daß eine neue Sensibilität für die Sünde als Tat-Wirklichkeit erwacht ist. So dürfte beispielsweise uns Deutschen schmerzlich bewußt sein, daß die Verbrechen, die im Namen unseres Volkes und durch Deutsche an anderen Völkern begangen wurden, nicht einfach durch Wiedergutmachungszahlungen und nicht einmal durch ein Wort der Vergebung aus der Welt zu schaffen sind, so erleichternd und willkommen uns ein solches Wort von seiten der ehemals Unterdrückten auch sein mag. Die durch die Sünde geschaffene Tat-Wirklichkeit, d.h. die Fakten und ihre Folgen, die durch die Verbrechen geschaffen wurden, können mit alledem nicht einfach rückgängig gemacht werden. Im übrigen können wir heute – um ein zweites Beispiel anzuführen – wieder leichter nachvollziehen, wie wirklichkeitsnah das scheinbar so mythologische Denken der Bibel ist, wenn es in der Sünde eine Realität sieht, die nicht zur Ruhe kommt, bis sie auf den Täter zurückgeschlagen hat. Daß Sünde den menschlichen Lebensraum vergiftet, bedarf heute keines langen Beweises mehr, da wir die Folgen einer egoistisch auf das eigene Wohl abzielenden Ausbeutung der Schöpfung (so sollten wir Christen anstelle von ‚Umwelt‘ sagen!) schon am eigenen Leibe zu verspüren beginnen.“

Diese Konkretionen sind wahrlich nicht neu und wirken heute auch schon ein wenig abgegriffen, aber sie markieren m.E. einen entscheidenden Wendepunkt in der Wahrnehmung des biblischen Sünde-Unheil-Zusammenhangs, der im Zeitalter von Klimaerwärmung, Globalisierungsfolgen, weltweiter Terrorismus-Gefahr und anderen nur schwer durchschaubaren Unheilskomplexen von bleibender Bedeutung ist und m.E. sogar noch an Bedeutung gewinnen wird, je unübersichtlicher und komplizierter manche Verhältnisse und Strukturen werden. Dabei wird gerade auch nach Plausibilisierung im engeren Lebensumfeld und in der persönlichen Existenz des Einzelnen – und nicht nur im weltweiten Maßstab – gesucht werden müssen, wenn man dem biblischen Denkansatz gerecht werden will. Stichworte dazu wären etwa: die „schicksalhafte“ Bedeutung des familiären Umfeldes für die Lebensgeschichte von Kindern, der Zusammenhang zwischen Lebensführung und Krankheitsfolgen u.a.

Natürlich sind solche Erfahrungen nicht einfach identisch mit den biblischen Wirklichkeitswahrnehmungen, zumal ja in aller Regel der religiös-theologische Deutungshorizont abhanden gekommen ist. Auch darf man keine feste Doktrin daraus konstruieren, da man damit nicht nur der Vielschichtigkeit des Lebens, sondern auch der Vielfalt des biblischen Zeugnisses nicht gerecht würde (vgl. etwa die Infragestellung des Tun-Ergehen-Zusammenhanges durch Hiob und Kohelet). Trotzdem sollte man die Chancen gerade eines solchen „dynamistischen“ oder „weisheitlichen“ Denkens, das nicht sofort und nicht nur von Gott redet und das sich bis in heutige Sprichwörter und Redensarten hinein erfolgreich gehalten hat, nicht unterschätzen.

Angesichts des beschriebenen Gewichts der Sünde stellt sich umso drängender die Frage: Wie kann diese verhängnisvolle Wirklichkeit aufgehoben werden? Wie kann der Mensch Rettung finden aus solchen unheilvollen Zusammenhängen?

Die Texte der Bibel geben im Wesentlichen drei Antworten auf diese Fragen, die mehr oder weniger unverbunden nebeneinander stehen:<sup>12</sup>

a) Aufhebung des Sünde-Unheil-Zusammenhanges kann geschehen durch kultische Sühne. Damit ist die rituelle Beseitigung der Sündenfolgen gemeint. Der Kult, wie er uns vor allem in der sog. Priesterschrift überliefert ist, stellt – wie im Prinzip jeder antike mediterrane Sühnekult – eine „Institution der Gnade“ dar, durch die dem sündigen Volk mit Hilfe der Priesterschaft eine Wiederherstellung der durch die Sünde gestörten Ordnung ermöglicht ist. „Im Sühnekult geht Gott auf sein sündiges Volk zu; er schenkt ihm Wege der Umkehr und Entsühnung, damit es wieder in der Fülle seiner Gegenwart zu leben vermag. Die Sühnopfer und die daran gebundene Vergebung sind Gnadengaben Gottes.“<sup>13</sup> Gott eröffnet so seinem Volk einen Ausweg aus den unheilvollen Folgen der Sünde. Im Rahmen dieses Denkens kann und wird er nicht vergeben ohne die vorgeschriebenen Opfer, da auch er sich an die Regeln des Kultes bindet und das Gewicht der Sünde nicht zu ignorieren vermag.

Eine stellvertretende Bedeutung der Sühnopfer ist für das Alte Testament m.E. nicht erweisbar (wenn man nicht die singuläre und umstrittene Aussage in Lev 17,11 dafür in Anspruch nehmen will). Dies gilt aber sehr wohl für eine zweite Möglichkeit der Sündenbeseitigung im Alten Testament:

b) Aufhebung des Sünde-Unheil-Zusammenhanges kann geschehen durch einen Stellvertreter. (Einzige) alttestamentliche Beispiele dafür sind der Sündenbock aus Lev 16 und der Gottesknecht aus Jes 53. An deren

Schicksal (Austreibung in die Wüste, Leiden und Sterben) ist erneut ablesbar, dass die Sünden und deren Beseitigung keine „leichte“ Angelegenheit darstellen. Eschatologisch zugespitzt erscheint die Kategorie der Stellvertretung dann im Neuen Testament (in Aufnahme pagan-griechischer Vorstellungen vom „Selbstopfer“ für andere und alttestamentlich-frühjüdischer Aussagen über das umfassende Eintreten vor Gott für andere) als zentrale Deutung des Selbsteinsatzes, des Leidens und des Todes Jesu (als des sündlosen Gottessohnes) als für alle Menschen, für alle Sünden und ein für allemal geschehen. Entsprechend gilt dann noch einmal der erhöhte Christus als Fürbitter für die Christen im Blick auf die nach ihrer Bekehrung begangenen Sünden. Hieran wird unüberbietbar deutlich, welche „Leistungen“ die Aufhebung der Sünde und ihrer Folgen vor Gott erfordert. Jesus erfüllt damit zugleich (in veränderter Form) die Erwartung umfassender Sündenbeseitigung, die an den jüdischen Messias gerichtet wird (vgl. Röm 11,27).

c) Aufhebung des Sünde-Unheil-Zusammenhanges kann geschehen durch vollmächtige Sündenvergebung. Dies erscheint uns zweifellos als die „sympathischste“ und „leichteste“ Möglichkeit. Ersteres mag man so sehen – es sind keine Stellvertreter und keine (blutigen) Opfer nötig (Ps 32, Ps 103, Lk 15) –, letzteres ist ein bedenkliches Missverständnis. Denn es bleibt dabei, dass wirksame Vergebung – auch und gerade wenn keine Möglichkeit der Stellvertretung durch Dritte oder des Opfers vorgesehen oder vorhanden ist – letztlich nur durch Gott selbst, seinen Repräsentanten oder dazu besonders Bevollmächtigte (z.B. die Jünger nach Joh 20,21-23; die Gemeinde als Ganze nach Mt 18,18) möglich ist (auch die geforderte „zwischenmenschliche“ Vergebung ersetzt ja nicht die göttliche bzw. vollmächtige Sündenvergebung). An zwei Sachverhalten wird dies besonders anschaulich:

– Die alttestamentlich-hebräischen doxologischen Wendungen vom sündenvergebenden Gott (Ps 99,8; Ex 34,7; Num 14,18; Mi 7,18; 1QH VIII [alt: XVI] 16) verwenden dafür das Verbum „nasa“ (heben, tragen), so dass man hier bei der Vergebung geradezu von einem „stellvertretenden“ Tragen der Sünde durch Gott sprechen kann. Nur Gott ist überhaupt dazu in der Lage, Sünden wirkungsvoll zu „tragen“ bzw. zu vergeben, so dass der Mensch nicht an seiner „Last“ zugrunde gehen muss.

– Entgegen dem ersten Anschein geht auch der Erzähler von Mk 2,1-12 von der Voraussetzung der Schriftgelehrten aus, dass niemand außer Gott allein Sünden vergeben kann (V.7). Es ist wohlgermerkt nicht explizit

gesagt, dass niemand außer Gott dies „darf“ (das ist implizit gemeint), sondern dass niemand dies „kann/vermag“ („dynamai“). Wenn nun Jesus nach V.9 die rhetorische Frage stellt: „Was ist leichter, dem Gelähmten zu sagen: Vergeben werden deine Sünden, oder zu sagen: Stehe auf und nimm dein Bett und gehe umher?“, und anschließend zusätzlich zu dem bereits erfolgten Zuspruch der Sündenvergebung (V.5) die körperliche Heilung vollzieht (V.11f), so ist damit kein doktrinaler Zusammenhang zwischen Sünde(n) und Unheil/Krankheit hergestellt (ein solcher wird nach Lk 13,1-5 und Joh 9,2f sogar ausdrücklich von Jesus zurückgewiesen), sondern es wird beides auf gleiche Stufe gestellt: Nur wer Kranke gesund machen kann, kann auch Sünden vergeben (= wegnehmen, aufheben, ungeschehen machen, annullieren); beides ist gleich schwer! Damit wird für Jesus unzweideutig göttliche Vollmacht (zur Sündenvergebung) in Anspruch genommen; als „der Menschensohn“ ist er Gottes direkter Repräsentant auf Erden (V.10). In den Heilungswundern ebenso wie in der Sündenvergebung als Wiederherstellung gestörter Ordnung hat er Anteil an Gottes Schöpfermacht, so dass auch er „Sünden vergeben kann“ (und darf; V.7). Die im Griechischen dabei benutzte Metaphorik ist diejenige der „(Geld-)Schulden“, die vom Gläubiger „erlassen“ („aphiemi“) werden (vgl. Mt 6,12; 18,27).

Davon abgesehen fällt auf, dass das Thema Sünde und Sündenvergebung in der älteren Jesusüberlieferung keine große Rolle spielt<sup>14</sup>; erst Lukas scheint an dem Thema Umkehr und Sünde größeres Interesse zu haben. „Im Unterschied zu Johannes verkündet Jesus das Reich Gottes. Angesichts dieser faszinierenden und überwältigenden Zukunft ist die ‚sündige‘ Vergangenheit der Menschen völlig uninteressant und gegenstandslos. Denn der Aufbruch zum Reich Gottes bedeutet ohnehin das Sich-Lösen aus allen vergangenen Bindungen. Auffallend ist, daß im Kontext der Rede vom Reich Gottes das Stichwort Sünde nicht fällt (Mt 18,23-35 mit der Rede von der Vergebung als Ausnahme).“<sup>15</sup> Dem entspricht, dass Jesus sich den „Zöllnern und Sündern“ offensiv zuwendet, ohne ihnen zuvor die Sünden zu vergeben (Mt 11,19; Mk 2,16; passend dazu das Bild von den Kranken in Mk 2,17), und dass nachösterlich die Sünde in allen Texten immer nur als im Prinzip (durch die Heilstat Jesu Christi) überwundene Größe in den Blick kommt. Dem gilt es nun weiter nachzudenken.

### 3. Sünde und Gerechtigkeit

Der wichtigste biblische Oppositionsbegriff zu „Sünde“ ist „Gerechtigkeit“ (vgl. etwa bei Paulus Röm 6,18.20; 8,10; 2Kor 5,21). „Gerechtigkeit“ ist Ergebnis und Ziel jeder Aufhebung des Sünde-Unheil-Zusammenhanges und von daher auch das Ziel der Erlösung in Jesus Christus. Der Vorgang der Zueignung dieser Erlösung, der die Vergebung der bisher begangenen Sünden umfasst, wird (v.a. paulinisch) „Rechtfertigung“ genannt (Röm 3,24-26).

Wichtig ist nun, dass die Entstehung von Gerechtigkeit vergleichbaren Bedingungen unterliegt wie diejenige von Sünde. Das heißt, sie ist – wie oben von der Sünde beschrieben – zunächst einmal ein religiöser Beziehungsbegriff und erst in zweiter Linie ein ethischer Normbegriff. Erst wenn Gerechtigkeit zwischen Menschen und Gott hergestellt ist, kann und wird auch Gerechtigkeit unter Menschen praktiziert werden. Das aber bedeutet für Paulus, dass angesichts der Universalität der Sünde (s.o.) Gerechtigkeit der Menschen *vor* Gott nur als Gerechtigkeit der Menschen *von* Gott Wirklichkeit werden kann („Gerechtigkeit Gottes“). Um sich einem angemessenen Verständnis dieses Begriffes zu nähern, geht man am besten wieder vom Alten Testament aus:

a) Nach der alttestamentlich-jüdischen Grundbedeutung des Wortes ist ein Mensch „gerecht“, wenn er sich „gemeinschaftsgemäß“, gemeinschaftsförderlich verhält. Gerechtes Richten und soziale Gerechtigkeit sind wesentliche Aspekte solchen Gerecht-Seins, welches aber genauso ein „intaktes“ Verhältnis zu Gott umfasst („Frömmigkeit“), ja dieses zur grundlegenden Voraussetzung hat.

b) In diesem Sinne ist vor allem Gott selbst „gerecht“ (Ps 145,7.17). Er hat ein Gemeinschaftsverhältnis zwischen sich und Israel gestiftet („Bund“, „Bundesvolk“, „Erwählung“) und bleibt diesem treu: Durch die Geschichte hindurch begleitet er das Volk mit seinen „Gerechtigkeits-erweisen“ (Ri 5,11; 1Sam 12,7 usw.) – im Gegensatz zum Volk, welches sich immer wieder untreu und ungerecht verhält und damit Gottes gerechtes Gericht auf sich herabzieht (vgl. weiter Dan 9,14ff; Röm 2,2ff).

c) Von daher ist klar, dass auch „Gerechtigkeit Gottes“ bei Paulus elementar als Verhältnis- und Beziehungsbegriff verstanden werden muss. Nun aber ist (angesichts der Universalität der Sünde) nicht mehr „Gerechtigkeit“, sondern (nur) „Glaube“ vom Menschen verlangt (und durch das Evangelium ermöglicht), welchem Gott dann geschenkweise („aus Gnaden“) die Gerechtigkeit zuerkennt (Vorgang der „Rechtfertigung“).

tigung“). Dies ist jedoch kein bloßes anrechnen, kein bloßes zugutehalten von Gerechtigkeit, sondern es passiert (auch) eine wirkliche („effektive“) Veränderung mit dem Menschen, wenn denn die Gerechtigkeit Gottes eine für den Glaubenden heilschaffende „Energie“ Gottes darstellt, die in der „dynamis“ der Evangeliumsverkündigung zum Zuge kommt (zentral: Röm 1,16f). Wer also dieser Verkündigung glaubt, den verändert Gott auch durch sie im Sinne einer „neuen Gerechtigkeit“. In etwas anderer Wendung kann man auch sagen, dass Gott den (durch den Geist gewirkten; vgl. 1Kor 2,4f) Glauben selbst als diese neue Gerechtigkeit anerkennt (in exakter Parallele zur obigen Gleichsetzung des Unglaubens mit der Sünde!).

d) Damit ist auch klar, was „Gerechtigkeit Gottes“ *nicht* ist. Sie ist

- keine abstrakte Rechtsnorm, die im Evangelium gesetzt würde;
- auch nicht die richterliche Unparteilichkeit, mit der Gott eine solche übergeordnete (jenseits der „Bundesbeziehung“ stehende, am isolierten Individuum orientierte) Norm anwenden und durchsetzen würde („iustitia distributiva“); und
- somit auch *keine Eigenschaft* Gottes, sondern seine grundlegende (und für immer bestehende; vgl. Jes 51,6.8; Ps 111,3) wirksame *Relation* zur Welt und zum Menschen.

Entsprechend gilt für die „Glaubensgerechtigkeit“: Sie ist keine Eigenschaft, sondern gelingende Gemeinschaft unter Menschen und mit Gott (in der Gemeinde), die durch Gottes Heilstat in Jesus Christus eröffnet und begründet wird. Primär ist also wieder die grundlegende Zugehörigkeit zu Gott bzw. Jesus Christus (durch den Glauben und die aus ihm resultierende bzw. in ihm bestehende Gerechtigkeit), aus der sich alles andere ergibt.

Wenn dieses richtig gesehen ist, dann lässt sich daraus gleichsam spiegelverkehrt das Wesen der Sünde ablesen. Wenn Gemeinde das neue „Netzwerk“ ist, in dem Gerechtigkeit als gelingende Beziehung praktiziert wird, dann ist Sünde jenes alte „Netzwerk“ verhängnisvoller Wechselwirkungen und Abhängigkeiten (s.o. zur Sünde als „personifiziertem Abstraktnomen“), in welchem Beziehung nicht gelingt – weder zu Gott noch zu den Menschen. Das tiefste Wesen der Sünde bestünde dann in Beziehungslosigkeit, Asozialität, genauer noch: in Selbstbezüglichkeit. Denn nach Paulus orientiert sich das Streben des unerlösten Menschen unter der Sünde nicht an Gott und seinem Gebot, sondern an seinen eigenen Trieben und Begehrlichkeiten (vgl. Röm 6,12) – ja durch das Verbot der Begierde

werden diese erst eigentlich hervorgehoben, da ein solches Verbot unter dem Einfluss der Sünde dem Menschen als fremd und lebensfeindlich erscheint (Röm 7,7f; vgl. Gen 3,6). Wäre das eine Gestalt, in der sich das Reden von der Sünde heute plausibel machen ließe: Sünde als Gefangenschaft in den eigenen Süchten und Sehnsüchten, die sich nicht an gelingender Sozialität und Sensibilität für andere orientieren, sondern in egoistischer Manier am eigenen Lebensgenuss (bzw. an dem, was man dafür hält)? Es muss wohl nicht eigens betont werden, dass eine „sexuelle“ Engführung dabei (von Röm 7) völlig fernzuhalten ist.

In jedem Fall sind Sünde und Gerechtigkeit Ausdruck einer grundsätzlichen Zugehörigkeit zum Unheils- oder Heilsbereich und alles kommt darauf an, den Übergang vom einen in den anderen zu vollziehen. Dies kann nur dadurch gelingen, dass das bestehende unheilvolle „Netzwerk“ von außen gleichsam „umgepolt“ und in einen wahrhaft „sozialen“, „gemeindlichen“ Zusammenhang verwandelt wird. Das frühe Christentum verkündigt diese Umwandlung als durch die Heilstat Jesu Christi ein für allemal vollzogen. Der Glaubende steht im neuen Heilsbereich der Gerechtigkeit und kann und wird entsprechende Taten der Gerechtigkeit (statt der alten Sündentaten) hervorbringen.

#### *4. Sünde und Sündlosigkeit der Christen*

Wie aus dem Vorigen bereits deutlich wurde, gehört nach Paulus die unheilvolle Aktivität der Sünde für den Christen grundsätzlich einem vergangenen Lebensabschnitt an; er ist also auch von „der“ Sünde (als personifiziertem Abstraktnomen) nicht betroffen, weil und indem er ja ihrem Bereich entnommen ist (Röm 6,6.14.17f.22). Als eigene Erfahrung kommt die personifizierte Sünde in Röm 5-8 nur als im Prinzip überwundene in den Blick; sehr wohl aktuell ist sie natürlich als außerchristliche (jüdische und heidnische).

Von daher ergibt sich fast eine Paradoxie: Wohl nirgends im Urchristentum wurde die Eigendynamik der Sünde so radikal erfasst und formuliert wie bei Paulus. Gleichzeitig ist sie jedoch für die Definition des eigenen Status als Gemeinde im Prinzip ohne Bedeutung, denn sie ist auf vor- und außerchristliches Sein beschränkt. Die Schlussfolgerung ist zwingend: Erst von Christus und ihrem eigenen „sündlosen“ Sein her kann den Christen die ganze unheilvolle Lebendigkeit der Sünde voll bewusst werden, kann sie in ihrem ganzen Ausmaß erkannt werden – die Glaubenden machen

sozusagen eine Erfahrung mit ihrer früheren Erfahrung, die diese zugleich damit zu einer früheren und vergangenen macht.<sup>16</sup>

Mit besonderer Entschiedenheit hat dies zuletzt Helmut Umbach herausgestellt, der die Hauptthese seiner Untersuchung wie folgt formuliert: Die Gemeinde ist nach Paulus dadurch ein „sündenfreier Raum“ (s. den Untertitel des Buches), dass der Christ, der durch die Taufe in den Leib Christi eingegliedert ist, ein für allemal der „Macht der Hamartia“ abgestorben ist (zentral: Röm 6,1-11).<sup>17</sup> Mit der Grundintention dieser These bin ich – trotz anderweitiger Differenzen über den Machtbegriff – ganz einig. Wenn aber Umbach nicht nur von der Befreiung von „der“ Sünde (im Singular), also von der Gemeinde als „Sünde-freier Raum“, sondern im Untertitel sogar von ihr als „sündenfreier Raum“ (im Plural) spricht, so scheint er mir begrifflich und sachlich zu überziehen. Paulus spricht doch vom Sündigen (wenn auch nicht von „der“ Sünde) in der Gemeinde – welches Umbach durchgehend nur als „Fehlverhalten“ bezeichnen und damit dem Bestreben des Paulus um „die Reinhaltung seines Begriffs von *hamartia*“<sup>18</sup> (im Singular!) folgen will –; und auch wenn er dafür andere Ausdrücke verwendet, so bleibt doch die Frage nach dem sachlichen Zusammenhang zwischen der entmachteten Sünde und dem dann doch wieder (reichlich!) auftretenden Fehlverhalten in den Gemeinden. Liegt da die so heftig befahdete Interpretation von Röm 6,12f durch S. Hagenow nicht doch viel näher, dass die Sünde auch für Christen eine aktuelle *Bedrohung* bleibt, der sie jetzt zwar leicht und erfolgreich widerstehen<sup>19</sup>, der sie aber, wenn sie sich am „Fleisch“ orientieren (Röm 8,13), immer wieder auch erliegen können?<sup>20</sup>

Richtig gesehen ist, dass „Indikativ“ und „Imperativ“ nicht unverbunden oder paradox nebeneinander stehen und dass letzterer auch nicht bloße Forderung nach Aktualisierung des ersteren, sondern in ihm „begründet“, in ihn „integriert“ ist.<sup>21</sup> Ich selbst würde den Zusammenhang zwischen Indikativ (der Rechtfertigung) und Imperativ (des christlichen Lebens) mit Metaphern der Bewegung und des Wachstums beschreiben: Gottes rechtfertigendes und veränderndes Handeln befähigt nicht nur, sondern *drängt* den Menschen zu Taten der Gerechtigkeit; diese *wachsen* gleichsam von selbst aus seiner neuen Grundverfassung (Glaubensgerechtigkeit) *hervor* (deswegen auch in anderem Zusammenhang die Metapher von den „Früchten des Geistes“) – so er sich dieser Bewegung anvertraut und nicht widersetzt („Widerstand“ ist prinzipiell möglich und kann im Extremfall zum Heilsverlust führen – was noch einmal zeigt, dass wir es auch bei den

Christen – in welcher abgeschwächter Form und mit welcher Bezeichnung auch immer – mit „Sünde(n)“ zu tun haben.)

Wem diese Lösung zu „dialektisch“ erscheint, der sei auf den 1. Johannesbrief verwiesen, wo die beiden Feststellungen noch viel härter nebeneinander zu stehen kommen und beide gleichzeitig festgehalten werden wollen: Wenn wir sagen, dass wir keine Sünde begangen haben (als Christen!), betrügen wir uns selbst und machen Gott zum Lügner (1Joh 1,8.10). Und andererseits: Jeder, der aus Gott geboren ist, tut keine Sünde und *kann* gar nicht sündigen (3,9; 5,18).

Von allen neutestamentlichen Aussagen zum Thema Sünde und Sündlosigkeit kommen diese dem lutherischen „*simul iustus et peccator*“ am nächsten. Davon abgesehen hat die reformatorische Formel keine exegetische Grundlage im Neuen Testament, insbesondere nicht bei Paulus in Röm 7.<sup>22</sup> Für Paulus hat die („effektive“) Gerechtigkeit der Glaubenden eindeutig das Übergewicht und die größere Stärke gegenüber den Versuchungen der Sünde und des Fleisches (so ist auch Gal 5,16f zu verstehen). So ist eine fast paradoxe Situation entstanden: Während sich die Exegese weithin vom „*simul*“ verabschiedet hat, entspricht es doch auf der anderen Seite der tatsächlichen Selbstwahrnehmung christlichen Lebens weit eher als die paulinische „Theorie“ der Sündlosigkeit. Dem wird man nur so begegnen können, dass man die paulinischen Aussagen nicht in erster Linie als eine empirische Wahrnehmung, sondern als Glaubenserfahrung und Glaubenszuspruch versteht. Damit sind sie aber nichts anderes als der Zuspruch des heilschaffenden Evangeliums selbst (Röm 1,16) – als Erinnerung und Behaftung der Glaubenden bei dem, was sie durch die Erlösung in Jesus Christus schon sind: Gerechtfertigte und von „der“ Sünde Befreite. Alles wird darauf ankommen, diese Botschaft möglichst einladend und überzeugend zu vermitteln und dabei wieder neu die Geschichten von dem stellvertretenden Leben, Leiden und Sterben Jesu Christi „für uns“ und von dem durch ihn die Sünde(n) überwindenden Gott zu erzählen. Dabei wird man das Gewicht der Sünde nicht unterschätzen dürfen; es wird aber zurücktreten – und damit auch das Gewicht des Redens davon – gegenüber der „dynamis“ des Evangeliums und den Veränderungen, die aus seiner Kraft heraus möglich und bereits wirklich geworden sind.

Weitere hilfreiche Beiträge zum Thema, die nicht in den Anmerkungen genannt worden sind:

S. Brandt u.a. (Hg.), Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema, Neukirchen-Vluyn 1997.

W. Günther u.a., Art. Schuld/Sünde, TBLNT, 1. Sonderaufl. 2005, 1591-1612

Glaube und Lernen 20 (2005), Heft 2: Thema „Sünde“

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Vgl. K. Berger, Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen/Basel <sup>2</sup>1995, 554f.
- <sup>2</sup> Vgl. auch M. Theobald, Der Römerbrief, Darmstadt 2000 (EdF 294), 153f, der aber mit seiner Kritik an O. Hofius die Dialektik nicht wirklich durchhält. Dies liegt m.E. daran, dass er nicht zwischen dem Verhängnis der Sünde als „Macht“ (d.h. ihrem unaufhalt-samen unheilvollen Wirken) und ihrem Ursprungsverhängnis (Entstehung durch Adam) unterscheidet. Die Begründung Röm 5,12d bezieht sich auf die Todesfolge, nicht auf das Kommen der Sünde in die Welt!
- <sup>3</sup> K. Berger, Betrachtungen zum Römerbrief, Stuttgart 1990, 35f.
- <sup>4</sup> G. Röhser, Metaphorik und Personifikation der Sünde, Tübingen 1987 (WUNT II 25), 157.
- <sup>5</sup> S. dazu Röhser, a.a.O., 133ff. – In einigen Stellungnahmen zu meinem Ansatz ist dies offensichtlich übersehen worden (vgl. K. Haacker, Der Brief des Paulus an die Römer, Leipzig <sup>2</sup>2002 [ThHK 6], 122, 142f; T. Söding, Die Rechtfertigung der Sünder und die Sünden der Gerechtfertigten, in: T. Schneider/G. Wenz [Hg.], Gerech und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen, Freiburg/Göttingen 2001 [Dialog der Kirchen 11], 30-81, hier: 34 Anm. 16).
- <sup>6</sup> H. Umbach, In Christus getauft – von der Sünde befreit, Göttingen 1999 (FRLANT 181), 56.
- <sup>7</sup> Röhser, a.a.O., 127.
- <sup>8</sup> H. Merklein, Der Tod Jesu als stellvertretender Sühnetod, in: Ders., Studien zu Jesus und Paulus, Tübingen 1987 (WUNT 43), 181-191, hier: 189.
- <sup>9</sup> S. dazu und zum Stand der Forschung: A. Grund, Art. Sünde/Schuld und Vergebung: IV. Altes Testament, RGG<sup>4</sup> 7 (2004) 1874-1876; dies., Art. Tun-Ergehens-Zusammenhang: I. Biblisch, RGG<sup>4</sup> 8 (2005) 654-656.
- <sup>10</sup> S. dazu ausführlich Röhser, a.a.O., 144-165.
- <sup>11</sup> Merklein, a.a.O., 190.
- <sup>12</sup> Zum Folgenden s. ausführlich G. Röhser, Stellvertretung im Neuen Testament, Stuttgart 2002 (SBS 195), 58-85.129f.
- <sup>13</sup> M. Gaukesbrink, Die Sühnetradition bei Paulus, Würzburg 1999 (FzB 82), 292. Ebenso Merklein, a.a.O., 189f zu den Sühneriten: „Gott schenkt dem Sünder die Möglichkeit, der Tat-Wirklichkeit der Sünde zu entrinnen.“
- <sup>14</sup> Ob man Jesus in historischer Hinsicht eine solche sündenvergebende Tätigkeit überhaupt zutrauen darf, ist umstritten (dagegen: P. Fiedler, Sünde und Sündenvergebung in der Jesustradition, in: H. Frankemölle [Hg.], Sünde und Erlösung im Neuen Testament, Freiburg u.a. 1996 [QD 161], 76-91, hier: 86-88).
- <sup>15</sup> Berger, Theologiegeschichte, 121.

- <sup>16</sup> Text mit kleinen Veränderungen aus *Röhser*, *Metaphorik*, 170 übernommen. Die Frage „Ist die Hamartia nun für Christen überwunden oder nicht?“ wird von mir also ebenso eindeutig beantwortet wie von *H. Umbach*, der (mir) diese Frage stellt (a.a.O., 57, Anm. 144).
- <sup>17</sup> A.a.O., passim (z.B. 196, 234, 249-252, 257, zusammenfassend 313ff).
- <sup>18</sup> Ebd., 151, Anm. 338.
- <sup>19</sup> So ja auch *Umbach* selbst im Blick auf „Versuchungen“, denen Christen ausgesetzt sind (ebd., 315). Im Übrigen vgl. Gal 5,16f; 6,1 und zuletzt *O. Hofius*, *Widerstreit zwischen Fleisch und Geist? Erwägungen zu Gal 5,17*, in: *U. Mittmann-Richert* u.a. (Hg.), *Der Mensch vor Gott*, FS H. Lichtenberger, Neukirchen-Vluyn 2003, 147-159.
- <sup>20</sup> Vgl. *Umbach*, a.a.O., 238, Anm. 124.
- <sup>21</sup> Ebd., 60, 253.
- <sup>22</sup> Darüber herrscht in der Literatur weithin Einigkeit. Vgl. grundlegend: *R. Oechslen*, *Kronzeuge Paulus. Paulinische Theologie im Spiegel katholischer und evangelischer Exegese und die Möglichkeit ökumenischer Verständigung*, München 1990 (BEvTh 108), 22-83; *Schneider/Wenz* (Hg.), a.a.O. (v.a. die Beiträge von *T. Söding* und *U. Wilckens*).



Keine Familie,  
die in sich gespalten ist,  
wird Bestand haben;

(| Eine ökumenische Interpretation  
der matthäischen Symbole von  
Sünde und Umkehr

VON IVANA NOBLE\*

„Jesus wußte, was sie dachten, und sagte zu ihnen: Jedes Reich, das in sich gespalten ist, geht zugrunde; und keine Stadt und keine Familie, die in sich gespalten ist, wird Bestand haben. Wenn also der Satan den Satan austreibt, dann liegt der Satan mit sich selbst im Streit. Wie kann sein Reich dann Bestand haben? Und wenn ich die Dämonen durch Beelzebul austreibe, durch wen treiben dann eure Anhänger sie aus? Sie selbst also sprechen euch das Urteil. Wenn ich aber die Dämonen durch den Geist Gottes austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen. Wie kann einer in das Haus eines starken Mannes einbrechen und ihm den Hausrat rauben, wenn er den Mann nicht vorher fesselt? Erst dann kann er sein Haus plündern. Wer nicht für mich ist, der ist gegen mich; wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut. Darum sage ich euch: Jede Sünde und Lästerung wird den Menschen vergeben werden, aber die Lästerung gegen den Geist wird nicht vergeben. Auch dem, der etwas gegen den Menschensohn sagt, wird vergeben werden; wer aber etwas gegen den Heiligen Geist sagt, dem wird nicht vergeben, weder in dieser noch in der zukünftigen Welt“ (Mt 12,25-32; Einheitsübersetzung).

---

\* Ivana Noble ist Associate Professor am Ökumenischen Institut der Evangelischen Fakultät der Karls-Universität Prag und außerdem Dozentin der Systematischen Theologie sowie Verantwortliche für die Graduiertenausbildung am Internationalen Baptistischen Seminar in Prag. Sie ist Pfarrerin der seit 1920 bestehenden Tschechoslowakischen Hussiten-Kirche, die – mit der Altkatholischen Kirche und der Anglikanischen Kirche große „Familienähnlichkeit“ aufweisend – Mitglied im ÖRK ist.

## 1. Einleitung

Dieser Text aus dem Matthäusevangelium enthält eine ganze Reihe von symbolischen Begriffen, welche die Komplexität menschlicher Beziehungen und Verhaltensweisen aufzeigen, die der Umkehr bedürfen, wenn sie nicht das Gemeinschaftsleben zerstören sollen. Dazu gehören: das Reich, das in sich gespalten ist und so die Ausraubung des Hauses und seinen Zerfall möglich macht; gegen Jesus zu sein und zu zerstreuen, statt mit ihm zu sammeln; Sünde und Lästerung; etwas gegen den Menschensohn zu sagen und schließlich die Lästerung gegen den Geist und etwas gegen den Heiligen Geist zu sagen.<sup>1</sup> Dies sind die Hindernisse für die Verkündigung der Gerechtigkeit an die Heiden und den Heilungsdienst des Knechtes, auf den Gott seinen Geist gelegt hat;<sup>2</sup> in diesem Sinne können wir darin Ursymbole der Sünde sehen.

In diesem Artikel möchte ich untersuchen, inwieweit diese Symbole auf die Situation einer gespaltenen Kirche zutreffen und damit auch, welcher Formen der Umkehr sie bedürfen. Wenn ich die Fülle von Symbolen betone, so möchte ich damit zeigen, dass es schwierig, wenn nicht unmöglich ist, eine klare Trennungslinie zu ziehen zwischen Unrechtes tun, Ungerechtigkeit üben, Schaden zufügen (ἀδικία) einerseits – und das Ziel verfehlen, sich selbst verlieren, sich irren andererseits, Bedeutungen, die in den griechischen Begriff ἁμαρτία einfließen, der gewöhnlich mit Sünde oder Übertretung übersetzt wird.<sup>3</sup> Den Begriff ἁμαρτία von anderen zu trennen und die Wirklichkeit der Sünde durch die alleinige Betrachtung dieses Begriffes verstehen zu wollen, schadet der Theologie meines Erachtens mehr, als dass es ihr hilft. Ich möchte damit beginnen, drei problematische Deutungen aufzuzeigen, die einen gewissen Anspruch haben mögen, getreue Interpretationen des Textes zu sein, unter den Umständen, unter denen er geschrieben wurde, die jedoch – so möchte ich behaupten – zerstörerische theologische Konsequenzen haben. Dann werde ich eine alternative Interpretation anbieten, die sich des Begriffes der strukturellen Sünde bedient, und sie auf die Situation der gespaltenen Kirche heute anwenden – auf der universalen, denominationellen und lokalen Ebene. Dabei werde ich sowohl einige der Probleme aufzeigen, die einen Fortschritt in der Ökumene verhindern, als auch einige mögliche Wege der Umkehr.

## 2. *Drei Möglichkeiten, Prioritäten zu setzen*

Der Matthäustext über das Reich, das in sich gespalten ist, ist dazu benutzt worden, die Identität der Kirche gegenüber Israel zu bekräftigen, einen Unterschied zwischen der „wahren“ Kirche und den schismatischen Gemeinschaften aufzuzeigen oder sogar, den Anti-Institutionalismus und Anti-Autoritarismus zu stärken, die in unseren Kulturen so stark vertreten sind. In diesem Teil gehe ich etwas genauer auf diese Interpretationen ein, zeige ihre Beziehung zum Text und zum Kontext auf, mache aber auch deutlich, welche ungewollten theologischen Konsequenzen sie haben.

### 2.1 *Ist Israel die in sich gesplattene Familie?*

Die Warnung, dass die Familie, die Stadt oder das Reich, das in sich gespalten ist, verwüstet wird und keinen Bestand haben kann, dass seine Schätze geraubt und seine Bewohner zerstreut werden, ist bei Matthäus ein Teil der Haupthandlung, nämlich des tödlichen Kampfes zwischen jüdischen Führern und Jesus, der damit beginnt, dass dem König Herodes der Ort der Geburt des Messias kundgetan wird, wobei deutlich wird, dass die Kenntnis der Schrift den Hohenpriestern und Schriftgelehrten zwar die Fakten vermittelt, aber nicht die entsprechende Einstellung. Sie können sagen, dass der Messias in Bethlehem in Judäa geboren werden wird (2,5-6), doch im Unterschied zu den Weisen aus dem Morgenland, haben sie nicht das Verlangen, dorthin zu gehen und ihm Ehrerbietung zu erweisen. Der Bericht stellt sie eher als solche dar, die auf der Seite des Herodes stehen, was später in der Geschichte des Evangeliums noch deutlicher wird, wenn sie Jesu Verurteilung zum Tode vorbereiten und durchführen und wenn sie ihre Feindseligkeit über Jesu Tod hinaus beibehalten – ein Faktum, das Matthäus als „Israels Ableben als Gottes besonderes Volk“ interpretiert, was dann zur Übertragung der Herrschaft Gottes an die Kirche führt, die zum eschatologischen Volk wird (21,43; 16,18; 13,38).<sup>4</sup>

Doch es genügt nicht, diesen Text historisch zu lesen. Wenn er der Kirche etwas sagen soll, dann kann er dies nicht nur dadurch tun, dass er ihre Identität gegenüber Israel bestätigt und implizit auch gegenüber anderen Weltreligionen. Vielmehr kann die Kirche in ihrer eigenen Erfahrung von Spaltung ein Spiegelbild des Kampfes sehen, den Israel über eine viel längere Zeit erlebt hat. Diese Art von Deutung wird schon dadurch gestützt, dass Paulus die Dauerhaftigkeit der Erwählung Israels durch Gott betont<sup>5</sup> ebenso wie die Notwendigkeit, demütig zu sein gegen-

über Israel, für das Gott über lange Zeit Sorge getragen hat, und von dem die Kirche etwas lernen kann: von der Beharrlichkeit der Vorfahren im Glauben ebenso wie von Gottes Urteil über Israel, als es seinen Glauben verriet.<sup>6</sup>

## 2.2 Sind Schismatiker die in sich gespaltene Familie?

Diesen Evangeliumstext über den Zerfall der in sich gespaltenen Familie und über die Zerstreuung des Volkes Gottes hat Cyprian in seinen pastoralen Traktat *Über die Einheit der katholischen Kirche* aufgenommen; er reagiert damit auf die Situation nach der Verfolgung durch Decius (250-251), als die Kirche in ihrer Praxis der Buße für die *lapsi* und ihrer Wiederaufnahme in die Gemeinschaft gespalten war.<sup>7</sup> Cyprian sagt deutlich, auf welcher Seite er die wahre und darum ganze Kirche sieht, und macht geltend, dass es unmöglich ist, in Uneinigkeit mit ihr zu leben und zugleich die Einheit mit Christus in den Sakramenten zu feiern.<sup>8</sup> Die Überzeugung, dass der eigene Glaube ehrlich und darum wahr ist, und dass es darum der andere ist, der im Irrtum sein muss, stellt eine der Gefahren oder Krankheiten dar, die die Ökumene bis heute bedrohen. Es ist nicht erstaunlich, dass im vierten Jahrhundert Cyprians Autorität von den Donatisten in Frage gestellt wurde, die – mit der Begründung, dass die große Kirche durch ihre vom Glauben abgefallenen Oberhirten versagt habe – den Anspruch erhoben, allein die wahre katholische Kirche – die moralische Elite – zu sein, und die behaupteten, allein ihre sakramentale Vermittlung Christi sei gültig. Gegen ihre Position und in der Tat auch gegen seine eigenen frühen Überzeugungen<sup>9</sup> entwickelte Augustin ein breiteres Verständnis von der Einheit der Kirche und den Ursachen für die mangelnde Einheit sowie vom Heil Gottes, das innerhalb und außerhalb unserer kirchlichen Grenzen am Werk ist.<sup>10</sup>

Damit haben wir zwei der Möglichkeiten der Interpretation des Textes abgehandelt: die eine, die die Identität der Kirche vom Gegensatz zum Judentum oder zu anderen Religionen her bestimmt, und die andere, die behauptet, als Teil der Kirche die ganze Kirche zu sein im Sinne der Gesamtheit der kirchlichen Gemeinschaft, in der die Gnade Gottes wirksam ist. Die letzte Sackgasse, die ich vermeiden möchte, hat mit der Trennung zwischen „Amtsträgern“ und „anderen“ zu tun, was in unseren Kulturen mit ihrem anti-institutionellen Pathos reizvoll zu sein scheint.<sup>11</sup>

### 2.3 Sind Kirchen als Institutionen die in sich gespaltene Familie?

Wie eine Untersuchung über das europäische Wertesystem bewiesen hat, ist das Misstrauen gegenüber den meisten Formen institutionellen Lebens eines der typischen Merkmale in ganz Europa. Die Tschechen zusammen mit den Esten, Bulgaren, Slowenen und Deutschen aus dem ehemaligen Ostteil Deutschlands sind führend darin, dass sie den Kirchen sogar weniger trauen als anderen Institutionen.<sup>12</sup> In ihren impliziten „Ekklesiologien“ werden die Kirchen vornehmlich mit den Kirchenführern – sichtbar durch die Medien – gleichgesetzt, insbesondere, wenn Fälle öffentlichen Skandals im Spiel sind.<sup>13</sup> Einzelne Christen können toleriert, manchmal sogar bewundert werden;<sup>14</sup> doch das negative Bild der Kirchen als Institutionen wird durch solche Begegnungen zumeist nicht umgestoßen, was weitgehend auf die verbreitete Sicht von Religion als Privatsache zurückzuführen ist.<sup>15</sup> Von daher erklärt sich auch, dass die rehabilitierten Formen von Religiosität keinerlei Verpflichtung gegenüber irgendetwas beinhalten, was außerhalb ihrer Kontrolle liegt, irgendetwas, wo Gott – oder der Geist, ihre bevorzugte Bezeichnung für eine göttliche Macht – nicht nur weht, wo er will, sondern auch den göttlichen Willen durch eine Institution vermittelt, die von korrumpierbaren Menschen wie der Kirche geleitet wird.

Vor diesem Hintergrund ist es wichtig, zu betonen, dass die Warnung im Matthäustext nicht als ein Weg verstanden wird, um Anti-Obrigkeits- oder Institutionsgefühle zu stärken. Als Pastorin einer Kirche und als Theologin schließe ich in die Deutung des Textes auch meine eigene Verantwortlichkeit mit ein; doch die Leser, die aus dem Hören und Verstehen des Textes Gewinn ziehen können, mögen auch viele andere Stellungen in der Gesellschaft einnehmen, haben wir doch alle irgendeine Form von Verantwortung für jemand anderen und üben damit eine gewisse Form von Autorität aus (oder vernachlässigen sie), die eine Familie, eine Stadt oder ein Reich aufbaut, wie Matthäus sagen würde. So möchte ich die Auffassung vertreten, dass jede Art von Interpretation, die das Negative im Text auf den anderen bezieht, die theologische Aussage verfehlt, die nicht in der Bestimmung der eigenen Identität besteht, sondern vielmehr in einem andauernden Weg der Umkehr zur Teilhabe an Gott und zu einem Dienst, durch den Gerechtigkeit verkündigt, Heilung gebracht und die Gegenwart des Reiches Gottes bezeugt wird.

### 3. Eine ökumenische Neuinterpretation

Nun möchte ich eine alternative Interpretation vorschlagen, die nicht darauf abzielt, kirchliche oder persönliche Identität im Gegensatz zur Identität irgendeines anderen zu bestimmen und die nicht mit der Trennung zwischen Überlegenheit und Unterlegenheit operiert.

#### 3.1 Der Kontext: *topos* und *utopia* der Ökumene

Zunächst möchte ich den Rahmen aufzeigen, in dem ich die Interpretation des Textes vornehme. Der ökumenische Dialog scheint zum Stillstand gekommen zu sein. Es scheint, als ob die Vision der Einheit der Kirche als etwas, was zu unseren Lebzeiten erreichbar ist – eine Vision, die von den Ökumenikern in den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts geteilt wurde – und die Energie, mit der sie daran gearbeitet haben, nicht mehr vorhanden sei. Die *utopia*<sup>16</sup> der vollen und sichtbaren Einheit ist unverwirklicht geblieben. Doch wir sind weitergegangen. Es gibt kaum irgendeinen Gegenstand der Trennung, der nicht von theologischen Expertengruppen bearbeitet worden wäre, und kaum irgendeine Form von gegenseitiger Gastbereitschaft und gemeinsamem Amt, das nicht von christlichen Basisgemeinschaften praktiziert und ausgewertet worden wäre. Auf Seiten der Kirchenvertreter besteht im Vergleich zu früher eine sehr viel größere öffentliche Anerkennung der Tatsache, dass die Leiter der verschiedenen Kirchen zu einer Familie gehören. Doch an diesem Punkte scheint das optimistische Bild an seinem Ende zu sein, und an diesem Punkt muss der ökumenische Traum subversiver eingebracht werden.

Die protestantischen Kirchen, die es gelernt haben, die Liturgie zu schätzen und die ihr Sakramentsverständnis vertieft haben, die verschiedene Formen von Spiritualität, die jahrhundertlang in ihren Traditionen in Vergessenheit geraten zu sein schienen, neu entdeckt haben, leiden heute noch mehr als früher unter der Last der römisch-katholischen Disziplinarmaßnahmen, die einer Abendmahlsgemeinschaft entgegenstehen, und das fast völlig unabhängig von der Tatsache, dass es ein gemeinsames Abendmahlsverständnis gibt, zumindest so weitreichend wie innerhalb des katholischen Lagers. Desgleichen leiden sie unter der zunehmenden Klerikalisierung und Zentralisierung der katholischen Kirche, die zum Teil von ihrer orthodoxen Schwester übernommen worden zu sein scheint. Den Christen aus anderen Kirchen, die gelernt haben, dass die Eucharistie das Zentrum des christlichen Lebens und ihre eigentliche

Quelle ist, dass die Liturgie-feiernde Kirche zu einem Zeichen der Umkehr für die Welt, ein Abbild der Bestimmung der Welt<sup>17</sup> sein soll, und die man dies glauben gemacht hat, diesen Christen aus anderen Kirchen wird immer lauter gesagt: Doch an einer solchen Feier habt ihr nicht das Recht, in irgendeiner Weise aktiv teilzunehmen, es sei denn, ihr verlasst eure eigene Kirche und werdet ein Teil von uns. Das ist etwas, was sie weder mit ihrem biblischen Glauben noch mit der Tradition in Einklang bringen können, die sie als ihre eigene angenommen haben.

Nur zwei Optionen bleiben dann offen: entweder hinter den ökumenischen Traum, man könne auf die Einheit zusteuern, indem man sie lebt, zurückzufallen oder aber den Traum weiter zu träumen, selbst in einer halblegalen Existenz, im Vertrauen auf das eigene Gewissen und den offenen Geist und das offene Herz anderer. Und so besteht zunehmend die Notwendigkeit der Unterscheidung: Was ist von uns, und was ist von Gott? Welchen „Gütern“ gebührt der Vorrang?

### *3.2 Eine dreifach symbolische Struktur des Textes*

Matthäus sieht in der in sich gespaltenen Familie oder Stadt oder dem in sich gespaltenen Reich einen Raum, der von dämonischen Kräften beherrscht wird. Matthäus entfaltet den Hergang des Kampfes Jesu gegen die blinden Autoritäten seines eigenen Volkes vor dem Hintergrund des geistigen Kampfes mit dem Satan, dem „Räuber“-Herren, der Gewalt ausübt über die von dämonischen Mächten Besessenen, für die aber Jesus gekommen ist, um sie für sich in Anspruch zu nehmen und frei zu machen. Und keiner, der frei macht – was man an den Früchten erkennen kann<sup>18</sup> – kann es durch irgendwelche bösen Geister tun, sondern nur durch den Geist Gottes; und dort, wo der Geist Gottes am Werk ist, da ist das Reich Gottes schon gekommen.<sup>19</sup>

Spaltung schafft einen Raum, in dem die Sünde gedeiht. In diesem Kontext entfalten sich verschiedene Symbole für das Versäumnis des Menschen, positiv auf Gott zu antworten. Das Reden von der Sünde kann nicht auf einen Begriff reduziert werden. Ebenso wenig wie die Liebe in ihrer Bedeutung auf ἀγάπη beschränkt werden kann, kann auch Sünde in ihrer Bedeutung auf ἁμαρτία beschränkt werden. Täten wir das, dann würden wir auch die Notwendigkeit der Umkehr einschränken mit der Begründung, dass da, wo keine bewusste Entscheidung getroffen wird, auch keine Schuld entstehen kann, womit allen Arten von Ungerechtigkeit

Tor und Tür geöffnet werden.<sup>20</sup> Der Matthäustext ist näher an dem, was die Befreiungstheologen strukturelle Sünde nennen. Hier wird die persönliche Verantwortung für die Entfremdung von Gott und vom Reich Gottes im Kontext der entfremdeten Gesellschaft gesehen, die zugelassen hat, dass sich Mechanismen der Ungerechtigkeit und letztlich des Todes entwickeln und die Oberhand gewinnen konnten.<sup>21</sup> Eine Familie ist eine Struktur, ebenso wie eine Stadt und ein Reich; und diese dreifache Struktur kann uns helfen, die Kirche in ähnlichen Begriffen zu erfassen – als eine Ortsgemeinde, die gemeinsam das Abendmahl feiert (was nicht immer auf eine einzige Denomination beschränkt zu sein braucht), als eine Denomination und als die ganze Kirche Christi.

Nun möchte ich mit Hilfe der symbolischen Begriffe des Matthäustextes versuchen, die strukturelle Sünde in der Kirche aufzuzeigen und der Frage nachzugehen, inwiefern die mangelnde Einheit der Kirche diese ärmer macht und die Verkündigung der Gerechtigkeit und den Heilungsdienst innerhalb und außerhalb ihres Leibes verhindert.

Aus seiner Kenntnis des menschlichen Herzens und Sinnes heraus – eine Kenntnis, die uns nicht verfügbar ist, selbst wenn sie uns selbst betrifft – beginnt Jesus seine Rede mit dem Hinweis auf die Zerstörung, die durch Spaltung verursacht wird. „Jedes Reich, das in sich gespalten ist, geht zugrunde, und keine Stadt und keine Familie, die in sich gespalten ist, wird Bestand haben“ (12,25). Oder man könnte auch sagen: jede Kirche, die in sich gespalten ist, geht zugrunde und wird nicht Bestand haben. Spaltung wird als etwas gesehen, was seinem Wesen nach zerstörerisch ist, und zwar auf jeder strukturellen Ebene.<sup>22</sup> Sie wird als etwas angesehen, was nicht angepasst werden kann und mit dem man sich nicht befreunden kann, da sie sich letztlich der Kirche bemächtigen, sie schwächen und ihrer Schätze, ihres Glaubens und ihrer Hoffnung und Liebe berauben wird,<sup>23</sup> sowie sie ihre Verkündigung der Gerechtigkeit an alle behindern und die ganze Kirche ihrer Glaubwürdigkeit entkleiden wird.<sup>24</sup>

### *3.3 Das in sich gespalte Reich: letzte und vorletzte Perspektiven*

Eine der Ursachen für die Spaltung liegt in dem Wunsch, seine eigene Außergewöhnlichkeit zu beweisen, so als ob Gottes Erwählung und Gottes Liebe zu uns nur dann wahr sein könnten, wenn andere weniger auserwählt und weniger geliebt wären und Gott ihnen weniger nahe wäre. Diese Einstellung gibt denen, die sie vertreten, eine falsche epistemologische Sicher-

heit,<sup>25</sup> dass sie besser als andere wissen, was Gott will und was er nicht will. Dieser Austausch eines lebendigen Glaubens gegen eine religiöse Ideologie wird von Jesus im Matthäusevangelium kritisiert. Damit wird nicht nur ein Bild vom Reich Gottes geschaffen, wie es aussehen sollte, sondern auch versucht, Verfügungsgewalt darüber zu gewinnen, wer daran teilhaben kann und wer nicht.

Jesus unterscheidet in einer solchen Einstellung verschiedene Stufen der Sündhaftigkeit. Die Stufenleiter beginnt mit der Entfremdung vom lebendigen Gott, die mit der Blindheit und Taubheit gegenüber dem Wort Gottes und dem Handeln des Heiligen Geistes anfängt, dann zum aktiven Widerstand führt und damit dazu, dass man sich und die Struktur, die man repräsentiert, vom Reich Gottes loslöst. Matthäus unterscheidet zwischen „etwas gegen den Menschensohn sagen“, der sichtbar hier und jetzt das Reich Gottes repräsentiert, und „etwas gegen den Heiligen Geist sagen“, der es letztgültig repräsentiert. Diese Unterscheidung steht hinter dem schwierigen Abschnitt, in dem es um die Lästerung und das Reden gegen den Heiligen Geist geht, das nicht vergeben werden kann, auch nicht in der zukünftigen Welt.<sup>26</sup> Diese letzte Möglichkeit des Versagens wird nicht weiter definiert, bleibt aber eine Warnung davor, wie ernst die Entfremdung von Gott sein kann, und ein Hinweisschild auf den Weg, den die einschlagen, die sich auf die Straße der Sünde begeben haben. Bei meiner Betrachtung der Probleme der strukturellen Sünde in der Kirche möchte ich mich auf die vorletzte Perspektive beschränken, doch in dem Bewusstsein, wie ernst es sein kann, gegen Christus statt mit ihm zu sein, Gottes Volk zu zerstreuen, statt es zu sammeln, wie ernst Sünde, Lästerung und Reden gegen den Menschensohn sein können, ebenso wie alle Versuche, sich dem Geist zu widersetzen (wenn man letztlich dazu in der Lage ist).

### *3.4 Die geteilte Stadt: zwei Arten von Schisma*

Die alte Kirche sah eine Quelle der Schismen in dieser Haltung der Exklusivität, die zur Distanz und dann Schritt für Schritt zur Trennung vom lebendigen Gott führte. Wir dürfen jedoch nicht vergessen, dass Cyprians Betonung der Gefahr des Schismas durch Augustins Verständnis der Einheit der Kirche ergänzt werden muss, die weiter gefasst ist, als die bloße Zugehörigkeit zur „richtigen Seite“. In unserer Situation können wir zwei Typen von Schismen unterscheiden. Das eine ist das, das ich ein historisches Schisma nennen möchte. Es ist eine gegebene Tatsache, dass die

Kirche Christi in verschiedene Denominationen zerbrochen ist, die bessere oder schlechtere Beziehungen untereinander haben, doch deren Zerbrochenheit keine volle Einheit in der Mission und keine volle sakramentale Gastbereitschaft zulässt. Das ist das, was wir neben der übrigen Situation der Welt geerbt haben, in die wir hineingeboren oder, wie Heidegger sagen würde, geworfen sind<sup>27</sup> und für die wir jetzt gemeinsam Verantwortung tragen. Den zweiten Typ von Schisma würde ich ein gewähltes oder gewolltes Schisma nennen, eine Haltung, für die man sich aus Mangel an gutem Willen zur Einheit entscheidet. Beide Typen sind miteinander verknüpft, so wie die strukturelle und die persönliche Sünde; doch beide haben Teil an dem Verlust der Glaubwürdigkeit der Kirche ebenso wie an ihrer Predigt und ihrem Lehr- und Heilungsdienst. Der zweite Typ von Schisma, das gewollte Schisma, bestätigt den ersten Typ, das historische Schisma, und macht es resistent gegen neue Möglichkeiten, die von Gott in Christus gegeben sind, und gegen den Einbruch des Heiligen Geistes. Das Hauptaugenmerk wird von der Kirche in ihrer Gesamtheit auf die Denomination verschoben, die entweder explizit oder implizit mit der ganzen Kirche gleichgesetzt wird, vielleicht in einer ähnlichen Weise wie wir sie bei der donatistischen Interpretation Cyprians festgestellt haben.

Eines der Schlüsselprobleme, das die Kirchen als Denominationen lähmt, ist die Tatsache, dass wir uns in unserer Identität erschüttert fühlen, so dass wir auf der Suche nach Möglichkeiten, sie zu „bewahren“, Gefahr laufen zu töten, was wir zu bewahren suchen. In gewissem Sinne können wir unsere Identität als Hussiten, Katholiken, Protestanten, Orthodoxe usw. nicht „haben“. Denn unsere Identität kommt nicht daher, dass wir eine Denomination sind. Sie kommt daher, dass wir das eschatologische Volk Gottes sind. Und diese Christus-mäßige Identität, die uns durch den Heiligen Geist gegeben ist, besteht nicht aus einer Sammlung von dogmatischen, liturgischen und kanonischen Regeln; und wenn diese auch notwendig sind, so kann doch unsere Identität niemals voll und ganz von ihnen erfasst werden. Sie ist nicht eine „Sache“, die wir in der Hand haben, sondern eine Gabe, zu der wir nur Zugang haben, wenn wir sie in unserer Beziehung zu Gott und zu anderen leben. Das ist das paradoxe Wesen der Gnade, die die Identität der Kirche Christi in ihrer Gesamtheit und damit auch die jeder Denomination und jeder gottesdienstlichen Gemeinschaft aufbaut. Hinzu kommt, dass die Kirche, wie Matthäus betont, nicht auf Angst aufgebaut ist, sondern auf der Erfahrung von Befreiung. Darum

sollte sie Befreiung verbreiten. Jesus stürzt nicht das Gesetz, die Tradition und den Kult um<sup>28</sup>, sondern den Legalismus, den Traditionalismus und den Ritualismus; und dieser Umsturz ist etwas, was auch in der Kirche weitergeführt werden sollte, um ihrer Mission und ihrer eigenen Gesundheit willen. Daraus ergeben sich Fragen, die Unterscheidungsvermögen verlangen: Welche Versuche der Identitätsbefreiung gibt es unter den Anhängern der verschiedenen Denominationen? Wo führen sie zu tieferen Quellen? Und wann sind diese Versuche Ursache der Spaltung auf allen drei strukturellen Ebenen der Kirche?

### *3.5 Die gespaltene Familie: von der Ablehnung des anderen zur Gleichgültigkeit*

Auf der Ebene der Ortsgemeinde ist das größte Problem heute wahrscheinlich nicht eine aktive Ablehnung anderer Christen, sondern vielmehr Gleichgültigkeit. Ich kann in einer Hussitenkirche für eine bessere Welt arbeiten und Gottesdienst feiern; du kannst in einer katholischen Ortsgemeinde oder irgendeiner anderen Ortsgemeinde für eine bessere Welt arbeiten und Gottesdienst feiern; wir stehen uns vermutlich nicht einander im Weg, aber wir haben auch nicht viel gemeinsam, da wir ja vielbeschäftigte Leute sind und es schon in unseren eigenen Gemeinden mehr Nöte gibt als wir bewältigen können. Es gibt heutzutage nicht wenige Christen, die an einer solchen Einstellung nichts Falsches finden. Doch hier gibt es ein Problem. Warum haben wir kein hinreichendes Verlangen nach Kommunikation untereinander? Warum hat das so geringe Priorität? Ist da nicht ein Element der Zerstreuung, wenn wir uns getrennt voneinander sammeln? Denn es gibt keine verschiedenen Christusse, mit denen wir uns sammeln könnten, um den symbolischen Begriff des Matthäus zu gebrauchen. Paradoxaerweise kann das gewollte Schisma seine tiefsten Wurzeln in diesen relativ toleranten voneinander getrennten Ortsgemeinden haben, die sich mit der Tatsache arrangiert haben, dass die Kirche gespalten ist, und die aufgehört haben, darin etwas zu sehen, was der Veränderung und der Umkehr bedarf.

### *4. Schlussbemerkungen: Gott kennt viele Wege der Umkehr*

Jesus hat in unserem Evangeliumstext ein Interesse. Er möchte, dass die Schriftgelehrten zu Jüngern des Himmelreichs werden, dass sie lernen, aus

seinem Schatz Altes und Neues hervorzuholen.<sup>29</sup> Und seine Gleichnisse über die gespaltene Familie, die gespaltene Stadt und das gespaltene Reich gehen in diese Richtung. Im Matthäusevangelium beginnt Jesu öffentliches Wirken mit dem Ruf zur Umkehr: Kehrt um, denn das Himmelreich ist nahe!<sup>30</sup> Und Umkehr wird im ganzen Evangelium verlangt: von den Jüngern, von der Menge, die Jesus zuhört, von seinen Gegnern. Alle Gruppen sind aufgefordert, dem Raum zu geben, was von Gott kommt, und so auch die Kirche. Sie ist aufgerufen, das eschatologische Volk Gottes zu sein – vereint in Christus, in der Kraft des Heiligen Geistes – und fortzufahren, das Evangelium zu leben und zu predigen. Die Einheit, die für diese Aufgabe erforderlich ist, ist keine Einheit um ihrer selbst willen; sie ist kein Ziel, sondern ein Mittel, um einen Ort zu bewahren, der nicht von der Sünde beherrscht wird<sup>31</sup> oder der zumindest darum ringt.

So kann man auf einer allgemeinen Ebene sagen, dass christlicher Glauben und christliche Hoffnung und Liebe nicht zusammengehalten werden können mit einer sektiererischen Einstellung; dass der Dienst und das Wohl der ganzen Kirche Christi Vorrang haben sollten vor den denominationellen „Gütern“; dass unsere Identitäten keine voneinander getrennten Größen sind, sondern aus dem Schatz fließen, der der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche gegeben ist, an der wir alle teilhaben ebenso wie an der Verantwortung dafür, dass es uns durch die ganze Geschichte hindurch nicht gelungen ist, eine solche Kirche zu sein; dass ein gewolltes Schisma etwas ist, was ebenso vermieden werden sollte wie die Überzeugung, dass an den historischen Schismen nichts zu ändern ist. Doch eine allgemeine Ebene ist etwas Künstliches; sie existiert in reiner Form in keiner der Einzelfälle, die vielschichtiger sind, und bei denen Einheit mit jemandem oft den Verlust der Einheit mit jemand anderem bedeuten kann. So kann z.B. die Einheit mit meiner eigenen Denomination, einschließlich ihrer anti-ökumenisch-gesinnten Mitglieder Uneinigkeit mit anderen bedeuten, auf der örtlichen ebenso wie auf der denominationellen Ebene. Oder die Einheit der Gemeinden auf Ortsebene kann Uneinigkeit mit der übrigen Denomination bedeuten. Oder aber hat die Einheit, wie sie der Evangeliumstext im Auge hat, und die nicht nur ein bloßes Zusammenfügen ist, eine verwandelnde Wirkung auf andere Uneinigheiten? Ich glaube, dass dem so ist. Und doch muss man sich in jedem einzelnen Fall fragen, ob das Leben gemäß dem ökumenischen Traum von der Einheit über die rechtlichen Grenzen dessen hinausgehen kann, was möglich ist, und ob ein Durchbrechen der Grenzen zum Bruch

der Einheit führt. Und man muss mit der Möglichkeit rechnen, im Unrecht zu sein und mit der Möglichkeit, dass die anderen im Unrecht sind. Doch Unrecht haben, ist nicht unbedingt eine Sünde, ebenso wie die Angst davor, Unrecht zu haben, nicht unbedingt ein Weg zu Vermeidung von Sünde ist. Die Umkehr zu der das Matthäusevangelium uns ruft, ist ein Prozess, in dem es besser ist, aus Liebe zu handeln als aus Angst.

*Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt*

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Auf Griechisch: βασιλεία μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς ἐρημοῦται, kann auch übersetzt werden mit „Jedes Reich, das in sich gespalten ist, wird verwüestet“. Dann entsteht ein Gegensatz zwischen κατ' ἐμοῦ ἐστίν (gegen mich sein) und σκορπίζει (zerstreut) einerseits und ὦν μετ' ἐμοῦ (mit mir sein) und συναγων μετ' ἐμοῦ (mit mir sammeln) andererseits, und bei den beiden letzten Abstufungen zwischen πάντα ἁμαρτία καὶ βλασφημία (jede Sünde und Lästerung) und πνεύματος βλασφημία (die Lästerung gegen den Geist) und zwischen λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ (ein Wort gegen den Sohn) und κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου (gegen den Heiligen Geist), wobei das πνεύματος βλασφημία und das εἶπη κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου so radikal sind, dass sie von der Möglichkeit der Vergebung ausgenommen sind, wie Matthäus sagt: πνεύματος βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται (die Lästerung gegen den Heiligen Geist wird nicht vergeben) und mit noch stärker betonter Endgültigkeit εἶπη κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι (Wer etwas gegen den Heiligen Geist sagt, dem wird nicht vergeben, weder in dieser noch in der zukünftigen Welt).
- <sup>2</sup> Siehe den vorangehenden Abschnitt Mt 12,17-21, der hier als eine Erfüllung von Jes 42, 1-4 verkündet wird.
- <sup>3</sup> Da werden auch Begriffe gebraucht wie παράβασις (beiseite gehen, sich umwenden überschreiten, Übertretung ) und παράπτωμα (Übertretung, Verfehlung begehen, falscher Schritt, Sünde).
- <sup>4</sup> Siehe auch *J.D. Kingsbury*, *The Developing Conflict between Jesus and the Jewish Leaders in Matthew's Gospel: a Literary-Critical Study*, in: *G.N. Stanton* (ed.), *The Interpretation of Matthew*, Edinburgh 1995, 179-197: 194.
- <sup>5</sup> „Vom Evangelium her gesehen sind sie Feinde Gottes, und das um eurentwillen; von ihrer Erwählung her gesehen sind sie von Gott geliebt, und das um der Väter willen. Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (Röm 11, 28-29).
- <sup>6</sup> Siehe Röm 11, 1-27.
- <sup>7</sup> Cyprian verfolgte die strengere Linie und wandte sich gegen die Wiederzulassung mit den Worten: „Wer die Kirche verlässt, wird nicht zu den Belohnungen Christi gelangen“, *Cyprian*, Über die Einheit der Katholischen Kirche, Bibliothek der Kirchenväter, Caecilius Cyprianus, I. Band, Kempten, München 1918, 138. Es bildete sich eine Oppositionspartei gegen ihn, die ihre eigenen Bischöfe einsetzte; und so entstand ein Schisma. Cyprian war gezwungen, sich mit den Fragen der Gültigkeit der Sakramente der anderen Partei zu befassen; und in seinem Traktat wird die Gültigkeit der Sakramente als Heilmittel von der Einheit mit Christus und seiner ganzen Kirche abhängig gemacht.
- <sup>8</sup> *Cyprian*, Über die Einheit der Katholischen Kirche, VI.

- <sup>9</sup> In seiner frühen Periode vertritt Augustin den Standpunkt, dass es für eine christliche Rechtgläubigkeit entscheidend ist, zum richtigen Lager zu gehören. In *Über die wahre Religion* heißt es: „Religion ist weder in der Wirrnis der Heiden zu suchen, noch im Schmutz der Häretiker, noch in der Fadheit der Schismatiker, noch in der Blindheit der Juden, sondern allein unter denen, die katholische oder rechtgläubige Christen genannt werden, d.h. Hüter der Wahrheit und Anhänger des Rechts“ (aus dem Englischen übersetzt). Siehe Augustins Frühe Schriften.
- <sup>10</sup> Insbesondere nach der Verfolgung der Donatisten, bei der Augustin eine aktive Rolle spielte, wurde er sich mehr und mehr der Zweideutigkeit der Zugehörigkeit zur „rechten“ Kirche bewusst. In *De baptismo* schreibt er: „Doch die Kirche, die das Volk Gottes ist, ist eine alte Institution, die sich selbst auf dem Pilgerwege dieses Lebens befindet und die ein fleischliches Interesse an einigen Menschen, ein geistliches Interesse an anderen hat“ (aus dem Englischen übersetzt) (*De baptismo* I, xv). Hier findet man auch erste Anzeichen seiner späteren Auffassung vom Gottesstaat, der nicht identisch ist mit der katholischen Kirche als Institution.
- <sup>11</sup> Um ein Beispiel zu geben: Die tschechische Gesellschaft kann als nicht mehr vorherrschend atheistisch eingestuft werden; doch zugleich erklärt weniger als ein Drittel der Bevölkerung, einer Religionsgemeinschaft anzugehören. Nach der groß angelegten Studie über das Europäische Wertesystem von 1999 bezeichnen sich nur etwa 8% der Bevölkerung als überzeugte Atheisten. Sowohl die abgefallenen Atheisten als auch diejenigen, die aus den Kirchen ausgetreten sind, wenden sich neuen Formen nicht-institutioneller Religiosität zu. Verschiedene Forschungsprojekte zu diesem Thema sind durchgeführt und weitere Informationen zusammengetragen worden. Die Ergebnisse sind von Jan Spousta veröffentlicht worden, in: *J. Spousta, České cirkve očima, sociologických vězkumý*, in: *J. Hanus* (Hg.), *Náboženství v době společenských změn*, Brno 1999, 73-90, ebenso wie in einer Reihe eher populärer Aufsätze und Seminare.
- <sup>12</sup> Siehe *N. Bogomilova*, Reflections on the Contemporary Religious „Revival“ Religion, Religion in Eastern Europe XXIV, 4 (August 2004), 1-10, hier 5.
- <sup>13</sup> Ein interessantes Gegenbeispiel mag die Reaktion auf den Tod von Papst Johannes Paul II. sein. Daran hat nicht einmal die Tatsache etwas geändert, dass er der höchste Vertreter einer Institution war, die von den meisten Mitgliedern unserer Gesellschaft ständig kritisch beobachtet wurde.
- <sup>14</sup> Ein Beispiel dafür war das Engagement von Christen für die Charta 77 oder Kardinal Tomášeks geistliche Autorität in diesem Land, die mit seinem Eintreten für die Menschenrechte zusammenhing, oder 1989 die Zahl der Priester und Pastoren verschiedener Kirchen, die Koordinatoren der örtlichen Bürgerforen waren.
- <sup>15</sup> Das ist nicht nur ein tschechisches Phänomen, sondern etwas, was typisch ist für das post-christliche Europa. Dazu siehe auch *M. Tomka*, Contradictions of secularism and the preservations of the sacred, in: *R. Wilson, B. Billiett (eds.)*, *Secularisation and Social Integration*, Papers in Honor of Karel Dobbealaere, Leuven 1998.
- <sup>16</sup> *Utopia*, so wie ich sie verstehe, steht für eine Welt, die nicht in unser gegenwärtiges Modell sozialer Beziehungen integriert ist, die aber in Verheißungen, Wünschen, Hoffnungen und Träumen von einer besseren Zukunft lebt. Ich schließe mich Joco Batista Libanio an in seiner Betonung der doppelten Etymologie des Wortes ούκ- τόπος (kein Ort, etwas, was nicht von dieser Welt ist) und εὖ- τόπος (ein guter Ort, etwas, wo unsere Träume und Hoffnungen verweilen möchten). Indem er auf diese doppelte Etymologie verweist, zeigt er die Spannung auf zwischen dem Wirklichen und dem Unwirklichen, das die Verheißungen, Wünsche, Hoffnungen und Träume von einer besseren Welt an sich haben. Doch *utopia* als eine positive Alternative hat auch eine kritische Funktion. Sie wirft der bestehenden Welt vor, ihr keinen Raum zu lassen. Die „Welt“, die von der

- bestehenden Welt verworfen wird, stürzt durch ihre Nichtexistenz diese bestehende Welt um. Siehe *J.B. Libanio*, Hope, Utopia, Resurrection, in: *J. Sobrino und I. Ellacuria* (Hg.), *Systematic Theology, Perspectives from Liberation theology*, London 1996, 279-290.
- <sup>17</sup> Siehe z.B. *A. Schmemmann*, *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*, New York 1998, 140.
- <sup>18</sup> Siehe Mt 12,33.
- <sup>19</sup> Siehe Mt 12,28.
- <sup>20</sup> *A Concise Dictionary of Theology* z.B. definiert Sünde als ein bewusstes persönliches Fehlverhalten: „jeder Gedanke, jedes Wort oder jede Tat, die bewusst ungehorsam gegenüber Gottes Willen ist und in gewisser Weise die göttliche Güte und Liebe ausschlägt.“ Die protestantische Tradition ist geprägt von den paulinischen Überlegungen zur Macht der Sünde, Menschen zu korrumpieren und zu versklaven (Röm 1,18 – 3,23; 5,12-21; 6,15-23). In der Sicht der orthodoxen Tradition zerstört die Sünde die *koinonia* (Gemeinschaft) mit Gott, mit anderen Menschen und mit der Natur. Die katholische Tradition, ebenso wie das westliche Christentum im allgemeinen hat dazu geneigt, eher die Sünden des Einzelnen als die von der Sünde verwundete Gemeinschaft zu sehen. Sie weist darauf hin, dass das Zweite Vatikanische Konzil (GS 25) und die Enzykliken von Johannes Paul II. (z.B. *Sollicitudo Rei Socialis*, 36-37) das Empfinden für die soziale Dimension der Sünde neu geweckt haben. *G. O'Collins und E.G. Farrugia* (eds.), *A Concise Dictionary of Theology: Revised and Expanded Edition*, Edinburgh 2000, 243,244.
- <sup>21</sup> „Doch in der Sicht der Befreiungstheologie ist die Sünde keine individuelle, private oder untergeordnete Wirklichkeit, die gerade ausgeprägt genug ist, um einer ‚geistlichen‘ Erlösung zu bedürfen und die nicht die Ordnung, in der wir leben, in Frage stellt. Die Sünde wird als ein soziales, historisches Phänomen verstanden, als der Mangel an Gemeinschaft und Liebe in den zwischenmenschlichen Beziehungen, als der Bruch der Freundschaft mit Gott und mit anderen Menschen und darum als ein innerer persönlicher Bruch.“ José María González Ruiz zitiert, gebraucht Gutiérrez den Begriff der strukturellen Sünde. Sünde ist „eine Art von Parameter oder Struktur, die den Fortschritt der menschlichen Geschichte objektiv bedingt“. *G. Gutiérrez*, *A Theology of Liberation*. SCM, 2001, 174 (Zitat aus *Pobreza evangélica y promoción humana* von J.M. González Ruiz, 29).
- <sup>22</sup> Doch bei Matthäus sind Einheit und Frieden nicht etwas unproblematisch Gutes, wenn sie nicht auf festem Boden stehen, siehe Mt 10,34-36.
- <sup>23</sup> Diese Dreieheit ist Ausdruck einer christlichen Existenz; siehe 1Kor 13,13; 1Thess 1,3. 5,8; Eph 1,15-18; Kol 1,4f.; Heb 10,22-24. Später wurden Glaube, Hoffnung und Liebe die drei Kardinaltugenden genannt, von denen das Konzil von Trient sagt, es seien theologische Tugenden, da sie „eingegossen sind“ durch Gnade (DS 1530-1531, Neuner Roos 801-802).
- <sup>24</sup> Mt 12,17-21.
- <sup>25</sup> Ich habe dieses Thema eingehender behandelt in: *I. Dolejšová*, *Accounts of Hope: A Problem of Method in Postmodern Apologia*, Bern 2001.
- <sup>26</sup> Dieser Text hat eine tödliche Angst ausgelöst selbst bei vielen Heiligen, die sich irgendwann in ihrem Leben Sorgen darüber machten, dass sie sich gegen den Heiligen Geist vergangen hätten; doch an ihrem Leben, wie es sich nach diesem Kampf entwickelt hat, kann man deutlich sehen, wie es ihnen gelungen ist, nicht die verschiedenen „vorletzten Dinge“ mit den „letzten Dingen“ zu verwechseln – etwas, von dem wir nicht wissen, ob es irgendjemandem möglich ist. Der Evangeliumstext sagt nichts darüber. Siehe z.B. *J. Bunyan*, *The Pilgrims Progress*, London 1987, 32-33, insbesondere 32.
- <sup>27</sup> Siehe *M. Heidegger*, *Sein und Zeit*, Tübingen <sup>17</sup>1993, §33, 144.

- <sup>28</sup> Siehe *Kingsbury*, *The Developing Conflict between Jesus and the Jewish Leaders in Matthew's Gospel: a Literary-Critical Study*, 184.
- <sup>29</sup> „Jeder Schriftgelehrte also, der ein Jünger des Himmelreichs geworden ist, gleicht einem Hausherrn, der aus seinem reichen Vorrat Neues und Altes hervorholt“ (Mt 13,51-52).
- <sup>30</sup> Auf Griechisch: μετανοείτε ἡγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (Mt 4,17).
- <sup>31</sup> Matthäus findet auch scharfe Worte gegen die Einheit, die sich auf vereinbarte oder ignorierte Ungerechtigkeit gründet: „Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert“ (Mt 10,34).



## Sündige Kirche?

Das Schuldbekenntnis des Papstes und die ekklesiale Dimension der Sünde

VON RALF MIGGELBRINK\*

### *1. Das Schuldbekenntnis des Papstes vom 12. März 2000*

Am ersten Sonntag der Österlichen Bußzeit des Jubiläumsjahres 2000 bildete eine große liturgische Versöhnungsfeier im Petersdom<sup>1</sup> den abschließenden Höhepunkt eines langen Prozesses, den Papst Johannes Paul II. sechs Jahre zuvor am 10. November 1994 zielsicher initiiert und seitdem energisch vorangetrieben hat. Der Papst forderte im Hinblick auf die Jahrtausendwende von den Christen ein Innehalten in Reue mit dem sich „die Kinder“ der Kirche reinigen sollten von „Irrungen, Treulosigkeiten, Inkonssequenzen und Verspätungen“<sup>2</sup>. Die Aufmerksamkeit der Christen soll sich dabei nicht alleine auf die je individuelle Schuld richten. Beabsichtigt ist vielmehr eine umfassende „Reinigung des Gedächtnisses“<sup>3</sup>. Der Papst empfiehlt der erinnernden Aufmerksamkeit (1) das Versagen von Christen in Bezug auf die Einheit der Christen untereinander, (2) die Schuld, die Christen in ihrem „Dienst an der Wahrheit“ auf sich geladen haben, indem sie intolerant und gewalttätig auf andere reagiert haben, (3) die Schuld, die Christen im Kontext von Säkularisierung, Relativismus und Glaubenskrise bei sich erkennen können, und schließlich (4) das Versagen angesichts der Umsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Diese in dem Apostolischen Schreiben *Tertio millennio adveniente* 1994 bereits aufgezeigten Felder der Gewissenerforschung finden sich in der Gliederung des Schuldbekenntnisses vom 12. März 2000 wieder: Nach einem allgemeinen Schuldbekenntnis (1) folgte (2) das Bekenntnis der Schuld im Dienst an der Wahrheit, (3) das Bekenntnis der Sünden gegen die Einheit des Leibes

\* Ralf Miggelbrink ist Professor für Systematische Katholische Theologie an der Universität Duisburg-Essen.

Christi, (4) das Bekenntnis der Schuld hinsichtlich des jüdischen Volkes, (5) das Bekenntnis zu Sünden gegen die Liebe, den Frieden, die Achtung der Völker und Kulturen, (6) das Bekenntnis zu Sünden gegen die Würde der Frau und die Einheit des Menschengeschlechts sowie (7) das Bekenntnis zu Sünden gegen die Grundrechte der menschlichen Person.<sup>4</sup> Vorbereitet wurde der Bußakt am Ersten Fastensonntag 2000, dem „*giornata del perdono*“, durch wissenschaftliche Vergegenwärtigungen der kirchlichen Geschichte der Schuld und des Versagens.<sup>5</sup> Vorangegangen sind der liturgischen Vergebungsbitte des Papstes zahlreiche Eingeständnisse des Papstes hinsichtlich des Versagens der Kirche.<sup>6</sup>

## 2. Kritik an der Vergebungsbitte des Papstes

### (1) Kritiken am Verständnis ekklesialer Kontinuität

Gegen das Schuldbekenntnis der römisch-katholischen Kirche ist sowohl inner- als auch außerkirchlich Kritik laut geworden. Ein erster Einwand bestreitet die Berechtigung und den Sinn eines Schuldbekenntnisses für vergangene Schuld mit dem Argument, es könne keine sinnvolle und zustimmungswürdige Kontinuität und Verbundenheit mit den Tätern von einst geben. Dieser Einwand wird mit unterschiedlicher Zielsetzung und unterschiedlichen Argumenten aus zwei entgegengesetzten Richtungen vorgetragen:

(1) Der Erzbischof von Bologna Giacomo Biffi erklärt, die Kirche sei in ihrem Wesen, ihrer Botschaft und ihrer Verfassung unfehlbar.<sup>7</sup> Dass die einzelnen Glieder der Kirche in Sünde fallen können, beschädigt die Heiligkeit der Kirche als ganze nicht. Diese kirchliche Heiligkeit versteht der Kardinal dabei keineswegs als eine, die durch die vergebende Rechtfertigungsgnade Gottes einer tief sündigen Kirche immer neu geschenkt würde. Vielmehr ist die gemeinte Heiligkeit der Kirche in der Unfehlbarkeit ihrer lehrhaften Identität mit sich selbst und mit der Sendung Christi eine empirische, das kirchliche Leben konkret und praktisch bestimmende Wirklichkeit. Diese heilige Kirche ist das Wesen und die Identität der Kirche über die Jahrhunderte hinweg. Was an der Kirche wirklich Kontinuität hat und der Erinnerung wert ist, das ist heilig. Was an ihr sündig und vergänglich ist, geht mit den einzelnen Sündern im Strudel der Jahrhunderte mit Recht als menschliche Schwäche und Unzulänglichkeit unter und sollte auch nicht wieder ins Gedächtnis gerufen werden. Diese menschlichen Unzulänglichkeiten unserer Vorfahren zu thematisieren,

hieße nicht über die Kirche zu sprechen, sondern über unvollkommene Einzelne, mit denen es keine Kontinuität gibt. Genau deshalb aber ist die Thematisierung ihrer Schwächen ekklesial absolut irrelevant und anlässlich des Jubiläumsjahres 2000 schädlich, weil den Ruf der Kirche belastend, da die einfachen Gläubigen in der Treue zur Kirche irritierend. Welchen Sinn sollte ein Gedächtnis der Sünden einzelner, längst verstorbener Menschen denn haben, wenn nicht den, dass der heutige Christ sich mit seinem Wissensstand und seiner sittlichen Sensibilität hybrid über seine Vorfahren erheben will, deren Leben er weder kennt noch führt? Der Heutige ist vielmehr dazu verpflichtet, sein heutiges Leben zu führen und von dieser Aufgabe lenkt der hochmütige Blick auf die Schwächen und Fehler der Vorfahren ab.

(2) Mit der genau entgegengesetzten Zielrichtung argumentiert die Phalanx der Kirchenkritiker auf der gleichen Bahn. Auch für sie gilt: Kontinuität als Grundlage reuevollen Gedenkens kann nur die Kirche schaffen. Anders als der Kardinal aber sind sie der Meinung, dass die Kontinuität der Schuldgeschichte tatsächlich durch die Kirche gegeben ist, und zwar in einer Totalität und Radikalität, dass es neben und über dieser Schuldgeschichte keine Heiligkeit und Unfehlbarkeit der Kirche als Legitimationsgrundlage ihres Weiterbestehens mehr gibt. Ein Schuldbekenntnis kann deshalb nur den Sinn haben, dass die Kirche ihr Kontinuitätsbewusstsein realisiert, um die Kontinuität zu beenden, indem sie ihre Selbstauflösung beschließt. Eine Entschuldigung für Verbrechen von vor fast 1000 Jahren macht nur dann Sinn, wenn ein Prinzip der Kontinuität zwischen den Kreuzfahrern und den heutigen Katholiken zugestanden wird, aufgrund dessen sich die Gegenwärtigen in der Verbundenheit mit den Vergangenen interpretieren. Das Bekenntnis zur Schuld der Vergangenen schließt also das Bekenntnis zur eigenen Identifikation, Identifikation mit den Vergangenen ein. Das Prinzip dieser die Schuld der Gegenwärtigen erst begründenden Kontinuität aber ist das Christentum selbst. Die angemessene Weise der Entschuldigung für die Verbrechen der Vergangenheit bestehe mithin darin, die Kontinuität aufzukündigen, sich also als Christentum selber aufzulösen. Wenn es etwas gibt, wofür Christen um Vergebung bitten können, dann sei dies die Tatsache ihrer fortgesetzten Existenz als Christen, das heißt in der gewollten und bejahten Kontinuität zu den Tätern einer tausendjährigen christlichen Geschichte der Intoleranz, des Antijudaismus, der Frauerniedrigung und der Verbrechen gegen Völkerrecht und Personwürde.<sup>8)</sup>

Evangelische Autoren transformierten diese Kritik zu dem Vorwurf, der Papst bekenne die Schuld der Kirche immer nur als Schuld Einzelner, nicht aber als Schuld der Kirche, was angeblich der römisch-katholischen Ekklesiologie anzulasten sei, die wegen der Deutung der Kirche als Sakrament eine schuldige Kirche nicht kennen könne.<sup>9</sup> Stattdessen fordern sie wie die Anerkennung einer „Schuld der Institution“, deren Konsequenz dann wohl die Auflösung des römischen Katholizismus als eines solchen zu sein hätte.

## *(2) Kritik am Verständnis von Schuld und Sünde*

Eine andere Gruppe von Kritikern fragt: Welchen Sinn hat es, wenn Christen ein Schuldbekenntnis für andere Christen der Vergangenheit ablegen? Nimmt man die Vergebensbitte des Papstes ernst, so ist die Deutungsmöglichkeit ausgeschlossen, der Papst wolle Christen der Vergangenheit anklagen und sich und seine Kirche dadurch von ihnen distanzieren.<sup>10</sup> Er identifiziert sich vielmehr mit den Tätern der Vergangenheit und betrachtet ihre Schuld als die Schuld der Gegenwärtigen. Insofern er für die Schuld um Vergebung bittet, ist auch nicht das objektiv sittlich Falsche als Schuld gemeint, sondern die Sünde als die mit dem Tun des objektiv sittlich Falschen begangene Selbstverfehlung des Subjekts. Wie aber kann der Papst oder irgendein Christ der Gegenwart sich persönlich vor Gott deshalb sündig fühlen, weil in der Kirche der Vergangenheit Sünden begangen worden sind? Und umgekehrt: Wie kann aus dem vor Gott hingetragenen Sündenbewusstsein des Papstes irgendeine heilshafte Veränderung resultieren? Die persönliche Schuld des Einzelnen ist gerade, wo sie mit letztem religiösen Ernst wahrgenommen wird, im neuzeitlichen Verständnis eine absolut nicht übertragbare Wirklichkeit.<sup>11</sup>

Die Kultivierung eines persönlichen Verantwortungsbewusstseins heutiger Menschen für die Sünden ihrer Vorfahren belastet diese mit unnötigen Schuldgefühlen, die die gegenwartsbezogene ethische Sensibilität eher blockiert als fördert.

## *3. Ekklesiale Perspektiven der Vergebensbitte*

Dem Referat der auf zwei Kernpunkte konzentrierten Einwände gegen das Schuldbekenntnis soll nun eine Widerlegung folgen, die ebenfalls auf zwei den beiden Einwänden entsprechende Punkte konzentriert ist. Die

Widerlegung der Einwände gegen das päpstliche Schuldbekennnis mag zu einem vertieften Verständnis der Kirche in ihrer Selbstverfehlung beitragen, das gerade auch geeignet ist, traditionelle konfessionelle Differenzen in der Ekklesiologie zu überwinden.

### (1) *Ekklesiale Kontinuität und die Notwendigkeit der Scheidung*

Die Vergebungsbitte des Papstes macht nur Sinn, wenn die Überzeugung zu Grunde gelegt wird von einer die Jahrhunderte überdauernden ekklesialen Kontinuität, die auch die Schuldgeschichte der Kirche einschließt. Das Faktum des liturgischen Schuldbekennnisses selbst verunmöglicht bereits die von Kardinal Biffi intendierte absolute Trennung von der Sünderkirche als Nicht-Kirche. Die Vergebungsbitte ist darüber hinaus in der Tat Ausdruck der Möglichkeit einer *Scheidung* zwischen der geglaubten und bejahten Kontinuität der Kirche und ihrer Identität mit sich selbst über die Jahrhunderte hinweg auf der einen Seite sowie auf der anderen Seite solchen Momenten dieser Kirche, die ihr wesenswidrig sind und um der Einheit und Wahrheit der Kirche willen aus ihr *ausgeschieden* werden müssen. Kirche ist im Wesentlichen Geschichte und Glaubensweitergabe (Tradition) gewordene Offenbarungswahrheit Gottes in der Welt. Deshalb gehört die Überzeugung von einer grundsätzlich auch durch Traditionskontinuität garantierten Identität der Kirche mit sich selbst über die Jahrhunderte hinweg zu den zentralen Glaubensüberzeugungen jener Religion, deren geschichtlicher Anfang in der Welt gemacht wurde mit dem Glaubenszeugnis von der Menschwerdung Gottes. Als geschichtliches Ereignis ist die Menschwerdung angewiesen auf ihre geschichtliche Tradierung.

Die Kirche muss deshalb ein Kontinuitätsbewusstsein pflegen, das bei weitem alles überbietet, was in der profanen Welt als Kontinuum gestaltet wird. Mit einem kollektiven Gedächtnis, das seinesgleichen in der Menschheitsgeschichte nicht findet<sup>12</sup>, betrachtet sie ihre eigene Geschichte und erkennt in ihr immer wieder das menschgewordene und menschwerdende göttliche Werben und Wirken für den Menschen. Mit liebevollem Respekt betrachten Christen das eindrucksvolle Wirken der Gläubigen vergangener Epochen und aspirieren es als jene kulturelle Aura, von der sie selbst sich gerne prägen und inspirieren lassen wollen in ihrer eigenen Sorge um Mensch und Welt und in ihrer Sorge um die Hinordnung aller Menschen auf den ewigen Gott. In diesem Sinne können Christen davon sprechen,

dass sie der Kirche mit jener liebevollen Achtung begegnen, wie sie einer Mutter gebührt.

Gerade dieses zur kirchlichen Identität unlöslich hinzugehörige Bewusstsein von Kontinuität bedarf andererseits unabdingbar *der konkreten Scheidung*. Der Heutige muss im Blick auf die eigene Geschichte versuchen zu unterscheiden, was der eigenen Tradition und Kultur wesentlich ist und was akzidentiell, periphär und verzichtbar. Die Theologie hat im Kontext dieser Fragestellung den Dienst zu erfüllen, die Mitte des Glaubens in einer zeitgemäßen Sprache zu tradieren und in diesem Prozess möglicherweise auszuschneiden, was in anderen Jahrhunderten als legitime oder gar sehr beliebte Interpretation dieses Glaubens gelehrt wurde. Dieser theologische Scheidungsprozess resultiert aus der Notwendigkeit, die Verstehbarkeit des Glaubens zu ermöglichen. Verschärft wird diese theologische Fragestellung mit Blick auf die Geschichte der eigenen Kirche da, wo das eigene sittliche Gewissen den Gegenwärtigen zu einem *Akt der moralischen Missbilligung* kirchlichen Handelns in der Vergangenheit drängt. Hierbei geht es nicht um einen Akt der Verurteilung der für dieses vergangene Handeln verantwortlichen Subjekte. Ein solcher Akt der Verurteilung steht dem heutigen Menschen nicht zu, weil er nicht wissen kann, wie sich das Gewissen des damaligen Menschen zu dem verhielt, was der Heutige als sittlich falsch und verurteilenswert bewertet. Ein Inquisitor des frühen 13. Jahrhunderts mag sich in seinem Gewissen verpflichtet gefühlt haben, etwa den Kampf gegen die Katharer mit Gewalt voranzutreiben, weil er die Bedrohung der Glaubenseinheit durch die Ketzer als Bedrohung von Heil und Leben aller Menschen in Kirche und Christenheit verstehen musste. Angesichts dieser Bedrohung konnte er möglicherweise auch die schärfsten Verfolgungsmaßnahmen als angemessen und gerechtfertigt empfinden. Der Heutige muss zugestehen, dass der Damalige möglicherweise wirklich tat, wozu er sich sittlich im Gewissen verpflichtet wusste. Er wird anerkennen, dass der damalige Mensch damit moralisch möglicherweise gerechtfertigt handelte. Zugleich aber wird er erklären, dass die Durchsetzung des christlichen Glaubens mit den Mitteln der Gewalt diesem Glauben selbst zutiefst widerspricht, weshalb der Zeitgenosse selber der Sache nach die sittliche Entscheidung des Inquisitors von vor 800 Jahren nur als falsch bewerten und verurteilen kann. Diese Verurteilung aber ist nicht unwichtig. Durch sie wird markiert, mit welchen sittlichen Überzeugungen der heutige Mensch bei der römisch-katholischen Kirche rechnen muss und welche sittlichen Überzeugungen Katholiken für aneignenswert halten

und von welchen sie überzeugt sind, dass sie ausgeschieden gehören. Auch wenn sie darauf verzichten, Menschen der Vergangenheit sittlich zu verurteilen, so fällen sie doch Missbilligungsurteile und gestehen damit ein, dass die kirchliche Kontinuität und Identität koexistiert mit zeitbedingten sittlichen Überzeugungen, die nicht nur subjektiv und peripher sind, sondern aus heutiger Sicht falsch und verurteilenswert.

Der Vorschlag von Kardinal Biffi zielte darauf, die hier erkennbare Scheidung zwischen der Inerranz der Kirche in ihrer Bedeutung als Tradentin der Wahrheit des Evangeliums einerseits und der Kirche als Ort des Irrtums und der Schuld andererseits zu interpretieren als Scheidung zwischen der ontologisch wahren Kirche einerseits und andererseits den immer auch schuldigen Gläubigen, die insofern sie Schuldige sind, eben nicht Kirche sind. Dieser Versuch führt zu einer dem römischen Katholizismus eigentlich sehr fremden Ekklesiologie der *ecclesia invisibilis*. Will man die Konsequenz nicht ziehen, die Wahrheit der Kirche sei so etwas wie eine platonische Idee<sup>13</sup>, dann muss man akzeptieren, dass gerade die katholische Emphase kirchlicher Sichtbarkeit und Geschichtlichkeit die Notwendigkeit nach sich zieht, die Scheidung zwischen sittlich Richtig und sittlich Falsch als eine die Einheit der Kirche selbst betreffende Scheidung zu vollziehen, und zwar als eine Scheidung zwischen sichtbarer Kirche und sichtbarer Kirche und nicht als eine Scheidung zwischen unsichtbarer Kirche und sichtbarer Kirche, die dann zu Teilen gar nicht Kirche ist.<sup>14</sup> Der von Johannes Paul II. verwendete Begriff der „Reinigung des Gedächtnisses“<sup>15</sup> trifft präzise die hier gemeinte Notwendigkeit: Die Kirche kann die ihr anvertraute Wahrheit nur bewahren, wenn sie in immer neuen Akten der Auseinandersetzung und auch der Umkehr und Reue die eigenen Fehler aus ihrem Denken und Fühlen ausscheidet.<sup>16</sup> Sie bedarf der Reinigung und der Erneuerung, weil ihr heiliges Wesen ihr eben nicht gegeben ist als ein *depositum*<sup>17</sup>, das es einfach nur unverfälscht zu bewahren gilt. Das *depositum fidei* ist der Kirche immer auch als *interpretandum* gegeben, das eben deshalb auch die Gefahr der irrigen Interpretation einschließt, zu deren Ausschluss der Interpretationsprozess auch als Scheidungsprozess fortgesetzt werden muss. In diesem immer auch durch Kontroversen sowie auch durch Reue und Umkehr gekennzeichneten Prozess der steten Neuan eignung des Glaubens wird die Kirche als heilige und wahre Kirche Jesu Christi den Glauben Jesus Christi und der Apostel niemals endgültig verlieren. Diese letzte Inerranz ist ihr von Gott zugesagt (Mt 16, 18). Sie ist darüber hinaus eine erkennbare Vernunftwahrheit, weil ansonsten kirch-

liche Identität mit sich selbst über die Jahrhunderte nicht denkbar wäre. Diese Zusage göttlicher Bewahrung vor den „Pforten der Unterwelt“ bildet das Fundament der gläubigen Zuversicht, dass das kirchliche Ringen um die Wahrheit Gottes in Zeit und Geschichte niemals vollkommen in die Irre führt. Zugleich aber verlangt die Anerkennung der Tatsache, dass Gottes Wahrheit in Zeit und Geschichte immer im Auslegungswort gegenwärtig ist, die Aufmerksamkeit gegenüber der möglichen Irrtums- und Schuldbehaftetheit menschlichen Auslegens.

Damit akzeptieren Christen für ihre kirchliche Verfassung und Existenz, was für ihr alltägliches Ethos selbstverständlich ist: die Anerkennung der eigenen Fehlbarkeit und des eigenen Ungehorsams gegenüber der als richtig erkannten Einsicht. Diese Dimensionen dessen, was die katholische Tradition unter *Konkupiszenz* versteht<sup>18</sup>, betrifft auch die sichtbare Kirche, ihre Institutionen und die leitenden Personen. Sie bewirkt eine bisweilen erhebliche Verdunkelung des eschatologischen Wesens der Kirche als *des göttlichen Werkzeuges der Einheit zwischen Gott und den Menschen sowie der Menschen untereinander*<sup>19</sup>. Christoph Marksches fragt bohrend nach dem exakten Verhältnis von der sündigen zur heiligen Kirche<sup>20</sup> und bemerkt richtig, dass sowohl der Papst als auch die Internationale Theologenkommission sich einer Separierung der beiden Eigenschaften des Sünderseins und Heiligseins nach Institutionen oder Personen verweigern. Die Trennung zwischen den Eigenschaften der Sündigkeit und der Heiligkeit ist keine Trennung zwischen Personen oder Funktionen. Die Trennung zwischen Sündern und Gerechten verläuft vielmehr durch die Personen und Institutionen hindurch. Marksches hat Recht, wenn er darin die urprotestantische Intuition des *simul iustus et peccator* wiederzuerkennen vermag. Allerdings wehrt das Sündenbekenntnis des Papstes einer von der katholischen Kirche immer als Gefahr empfundenen Interpretation des *simul iustus et peccator*, die das „*simul*“ so sehr betont, dass es eine *konkrete Scheidung* verunmöglicht<sup>21</sup> und als eigentlich irrelevant erscheinen lässt.

Das Bekenntnis zu einer Kirche, die *zugleich* gerechte, heilige und sündige Kirche ist, legt bereits das Zweite Vatikanum ab. Das Konzil benennt dabei die verschiedenen Felder kirchlichen Versagens in der Vergangenheit: Das Konzil anerkennt eine Mitschuld der römisch-katholischen Kirche an den Kirchenspaltungen<sup>22</sup>, es bedauert „gewisse Geisteshaltungen, die einst auch unter den Christen wegen eines unzulänglichen Verständnisses für die legitime Autonomie der Wissenschaften vor-

kamen“<sup>23</sup>, und sieht sogar für das Aufkommen des Atheismus eine Mitschuld der Christen.<sup>24</sup> Auch im Verhältnis zum Judentum beklagt das Konzil „Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgendjemandem gegen die Juden gerichtet haben“<sup>25</sup>. Das Konzil gibt dadurch bereits ein Beispiel dafür, wie das Lehren der Kirche beginnt, mit dem Erinnern, Bekennen und Bereuen der eigenen Schuld, ganz so wie das Ökumenismusdekret erklärt: „Es gibt keinen echten Ökumenismus ohne innere Bekehrung.“<sup>26</sup>

Gegenüber den zitierten Bekenntnissen zur kirchlichen Schuld und Mitverantwortung an falschen und folgenschweren geschichtlichen Entwicklungen unterscheidet sich das Schuldbekenntnis des Papstes vom Ersten Fastensonntag 2000 noch einmal, weil es nicht alleine Bekenntnis ist zu kirchlichen Verfehlungen, sondern liturgisches Bekenntnis zu diesen Verfehlungen als eigener Schuld. Wie aber kann die Schuld der Väter den Enkeln eine Bürde werden<sup>27</sup>, die die Enkel mit der Bitte um Vergebung vor Gott hintragen?

## (2) *Gibt es eine Kontinuität der Schuld in der Kirche?*

Bis hierher wurde die Notwendigkeit einer scheidenden Interpretation der eigenen Geschichte dargestellt. Aber bedeutet eine solche Scheidung nicht gerade Absetzung, Unterscheidung und Trennung von den Tätern, mit der der sich Unterscheidende einen Akt vollzieht, durch den er erklärt, eben nichts mehr zu tun haben zu wollen mit dem, wovon er sich bewusst unterscheidet? Kardinal Biffi scheidet streng zwischen der wahren und reinen Kirche einerseits und der Hinfälligkeit und Velleität mancher Christen andererseits. Die von Kardinal Biffi vorgeschlagene Trennung reproduziert auf kirchlichem Feld die halbierte Freiheitsgeschichte der Neuzeit. Wir interpretieren uns gerne in der Kontinuität der neuzeitlichen Erfolgsgeschichte. Die blutigen Katastrophen gerade der Moderne werden dabei jedoch in der Regel abgespalten: *Die Jakobiner, die Nationalsozialisten, die Faschisten, die Kommunisten* werden namhaft gemacht, oder gar nur (wie auf vielen Denkmälern) „die Unrechtsherrschaft“. Die Schuldigen werden ausgestoßen in das „Land des Vergessens“ (Ps 88, 13), damit ihre Verbrechen die Gegenwärtigen nicht belasten.

Wer sich bewusst zur Schuld der Vorväter bekennt, anerkennt, dass die gewollte, gesuchte und bejahte Kontinuität mit der Vergangenheit eine Schattenseite hat, an der der Heutige partizipiert und von der er sich ledig-

lich in einem Akt des bewussten, mühevollen, die Infragestellung seiner selbst einschließenden Prozess des Sichverhaltens lösen kann, nicht aber in der Verleugnung der Gemeinschaft zwischen ihm und den Schuldigen. In der katholischen Tradition ist hier der präzise Ort der Rede von der eschatologischen Läuterung, dem „Fegefeuer“, in dem schmerzhaft aus dem, was die Person konstituiert, das ausgeschieden wird, was die Person im Lichte des Glaubens und ihrer Hinordnung auf Christus als ihrer Berufung zuwider erfährt.<sup>28</sup> Das Fegefeuer ist dabei eine Begleiterscheinung des Heils und der Erlösung. Zwar schmerzen die menschlichen Trennungsprozesse, aber der Schmerz der am Bösen und Falschen in der eigenen Geschichte, der eigenen Familie und der eigenen Kirche Leidenden ist bereits verklärt durch die wirksame Verheißung der Herrlichkeit, zu der er hinführt. Die Vergangenheit wirkt in den Gegenwärtigen fort, prägt und beeinflusst ihr Denken und Fühlen im Guten wie im Schlechten. Erneuerung und Besserung ist deshalb nur über eine „Reinigung des Gedächtnisses“ zu erreichen.

Kontinuität mit der Vergangenheit als reuevolles Innewerden der schmerzvollen Schuld- und Versagensgeschichte bedeutet Teilhabe an einer erlösenden Heilung der eigenen geschichtlich-kulturell konstituierten eigenen kulturellen und religiösen Identität. Die Theologie des Purgatoriums reflektiert diesen Prozess der Heilung primär mit Bezug auf die Täter des Unrechts und diejenigen, die sich in der Kontinuität der Täter deuten. Schmerzhaf und wirklich erlösend wird der Prozess der heilenden Erinnerung jedoch erst, wo die Grenzen der bloßen Beschäftigung des einzelnen mit seiner Schuld als etwas eigenem überschritten werden. Die Kategorie der Sünde wirkt erlösend, weil sie dem Einzelnen ermöglicht, das Böse in seiner zerstörerischen Dimension wahrzunehmen, es zu bereuen und auf Gottes heilende Beziehungswilligkeit zu vertrauen, so dass er aus seiner Fixierung auf sich selber herausgeführt und dazu erlöst wird, das Leiden der Opfer eigenen Handelns anzuerkennen. Johann Baptist Metz und Helmut Peukert haben die anamnetische Solidarität mit den Opfern der Geschichte als wesentliches Moment der Erlösung erkannt.<sup>29</sup> Johannes Paul II. entspricht diesem Moment, wenn er wiederholte Male mit Bezug auf einzelne Gestalten der Kirchengeschichte wie Galileo Galilei und Jan Hus das Bekenntnis zum Versagen der Kirche verbunden hat mit dem ehrenden und rehabilitierenden Gedächtnis einzelner Opfer.<sup>30</sup>

Der Purismus, der meint klar trennen zu können zwischen einer ontologisch wahren und heiligen Kirche einerseits und einer Kirche der Sünde andererseits, entspricht einer bestimmten Interpretation der Lehre von der *ecclesia invisibilis*: In ihrem Äußeren und Institutionellen mag die Kirche vielfältig schuldverstrickt sein. Im unsichtbaren Glauben der Christen aber ist sie die heilige Gemeinschaft, die Gott in Liebe annimmt und so rechtfertigt. Das Reservat des Reinen und Heiligen ist bei Giacomo Biffi genau umgekehrt nicht die Sphäre des individuellen Glaubens, sondern die Sphäre des Sakramentalen, der kirchlichen Lehre und der kirchlichen Verfassung. Beide einander entgegengesetzte puristische Positionen sind falsch: Gegen die Vorstellung, alleine im subjekthaften Glauben des Einzelnen subsistiere die Kirche als heilige, spricht die unabdingbare Zugehörigkeit der Eigenschaften von Sichtbarkeit, Geschichtlichkeit und Institutionalität zum Begriff sowohl der Kirche als auch der Person. Gibt es denn ein Personsein ohne all die geschichtlichen und sozialen Zusammenhänge, in denen Menschen sich als Personen finden und erkennen? Gegen die Vorstellung, in ihrer Hierarchie, ihrem Lehren und in ihrer Liturgie sei die Kirche absolut identisch mit ihrem göttlichen Ursprung, spricht die Einsicht, dass die Kirche in allen diesen Vollzügen ihre göttliche Berufung und ihr heiliges Wesen notwendig in menschlicher Weise realisiert. Das Zweite Vatikanische Konzil bedient sich zur Kennzeichnung des Verhältnisses von Menschlichem und Göttlichem in der Kirche der Hypostatischen Union als einer Analogie: „Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst. Deshalb ist sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4,16). Dies ist die einzige Kirche Christi, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen.“<sup>31</sup> Mit diesem Bekenntnis zur Göttlichkeit der sichtbaren Kirche wird vom Zweiten Vatikanum unlösbar verbunden das Bekenntnis zu ihrer Menschlichkeit. Die Kirche ist göttliche nur als

menschliche Kirche und mithin als eine Kirche, die ihre Berufung zur Sündenfreiheit und Reinheit nie anders hat denn als stets neu zu gewinnende und wiederzugewinnende Freiheit von Sünde und Irrtum. In diesem Sinne findet das calvinistische Theologoumenon von der *ecclesia semper reformanda* in der Kirchenkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils mit Recht eine zustimmende Aufnahme.<sup>32</sup>

Vor allem die griechische Patristik erblickte das Geheimnis der Erlösung in der Menschwerdung Gottes, durch die Gott die menschliche Natur und mit ihr *alle* Menschen als zu Gott gehörig angenommen hat.<sup>33</sup> Das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit aller Menschen entspricht der soteriologischen Überzeugung davon, dass das Schicksal eines Menschen das Verhältnis aller Menschen vor Gott zum Heil hin wenden kann. Die Überzeugung von der vor Gott bestehenden Gemeinschaft aller Menschen begründet theologisch die Legitimität der Interzession vor Gott für andere Menschen. Die Interzession darf dabei niemals in einem nicht-transformierten religionsgeschichtlichen Sinn interpretiert werden als Eintreten eines Menschen für andere Menschen vor der Gottheit, durch die die Gottheit in ihrem Urteil umgestimmt werden könnte.<sup>34</sup> Das christliche Verständnis der Fürbitte für die Toten knüpft vielmehr an dem religionsgeschichtlich universalen Verhalten der Interzession vor der Gottheit an, um ihm im Lichte des Evangeliums einen neuen Sinn abzugewinnen. Die für andere Betenden versuchen nicht, Gott umzustimmen, sondern vielmehr selber einzustimmen in Gottes Wohlwollen für die Toten und Schuldigen, das sie sich auf diese Weise in einer sehr konkreten Erinnerung an fremde Schuld vergegenwärtigen. Auf diese Weise wird die abstrakte Rede von der verzeihenden Liebe Gottes in einer Weise konkretisiert, die geeignet ist, die Feiernden in ihrem eigenen Denken, Fühlen und Handeln zum Besseren hin zu wandeln. Wer für die Vergehen seiner Vorgänger um göttliche Vergebung bittet, benennt die Vergehen seiner Vorgänger als Schuld und scheidet sich dadurch bewusst von ihnen. Er stellt diese Schuld jedoch zugleich in den Horizont des freien göttlichen Vergehens, auf das er im Glauben für sich und alle Menschen fest vertraut. Im Bekennen verbindet sich der Gläubige mit den Sündern der Vergangenheit. In der Bitte um Vergebung verbindet er sich mit dem erlösenden Gott, in dessen erhofftes und geglaubtes Vergebungswort der Beter einstimmt in der Hoffnung, dass es zum bestimmenden und verwandelnden Wort des eigenen Lebens und der eigenen Kirche werde.

Dass in den päpstlichen Schuldbekennnissen immer nur von Einzelnen die Rede war, die schuldig geworden sind, ist vielfach kritisiert worden, jedoch absolut zu Unrecht. Sünde kann nicht die Eigenschaft einer Institution sein. Sünde kann Institutionen prägen und diese wiederum einzelne im Sinne der Sünde. Wo aber die Sünde als Sünde benannt und erkannt wird, erklären sich Personen verantwortlich und erkennen Personen andere als Verantwortliche. Das Sündenbekenntnis ist notwendig individuell und persönlich, selbst da, wo es sich auf lange vergangene Schuld anderer Menschen bezieht. Eine kumulative „Sünde der Kirche“, für die weder in der Vergangenheit noch in der Gegenwart Menschen sich als verantwortlich empfinden, wäre nicht ein „Mehr“ an Sündenbewusstsein, sondern viel weniger.

#### 4. Ökumenische Perspektiven

In der Ekklesiologie hat eine katholische Lesart des *simul iustus et peccator* Heimatrecht. Hans Urs von Balthasar hat diese Einsicht mithilfe seines Rückblicks auf den patristischen Realismus hinsichtlich der sündigen Kirche für die katholische Theologie gesichert.<sup>35</sup>

Die bußfertige Realisation der eigenen Schuldgeschichte hat in der katholischen Kirche einen ökumenischen Sitz im Leben. Einen dramatischen Höhepunkt eigener Schuldanerkenntnis bedeutet der mit einem Fußkuss verbundene Kniefall von Papst Paul VI. vor dem Gesandten des Patriarchen von Konstantinopel, Metropolit Meliton, am 14. Dezember 1975 in der Sixtinischen Kappelle, dem Ort der Papstwahl.<sup>36</sup> Beziehungsreich nahm Paul VI. ein schmerzhaftes Ereignis der Kirchengeschichte auf: 1438 verlangte Papst Eugen IV. von dem Gesandten des Patriarchen von Konstantinopel beim Konzil von Ferrara-Florenz den Kniefall vor dem Papst, den der Grieche angesichts der Osmanischen Bedrohung seiner Kirche nicht verweigern konnte.

In der ökumenischen Begegnung wächst das Bewusstsein, in welchem Ausmaß Rechthaberei und hybrides Superioritätsbewusstsein der eigenen Kirche die Wahrnehmung des Guten am Anderen verhindern und so eben auch die Realisation dieses Guten in der eigenen Kirche, obwohl es der eigenen Berufung zur Heiligkeit im Angesicht des Herrn der Kirche zutiefst angemessen wäre.

Angesichts des so zu Tage tretenden Unrechts in der eigenen Kirche sind Reue und Vergebungsbitte zutiefst angemessene Formen einer christlich

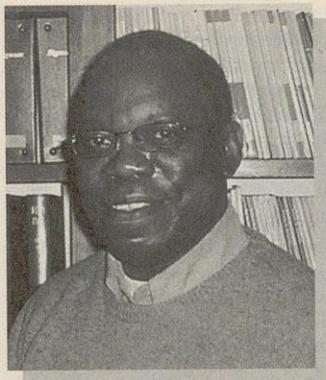
vollzogenen, trennenden Unterscheidung, die das Böse benennt, an der Treue zur Kirche selbst jedoch ebenso festhält wie an der Gemeinschaft mit denen, von deren Handlungen sich die Kirche heute unterscheidet, die sie jedoch weiterhin als ihre Söhne und Töchter erkennt. Sie vermeidet so den aufgeblasenen Purismus derer, die meinen, eine bloße Lossagung vom Falschen vermöge bereits das Fortwirken dieses Falschen im Eigenen zu beenden. Die treue Gemeinschaft in der Schuld anerkennt die prägende und fortdauernde Wirkung der Schuld in der eigenen Geschichte und hofft vertrauensvoll auf das dieser Schuldkontinuität entgegengesetzte Gnadenkontinuum göttlichen Heilsschaffens für die Menschen. Dieses Gnadenkontinuum findet in beiden Aspekten der Bußhandlung seine menschliche Manifestation: (1) Als sittlich unterscheidendes und beurteilendes Handeln, mit dem Menschen ihre Position in der gegenwärtigen Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit markieren, und (2) als betend und hoffend vollzogenes Bewusstsein dauerhafter Verbundenheit in der einen Kirche Jesu Christi, die Sünder wie Gerechte umfasst und ihnen ihre Berufung zur Heiligkeit verkündet und auferlegt.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Eine Darstellung dieser Liturgie in: *Christoph Marksches*, „...in gewissen Zeiten der Geschichte...“. Schuldbekennnis und Versöhnungsbitte des Papstes am ersten Fastensonntag des Heiligen Jahres 2000 in der Sicht eines evangelischen Kirchenhistorikers, in: *Doris Hiller* (Hg.), *Dass Gott eine große Barmherzigkeit habe. Konkrete Theologie in der Verschränkung von Glaube und Leben. Festschrift für Gunda Schneider-Flume*, Leipzig 2001, 144-175.
- <sup>2</sup> *Johannes Paul II.*, Apostolisches Schreiben „Tertio millennio adveniente“, Nr. 33. ([http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/apost\\_letters/documents](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents))
- <sup>3</sup> *La civiltà cattolica* 148 (1997), 531-540.
- <sup>4</sup> *Ulrich Ruh*, Johannes Paul II.: Wie die Kirche ihre Schuld bekennt, in: *Herderkorrespondenz* 54 (2000), 169-171.
- <sup>5</sup> *Donath Herscik* nennt die im Vatikan abgehaltenen Symposien (1) gegen Antijudaismus vom 30. 10. – 1. 11. 1997 (2) über die Inquisition vom 29. 10. – 31. 10. 1998 und (3) über die Umsetzung der Beschlüsse des 2. Vatikanums vom 25. – 27. 2. 2000 (*ders.*, Schuldbekennnis und Vergebungsbitte des Papstes in theologischer Perspektive, in: *ZKTh* 123 (2001), 3-22, hier: S. 6f). In unmittelbarer zeitlicher Nähe zur giornata del perdono veröffentlichte die Internationale Theologische Kommission das Dokument „Erinnern und Versöhnen“ (deutsch hg. von *G. L. Müller*, Einsiedeln – Freiburg 2000).
- <sup>6</sup> *Luigi Accattoli*, Wenn der Papst um Vergebung bittet. Alle ‚mea culpa‘ von Johannes Paul II. An der Wende zum dritten Jahrtausend, Innsbruck 1999.
- <sup>7</sup> *Giacomino Cardinal Biffi*, *Christus hodie*, Bologna 1995.
- <sup>8</sup> *Herbert Schnädelbach*, Der Fluch des Christentums. Die sieben Geburtsfehler einer alt gewordenen Weltreligion. Eine kulturelle Bilanz nach zweitausend Jahren, in: *Die Zeit*

- vom 25. Mai 2000: „Die ‚sieben Todsünden‘, die der Papst nennt, sind nicht trotz, sondern wegen des Christentums geschehen; die Täter haben dabei nicht gegen seine Prinzipien verstoßen, sondern versucht, sie durchzusetzen.“; mit ähnlicher Tendenz: Der Spiegel vom 24. April 2000.
- <sup>9</sup> *Martin Schuck*, Das Schuldbekenntnis des Papstes, in: Deutsches Pfarrerberblatt (2000), 175-177; *Michael Strauß*, Stellvertretende Buße. Der Papst bekennt die Schuld der Christen, in: Evangelische Kommentare (2000), Heft 33, 4.
- <sup>10</sup> Diese Deutung favorisierte der Spiegel in seiner Berichterstattung zur *giornata del perdone*, die er als Abwurf von historischem Ballast deutet (Der Spiegel vom 24. April 2000).
- <sup>11</sup> *Immanuel Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, A 95: „[...] sie ist keine transmissible Verbindlichkeit, die etwa wie eine Geldschuld [...] auf einen anderen übertragen werden kann, sondern die allerpersönlichste, nämlich eine Sündenschuld, die nur der Strafbare, nicht der Unschuldige [...] tragen kann.“
- <sup>12</sup> *Ralf Miggelbrink*, Einführung in die Lehre von der Kirche, Darmstadt 2003, 9-11, 36-38.
- <sup>13</sup> Zu den entsprechenden Auseinandersetzungen der Reformationszeit: *Karlheinz Diez*, „Ecclesia non est Civitas Platonica.“ Antworten katholischer Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts auf Martin Luthers Anfrage an die „Sichtbarkeit“ der Kirche. Frankfurt a. M. 1997.
- <sup>14</sup> *Augustinus*, De civitate Dei I, 35: „[...]Perplexae quippe sunt istae duae civitates [civitas terrena seu diabolis – Civitas Die, R. M.] in hoc saeculo invicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur“ („Denn verschlungen miteinander und vermischt sind in dieser Welt diese beiden Staaten [Gottesstaat und Erdenstaat/Teufelsstaat] bis zu ihrer Trennung durch das Letzte Gericht.“)
- <sup>15</sup> „La purificazione della memoria“ in vista del gubileo, in: *La civiltà cattolica* 148 (1997), 531-540.
- <sup>16</sup> *Jürgen Werbick* (ders., Sündige Selbstbehauptung [...], in: HK 54 (2000), 124-129, hier 125) zieht die paulinische Vorstellung der Sünde als kosmischer Macht sowie die befreiungstheologische Rede von der strukturellen Sünde heran, um zu verdeutlichen, wie bestimmend fremde Sünden für Menschen sein können und wie notwendig der sittliche Akt der Unterscheidung sowie der religiöse Akt der von Gott ermöglichenden und getragenen Selbstgründung in einem Akt der konkreten Loslösung und Unterscheidung ist.
- <sup>17</sup> Der Begriff bezieht sich auf die abschließende Anweisung, die der 1. Timotheusbrief für den Gemeindeleiter bereithält: „Timotheus, bewahre, was dir anvertraut ist [Vulgata: „O Timothee, depositum custodi!“]. Halte dich fern von gottlosem Geschwätz und den falschen Lehren der sogenannten Erkenntnis. Nicht wenige, die sich darauf eingelassen haben, sind vom Weg der Erkenntnis abgekommen“ (1. Tim 6, 20). Auch 2. Tim 1, 12. 14 und 2, 2 verwenden den griechischen Begriff der *parathêke*, den die Vulgata als „*depositum*“ wiedergibt und der eine treulich zu bewahrende Hinterlassenschaft bezeichnet, damit ein konservatives Traditionsverständnis gegen die Spekulationsfreudigkeit der Gnosis stellend. Dieses konservative Verständnis darf jedoch nicht überbetont werden, wozu eine allzu wörtliche Rezeption der *depositum-Metapher* verführen könnte.
- <sup>18</sup> *Ralf Miggelbrink*, Der ökumenisch kontroverse Begriff der Konkupiszenz im theologischen Kontext der Gegenwart, in: *Catholica* 54 (2000), 39-58.
- <sup>19</sup> Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche: „Lumen gentium“, Nr. 1: „Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis [...]“ (DH 4101).
- <sup>20</sup> *Christoph Marksches*, „...in gewissen Zeiten“, 161-163.

- <sup>21</sup> *Otto Hermann Pesch* betont, die „[...] simul-Formel ist „theologisch und logisch nur sinnvoll, wenn sie nicht (substanz-)ontologisch, sondern relational und existentiell verstanden wird“ (*ders.*, *Simul iustus et peccator. Sinn und Stellenwert einer Formel Martin Luthers. – Thesen und Kurzkommentare*, in: *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen*, Freiburg 2001, 146-167, hier: 162). Relational und existentiell meinen „Sündersein“ und „Gerechtersein“ *Perspektiven der Selbstwahrnehmung in der Gottesbeziehung* und keine objektiven Gegebenheiten. Gerade als der Gerechte wird der Mensch der Gestörtheit seiner Gottesbeziehung inne. Das wird ihn aber nicht zu dem Laxismus dessen verführen, der das Sünder- oder Gerechtheit für gleichgültig hält. Gegen diesen Laxismus wendet sich bekanntlich in der Sprache des 15. Kapitels des Trienter Rechtsfertigungsdekrets (DH 1544).
- <sup>22</sup> Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret über den Ökumenismus: „Unitatis Redintegratio“, Nr. 7.
- <sup>23</sup> Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von Heute: „Gaudium et Spes“, Nr. 36.
- <sup>24</sup> A.a.O., Nr. 19.
- <sup>25</sup> Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen: „Nostra Aetate“, Nr. 4.
- <sup>26</sup> Unitatis Redintegratio, Nr. 7.
- <sup>27</sup> Jer 31, 29 zitiert ein geflügeltes Wort, mit dem sich die in Babylon exilierten Juden gegen die deuteronomistische Gerichtstheologie ihrer Tage wandten.
- <sup>28</sup> *Dorothea Sattler*, *Gelebte Buße. Das menschliche Bußwerk (satisfactio) im ökumenischen Gespräch*, Mainz 1992, 225-304.
- <sup>29</sup> *Kelvin Lenehan* betont vor allem diesen Aspekt der memoria passionis (*ders.*, *The great Jubilee and the Purification of the Memory*, in: *Louvain Studies* 25 (2000), 291-311; besonders: 294-301).
- <sup>30</sup> Zu *Jan Hus*: Meldung in der *Herder Korrespondenz* 54 (2000), 106; zu *Galilei*: *La civiltà cattolica* 135 (1984), 375-392.
- <sup>31</sup> Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche: „Lumen gentium“, Nr. 8.
- <sup>32</sup> A.a.O., Nr. 8: „Ecclesia in propria sinu peccatores complectens, sancta simul et semper purificanda, poenitentiam renovationem continuo prosequitur.“ Und Nr. 9: „Per tentationes vero et tribulationes procedens Ecclesia virtute gratiae Dei sibi a Domino promissae confortatur, ut in infirmitate carnis a perfecta fidelitate non deficiat, sed Domini sui digna sponsa remanet, et sub actione Spiritus Sancti seipsam renovare non desinat, donec per crucem perveniat ad lucem, que nescit occasum.“ (Hervorhebungen von R.M.)
- <sup>33</sup> So etwa die Konzeption des *sacrum commercium* in der Soteriologie des Irenäus von Lyon (*Adversus haereses*, II, 19, 1) oder Gregor von Nazianz (*Raymund Schwager*, *Menschenschwerdung und Heilsökonomie*, in: *ders.*, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1996, 78-83).
- <sup>34</sup> Das biblische Modell für diese Form der Interzession stellt Gen 19.
- <sup>35</sup> *Hans Urs von Balthasar*, *Casta Meretrix*, in: *ders.*, *Sponsa Verbi. Skizzen zur römischen Theologie II*, Einsiedeln 1961, S. 203-305; *Karl Rahner*, *Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: *ders.*, *Schriften zur Theologie*, Bd. 7, S. 321-345; *Jürgen Werbick*, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg 1994, 223-276.
- <sup>36</sup> 1438 hatte Papst Eugen IV. die orthodoxe Welt tief gekränkt, als er von dem Gesandten des damaligen Patriarchen von Konstantinopel den Kniefall verlangte.



## Versöhnung als ein hilfreiches soteriologisches Modell

Überlegungen zur Konflikt-  
bewältigung 10 Jahre nach dem  
ruandischen Genozid

VON ROBERT KAGGWA\*

Dezimierung bedeutet die Ermordung jedes Zehnten, und im Frühjahr und Frühsommer des Jahres 1994 dezimierten geplante Massaker die Bevölkerung der Republik Ruanda. Obwohl die Morde mit geringem technischen Aufwand durchgeführt wurden – vor allem mit Macheten –, erfolgten sie in atemberaubender Geschwindigkeit: Von ursprünglich etwa siebeneinhalb Millionen Menschen wurden in gerade hundert Tagen mindestens achthunderttausend umgebracht. Ruander sprechen oft von einer Million Toten, und vielleicht haben sie Recht. Die Zahl der Toten Ruandas wuchs fast dreimal so schnell wie die der jüdischen Toten während des Holocausts. Es war der effizienteste Massenmord seit den Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki.<sup>1</sup>

### *Einführung*

Die Geschichte Ruandas zeigt deutlich: Unsere Welt, in der wir leben, ist eine Welt voller grausamer Konflikte. Sie schreit nach Frieden und Stabilität. Was bedeutet Erlösung in einer Zeit, die den unaussprechlichen Horror des Holocausts, die Rache von Hiroshima und Nagasaki, den Genozid in Ruanda, beispiellose unmenschliche Brutalität, Grausamkeit und Gewalt in der Geschichte erlebt hat? Was können wir den Opfern von Gulags, Auschwitz, Kigali und den Tausenden von anonymen Toten sagen, die in den weltweiten Folterkammern gestorben sind? Christen glauben leidenschaftlich, dass Gott die Welt durch Christus versöhnt hat. Aber wie kann die Geschichte Jesu Christi für uns heute, im Jahr 2005, befreiend sein? In welcher Hinsicht ist Jesus Christus unser Retter und Befreier? Das sind wesentliche Fragen der *Soteriologie*.

---

\* Dr. Robert Kagawa ist Chaplain und Dozent der Theologie an der Roehampton University in London. Er gehört dem Orden „Society of Missionaries of Africa“, den sog. „Weißen Vätern“ an.

Der globale Kapitalismus hat die Welt durch das Zusammenrücken von Raum und Zeit verändert. Er hat politische Grenzen ausradiert und nationale und kulturelle Identitäten verwischt. Obwohl der Akzent normalerweise auf der Wirtschaft liegt, sind auch Politik und Kultur von der Globalisierung betroffen. Man kann nicht nur die positiven Aspekte der Globalisierung diskutieren, negative Aspekte sind auch reichlich vorhanden. Während für einige neuer Reichtum und neue Verbindungsmöglichkeiten geschaffen wurden, steigern sich für viele, insbesondere für die Armen in Afrika, Armut, Elend und Konflikte.

Viele theologische Antworten aus der Vergangenheit sind immer noch wertvoll, aber in der Zeit der Globalisierung ist eine neue Betrachtungsweise nötig.<sup>2</sup> Die Ökumene stagniert; der ehrliche Dialog mit anderen wird in Frage gestellt, während die Inkulturation nicht selten ethische und kulturelle Konflikte vorantreibt. Die Befreiung verliert ihren Einfluss, besonders wenn sie eine globale, kapitalistische Welt nicht mit einer Alternative konfrontiert. Vielleicht brauchen wir neue theologische und soteriologische Modelle. In einer Welt mit vielen Konflikten ist das Versöhnungsmodell vielleicht angemessen und zeitgemäß. Ich möchte diesen Ansatz illustrieren mit dem, was zehn Jahre nach dem Genozid in Ruanda passiert ist und mit ein paar Beispielen aus Südafrika nach der Apartheid. Erstens stelle ich die Hintergründe dar, die zu dem Genozid in Ruanda geführt haben. Zweitens untersuche ich praktische Projekte, die auf eine Versöhnung in Ruanda hinarbeiten. Als drittes schaue ich, was dies konkret für eine kontextuelle Theologie der Versöhnung bedeutet. Zum Schluss entwickle ich eine Spiritualität der Versöhnung für unsere konfliktreiche Zeit.

### *Der Hintergrund*

Es ist schwierig, Versöhnung zu definieren, weil damit Vieles gemeint ist. Es kann auf die Erneuerung von zwischenmenschlichen Beziehungen oder auf die moralische Verpflichtung der Rekonstruktion der Gesellschaft bezogen werden. In vielen Fällen hat Versöhnung mit der Rechtfertigung durch Gott zu tun, aber in allen Fällen beinhaltet es die Lösung von Konflikten und das Wiederherstellen der Gerechtigkeit.<sup>3</sup> Das Interesse an der Versöhnung ist im letzten Jahrzehnt sehr stark angewachsen. Die relativ friedvolle Beendigung der Apartheid erstaunte die Welt und die Wahrheitskommission hat weltweite Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Dies führt

zur Versöhnung als neuem theologischen Modell für diese konfliktreiche Zeit. Natürlich ist die Versöhnung selbst kein eindeutiges Konzept. Die Motivation der Menschen, die zur Versöhnung ausrufen, ist auch nicht einheitlich. Für einige ist sie bloß eine ideologische Lehre für Täter, um ihre Vergangenheit zu vergessen, in der sie Verbrechen begangen haben, damit sie in Zukunft weiterleben können. Für einige bedeutet Versöhnung Konfliktmanagement, für andere bedeutet Versöhnung, nach Gerechtigkeit für die Opfer zu streben. Für einige hilft sie mit schmerzhaften Erinnerungen umzugehen, während es anderen um die moralische Wiederherstellung ihrer zersplitterten Gesellschaft geht. Es ist wahr: Versöhnung handelt davon, Gerechtigkeit zu suchen, Erinnerungen zu heilen, die Gesellschaft wieder aufzubauen. Ein näherer Blick auf die Region Afrikas mit den Großen Seen gibt darüber Aufschluss.

Das Problem der Identität von Gruppen und grausamen Konflikten in der Region hat eine lange Geschichte, die sich um die Tutsi und Hutu von Ruanda (und Burundi) dreht.<sup>4</sup> Der schreckliche Genozid ereignete sich 1994 in Ruanda, aber die Ursachen und Konsequenzen betreffen die gesamte Region der Großen Seen. Bis zu einem gewissen Grad zeigt die Geschichte der Gewalt in Ruanda Konsequenzen der Globalisierung für arme Länder. Im Vergleich zu seinen Nachbarländern wurde Ruanda in den späten achtziger Jahren ein wirtschaftlicher Erfolg beschert. Es hatte die Anforderungen des Internationalen Währungsfonds und der Weltbank erfüllt. Aber es verweigerte auch vielen Bürgern mit Tutsi-Wurzeln die Rückkehr ins Land. Die Frage der Menschenrechte musste auch gestellt werden. Wenn die ruandische Regierung in Verhandlungen mit den im Exil lebenden Tutsis getreten wäre, hätten Hutu-Extremisten dies als Verrat bezeichnet. Die Rückkehr der Tutsi-Flüchtlinge aus Uganda mit der Rebellenarmee der Rwandan Patriotic Front (RPF) zeitgleich mit dem Sturz Mobutus, der im benachbarten Kongo 36 Jahre lang Diktator war, machte die Region zur Brutstätte von Konflikt und Gewalt. Zudem war Mobuto nach dem Ende des Kalten Krieges im Westen unbedeutend geworden. Uganda und Ruanda wurden für die Region als „Major Player“ immer wichtiger. Eine der Hoffnungen auf eine neue Generation von Führern, war sicherlich der Aufstieg Kabilas, der Frieden bringen sollte. Aber diese Hoffnung zerschlug sich. Der ungeklärte Konflikt in Ruanda zog Kreise bis zum Kongo. Es war ein chaotischer Krieg. Ein erneutes Ringen um Afrika begann: „Afrikas Kampf um Afrika“ oder „Afrikas erster Weltkrieg“. Viele Staaten begannen den Kongo als Schlachtfeld zu

missbrauchen. Uganda, Ruanda, Zimbabwe, Angola und andere kämpften um die Mineralschätze im Kongo. Es war ein undurchschaubarer Krieg – nicht einfach zu verstehen. Benachbarte Länder unterstützten unterschiedliche Rebellengruppen ohne eine offensichtliche, zusammenhängende Botschaft außer der, dass sie gegen die Staatsmacht in Kinshasa waren. Internationale Beobachter zählten fünf Millionen Tote.

Nach dem ugandischen Politikwissenschaftler Mahmood Mamdani ist Versöhnung in dem Gebiet der Großen Seen in Afrika eine entmutigende, aber äußerst wichtige Aufgabe, um den Genozid von 1994 zu bewältigen. Der Genozid führte zu einer spannungsreichen Politik und Gesellschaft und die Konsequenzen gingen weit über Ruanda hinaus. Ruanda wurde zum Epizentrum der Krise, die die ganze Region umfasste. Zudem muss die Rolle der Kirchen während des Genozids bedacht werden, um den Konflikt und die Versöhnungsarbeit nach dem Konflikt zu verstehen.

Der ruandische Genozid muss als Versuch der Hutu Extremisten bewertet werden, das Land von den bedrohlichen, fremdartigen Tutsi zu befreien. Sicherlich war es nicht so sehr eine ethnische Säuberung, sondern eine „Rassensäuberung“. Belgischer Kolonialismus und Missionare konstruierten die Tutsi und die Hutu regelrecht mit Hilfe von rassistischen und pseudowissenschaftlichen Theorien wie der Hamitischen Hypothese. Die Tutsi bezeichneten sie als fremde hamitische Siedler und die Hutu als Eingeborene. Nach ihnen sind die hamitischen Tutsi die überlegene Rasse, die anderswoher kam. Es gibt keine Anzeichen dafür, dass die Tutsi ihre Ursprünge in Afrika haben. Dies führte dazu, dass Hutu und Tutsi anfangen, sich als unterschiedliche Rassen und politische Identitäten wahrzunehmen. In den unterschiedlichen politischen Phasen Ruandas wechselten die Rollen.

Mir scheint es so, als wenn die Geschichte Ruandas die drei theologischen Modelle der Inkulturation (Indigenisierung), der Befreiung und der Versöhnung repräsentiere. Am Anfang des 20. Jahrhunderts zeigt sich die Indigenisierung Ruandas als ein „christliches Königreich“. Mwami, der damalige Tutsi-König, konvertierte zum Christentum. Die Missionare und die belgische Kolonialadministration sahen die Geschichte der Tutsi-Dynastie als eine Art „Altes Testament“, das das christliche Königreich vorbereitete. Der Priester und Philosoph Alexis Kagame trat in die Fußstapfen Placide Tempels, indem er seine eigene „philosophie bantourwandaise“ schrieb, in der er aristotelische Kategorien benutzte, um die Kultur der Kirche analogisch und historisch als Gerichtskultur (court

culture) darzustellen.<sup>5</sup> Die Tutsi hatten die Macht in der Kirche. Aber durch die Revolution im Jahre 1959 kamen der soziale Katholizismus der belgischen Nachkriegsgeistlichen und der Schweizer Erzbischof Perraudin ins Land. Dies war eine frühe Form des Befreiungsmodells. Die römisch-katholische Kirche unterstützte nun nicht mehr die Tutsi, sondern die Hutu. Perraudins eigener Sekretär, Kayibanda, führte die Revolution, die die Macht der Tutsi verdrängte und nach der Unabhängigkeit die erste Hutu Regierung aufbaute. Es ist schwierig und wahrscheinlich zu früh von einem Versöhnungsmodell zu sprechen, das im Ruanda nach dem Genozid Wurzeln geschlagen habe. Meines Erachtens machten die afrikanische Theologie und afrikanische Theologen einfach weiter, als wäre der Genozid nicht passiert.<sup>6</sup> Im Hinblick auf die Entwicklung eines Versöhnungsmodells müssen wir offenbar woanders nachschauen, besonders in den Schriften von Politikwissenschaftlern, Historikern und in der süd-afrikanischen Theologie.

Mamdani hat die Aufmerksamkeit auf den Genozid in Ruanda gelenkt und auf den, der nicht in Südafrika stattfand. „Wenn Ruanda der Genozid war, der passierte, dann war Südafrika derjenige, der nicht passierte.“<sup>7</sup> Der ruandische Genozid ereignete sich zur gleichen Zeit wie die südafrikanischen Wahlen, die die Zeit nach der Apartheid einleiteten. Eher hätte man einen Genozid in Südafrika erwartet als in Ruanda. Stattdessen wurde Südafrika zu einem Modell der Versöhnung und das nicht nur für Afrika, sondern für die ganze Welt.

Ruanda nach dem Genozid steht in einem scharfen Kontrast zu Südafrika nach der Apartheid. In der Tat, wenn Südafrika Millionen von Anspruchsberechtigten hatte und wenige Täter, dann hat Ruanda viele Täter, mindestens hunderttausend, und wenige Anspruchsberechtigte. Der Unterschied hebt einen herausragenden politischen Fakt hervor: der Genozid wurde durch Untergebene durchgeführt, auch wenn er von staatlichen Funktionären organisiert wurde. Der „Beliebtheitscharakter“ des ruandischen Genozids ist der aufwühlendste Faktor. Dass so viele am Morden beteiligt waren, bedeutet ein großes Dilemma für die Versöhnung. Während in Südafrika politische Gewalt normalerweise ein Geheimnis war, mordete das Volk in Ruanda sogar am hellen Tage. In Südafrika war die Identität des Täters nicht immer bekannt, während in Ruanda die Identität bekannter war. Oft war es der Nachbar, ein Familienmitglied, der Ehepartner, der Verwandte oder sonstwer. Dennoch ist es schwierig, die Opfer und Täter eindeutig zu bestimmen. Die Identifizierung von Opfern und

Tätern hängt von der jeweiligen historischen Perspektive ab. Das ist der Grund, warum Mamdani die Meinung vertritt, dass die Versöhnung zwischen Hutu und Tutsi nicht möglich ist, ohne sich vorher mit der Geschichte zu versöhnen.<sup>8</sup> Seit der Kolonialzeit wird die Gewaltspirale zwischen Hutu und Tutsi auf beiden Seiten durch die Psychologie des Opfers genährt. Beide Gruppen nutzten Gewalt, um nicht wieder zum Opfer zu werden. Täter wurden zu Opfer und vice versa. Jeder Gewaltakt führte dazu, dass die Opfer zu Tätern wurden.

Um die Gewaltspirale zu durchbrechen, ist eine Versöhnung mit der Geschichte unumgänglich. Die Wahrheitskommission in Südafrika beharrte auf dem Erzählen der Wahrheit als wichtige Dimension des Versöhnungsprozesses, der Gerechtigkeit bringen sollte. In Ruanda würde das bedeuten, nicht nur die Wahrheit des Genozids herauszufinden, sondern auch die Wahrheit zu kontextualisieren. Mamdani<sup>9</sup> ist der Meinung, dass es äußerst wichtig ist, die kulturelle von der politischen Identität zu unterscheiden und dabei historische Fakten der Migration zu entpolitisieren. Indem das Kolonialprojekt in der ruandischen Gesellschaft und Politik rassistisch determinierte Identitäten erzeugte, beeinflusste es auch die Parameter mit rassistischen Merkmalen, aus denen die Historiker ihr Wissen ableiten. Als der Kolonialstaat rassistische Wurzeln als den Schlüssel zu Bürgerstatus und Rechten betonte, suchten die Historiker zwanghaft nach diesen unterschiedlichen Wurzeln. Wenn der offizielle Rassismus annahm, dass Migration ein zentraler Faktor für die Ausdehnung der Bevölkerung war (die Hamitische Hypothese), dann schienen die Gelehrten damit zufrieden, auch ihr wissenschaftliches Arbeiten auf die Fragen der Migration zu konzentrieren. Und schließlich, wenn Kolonialherren die Bevölkerung als Hutu und Tutsi (und Twa<sup>10</sup>) bezeichneten – ungeachtet des Ausmaßes an Mischehen – dann vermuteten Historiker eine gleiche unproblematisierte Verbindung zwischen den Hutu und Tutsi vergangener Zeiten und den zeitgenössischen, die so definiert wurden. Die Folge war, dass Historiker, die voreingenommen nach den Ursprüngen suchten, an Fakten der Migration kulturelle Unterschiede festmachten und diese zu politischen Unterschieden erklärten. Es ist wichtig wahrzunehmen, dass Ruanda erneut vor einer historischen Entscheidung mit zwei eindeutigen Möglichkeiten steht: Entweder geht der Bürgerkrieg weiter, weil die Besiegten sich für den nächsten Kampf rüsten; oder es findet eine politische Versöhnung statt, die beide abweist, die Besiegten und die Sieger, und nach einer dritten geeigneteren Möglichkeit sucht. Diese beiden Ansätze sind unterschied-

lichen Formen der Gerechtigkeit und entsprechend unterschiedlichen Staaten zuzuordnen. Die erste ist die Gerechtigkeit des Siegers. Die zweite, die des Überlebenden. Diese beiden Formen der Gerechtigkeit sind vergleichbar mit denen, die die Wahrheitskommission in Südafrika als retributive und restorative Gerechtigkeit bezeichnete.

Es ist wahr: Versöhnung handelt davon, Gerechtigkeit zu finden, Erinnerungen zu heilen, Gesellschaften wieder aufzubauen. Im heutigen Kontext ist das ein neues Missionsmodell. Es wird heute in Ruanda mit greifbaren praktischen Projekten an der Basis umgesetzt.

### *Praktische Projekte der Versöhnung*

John Paul Lederach, ein amerikanischer Wissenschaftler mit Erfahrungen aus Mittelamerika, betonte die Wichtigkeit eines umfassenden Ansatzes, den er „indigenous empowerment“ nennt. Damit Versöhnung stattfinden kann, müssen Menschen aus allen Schichten am Frieden bauen. „Das Prinzip des indigenous ‚empowerment‘ ist, dass Konfliktbewältigung aktiv die Menschen und die Kultur des Ortes einbindet, sie respektiert und motiviert. Dadurch schauen wir durch eine andere Brille, die nicht zuerst den Ort und die Menschen als ein Problem sieht und die Außenstehenden als die Antwort. Besser gesagt, wir verstehen das langfristige Ziel der Überwindung wie die Bestätigung und das Vertrauen auf die Menschen und Ressourcen des Ortes“<sup>11</sup>.

Deshalb müssen auf verschiedenen Ebenen der betroffenen Bevölkerung Brücken des Friedens gebaut werden. Lederachs Ansatz kann als ein Dreieck oder eine Pyramide beschrieben werden mit den wichtigen politischen und militärischen Führern an der Spitze. In der Mitte sind wichtige Leiter, ethnische und religiöse Führer sowie Akademiker, die an verschiedenen Orten der Gesellschaft von Bedeutung sind, wie im Gesundheitswesen und in der Bildung. Die dritte am stärksten in der Gesellschaft vertretene Ebene ist die Basis, die aus einfachen Leuten, Flüchtlingen und Vertriebenen, den lokalen Leitern, Gemeindegruppen und örtlichen Gemeindemitarbeitern besteht.

Lederach stellt fest, dass die meisten Friedensverhandlungen an der Spitze der Pyramide stattfinden, auf der Ebene der internationalen Diplomatie. Aber um eine erfolgreiche, andauernde Lösung des Konflikts zu erreichen, müssen auf allen drei Ebenen aufeinander abgestimmte Strategien entwickelt werden. Die Basisbevölkerung muss am stärksten

eingebunden werden, falls je eine lebensfähige Versöhnung erreicht werden soll. Das Ziel der Konfliktlösung ist Versöhnung, die darauf abzielt, „neue Wege zu suchen, innerhalb der verschiedenen Bevölkerungsschichten aus der betroffenen Region, Zeit und den Ort neu zu gestalten. Ein Mittel mit der Gegenwart umzugehen, ist die schmerzhaftes Vergangenheit sowie das erforderliche Zusammenleben in der Zukunft anzusprechen, zu integrieren und zu umarmen.“<sup>12</sup> Ich lenke nun den Blick auf zwei Beispiele, die praktische Versöhnungsprojekte unterstützen.

### 1. *Gacaca* (Populargerichtshöfe; engl. People's courts)

Die in Ruanda unter dem Schutz der Bäume sich befindenden *Gacaca* (Populargerichtshöfe)<sup>13</sup> oder Ortsgerichte gründen sich auf ein lokales, traditionelles System in Fällen von Streit um die Besiedlung. Die ruandische Regierung schloss die *Gacaca* Gerichte im Jahre 1998, obwohl sie gerade erst ihre Arbeit begonnen hatten. Die *Gacaca* waren eine neue Form der Rechtssprechung, an der die Bürger beteiligt waren und das traditionelle Verfahren mit einer westlichen Gerichtsstruktur koppelte. Das Ziel war, dieses ängstliche Volk zu vereinen. Die Regierung formte die existierende Methode der Konfliktbewältigung um und erfand sie neu, um die mehr als hunderttausend verdächtigten Beteiligten des Genozids, die die Landesgefängnisse überfüllten, vor Gericht zu stellen. Im Jahre 2001 wurden ungefähr zweihundertfünfzigtausend lokale Richter, Männer und Frauen, von und in ihren Ortsgemeinden gewählt. Sie erhielten dann im Jahr 2002 eine kurze Schulung in Themengebieten wie Jura, Konfliktbewältigung und Gerichts-Ethik. Sie bekamen kein Gehalt, aber sie und ihre Familien waren von Schulgebühren und Krankenbeiträgen befreit. In Ruanda arbeiten elftausend *Gacaca*-Gerichte in unterschiedlichen Behörden (mit neunzehn Richtern pro Gerichtshof – um gerichtsfähig zu sein, müssen fünfzehn Richter und hundert Zeugen anwesend sein). Beim Erzählen ihrer Geschichten sitzen Täter und Opfer nebeneinander, hören einander zu und erleben den Prozess der Vergebung und Heilung. Die Opfer bekommen die Möglichkeit, ihre Geschichte zu erzählen und gehört zu werden.

Ist dieses System erfolgreich? Organisationen wie Amnesty International<sup>14</sup> äußerten auch fundierte Vorbehalte während ihrer Empfehlung für die *Gacaca* zur Versöhnung der ruandischen Bevölkerung. Es gab Berichte von Menschenrechtsverletzungen. Es gibt keine Rechtsanwälte und keine

digitalen Akten, wie sie in modernen Gerichten benutzt werden. Viele Täter sind freigesprochen worden und andere leben in Nachbarländern. Einerseits zeigen die *Gacaca*-Gerichte eine beeindruckende Demokratisierung der Gerechtigkeit (vergleichbar mit der Wahrheitskommission) für Menschen, die daran gewöhnt sind, diktatorischen Obrigkeiten zu gehorchen. Zudem erfüllen sie eine therapeutische Funktion für die Überlebenden. Auf der anderen Seite ist das System voller Fallgruben – unerfahrene Richter mit minimaler Ausbildung haben mit komplizierten Fällen zu tun. Natürlich besteht auch die Möglichkeit von falschen Beschuldigungen und Geständnissen, Rache oder Angst vor Rache, der uneinheitlichen Anwendung des Gesetzes und vielem anderen.

## 2. Nichtregierungsorganisationen

Während sich die Regierung in praktischen Projekten zur Heilung und Versöhnung engagierte, spielten auch Nichtregierungsorganisationen (NGOs) eine entscheidende Rolle.

Bei einem Konflikt müssen die verschiedenen Stufen des Konflikts verstanden und bearbeitet werden. NGOs können in diesem Prozess sehr hilfreich sein. „Nichtregierungsorganisationen befassen sich tiefgehend mit den Konflikten der Welt und sind oft daran beteiligt, tödliche Konflikte zu bewältigen und zu lösen.“<sup>15</sup> Heute werden Frieden und Versöhnung in das zu entwickelnde Paradigma hinein genommen. Duncan McLaren zeigte, dass christliche Nichtregierungsorganisationen wie zum Beispiel die Caritas, die ursprünglich in der Wohltats- und Entwicklungsarbeit involviert waren, heute Versöhnung als eine ihrer Hauptaufgaben ansehen. „Entwicklung handelt nicht nur von GNP, sondern ist ganzheitlich. Sie konzentriert sich auf das Aufblühen des würdevollen Menschen, der nicht nur wirtschaftliche, sondern auch politische, ökologische, kulturelle und spirituelle Elemente im Zentrum seines Lebens hat.“<sup>16</sup> Deshalb beschäftigt sich die Caritas nicht nur „mit Wohltats- oder Entwicklungsprojekten, sondern mit dem Eintreten für diese Menschen. Man erkannte, dass die eigentliche Ursache der Entmenschlichung der Armut durch Taktiken entstand, die entweder in der Regierung oder in internationalen Finanzinstitutionen in Washington und London gemacht wurden“.<sup>17</sup>

Der internationale Caritasverbund ist engagiert in der Versöhnungsarbeit, indem er eine große Zahl praktischer Projekte in Ruanda und in der Region der Großen Seen unterstützt. Er hat einige Erkenntnisse des ame-

rikanischen Gelehrten John Paul Lederach umgesetzt. Die Caritas hat ein Handbuch über die Versöhnung<sup>18</sup> herausgegeben, in dem sie einige Strategien zur Konfliktvorbeugung vorstellt, sowie einen Leitfaden für ein Versöhnungsprogramm entwickelte. In anderen Veröffentlichungen stellt sie eine Ausbildung der Caritasmitarbeiter zu „Friedensagenten“ vor. Außerdem unterstützt die Caritas in Ruanda ein Projekt, „in dem Hutu und Tutsi gemeinsam Häuser für verletzte Menschen bauen. Sie müssen über alles reden, von der Frage, wer von diesem Haus profitieren soll, bis hin zu den Baumaterialien. Entscheidungen müssen sie gemeinsam treffen. Dieser Ort des Dialogs mit dem praktischen Projekt lässt Menschen, die Schreckliches gesehen und viele ihrer Angehörigen verloren haben und die sogar wieder mit den Mördern zusammenleben, ihre Geschichte erzählen“.<sup>19</sup> Christliche Nichtregierungsorganisationen wie die Caritas haben erreicht, dass der größere Rahmen der Kirche und die ganze Region um die Großen Seen eingebunden sind. Bedeutende Akteure wie Priester, Pastoren, Gläubige, Bischöfe und Laien nehmen aktiv teil. Zudem gibt es eine gute Zusammenarbeit mit Leitern anderen Glaubens.

### *Theologie der Versöhnung als kontextuelle Soteriologie*

Die hebräische Schrift benutzt das Wort „Versöhnung“ nicht und es scheint auch nicht „ein so dominantes Thema im Neuen Testament zu sein, wie Christen das gerne hätten“.<sup>20</sup> Paulus führte diesen Begriff in 2. Korinther 5, 11-20 ein. Aus menschlicher Sicht hat die Frohe Botschaft mehr Trennung und Konflikte gebracht als Versöhnung. In Lukas 12, 51 wird zitiert, dass Jesus gesagt hat: „Meint ihr, dass ich gekommen bin Frieden zu bringen auf Erden? Ich sage: Nein, sondern Zwietracht.“ Dennoch müssen wir sagen, dass die Vision beider Testamente von Gott handelt, der eine friedliche Welt mit sich bringt, eine Welt der Gerechtigkeit, der Wahrheit, des Friedens und der Gnade. Der Internationale Caritasverbund hat nach Robert Schreiter<sup>21</sup> in seiner Ausbildung der seelsorgerlichen „Friedensagenten“ fünf Punkte herausgearbeitet, die Versöhnung erklären. Zuallererst ist Versöhnung das Werk Gottes. Er gibt den Anstoß zur Versöhnung und vollendet sie in uns. Zweitens beginnt der Prozess der Versöhnung beim Opfer und nicht beim Täter. Menschen sind nicht fähig, die Auswirkungen des Übels rückgängig zu machen. Zuerst wendet Gott sich dem Opfer zu, dessen Menschenwürde zerstört wurde. Gott hört sein Schreien. Drittens, die Erfahrung der Versöhnung macht beide, das Opfer

und den Übeltäter, zu einer „neuen Kreatur“ (2 Kor 5, 17). Viertens, die neue Kreatur für Opfer und Täter wird in Leiden, Tod und Auferstehung Jesu Christi gefunden. Fünftens, das christliche Verständnis der Versöhnung offenbart ein tieferes Verständnis der Welt. Es zeigt, wie verwickelt und wie tief das Böse oder die Sünde unsere Welt durchdringen. Versöhnung ergreift Gottes Werk, das in Tod und Auferstehung Jesu gipfelt, um das Böse in der Welt zu zerstören. In diesem Sinne wird das Kreuz zum paradoxen Symbol der Errettung, durch das die Machtlosen und Schwachen stark werden.

Offensichtlich gibt es immer noch viele ungelöste Probleme. Die Sprache der Versöhnung kann in der Praxis zweideutig sein. Kann man die Handlungen derer, die für die Freiheit kämpfen, gleichsetzen mit denen der Täter, die gegen die Menschenrechte verstoßen? Nach welchen Kriterien gewährt man denen, die Verbrechen gegen Menschen begangen haben, Gnade, ohne das Gesetz zu untergraben und ohne noch mehr Verbitterung bei den Opfern zu erzeugen? Was bedeutet Vergebung? Wer sind die geeigneten Beteiligten an der Vergebung? Wer hat das Recht, wem zu vergeben? Haben wir das Recht, Übeltätern zu vergeben, denen auch selbst durch anderen Schlimmes angetan wurde?<sup>22</sup> Wie hängt das Erzählen der Wahrheit mit Gerechtigkeit und Versöhnung zusammen? Wie geht man mit anderen Problemen um, wie dem Recht auf Eigentum, Genderfragen und dem Recht von Kindern? Auf der theologischen Ebene muss man auf die individuelle und kollektive Schuld schauen, ohne die Grenzen zu verwischen. Die Rolle der religiösen Gemeinschaften und Kirchen muss neu untersucht werden. Das ist besonders wichtig, um die Konflikte nach dem Genozid in Ruanda zu lösen. Die Mittäterschaft der Kirche bleibt eine ungelöste Aufgabe.

Abgesehen von den eben genannten ungelösten Aufgaben kann man die Sprache der Versöhnung gefährlich finden, weil sie Politik und Religion vermischt und durcheinander bringt. Aber es geht ihr nicht darum, sie durcheinander zu bringen. Es geht darum, die historische Verbundenheit zwischen den beiden wahrzunehmen und über eine neue, gesündere Beziehung nachzudenken. In Bezug auf die Versöhnung in der Region der Großen Seen müssen wir daran denken, dass die Kirchen viele internationale Verbindungen und politische Allianzen mit enormen Ressourcen haben. Mit anderen Worten: Die Kirchen sind neben dem Staat die Hauptbeteiligten an politischen und sozialen Reformen. Wie schon zur Kolonialzeit sind Kirchen auch heute noch politische Institutionen, die die Fähigkeit haben, die Gesellschaft zu verändern.<sup>23</sup>

All dies verdeutlicht, dass wir eine kontextuelle Theologie der Versöhnung brauchen, die konkrete, praktische Projekte einbindet. Versöhnung selbst ist ein Projekt der Zukunft, weil der Prozess Vergangenheit und Gegenwart einbindet und sich auf die Zukunft hinbewegt. De Gruchy schreibt, Versöhnung „ist ein menschlicher und sozialer Prozess, der eine theologische Erklärung und ein theologisches Konzept, das nach ihrer menschlichen und sozialen Gestalt sucht, benötigt“.<sup>24</sup> Deshalb kann Versöhnung nicht abstrakt diskutiert werden. Sie muss als Spiritualität gelebt werden. Sie muss eine Handlung, eine Praxis und eine Bewegung sein, bevor sie zu einer Theorie oder einem Dogma wird. Somit „muss jede Diskussion über die Versöhnung sich um Geschichte und Kontextualität drehen. Diejenigen, die sich an dem Prozess beteiligen, müssen reflektieren, was in dem Gebiet passiert“.<sup>25</sup> Nur indem die Sprache der Versöhnung kontextualisiert wird, kann rhetorischer Missbrauch verhindert werden. Somit können Pastoren der Versöhnung zur Heilung von Menschen, Gemeinschaften und Nationen beitragen. Interessanterweise gab es in Ruanda viele Aktionen, um die *Gacaca* Gerichte vorzustellen. Fußballspiele, Theaterstücke, Liedkonteste und Filme haben das komplexe Thema der Versöhnung in den Kontext der gewöhnlichen Bürger gebracht. Versöhnung wird besser durch das Erzählen der Geschichten gelebt als durch die Darstellung eines systematischen Dogmas. Oft ist es schwierig, Antworten zu menschlichem Schmerz und Leid in einer einfachen Sprache zu formulieren. Das Erzählen der Geschichte trägt zum Heilungsprozess bei.

### *Eine Spiritualität der Versöhnung*

Ich denke, die Sprache der Versöhnung ist heute lebendig. Die Feststellung, dass Versöhnung zuallererst Gottes Werk ist, ist wichtig. Die Vergehen in der Vergangenheit haben ein ungeheuerliches Ausmaß. Sie sind so groß, dass die Überwindung dieser Vergehen die menschliche Vorstellungskraft übersteigt. Wer kann die Folgen eines Krieges, des Genozids oder jahrhundertelanger Unterdrückung aufheben? Wer kann die Toten zurückbringen? Dies kann nur der Gott des Lebens. Versöhnung handelt von der neuen Schöpfung, die ein Werk des Heiligen Geistes ist, der das Gesicht der Welt erneuert. Nur Gott kann damit beginnen. Aber wenn es Gottes Werk ist, dann ist es unsere Aufgabe. Deshalb können wir von einem „Amt der Versöhnung“<sup>26</sup> sprechen. Schreier erläutert drei Wege, diese Aufgabe zu erfüllen. Als erstes ist es wichtig, Gemeinschaften der Versöhnung zu bilden. Sichere Orte, zu denen die

Opfer kommen können, um Stärkung zu finden und ihre Geschichte zu erzählen. Als zweites benötigt die Versöhnung Verbindlichkeit bei der moralischen Wiederherstellung von zerstörten Gesellschaften und schließlich muss Versöhnung verständlich gemacht und in der Spiritualität gelebt werden.

Es gibt eine Geschichte eines jungen Mannes, der bei einem Meister in die Lehre geht. Der Meister stellte die schönsten bunten Kirchenfenster weit und breit her. Die Fenster des Lehrlings erreichten nie die gleiche Genialität wie die des Meisters. Deshalb lieb er sich das Werkzeug seines Meisters, weil er dachte das wäre der Grund. Nach einigen Wochen sagte der junge Mann zu seinem Lehrer: „Ich werde nicht besser mit deinem Werkzeug als mit meinem.“ Der Lehrer antwortete: „Es ist nicht das Werkzeug des Meisters, sondern der Geist des Meisters, den du brauchst.“<sup>27</sup>

In einer pluralistischen Welt, die von vielen unterschiedlichen Konflikten geprägt ist, begreifen wir, vielleicht mehr als jemals zuvor, dass Jesus uns keine klaren Vorgaben und Werkzeuge gegeben hat, um alle Probleme, die wir haben, zu bewältigen. Wir müssen schöpferisch werden.

Eine Spiritualität der Versöhnung erfordert, dass wir auch auf die Theologie des Heiligen Geistes aufmerksamer werden. Christologie und Soteriologie sind ohne Pneumatologie nicht vollständig. Eduard Schillebeeckx betont, wie wichtig die Wiederentdeckung der Theologie des Heiligen Geistes ist, um andere in ihrem Anderssein zu akzeptieren. Er schreibt:

Nur in der christlichen Bezeugung des Heiligen Geistes (Pneumatologie) öffnet sich die Christologie für alle Menschen, ohne andere Religionen diskriminierend unterzubewerten. In der Kraft dieser Gaben des Heiligen Geistes, die nicht an „die Kirche Jesu Christi“ gebunden sind – obwohl, durch gerade diesen Geist, die sehr wichtige Erinnerung an Jesu den Christus in Wort und Sakrament lebendig gehalten wird – können Männer und Frauen anderen vergeben und sich auf „den anderen“ in seiner oder ihrer „Andersartigkeit“ einlassen und „den anderen“ bestätigen. Nur die Pneumatologie kann die Christologie an falschen Ansprüchen hindern. Die momentane geschichtliche Gewalt der Christenheit und ihrer Christologie hat ihre wichtigsten Ursprünge im gemeinsamen Vergessen des Heiligen Geistes. Durch ihn wird die Erlösung Jesu zu einem geschichtlichen und allgemeingültigen Angebot ohne Diskriminierung oder faktischer Gewalt. Ohne die Pneumatologie ist jede Christologie, in der Art und Weise wie sie Menschen behandelt, unaufrichtig und unorthodox.<sup>28</sup>

Ein Leben in der Spiritualität der Versöhnung lenkt die Aufmerksamkeit auf Gemeinschaftserfahrung und Kreativität. Dadurch werden unsere Antworten auf den Geist, der das Gesicht der Welt erneuert, neu entdeckt.

### *Das gemeinschaftliche Wissen*

Alles Wissen beginnt mit Erfahrung. Wenn der Geist die Verbindung zwischen Gott und der Geschichte ist, dann vermitteln unsere Erfahrungen

Gegenwart oder Abwesenheit des Geistes. James Dunn zeigte für die frühe Christenheit, dass „die Erfahrung des Geistes eine soziale Erfahrung war, die Menschen zusammenschloss, die Grundlage der christlichen Gemeinschaft“.<sup>29</sup> Dunn besteht darauf, dass der Ausdruck *hé koinónia tou pneumatos* des Paulus in 2 Kor 13,13 als „Mitwirkung des Geistes“ und nicht wie gewohnt als „Gemeinschaft des Geistes“ verstanden werden muss. Mitwirkung verweist auf die geteilte oder gemeinsame Erfahrung des Geistes, die die Glaubenden haben. Sie ist die Grundlage der Gemeinschaft. Wenn wir das auf die Versöhnung beziehen, stellen wir fest, dass der Geist Einheit und Vielfalt hervorbringt bei denen, die die Geisterfahrung teilen. Nicht nur Ruhm, sondern auch Leiden! In diesem Sinne ist der Geist die Kraft der Verbundenheit, die alle vereint.

Gemeinschaft ist für die Wirklichkeit lebenswichtig. Sie ist das Grundgerüst allen Seins und wir erkennen die Wirklichkeit nur dadurch, dass wir selbst in einer Gemeinschaft sind. Moderne Wissenschaftler haben das *relationale Denken* wiederentdeckt. Das Gewusste kann nicht vom Wissen getrennt werden. Nuklearphysiker können keine subatomaren Teilchen untersuchen, ohne sie im Wissensakt zu verändern. Folglich ist es unmöglich, einen objektivistischen Graben zwischen der Realität „da draußen“ und dem unparteiischen Beobachter „da drinnen“ aufrecht zu erhalten. Wie kann ein Historiker oder ein Literaturkritiker einen Text der Vergangenheit studieren, ohne seine eigene Erfahrung mit einfließen zu lassen? Dieses relationale Denken ist eine Stärke, die uns verbindet. Wegen der Wiederentdeckung des relationalen Denkens können wir heute feiern, Teil einer kosmischen Gemeinschaft zu sein. Die Frage ist, ob wir die richtigen Schlussfolgerungen aus dieser Erfahrung ziehen. Im relationalen Denken werden wir durch den Geist gestärkt, den „Anderen“ zu entdecken, der oft unterdrückt worden ist. Wir lernen die Diversität zu umarmen. Das ist auch für unser Verständnis der Gerechtigkeit in der Konfliktbewältigung wichtig.

Laut Desmond Tutu gab es in Südafrika nach der Apartheid ein Suchen nach restorativer aber nicht nach retributiver Gerechtigkeit. Die Wahrheitskommission war ein Beispiel der restorativen Gerechtigkeit. Sie basierte auf einem afrikanischen Konzept. *Ubuntu* ist im Englischen (und im Deutschen, d.Übers.in) sehr schwer wiederzugeben, weil es kein konkretes Äquivalent dazu gibt. „*Ubuntu* ist das Wesen des Menschen. Eine Person ist eine Person durch andere Personen. Wir sind für die Zusammengehörigkeit geschaffen, um in einem feinen Netzwerk gegenseitiger Ab-

hängigkeit zu leben. Der völlig unabhängige Mensch ist ein subhumaner (subhuman) Mensch, weil keiner von uns voll entwickelt auf die Erde kommt. Ich brauche andere Menschen, um selbst Mensch zu sein. Ich würde nicht wissen, wie ich laufen, sprechen, denken und mich verhalten müsste, wenn ich das nicht von anderen Menschen gelernt hätte.“<sup>30</sup> Dieses deutet auf die restorative Gerechtigkeit hin, die hoffnungsvoll ist, da sie den Täter nicht durch seine Verbrechen definiert.

Nach Tutu geben „*Ubuntu* und die restorative Gerechtigkeit niemanden auf. Keiner ist ein völlig hoffnungsloser Fall. ...Wir stellen fest, dass in Südafrika die Prinzipien des *Ubuntu* halfen, die Katastrophe abzuwenden, die ein großes Ausmaß gehabt hätte, indem Rache durch Vergebung und Vergeltung durch Versöhnung ersetzt wurden. ...Wir freuen uns über die vielen Beispiele, bei denen Opfer den Tätern mit Großherzigkeit und Generosität des Geistes vergeben haben. Es waren nicht nur schwarze Südafrikaner, die dies taten. Auch viele weiße Südafrikaner taten das. Darüber hinaus war es nicht nur auf Südafrikaner beschränkt.“<sup>31</sup>

Der unvorhersehbare und verborgene Geist ist diese Kraft, die verbindet und zum Unbekannten führt, die unsere Klassen und Grenzen aufhebt. Aber das gemeinschaftliche Wissen erfordert außerdem Mut und Kreativität.

### *Kreativität: Vorstellung und Wahrnehmung der Geistbewegungen*

Eine Theologie des Geistes erfordert ein großes Vorstellungsvermögen. Sie erfordert von uns, alte Gewissheiten aufzugeben. John Taylor schreibt, „Tiefgründig über den Heiligen Geist nachzudenken ist eine befremdende, aufwühlende Übung, weil alles, was der Geist berührt, das Innerste nach außen kehrt.“<sup>32</sup> Es geht um die neue Schöpfung und um Zukunftsorientierung. Jeder, der über den Heiligen Geist schreibt, „ist schwer belastet mit der Vergangenheit und findet dort wenig Wegweisung“.<sup>33</sup> Genau wie die Geschichte des jungen Mannes, dem das Werkzeug seines Meisters nicht half, brauchen auch wir heute den Geist, um wieder eine Vorstellung der Zukunft zu bekommen. Prophetische Vorstellungskraft ist eine Gabe, die wir immer benötigen. Der Geist, der durch die Propheten spricht, gibt die Freiheit zu träumen und Metaphern der Verbundenheit zu bilden. Elizabeth Johnson beschreibt den Geist wie einen Vogel der auf seinen Eiern sitzt, um aus dem ursprünglichen Chaos die Ordnung des Lebens auszubrüten.<sup>34</sup> „Wenn der Geist mit dem Gebären assoziiert wird („Füllet

die Erde, und mehret euch“ „Fill the earth and bring it to birth“, wie ein altes Kirchenlied es ausdrückt), dann ist die Vorstellung von einem kosmischen Ei an der Zeit. Der Geist wartet auf den Moment, wo es Brüche im Gewaltdiskurs gibt, wo die Menschheit sich die Verwundbarkeit eingesteht, keine Antworten zu haben, und sich selbst einer anderen Form des Hörens hingibt.“ (Mary Grey)<sup>35</sup>

Es kann sein, dass in unserer Welt voller Brüche und Unsicherheiten und einer Sehnsucht nach Versöhnung Pastoren oder „Agenten der Versöhnung“ eine andere Art des Hörens brauchen: das Hören auf die Erfahrungen der „anderen“, der an den Rand Gedrängten, der Exzentriker (wurden die Propheten nicht oft als sonderbar erklärt?), Hören auf säkulare Freiheitsbewegungen, Hören auf die Sehnsüchte der vielen jungen Menschen, die desillusioniert sind von der Institution Kirche, Hören auf ihre Apathie, Hören auf den Widerstand, der von der Kehrseite der Geschichte erwächst. Das meint Kreativität, sich die Zukunft wieder vorstellen zu können, was andernfalls für Menschen unmöglich wäre. Dies benötigt das Hören – ein Hören nicht nur auf die lauten, dominanten Stimmen, sondern besonders auf die Gesichtslosen und Vergessenen. Dafür ist eine prophetische Vorstellungskraft nötig, eine Stimme der Inklusivität und des Dialogs.

In Ruanda gibt es Begebenheiten, die Opfern und Tätern ermöglichen, zusammenzukommen und die Geschichten der anderen zu hören. Besonders für die Opfer ist es wichtig, ihre Geschichte zu erzählen. Es ist wichtig, dass man ihnen nicht nur zuhört, sondern dass sie auch gehört werden. Es ist auch wichtig für die Täter, weil sie auch etwas zu erzählen haben. Menschen muss das Sprechen und das Gehört-Werden ermöglicht worden sein, damit Versöhnung stattfindet. Ich sehe das als eine Gabe des Geistes. Er versammelt Menschen und hilft ihnen sich gegenseitig einen therapeutischen Raum zu schaffen für die Wiederherstellung ihrer zerrissenen Gesellschaft.

Letztlich müssen Gemeinschaften der Versöhnung geschaffen werden. Sichere Orte, zu denen Opfer kommen können, um sich zu stärken und ihre Geschichte zu erzählen, um am moralischen Wiederaufbau der zerbrochenen Gesellschaft mitzuarbeiten, und schließlich, um in der Spiritualität der Versöhnung zu leben.

Natürlich ist in dieser Sache Urteilsvermögen nötig. Aber lasst uns nicht zu vorsichtig sein, so dass wir den Geist Gottes nicht ersticken. Der Prophet Joel (3, 1-2), den Petrus Pfingsten zitiert, bezieht sich auf eine Viel-

zahl von Erfahrungen und Zeugnissen des Geistes (Apg 2, 17-18). Dies ist eine alles umfassende Vision.

Und nach diesem will ich meinen Geist ausgießen über alles Fleisch,  
und eure Söhne und Töchter sollen weissagen,  
eure Alten sollen Träume haben,  
und eure Jünglinge sollen Gesichte sehen.  
Auch will ich zur selben Zeit über Knecht und Mägde  
meinen Geist ausgießen.

*Übersetzung aus dem Englischen: Joane Beuker*

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> *Ph. Gourevitch*, Wir möchten Ihnen mitteilen, dass wir morgen mit unseren Familien umgebracht werden. Berichte aus Ruanda. Berlin 1999.
- <sup>2</sup> *R. Schreiter*, Globalization and Reconciliation. Challenges to Mission. In: Reinhard Schreiter (Hg.), Mission in the Third Millennium. New York 2001, 138.
- <sup>3</sup> *J. W. de Grucy*, Reconciliation. Restoring Justice. London 2002, 2.
- <sup>4</sup> Die Frage, ob Tutsi und Hutu zwei unterschiedliche ethnische Klassen sind, wird heute noch debattiert. Neue Forschungsergebnisse sehen sie als „politische“, und „rassische“ Identitäten, die der belgische Kolonialismus konstruiert hat. Die Hutu und Tutsi sprechen dieselbe Sprache. Sie haben jahrhundertlang zusammengeliebt und miteinander geheiratet. Dies erschwerte es, sie als zwei unterschiedliche ethnische Gruppen zu sehen. *M. Mamdani*, When Victims Become Killers. Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda. Princeton 2001, 76-103.
- <sup>5</sup> *A. Kagame*, La philosophie bantou-rwandaise. Brüssel 1956.
- <sup>6</sup> Es scheint keine Form der „Unterbrechung“ zu geben, die vergleichbar mit Theologie nach dem Holocaust ist – besonders repräsentiert in der Theologie von J. B. Metz und J. Moltmann.
- <sup>7</sup> *Mamdani*, When Victims Become Killers, 185 [Übers. J. B.].
- <sup>8</sup> Ebd., 14: „Meines Erachtens ist es nötig, die politische Welt, die durch den Kolonialismus entstanden ist, zu Ende zu denken, um die Logik des Genozids zu verstehen. Es war die Welt der Siedler und der Ureinwohner, eine Welt der binären Voreingenommenheit, die genauso bezwingend wie begrenzend war. In diesem Kontext wurden die Tutsi herausgebildet, als eine Gruppe mit einer Vorrangstellung auf dem Siedlungsgebiet, zuerst bei der großen Revolution von 1959, und dann durch die Hutu Propaganda nach 1990.“
- <sup>9</sup> Ebd., 266-82.
- <sup>10</sup> Die Twa ist eine andere Gruppe, die in der ruandischen Gesellschaft häufig ignoriert wird.
- <sup>11</sup> *J. P. Lederach*, Conflict transformation in protracted internal conflicts: the case for a comprehensive framework. In: *K. Rupesinghe*, Conflict Transformation, Cultural survival. Quarterly, Fall 1995, 201-202 [Übers. J. B.].
- <sup>12</sup> *J.P. Lederach*, Building Peace: Sustainable Reconciliation in: Divided Societies, United States Institute of Peace Press, Washington 1997, 35 [Übers. J. B.].
- <sup>13</sup> *S. Gabisirege*, *S. Babalola*, Perceptions about the Gacaca Law in Rwanda: Evidence from a Multi-Method Study. Special Publication No. 19. Johns Hopkins University School of Public Health, Center for Communication Programs. Baltimore, April 2001. Die Überset-

zung des engl. Terminus *people's court* mit „Volksgerichtshof“ im Deutschen wird hier vermieden, um keine fälschliche Analogie zur so benannten nationalsozialistischen Institution herzustellen, J.B.

<sup>14</sup> <http://www.amnesty.org/gacaca/htm>

<sup>15</sup> *Carnegie Commission*, Preventing Deadly Conflict, Carnegie, New York 1997, p. 112.

<sup>16</sup> *D. McLaren*, Reconciliation: Linking Spirituality with Development. In: *Studies in World Christianity*. Volume 9 Part 2, 2003, 227 [Übers. J. B.].

<sup>17</sup> Ebd., 227-8.

<sup>18</sup> *Caritas*, Working for Reconciliation. A Caritas Handbook. Rome 1999.

<sup>19</sup> *D. McLaren*, op.cit. 237 [Übers. J. B.].

<sup>20</sup> *H. Bond*, Paul, the Corinthians and Reconciliation. In: *Studies in World Christianity*, Volume 9 Part 2, 201 [Übers. J. B.]

<sup>21</sup> *R. Schreiter*, The Ministry of Reconciliation. Orbis Books, New York 1998. See also *Caritas*, Working for Reconciliation. A Caritas Handbook. Rom 1999, 33-43.

<sup>22</sup> *A. Torrance*, On Whether Forgiveness Has Boundaries. In: *W. F. Storrar & A.R. Morton* (Hg.), *Public Theology for the 21st Century*, T & T Clark, London 2004, 307.

<sup>23</sup> *A. Hastings*, Religion and War in the 1990s. *Journal of Religion in Africa*, Volume xxxi, 2, 2001, 2.

<sup>24</sup> *J. de Gruchy*, Reconciliation. Restoring Justice, London: SCM Press, 2002, 20 [Übers. J.B.].

<sup>25</sup> Ebd., 21-22.

<sup>26</sup> *Robert Schreiter*, Globalization and Reconciliation. Challenges to Mission, 140-141.

<sup>27</sup> *J. Fuellenbach*, Throw Fire. London 1997, 162 [Übers. J. B.].

<sup>28</sup> *E. Schillebeeckx*, Religion and Violence. In *Concilium* 4, (1991), 130 [Übers. J. B.].

<sup>29</sup> *J.D.G. Dunn*, The Spirit and the Body of Christ. In: *J.D.G. Dunn*, *The Christ and the Spirit*, 343 [Übers. J. B.].

<sup>30</sup> *D. Tutu*, The Truth and Reconciliation Commission. In: *The Independent*, 16 February 2004 [Übers. J. B.].

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> *J.V. Taylor*, *The Go-Between God*, London: 1979, 179 [Übers. J. B.].

<sup>33</sup> *K. McDonnell*, A Trinitarian Theology of the Holy Spirit. *Theological Studies*, 46 (1985), 191.

<sup>34</sup> *E. Johnson*, *She Who Is*, The Mystery of God in Feminist Theological Discourse. Crossroad, New York 1992, 134; dt. Ausg.: *Ich bin die ich bin*, Düsseldorf 1994, 120 (mit Verweis auf Gen 1,2).

<sup>35</sup> *M. Grey*, *Outrageous Pursuit of Hope*, DLT, London 2000, 72 [Übers. J. B.].

## Ökumenische Sommerakademie auf dem Weltjugendtag

Zum ersten Mal fand vom 14. bis zum 21. August 2005 in Köln eine ökumenische Sommerakademie der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) statt. Sechzehn Theologiestudierende verschiedener Universitäten und Konfessionen aus ganz Deutschland trafen sich hier, um gemeinsam den Weltjugendtag (WJT) zu erleben, ihre Erfahrungen und Gedanken zur Ökumene auszutauschen, konfessionskundliche Grundinformationen zu sammeln und nicht zuletzt: um miteinander voneinander zu lernen. Neben römisch-katholischen Teilnehmern gab es Mitglieder der altkatholischen, reformierten, altreformierten, lutherischen, der rumänisch-orthodoxen und der russisch-orthodoxen Kirche. Leider kam niemand aus einer charismatisch freikirchlichen Tradition. Auch das Leitungsteam war ökumenisch zusammengesetzt mit Pfarrerin Barbara Rudolph (Geschäftsführerin der ACK Deutschland, Frankfurt am Main), Dr. Johannes Oeldemann (Direktor am Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn) und Prof. Dr. Michael Plathow (Leitender Direktor am Konfessionskundlichen Institut in Bensheim und Professor für Systematische Theologie an der Universität Heidelberg).

Das Programm war sehr gut organisiert. Neben Seminareinheiten in der Gruppe gab es Zeit zur freien Verfügung, um an verschiedenen Veranstaltungen des WJT's teilzunehmen. Am ersten Tag setzten sich die 20- bis 30-jährigen Studierenden mit ihrer konfessionellen Identität auseinander und erfuhren die besondere Intensität des Lernens aus der ökumenischen Begegnung heraus... Nach einem kurzen Einführungsreferat von Dr. Hans-Georg Link zum Thema „Ökumene konkret am Beispiel Kölns“ gab es Impulsreferate zur katholischen (Dr. Neumann, Paderborn), zur orthodoxen (Dr. Kattan, Berlin), zur freikirchlichen (Dr. Demandt, Düsseldorf) und zur evangelischen (Prof. Dr. Plathow, Bensheim) Identität. Zwischen diesen Impulsen gab es rege Gespräche und Aktionen, die das Gehörte vertieften und weiterentwickelten. Eine der Aufgaben für die Studierenden war es, ihre eigene Konfession anhand eines Standbildes darzustellen. Dafür ließen die Katholiken eine Frau auf einem Stuhl stehen und mit gestreckten Armen einen Mantel über ihre Schultern ausbreiten, und unter dem Mantel Menschen knien, die ihre Hände im Gebet zusammenlegen. Das Standbild der Orthodoxen bestand aus drei Männern, die gemeinsam jeweils mit einer Hand eine Kerze hochhalten. Die evangelischen Teilnehmer gruppieren sich mit verschiedener Gestik und Mimik um ein Predigt-pult, auf dem eine aufgeschlagene Bibel lag.

Der zweite Tag war ganz dem Aspekt der Ökumene gewidmet, derzeitige Debatten und Themen wurden angesprochen und die gemeinsame Weltverantwortung beleuchtet. Nachmittags hatten die Studierenden die Möglichkeit, eine ihnen fremde Kirche zu besuchen wie die armenisch-orthodoxe Kirche, die äthiopisch-orthodoxe Kirche oder eine baptistische Gemeinde. Zudem gab es die Möglichkeit, am Eröffnungsgottesdienst des Weltjugendtages teilzunehmen.

Am dritten Tag standen nach dem Besuch einer Katechese des WJTs die „Charta Oecumenica“ und die Arbeit der ACK auf dem Programm. Noch zwei weitere Tage sollte die Sommerakademie währen: Jetzt kam es zu einer konkreten Verzahnung mit dem Programm des Weltjugendtages, indem die Gruppe gemeinsam eine seiner Veranstaltungen plante und durchführte, die auch im Programmheft des Weltjugendtages als eine der wenigen ökumenischen Programmpunkte, ausgedruckt war „Sehnsucht nach Einheit – Jugend als Hoffnung für die Ökumene“. In dieser zweistündigen Veranstaltung für Jugendliche stand Aktivität im Vordergrund. Besucher wurden aufgefordert mitzusingen, mitzudiskutieren und schriftlich oder bildlich ihre Gedanken zur Ökumene zu äußern. Auch die vorher von den Studierenden im Seminar entwickelten Standbilder wurden eingebracht. Nach der Veranstaltung konnte man an einem der lokalen Kreuzwege teilnehmen. Nach dem Abschluss des Seminars am Samstag bestand die Möglichkeit zum Marienfeld zu pilgern, um die Vigilfeier und Eucharistiefeyer mit dem Papst zu erleben.

Zum Abschluss ein paar persönliche Bemerkungen: Die Sommerakademie war meines Erachtens ein voller Erfolg. Die Impulse gaben auch Anlass zu vielen persönlichen, ungezwungenen Gesprächen außerhalb des offiziellen Programms. Das „Bücherwissen“ aus Seminaren an der Universität über unterschiedliche Konfessionen und Ökumene wurde durch Gesichter und Gespräche bereichert. Erstaunlich, wie viel ökumenische Begegnung die Teilnehmenden erstmalig erlebten: Ein Katholik aus München bekam zum ersten Mal die Möglichkeit, mit einer Reformierten zu sprechen. Eine Lutheranerin konnte zum ersten Mal den Rumänisch-orthodoxen fragen, welche Rolle denn nun der Frau in seiner Kirche zukomme und wie er darüber denke. Die Altreformierte erkannte zum ersten Mal die wirkliche Bedeutung der Wertschätzung von Tradition und Liturgie in der katholischen und orthodoxen Kirche und die Altkatholikin stellte Fragen zu Papst und Zölibat.

Das gemeinsame Erkunden der Stadt und die Teilnahme am Weltjugendtag ließen immer mehr gute Gespräche aufkommen. So wurde zum Beispiel die im Rahmen des Weltjugendtages häufig beobachtete eucharistische Anbetung in abendlicher Runde heftig diskutiert, ebenso Äußerungen des Papstes zur Anbetung der Hostie. Auch die Rolle der Heiligen wurde Thema. Nach einer Woche gemeinsamen Singens, Betens und Austauschens sowie der gemeinsam organisierten Veranstaltung und der Feier gemeinsamer Andachten wurde aber auch der Schmerz der jungen Leute über nicht geklärte Fragen deutlich. Über theologische Fragen wurde diskutiert und es wurden durchaus auch Standpunkte vertreten. Dabei sensibilisierte das Seminar die Studierenden aber auch für nichttheologischen Faktoren und die enorme Rolle, die sie in der Ökumene spielen. Diese Sommerakademie hat die jungen Menschen, die in ihren späteren Berufen als Pfarrer/innen, Priester, Religionslehrer/innen oder in Referaten für Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit wirken möchten, für ihre eigene Konfession sensibilisiert und den Reichtum der anderen Konfessionen erkennen lassen. Viele der Teilnehmenden werden auch in Zukunft die Ökumene als einen wichtigen Aufgabenpunkt ihrer Arbeit sehen.

*Joane Beuker*

*(Joane Beuker ist Studentin am Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik der Carl von Ossietzky-Universität in Oldenburg.)*

## Konfessionsverbindende Familien und die Einheit der Christen

(1 Vereint in Taufe und Ehe sind konfessionsverbindende Familien berufen zum gemeinsamen Leben in der Kirche Jesu Christi für die Versöhnung unserer Kirchen

*Unter der Federführung von Canon Martin Reardon wurde dieses sog. Rom-Papier erarbeitet von Vertretern der Vereinigungen, Netzwerke und Gruppen konfessionsverbindender Familien verschiedener Länder: englischsprachige Gruppen aus Großbritannien, Irland, Australien, Kanada und den Vereinigten Staaten, französischsprachige Gruppen aus Frankreich und der Schweiz, deutschsprachige Gruppen aus Deutschland und Österreich sowie italienische Gruppen. Die Benennung „Rom-Papier“ rührt daher, dass eine erste Version dieses Dokuments<sup>1</sup> den Teilnehmern der Weltkonferenz konfessionsverbindender Familien, die im Juli 2003 im Tagungshaus Mondo Migliore in der Nähe von Rom stattfand, vorgelegt und von diesen nahezu einstimmig angenommen wurde.*

### A. Einleitung

In Abhängigkeit von Herkunftsland und Sprachraum finden wir unterschiedliche Bezeichnungen für das, was wir sind. In Italien sind wir die „famiglie miste interconfessionali“, im französischen Sprachraum die „foyers mixtes“, in deutschsprachigen Ländern die „konfessionsverbindenden Familien“ und im anglo-amerikanischen Sprachraum ist die Rede von „interchurch families“ oder „mixed marriages“. Dennoch beschreiben diese verschiedenen Namen sehr ähnliche Realitäten und Erfahrungen.

Wir glauben, dass wir als konfessionsverbindende Familien in wesentlicher und einzigartiger Weise zur Entwicklung unserer Kirchen hin zur sichtbaren Einheit der Christen beitragen können. Viele Menschen in unseren Kirchen haben uns gesagt, wir seien Pioniere. Als getaufte Christen, die Mitglieder zweier verschiedener, noch getrennter christlicher Traditionen sind, formen wir im Bund der Ehe eine christliche Familie. Diese Entwicklung auf Einheit hin ist davon begleitet, dass wir auch immer mehr am Leben und an der Spiritualität unserer jeweiligen Kirchengemeinden teilhaben. Wir entwickeln Liebe und Verständnis nicht nur füreinander, sondern auch für die Kirchen, die uns unsere spirituelle Identität gegeben haben. So können konfessionsverbindende Familien sowohl ein Zeichen der Einheit als auch ein Mittel der Entwicklung auf Einheit hin werden. Wir glauben, dass konfessionsverbindende Familien das Bindegewebe sein können, das in geringer

<sup>1</sup> Die englischsprachige Ausarbeitung wurde ins Deutsche übersetzt von Dr. Gabriele Gaukel.

Weise hilft, unsere Kirchen zu dem einen Leib Christi zusammenwachsen zu lassen.

### *B. Wie konfessionsverbindende Familien sich sehen*

Um unsere Erfahrung zu bezeugen, müssen wir erklären, wie wir uns sehen. Was ist eine konfessionsverbindende Familie?

#### *B1. Konfessionsverbindende Ehe und Familie*

Eine konfessionsverbindende Familie umfasst Ehepartner, die aus zwei verschiedenen kirchlichen Traditionen kommen (oft ist der eine Partner römisch-katholisch, der andere gehört einer anderen Konfession an). Beide behalten ihre eigene Kirchengemeinschaft, aber es ist ihnen ein zentrales Anliegen, soviel wie ihnen möglich ist, an dem Leben, dem Gottesdienst und der Spiritualität der Kirchengemeinde des Partners teilzunehmen. Wenn sie Kinder haben, stehen sie gemeinsam in der Verantwortung vor Gott für deren religiöse und spirituelle Erziehung und erziehen sie durch Wort und tätiges Beispiel dazu, beide christlichen Traditionen schätzen zu lernen. Um solch eine konfessionsverbindende Familie geht es in diesem Papier.

Für eine konfessionsverbindende Familie gibt es jedoch kein Musterbeispiel. Jede ist einzigartig und trifft ihre eigenen Gewissensentscheidungen darüber, inwieweit und wie sich ihr bi-konfessioneller Charakter in ihrem alltäglichen Leben ausdrückt, in dem sie den Reichtum der Traditionen zweier Gemeinden teilt.

Natürlich gibt es viele andere konfessionsverschiedene Ehen, die es nicht oder noch nicht für nötig erachten, die Verbindung zu zwei Kirchen und Gemeinden aufzunehmen und zu pflegen. Möglicherweise ist einer der Partner kein Gottesdienstbesucher oder auch beide, gehört bzw. gehören aber nominell seiner Kirche bzw. ihren Kirchen an. Möglicherweise praktiziert nur ein Partner seinen Glauben. Auch wenn beide praktizieren, kommt es vor, dass sich die Partner für völlig getrennten Gottesdienstbesuch in ihrer jeweiligen Kirchengemeinde entscheiden. Diese konfessionsverschiedenen Ehen können nicht als konfessionsverbindend im engeren Sinne bezeichnet werden. Manche haben den Mut zu einer konfessionsverbindenden Partnerschaft verloren – oder sogar dazu, überhaupt nach einer gemeinsamen Glaubenspraxis zu suchen. Diese Paare sind auf Widerstände gestoßen seitens der Verwandtschaft, der Gemeinden, der Pfarrer oder Hauptamtlichen, die dann meist ohne jedes ökumenische Verständnis oder Engagement waren. Diese Ehen sind potentiell konfessionsverbindend. Eines der Ziele der Vereinigungen und Gruppen konfessionsverbindender Familien weltweit ist es, andere christliche konfessionsverschiedene Ehen dazu zu ermutigen, buchstäblich und ausdrücklich zu konfessionsverbindenden Ehen zu werden, wenn sie dies möchten, zu zeigen, dass dies möglich ist und sehr bereichernd sein kann.

*B2. Der Bund der Ehe zwischen getauften Christen*

Wenn Christen aus unterschiedlichen Kirchengemeinschaften sich in der Ehe verbinden, teilen sie bereits reichhaltige gemeinsame Quellen als Kinder des einen himmlischen Vaters, Jünger des einen Herrn Jesus Christus und Empfänger der Gabe des Heiligen Geistes. Ebenso teilen sie das Sakrament der Taufe, das die meisten Kirchen gegenseitig anerkennen (bei einigen Ausnahmen). In der Ehe schließen sie einen lebenslangen Bund, um sich auf der nun gemeinsamen Reise ins himmlische Königreich zu lieben und einander zu dienen.

Zusätzlich zu diesem gemeinsamen Erbe bringen beide Partner ihre ganz eigene Identität mit in die Ehe. Ein Partner ist männlich, der andere weiblich, jeder der Partner ist in einer anderen Familie aufgewachsen mit der ihr je eigenen Prinzipienwelt und Tradition. Dies gilt für jede Ehe zwischen Christen.

Das besondere Merkmal einer konfessionsverschiedenen Ehe ist, dass die christliche Identität beider Partner in einer jeweils unterschiedlichen Kirchengemeinschaft geformt wurde mit unterschiedlichen Traditionen in Spiritualität, gottesdienstlicher Praxis, Lehre und bezüglich der kirchlichen Autorität. Mit dem Wort „Kirchengemeinschaften“ meinen wir jene autonomen, internationalen oder nationalen Kirchen, die als „Denominationen“, „Konfessionen“, „Gemeinschaften“ oder „Kirchen“ bezeichnet werden. Sie haben momentan keine volle Gemeinschaft miteinander, und einige von ihnen erkennen die anderen zur Zeit nicht als Kirche im eigentlichen Sinne an.

In dieser Situation von Verschiedenheit und Ungleichgewicht sind die Ehepartner in der konfessionsverschiedenen Ehe dazu berufen und aufgefordert, einander als gleichwertig, gleichberechtigt und als gemeinsam für das Familienleben verantwortlich zu behandeln.

Im Zusammenleben und Zusammenwachsen der Ehepartner gestalten sie ihre besonderen Familientraditionen, die viele Traditionen der Herkunftsfamilien beinhalten mögen, welche jetzt aber zu neuen Mustern verschmelzen. Das Zusammenführen zweier Familientraditionen enthält unvermeidbar auch Elemente christlicher Spiritualität, die früher spezifisch für die eine oder die andere Kirchengemeinschaft waren. Einige besondere kirchliche Traditionen finden womöglich keine Beachtung mehr, weil sie für einen oder beide Partner nicht zumutbar sind. In dieser spirituellen Wechselseitigkeit wird aus der konfessionsverschiedenen eine konfessionsverbindende Familie und kann darin im gemeinsamen Blick auf den Kern des christlichen Glaubens Bereicherung und Erneuerung erfahren.

*B3. Die Kirchengemeinschaft einer konfessionsverbindenden Familie*

Die konfessionsverbindende Familie repräsentiert, wie jede andere christliche Familie auch, den Leib Christi in ihrem Haus und kann daher als Hauskirche aufgefasst werden. Auch wenn diese Hauskirche ungeteilt ist, bleiben die Partner in ihr gläubige Mitglieder zweier bislang getrennter Kirchengemeinden vor Ort, wie auch zweier bislang getrennter Kirchengemeinschaften. Als Ehepartner möch-

ten sie alles das teilen, was in ihrem Leben Bedeutung hat. Bei christlichen Ehepartnern umfasst dies besonders den Reichtum ihrer jeweiligen Herkunftskirchen. Dies beinhaltet jedoch nicht die volle und kanonische Kirchenmitgliedschaft für den jeweils konfessionsfremden Partner, da dies in vielen Kirchen nicht erlaubt oder zulässig ist, obwohl es hier Ausnahmen gibt.

Wo es möglich ist, nehmen die Partner konfessionsverbindender Familien Teil am Leben und Gottesdienst der Kirche des jeweiligen Partners, sowie auch in ihrer eigenen Kirche. Dadurch lernen viele, wahrscheinlich die meisten Partner in konfessionsverbindenden Familien die ausgesprochene Bestätigung durch die Kirchengemeinschaft des Partners zu schätzen, und sie beginnen, sich willkommen und heimisch zu fühlen. Oft empfinden sie sich angenommen als Teil der Gemeinschaft, die Gottesdienst feiert und zusammengehört, und gleichzeitig bleiben sie ein volles Mitglied ihrer eigenen Kirche.

Tatsächlich haben manche ein besonderes Amt oder eine besondere Verantwortlichkeit in der Kirchengemeinde ihres Partners übernommen, z.B. im Kindergottesdienst, in der Jugendarbeit, bei der musikalischen Gestaltung oder in anderen gemeindeinternen Gremien. Konfessionsverbindende Familien beschreiben ihre Erfahrungen mit der aktiven Teilnahme am Leben zweier Kirchengemeinden als „doppelte Zugehörigkeit“, „Doppeleinsatz“, „doppelte Identität“ oder, wie ein polnischer Bischof vorgeschlagen hat, „doppelte Solidarität“. Wir nehmen wahr, dass diese Umschreibung nicht als kanonische Kategorie doppelter Zugehörigkeit verstanden werden kann, wohl aber als Erfahrung gelebter Realität.

Konfessionsverbindende Familien bemühen sich daher, nicht zu dem zu werden, was einige als „dritte Kirche“ bezeichnet haben. Wenn konfessionsverbindende Familien sich treffen und miteinander Gottesdienst feiern, geschieht dies nicht, um eine neue evangelisch-katholische Kirche zu gründen. Partner konfessionsverbindender Familien behalten nach ihrer eigenen Definition ihre eigene Kirchenzugehörigkeit bei und „leben so in ihrer Ehe die Hoffnung und die Schwierigkeiten auf dem Weg zur Einheit der Christen“ (Papst Johannes Paul II., 1982).

#### *B4. Die Kirchengemeinschaft der Kinder konfessionsverbindender Familien*

Die Verantwortlichkeit für die christliche Erziehung und Bildung der Kinder liegt zuallererst bei den Eltern. Gemeinsam sind sie deren erste Lehrer. Natürlich möchten beide Eltern die Schätze der jeweiligen Kirchen, in denen sie selber Mitglied sind, mit ihren Kindern teilen.

Dabei gibt es eine grundsätzlich unterschiedliche Erfahrung der „doppelten Zugehörigkeit“ (oder wie man das auch immer nennen mag) in der Empfindung der Partner einer konfessionsverbindenden Familie und der ihrer Kinder. Meistens gehörten die Eltern einer konfessionsverbindenden Familie zu Beginn zu einer Kirchengemeinde und haben sich dann bewusst dafür entschieden, regelmäßig am Gemeindeleben und Gottesdienst der Kirche des anderen Partners teilzunehmen. Dem Gefühl nach bleiben sie jedoch in einer Tradition verwurzelt. Ihre Kinder

werden jedoch selbstverständlich in den kirchlichen Traditionen beider Elternteile groß und fühlen sich in ihnen zu Hause. Dies ist möglich, wenn sich die Eltern entschieden haben, ihre Kinder formal in einer der beiden Kirchen zu taufen und groß werden zu lassen. Noch wahrscheinlicher gelingt dies, wenn Eltern alles tun, um Kinder in ihren beiden Gemeinden groß werden zu lassen. Die Pfarrer beider Ortsgemeinden werden beispielsweise zur Taufe eingeladen, an der sie beide bis zu einem gewissen Grade mitwirken; später können die Kinder möglicherweise motiviert werden, die Kinderkirche bzw. die Sonntagsschule bzw. Kindergottesdienste oder -messen, Glaubensunterweisungen oder ähnliches in je beiden Gemeinden zu besuchen. Diese Kinder können natürlich bislang, wie ihre Eltern, nicht die formale kanonische Mitgliedschaft in zwei Kirchen bekommen; es kann für sie sehr schwierig sein, etwa die Entscheidung zur Konfirmation zu treffen oder dazu, hauptamtlich in einer der beiden Kirchen tätig sein zu wollen. Eine solche Entscheidung kommt dann der Situation gleich, sich von dem einen Elternteil abzuschneiden und von der Kirchengemeinde, in der sie eben auch ihre Wurzeln haben und zu der sie sich ebenso zugehörig fühlen. Es mag auch als eine Entscheidung scheinen, die sich gegen den Heiligen Geist richtet, denn dieser ist der Schöpfer der Einheit, nicht der Entzweiung.

Auch aus diesem Grund raten viele Pastoren und einige Eltern konfessionsverbindender Familien, sich in der Frage der Kirchenzugehörigkeit der Kinder vor der Taufe festzulegen, um spätere Verwirrung zu vermeiden. Ein solcher Schritt hält junge Leute nicht unbedingt davon ab, im Erwachsenenalter ihre Entscheidungen dann selber zu treffen. Trotzdem müssen wir sorgfältig auf das hören, was uns einige unserer Teenager sagen: „Wir sind nicht verwirrt, wenn wir uns nicht nur für eine Kirche entscheiden möchten. Es sind die Generationen vor uns, die sich verwirren ließen, indem sie die Spaltung der Christen akzeptiert und beibehalten haben. Christus wollte nur eine Kirche.“

#### *B5. Das Verhältnis von Autorität und Gewissen in konfessionsverbindenden Familien*

Konfessionsverbindende Familien sind per definitionem Brückenbauer. Sie möchten keinen „Skandal“ verursachen (in des Wortes tiefster Bedeutung „andere nicht von ihrem Glaubensweg abbringen“), jedoch – dem Gebet Christi gehorsam, dass alle eins sein mögen – dort harmonisch mit Pfarrern und Gemeinden zusammenarbeiten, wo sie den Gottesdienst besuchen. Sie befinden sich oft im Spannungsfeld zwischen dem „bereits“ der Einheit ihrer Hauskirche und dem „noch nicht“ der andauernden Trennung der beiden Kirchen, denen sie angehören. Zwischen dem, was sie tun möchten, was sie für ihr Familienleben und seine Einheit als das Richtige erachten und den oft davon abweichenden Haltungen und Regeln ihrer jeweiligen Kirchengemeinschaften kommt es leicht zum Konflikt. Spannungsgeladen kann beispielsweise das Verhältnis von ihrer Autorität und Verantwortung für die christliche Erziehung ihrer Kinder und der Autorität und

dem Führungsanspruch ihrer Kirchen bezüglich kirchlicher Lehre und Gemeindeleitung sein.

Es ist nicht immer leicht für konfessionsverbindende Familien, in dieser Situation zu unterscheiden zwischen dem, was sie sich wünschen oder für sich als leichter empfinden würden und was sie nach Gottes Ruf zu tun haben, der sie durch ein gebildetes Gewissen erreicht. Viele Regeln und Einstellungen unserer institutionalisierten Kirchen wurden geformt, bevor die ökumenische Bewegung ihre Triebkraft erreichte, und an vielen Stellen findet sie in dieses Regelwerk noch keinen Eingang. Konfessionsverbindende Familien nehmen dankbar zur Kenntnis, dass es das Prinzip des vorseilenden Gehorsams gibt: Über bestehende Regeln hinaus zu gehen bedeutet nicht immer, sie zu missachten. Besonders dankbar sind sie, wenn Anfragen und Bedürfnisse betroffener Familien von den Kirchen wahrgenommen werden, so etwa im „Ökumenischen Direktorium“ von 1993. Ebenso erkennen wir an, dass kirchliche Normen immer auf den Einzelfall angewendet werden müssen; nicht alle konfessionsverschiedenen Ehen haben, wie wir bereits bemerkt haben, die gleichen Sorgen, die gleiche Praxis bezüglich ihrer Kirchenzugehörigkeit und die gleichen Ziele wie die, die als „konfessionsverbindend“ im engeren Sinne bezeichnet werden.

### *C. Der Beitrag konfessionsverbindender Familien zur Einheit der Christen*

Kardinal Mercier schrieb in seinem Testament: „Bevor wir uns verbinden, müssen wir einander lieben; um uns lieben zu können, müssen wir einander kennen; um uns kennen zu lernen, müssen wir uns aufmachen, um einander zu begegnen.“ Konfessionsverbindende Familien kennen sich mit dem Wahrheitsgehalt dieser Worte besonders gut aus.

#### *CI. Gemeinsames Leben in verschiedenen Traditionen*

Folgende Gaben sind allen Ehepaaren gemeinsam: die gegenseitige Liebe, der Ehebund, der diese Liebe trägt und ihrem Wachstum hilft, sowie ein Grad des einander Kennens, der nur dadurch erreicht werden kann, dass diese beiden Menschen sehr lange Zeit in nächster Nähe miteinander leben. Eine weitere Gabe konfessionsverschiedener Ehepaare ist die gegenseitige Verankerung und Teilhabe am Leben ihrer beider Kirchengemeinden. Diese Erfahrung ist von unschätzbarem Wert.

Wenn konfessionsverschiedene Partner zusammenkommen, teilen sie individuell oft die gegenseitige Unkenntnis und die Vorurteile, die das Denken der Mitglieder ihrer Herkunftskirche über die andere Konfession bestimmen. Es liegt dann nahe zu vermuten, dass die Unterschiede und Spannungen zwischen ihren Kirchengemeinschaften, die in der Vergangenheit Ursache von Trennungen waren, unverwundlich seien. Aufgrund gegenseitiger Liebe und gegenseitigen Respekts jedoch, aufgrund des Bemühens, einander immer wieder die jeweiligen Schwächen

zu vergeben, beginnen sie, die andere Kirche zu lieben und zu respektieren. Indem sie lernen, sowohl in der Tradition der eigenen, wie auch der Kirche des Partners zu leben, erkennen sie, dass Unterschiede nicht kirchentrennend sein müssen. Vieles ergänzt sich und kann in seiner Verschiedenheit bereichernd sein.

Beide Partner beginnen den gemeinsamen Weg mit zwei verschiedenen Identitäten. Sie werden sie ein Leben lang behalten, aber in der Zeit des gemeinsamen Lebens und Teilens bauen sie daraus eine neue familiäre Identität, die auf die Kinder übergeht. Diese gemeinsame Identität ist verwurzelt im dreifaltigen Gott, der Quelle und Vorbild jeder Liebe in der christlichen Familie ist. Darin können Elemente, Traditionen, Anschauungen und Glaubenspraktiken enthalten sein, die die Ehepartner als wertvoll und hilfreich von ihren jeweiligen Kirchen übernommen haben. Ob theologische Kenntnis vorhanden ist oder nicht, die konkrete Erfahrung im Gemeindeleben und im Gemeindegottesdienst beider Kirchen vor Ort ist kaum zu überschätzen.

### *C2. Wachsendes gegenseitiges Verständnis*

Die gegenseitige Liebe der Ehepartner ermutigt sie, ihre jeweiligen Kirchengemeinden kennen zu lernen. Dies führt zu einem wachsenden Verständnis zwischen ihnen, welches die je eigene Art der gottesdienstlichen Praxis, des Gemeindelebens, der Lehre, der Spiritualität, des Verhältnisses zur Autorität und der ethischen Normen ihrer Kirchen mit einschließt. Häufig ergibt sich so sowohl eine wechselseitige Wertschätzung der positiven Gaben der jeweiligen Kirchen, wie auch ein gegenseitiges Verständnis für ihre schwachen Punkte.

Oft führt dieser Prozess noch weiter in die Tiefe. Das Eintauchen in das Ethos der Gemeinde des Partners versetzt den Ehepartner in die Lage, die andere Kirche mit den Begriffen ihrer eigenen Sprache und Denkart bezüglich der eigenen Handlungsweisen und Existenz zu bewerten. Größtenteils sind die Kirchen an der Rezeption der Konvergenz- und Konsenspapiere, die in den letzten Jahrzehnten von ihren offiziell damit beauftragten Theologen erarbeitet wurden, gescheitert. Die voneinander getrennten Christen haben diese Texte im Licht ihrer eigenen Werte, Schwerpunkte, mit ihrem eigenen Sprachgebrauch und in den Gedankengängen gelesen, die sie durch ihre eigene Kirchengeschichte geerbt haben. Diese jedoch stammen aus einem vergangenen Zeitalter der Polemik, in dem die eine Kirche sich durch das definiert hat, was die andere Kirche nicht war.

Konfessionsverbindende Familien lernen konkret, dass dieselbe Wahrheit in einer Vielfalt der Formen ausgedrückt sein kann und dass wir oft umso tiefer in die Realität dieser Wahrheit eindringen können, je mehr Wege es gibt, sie auszudrücken. Sie haben die Zeit und die Voraussetzungen zu sehen, dass das, was auf den ersten Blick einem der Partner in der Kirchengemeinde des anderen als völlig inakzeptabel erscheint, positive Aspekte haben kann, wenn es von einem anderen Standpunkt aus betrachtet wird. Sie erfahren, dass Kirchengemeinschaften, die nicht im ernsthaften Dialog miteinander stehen, sondern noch eine polemische

Mentalität beibehalten haben, mit ebenso hoher Wahrscheinlichkeit Recht haben mit dem, was sie an sich selber positiv herausstellen, wie sie Unrecht haben in dem, was sie an den anderen negativ sehen.

### *C3. Konfessionsverbindende Familien als Zeichen für die Kirchen auf ihrem Weg zur Einheit*

Die bloße Existenz konfessionsverbindender Familien stellt für ihre Kirchen ein sichtbares Zeichen der Einheit dar. Konfessionsverbindende Familien beanspruchen dafür keine Anerkennung. Diese Paare heiraten schließlich nicht, um zu einem solchen Zeichen zu werden.

In der Vergangenheit war die „Mischehe“ eine so heikle Streitfrage in den Beziehungen zwischen den Kirchen, die sich feindlich gegenüber standen, dass sie für ein negatives Schlüsselwort zur wahren Einheit gehalten wurde. Die sich wandelnde Auffassung vieler Kirchen dahingehend, dass sie bereits in tatsächlicher, wenn auch noch nicht in voller Kirchengemeinschaft (koinonia) miteinander stehen, hat ihnen geholfen, konfessionsverbindende Familien positiver aufzufassen: als ein Zeichen der Gnade Gottes, ein Geschenk an die Kirchen auf ihrem Weg zur Einheit.

Das christliche Familienleben einer konfessionsverbindenden Familie bietet u.a. folgende Charakteristika als sichtbare Zeichen für ihre Kirchen auf deren Pilgerweg auf wachsende Einheit hin:

I eine Liebe, die sich nicht einfach mit einer (spirituell) getrennten Parallel- existenz zufrieden gibt, sondern (gemeinsames) Wachstum in eine sich stets vertiefende Einheit ersehnt und dadurch fördert.

II der Ehebund, der diese Liebe formal ausdrückt, ihr Wachstum unterstützt und die Rahmenbedingungen dafür schafft.

III die eheliche Gemeinschaft unter einem Dach, die das Paar befähigt, ihr jeweiliges Alltagsleben miteinander zu teilen und einander immer tiefer kennen zu lernen.

IV das Teilen der wirtschaftlichen Mittel und das Treffen gemeinsamer Entscheidungen darüber, wie sie einzusetzen sind im Sinne ihrer sorgfältigen Verwaltung zum Wohle der gesamten Familie und ihrer Nächsten.

V die gegenseitige Bereitschaft, Fehler einzusehen, zu bereuen und zu vergeben.

VI die geteilte Verantwortlichkeit für die Kindererziehung und die möglichst gemeinsame Feier ihrer christlichen Entwicklung (Taufe, Erstkommunion, Firmung bzw. Konfirmation).

VII die Gastfreundschaft anderen gegenüber, verbunden mit Sensibilität für die besonderen Bedürfnisse anderer, damit niemand gegen sein Gewissen handeln muss.

Konfessionsverbindende Familien laden die Kirchen ein, über diese Zeichen nachzudenken, zu überlegen, wie sie – mutatis mutandis – in die Beziehungen zueinander einfließen können.

*C4. Praktisches Engagement konfessionsverbindender Familien –  
ein Weg, der die Kirchen näher zusammenbringt*

Weil konfessionsverbindende Paare sich lieben und in dieser Liebe ihre Kinder erziehen, sind sie hoch motiviert, in ihre jeweiligen kirchlichen Traditionen einzutreten und so zum Prozess der Heilung der Kirchenspaltung beizutragen, wie auch zu Wachstum der Kirchen auf Einheit hin. Dies geschieht in mehrerer Hinsicht.

Zunächst treffen sie die Mitglieder der Gemeinde des Partners, so dass sich allmählich eine personengebundene Brücke des Verständnisses und Vertrauens aufbaut. Ferner stellen die Gemeindemitglieder der Gemeinde des Partners fest, dass jemand, der einer anderen Kirchengemeinschaft angehört, gerne mit ihnen Gottesdienst feiert und ein Teil ihrer Gemeinschaft wird, zumindest soweit es der kirchenrechtliche Rahmen zulässt. Diese Menschen werden zu einem von „uns“, die vieles so glauben wie „wir“, nicht einfach mehr zu einem von „denen“. Tatsächlich nehmen Ehepartner oft eine Aufgabe oder Verantwortlichkeit in der Gemeinde des Partners wahr.

Zweitens werden sie zu Botschaftern, deren Stimme gehört und verstanden werden kann von ihren Freunden in der anderen Kirche. Eine baptistische Ehefrau kann zum Beispiel Mitgliedern der katholischen Gemeinde ihres Ehemannes erklären, was Baptisten glauben und umgekehrt. Aufgrund ihrer Anwesenheit sind die Prediger zur Vorsicht aufgerufen, Glauben und Glaubenspraxis der anderen Kirchengemeinschaft nicht falsch darzustellen.

Drittens sind konfessionsverbindende Paare wahrscheinlich eher als Paare, deren Partner aus einer Kirche stammen, bezüglich des zwischenkirchlichen Dialogs stets auf dem neusten Stand und können diese Dialogergebnisse anderen in ihren jeweiligen Gemeinden vermitteln. Zu einer Zeit, in der die Verantwortlichen der Ökumene die mangelnde Aufnahme der Konvergenzerklärungen durch ihre Kirchen beklagen, kann der Wert dieses Beitrags nicht hoch genug veranschlagt werden.

Viertens sind konfessionsverbindende Familienmitglieder proportional aktiver in ökumenischen Strukturen, wie z.B. in ökumenischen Arbeitskreisen und beidseitigen Arbeitsgruppen, als Familien, die nur einer Kirche angehören.

Als fünften und wahrscheinlich wichtigsten Punkt ist zu nennen, dass bei wichtigen Festen einer konfessionsverbindenden Familie beide Pfarrer und Mitglieder beider Gemeinden eingeladen sind. So können sie als Katalysator wirken, der andere dahin bewegt, die Wichtigkeit und die Freude an der Einheit der Christen zu erkennen. Es kann dies beispielsweise gelten für die Hochzeit, die Taufe oder Kindersegnung, für die Erstkommunion, für die Konfirmation oder die Firmung, für Hochzeitsjubiläen oder Beerdigungen.

So und auf vielen weiteren kleinen Wegen können konfessionsverbindende Familien zum Entstehen einer Art Bindegewebe beitragen, um Teile des Leibes Christi zu stützen, zu verbinden und um ihn zu heilen, wo er Schnittwunden oder Brüche durch unsere sündhafte Teilung davongetragen hat.

*D. Pastorale Hilfestellung und pastorales Verständnis*

Kirchenleitungen haben betont, dass das Wachstum auf die sichtbare Einheit der Kirche Christi hin nicht eine beliebige Randfrage, sondern integraler Bestandteil christlichen Lebens ist. Konfessionsverbindende Familien können ihrer Berufung, Zeichen auf dem Weg zur sichtbarer Kirchengemeinschaft zu sein, nicht gerecht werden, wenn sie nicht willkommen, verstanden und unterstützt werden durch ihre Herkunftsfamilien, die Ortsgemeinden und ihre Pfarrer.

*DI. Pastorales Verständnis*

In der Vergangenheit wurden konfessionsverschiedene Familien oft als Problem behandelt, vor allem von denjenigen, die mit der Seelsorge beauftragt sind. Pfarrer sind angehalten, die Aufsicht über ihre Gemeinde auszuüben, die Lehre, Regeln, Werte und Haltungen ihrer eigenen Kirchengemeinschaft zu vermitteln. In konfessionsverbindenden Paaren fanden sie Partner oder künftige Partner von anderen Kirchen, deren Erwartungen oft nicht vereinbar schienen mit den Rechtsvorschriften ihrer Kirche oder den vorhandenen pastoralen Normen, vor allen Dingen, wenn es um Themen wie die religiöse Erziehung von Kindern und die Zulassung zur Kommunion ging. Konfessionsverbindende und konfessionsverschiedene Familien stellten ein Problem dar, das letztlich ohne die Versöhnung ihrer Kirchen nicht zu lösen war.

Angesichts dessen vermittelten einige Pfarrer die Regeln ihrer eigenen Kirche in einer wenig einfühlsamen, un-freundlichen und nicht sehr hilfreichen Art und Weise. Folglich kehrten viele Paare ihren Kirchen den Rücken. Es ist gut, dass nun immer mehr Seelsorger beginnen, sich in die Situation der betroffenen Paare hineinzuzusetzen und dass sie versuchen, deren Hoffnungen und Erwartungen zu verstehen. Oft schließen sich Bemühungen an, dann im Rahmen der Disziplin und des Selbstverständnisses ihrer eigenen Kirche zu tun, was möglich ist, um die Bedürfnisse dieser Paare zu berücksichtigen. Selbst wenn letztlich Entscheidungen – beispielsweise über die Zulassung zur Kommunion – negativ ausfallen, ist es auffallend, welchen Unterschied es für ein Paar macht, wenn ein Pfarrer einfühlsam zuhört und Verständnis zeigt. Es kann ein entscheidender Faktor darüber sein, ob ein Paar weiterhin gemeinsam den Gottesdienst besucht (und ein konfessionsverbindendes Paar im engeren Sinne wird) oder sich aus der Kirche vertrieben fühlt.

Wenn konfessionsverbindende Paare in ihren jeweiligen Kirchen verständnisvoll aufgenommen und willkommen geheißen werden, kann der konfessionsverbindende Charakter ihrer Partnerschaft ein Geschenk und ein sichtbares Hoffnungszeichen für ihre Kirchen auf ihrem Weg zur Einheit sein.

*D2. Offene, respektvolle und befreiende Pastoral*

Konfessionsverbindende Familien suchen nach Wegen, so am Leben ihrer beider Kirchengemeinden teilzunehmen, dass ihre eigene Berufung in die Bi-Konfessionalität, die sie als Geschenk verstehen, erkannt, respektiert und begrüßt wird. Nicht nur die konfessionsverbindende Familie profitiert davon, sondern auch das Leben beider Kirchengemeinden. Die regelmäßige Teilnahme eines Ehepartners am kirchlichen Leben seines Partners sollte nicht als ein Schritt auf dem Weg zu seiner „Konversion“ aufgefasst werden, erst recht nicht als Gelegenheit zum Proselytismus. Ehepartner sollten offen aufgenommen und respektiert werden als das, was sie sind. Es ist weder angebracht, ihnen als Exoten die kalte Schulter zu zeigen, noch sie sogleich überschwänglich mit Fragen zu belagern, als seien sie Ökumeneexperten.

Im kirchlichen Leben ergeben sich aus Disziplin und Tradition unserer jeweiligen Gemeinden Spannungspunkte für konfessionsverbindende Familien. Partner aus solchen Familien möchten an Leben und an den Aktivitäten der Kirche des Partners teilnehmen, soweit es die zur Verfügung stehende Zeit und das eigene Gewissen erlauben und möchten sicher kein Aufsehen erregen oder Probleme verursachen.

Wir laden die Kirchen ein, Wege zu finden, wie wir positiv zum Leben unserer Gemeinden beitragen können – und auch Wege, wie wir von ihnen geistliche Nahrung empfangen können, wenn wir gemeinsam auf der Reise sind auf die wachsende Einheit zu. Als Beitrag zu diesem Dialog möchten wir auf folgende Punkte hinweisen.

*D3. Gemeinsame Seelsorge*

Konfessionsverbindende Familien sehen ein, dass es für die Pfarrer ihrer Kirchengemeinden in der Geschäftigkeit und Komplexität der Gesellschaft unserer Zeit nicht immer einfach oder möglich ist, sich mit ihnen zu treffen und gemeinsame Seelsorge auszuüben. Dies kann vor allem während der Ehevorbereitung schwierig sein, wenn die beiden Partner weit voneinander entfernt wohnen. Trotzdem ist das, wo immer und wann immer es möglich ist, die Idealvorstellung. Die Erfahrung zeigt, dass, wo das geschieht, dies dem Wohle nicht nur der betroffenen Familie, sondern auch der ökumenischen Beziehung zwischen den beiden Pfarrern dient.

Natürlich sollte es Seelsorge sein und nicht nur einfach pastorale Unterweisung, die sich vom Standpunkt der Kirchendisziplin der einen oder anderen Kirche an das Paar richtet. Seelsorge sollte die Situation des Paares berücksichtigen und ihre Gewissensfreiheit als Individuen und als ein Paar, das seine Entscheidungen gemeinsam treffen muss.

Aufgrund der beidseitigen Verantwortlichkeit sollte bei seelsorglichen Gesprächen, die beide Partner und ihre Kinder betreffen, beide (wenn es angemessen ist, auch die Kinder selber) anwesend sein und nicht einer den anderen vertreten.

#### *D4. Ehevorbereitung*

Die meisten Kirchen sehen eine Form der Ehevorbereitung vor für Paare, die heiraten möchten. Ursprünglich wurde dies von einigen Kirchengemeinschaften nur für diejenigen Paare organisiert, die auch in einer ihrer Kirchen heiraten wollten. Obgleich verschiedene Schwerpunkte gesetzt werden, läuft eine solche Vorbereitung in vielen Kirchen ähnlich ab. Natürlich ist auch eine spezifische Vorbereitung auf den Hochzeitsgottesdienst in der gastgebenden Kirche nötig.

Hingegen bedeutet der zahlenmäßige Anstieg von konfessionsverschiedenen Ehen zwischen Christen verschiedener Kirchen im letzten Jahrhundert, dass diese jetzt in einigen Gegenden die Zahl der Eheschließungen zwischen Paaren, bei denen beide Partner aus einer Kirche kommen, übertreffen.

Offensichtlich ist es für eine Hochzeit zwischen Partnern zweier verschiedener Konfessionen von Vorteil, wenn bei der Ehevorbereitung vieles in Zusammenarbeit beider Ortsgemeinden geschehen kann. Diese finden es ebenfalls hilfreich, auf diese Weise ihre Möglichkeiten zu teilen, denn beide Kirchen benötigen Laien und Hauptamtliche, die je ihre Erfahrung mit einbringen. Mancherorts helfen auch konfessionsverbindende Paare bei der Ehevorbereitung.

#### *D5. Kindererziehung in der konfessionsverbindenden Familie*

Eine der Aufgaben der Eltern, die in der modernen Gesellschaft wohl am schwierigsten zu erfüllen ist, ist die religiöse und spirituelle Erziehung ihrer Kinder. Für konfessionsverbindende Familien gibt es zusätzliche Herausforderungen. Es ist richtig, dass künftige Ehepartner sich vor der Hochzeit damit auseinandersetzen sollten. Die Erfahrung zeigt jedoch, dass sie sich nicht unter Druck setzen lassen sollten, vor der Ehe die endgültige Entscheidung über die Taufe und die religiöse Erziehung ihrer Kinder treffen zu müssen. Nicht selten ändert ein Partner oder ändern beide seine bzw. ihre Meinung darüber, wenn die Kinder geboren sind. Ein Entschluss auf abstrakter Grundlage vor der Ehe kann sich ganz anders darstellen, wenn es sich einige Jahre später tatsächlich um einen heranwachsenden Menschen in einer konkreten Umgebung handelt.

Wir freuen uns darüber, dass viele Kirchen mehr und mehr bereit sind, Gewissensentscheidungen, die Eltern gemeinsam getroffen haben, zu respektieren. Konfessionsverbindende Familien sind dankbar für die Veränderungen im römischen Kirchenrecht und seiner Ausführungsbestimmungen seit dem II. Vatikanischen Konzil hinsichtlich des Versprechens über die religiöse Erziehung der Kinder. Sie sind ebenfalls dankbar für Richtlinien, die betonen, ein solches Versprechen habe keinen Absolutheitsanspruch, und dass ein Partner, der ein Mitglied einer anderen Kirche ist, sich seinem Gewissen ebenso verpflichtet fühlt, die Kinder in seiner Herkunftskirche zu erziehen. Ebenso wird betont, dass die Einheit der Ehe an erster Stelle steht, und dass, wenn diese bedroht ist, der katholische Partner nicht bestraft wird, wenn seine Kinder in der nicht-katholischen Kirche erzogen werden.

Trotz diesen Wandels wird die Frage der religiösen Kindererziehung jedoch immer noch zu häufig als Konfrontation gesehen. Wir bezweifeln, dass das Wort „Versprechen“ hier weiterhilft. Viele konfessionsverbindende Familien sind der Meinung, dass man nicht weitergehen sollte, als durch den Pfarrer sicherzustellen, dass der mit ihm konfessionsgleiche Partner ernsthaft wünscht, seinen Glauben mit seinen Kindern zu teilen. Die Entscheidung über die Taufe und die religiöse Erziehung sollte den Eltern vorbehalten bleiben, wenn die Kinder klein sind. Wenn sie heranwachsen, treffen die Kinder dann ihre eigenen Entscheidungen aufgrund ihrer Erfahrungen während ihrer Erziehung.

Die christliche Initiation ist ein Entwicklungsprozess, der in den verschiedenen christlichen Gemeinschaften unterschiedlich verstanden wird und häufig durch Stufen gekennzeichnet ist wie Taufe, öffentliches Glaubensbekenntnis oder Konfirmation und die Erstkommunion. Was konfessionsverbindende Eltern möchten – und viele ihrer heranwachsenden Kinder – ist, dass diese Stufen sichtbar ökumenische Ereignisse sind, in denen beide Kirchen zumindest eine erkennbare Rolle spielen. Ihnen ist bewusst, dass bereits eine Teilgemeinschaft zwischen ihren Kirchen vorhanden ist (*koinoia*), und sie hoffen, dass diese sich zur vollen Kirchengemeinschaft noch zu ihren Lebzeiten hin entwickeln wird.

#### *D6. Gemeinsame Feiern – Hochzeit, Taufe, Erstkommunion, Firmung bzw. Konfirmation, Beerdigung*

Eine der Entwicklungen der letzten Jahrzehnte, die konfessionsverbindende Paare am meisten ermutigte, war die wachsende Bereitschaft von Pfarrern aller Kirchen öffentlich bei konfessionsgemischten Hochzeiten gemeinsam zu assistieren. Hier half das Verständnis der westlichen Kirchen, dass die eigentlichen „Traupriester“ die Partner selber sind, und dass die Rolle des Pfarrers in erster Linie die eines Zeugens und Vorbeters im Namen der Kirche ist. Dies ist hilfreich für die positive Anerkennung der (geschlossenen) Ehe durch beide betroffenen Kirchen, und schafft ein Vorbild für künftige weitere Feste.

Die meisten Kirchen, die die Kindertaufe praktizieren, erkennen gegenseitig die Taufe an, aber überraschend wenig Taufen finden statt mit Pfarrern und Mitgliedern verschiedener Kirchengemeinschaften, die (aktiv) daran teilnehmen. Die meisten dieser gemeinsamen (liturgischen) Feiern sind Kindertaufen konfessionsverbindender Familien. Im Normalfall führt ein Pfarrer die eigentliche Taufe durch, aber der Pfarrer der anderen Kirche kann andere Teile des Ritus durchführen. Manchmal ist die Taufe in den Taufregistern der Kirchen beider Eltern festgehalten. In einigen Ländern gibt es ein christliches Taufzertifikat, das die Kirchen auflistet, die diese Taufe als christliche Taufe anerkennen.

Weil die gegenseitige Anerkennung der Taufe für die ökumenische Bewegung so grundlegend ist, sähen es konfessionsverbindende Familien gerne, wenn die Kirchen auf diesem Fundament aufbauten. Könnten nicht, abgesehen von offensichtlich rein praktischen Problemen, Kirchen verschiedener Traditionen häufiger

Taufeiern miteinander begehen, auch wenn der Täufling nicht aus einer konfessionsverbindenden Familie kommt? Könnten diese Tauffeiern nicht Gelegenheiten sein, bei denen alle Christen gemeinsam ihr Taufversprechen erneuern?

Ebenso gibt es eine wachsende Zahl von Eheschließungen zwischen Mitgliedern von Kirchen, die nur Gläubige taufen und solchen, die die Kindertaufe praktizieren. Einige dieser konfessionsverschiedenen Familien würden es begrüßen, wenn es gemeinsame Gottesdienste gäbe, in denen sie öffentlich für die Geburt ihrer Kinder danken, für deren Erziehung im Leben zweier Kirchengemeinden gemeinsam beten und sich selber dabei Gott anbefehlen könnten. Sowohl in der frühen Kirchengeschichte wie auch heute gibt es wichtige Beispiele dafür, dass christliche Eltern mit der Taufe ihrer Kinder warten, bis sie in einem Alter sind, in dem sie selbst ihr eigenes persönliches Glaubensbekenntnis ablegen können. Obwohl dies unüblich ist, könnte dies bei solchen Familien erlaubt, diese vielleicht sogar dazu ermutigt werden.

Nicht alle Kirchen erkennen das Priesteramt der anderen als gültig an, infolgedessen gibt es keine grundsätzliche gegenseitige Anerkennung der Firmung bzw. Konfirmation. In einigen Ländern stellt das junge Leute aus konfessionsverbindenden Familien vor gewichtige Herausforderungen. Auch wenn eine gemeinsame Konfirmation nicht möglich ist, sollte es möglich sein, dass Pfarrer und Gemeinde einer Kirche eine entscheidende Rolle bei der Konfirmation der anderen Kirche wahrnehmen.

Auch wenn die gemeinsame Eucharistie nur bei besonderen Gelegenheiten erlaubt ist, fühlt ein Elternteil oft ein tiefes spirituelles Bedürfnis, zur Kommunion der anderen Kirche zugelassen zu werden, wenn ein Kind aus einer konfessionsverbindenden Familie zur Erstkommunion geht. Beide Eltern haben mitgeholfen, das Kind für diesen Tag vorzubereiten, und einige Kinder können sich beklommen oder unzureichend unterstützt fühlen, wenn nicht beide Eltern in der Lage sind, mit ihnen zu kommunizieren. Die Lehre von der Eucharistie, die wir an unsere Kinder weitergeben, erzählt ihnen, dass Jesus sie zu seinem Tisch ruft, und so stellen sie zu Recht die Frage, warum ihr getaufter Elternteil, der einer anderen Kirche angehört, ausgeschlossen wird. In solchen Momenten wird für unsere Kinder der „Skandal“ (in Sinne des Neuen Testaments) unserer geteilten Kirchen allzu offensichtlich und kann für sie zum Stolperstein werden. Diese Fragen verschwinden natürlich nicht, wenn die Zeremonie vorbei ist.

Beerdigungen sind weitere Gelegenheiten, bei denen die leidtragende konfessionsverbindende Familie ein tiefes spirituelles Bedürfnis hat, dass Pfarrer und Gemeinden gemeinsam Dank sagen für das Leben des Partners oder Elternteils, der gestorben ist, ihn Gott anbefehlen und denen dienen, die zurückgelassen wurden.

### *D7. Gemeinsame Eucharistie*

In der Vergangenheit haben die meisten Kirchen die Möglichkeit der gemeinsamen Eucharistiefeyer nur auf ihre Mitglieder beschränkt, erweitert höchst-

tens auf Mitglieder der Kirchen, deren Glauben und Glaubenspraxis ihren eigenen substanziell ähnlich sind. Allmählich haben jedoch die meisten protestantischen und anglikanischen Kirchen, mit einigen Ausnahmen, anderen Christen erlaubt, mit ihnen gemeinsam die Kommunion zu empfangen.

Vielen konfessionsverbindenden Familien ist es ein tiefes spirituelles Bedürfnis, gemeinsam die Kommunion zu empfangen, um die spirituelle Einheit ihrer Hauskirche zu stärken, vor allem, wenn ein Partner römisch-katholisch ist und der andere Partner einer anderen Kirchengemeinschaft angehört. Da diese Familie bereits die Sakramente der Taufe und der Ehe miteinander teilt, hat die römisch-katholische Kirche in den Jahren nach dem II. Vatikanischen Konzil damit begonnen, anzuerkennen, dass einige dieser Familien möglicherweise der gemeinsamen Eucharistie bedürfen. Eine solche gemeinsame Eucharistie bleibt in der römisch-katholischen Kirche die Ausnahme und wird nur unter bestimmten Bedingungen und in bestimmten Fällen gewährt.

Nicht alle Partner einer konfessionsverbindenden Ehe möchten in ihren Kirchen miteinander zur Kommunion oder zum Abendmahl gehen. Der Glauben über das Wesen der Eucharistie ist bei einigen sehr verschieden, und sie fürchten, dieser Glaube könne gefährdet werden, wenn sie an Kommunion oder Abendmahl der Kirche ihres Partners teilnähmen. Für einige drückt die Kommunion eine spirituelle Beziehung zwischen Gott und einem Individuum aus ohne irgendeine besondere gemeinschaftliche Bedeutung. Aber viele konfessionsverbindende Familien wünschen sich nicht nur eine gemeinsame Kommunion, es ist ihnen ein ernstes spirituelles Bedürfnis. Obwohl sie für jede Gelegenheit dankbar sind, bei der sie gemeinsam kommunizieren können, haben viele das Bedürfnis, jedes Mal, wenn sie gemeinsam eine Messe besuchen, auch gemeinsam an der Eucharistiefeier teilzunehmen.

Teile der römisch-katholischen Amtskirche haben dieses Bedürfnis erkannt und versuchen, ihnen gerecht zu werden. Andere römisch-katholische Autoritäten haben eine solche gemeinsame Praxis nicht nur auf bestimmte Familien, sondern auch auf bestimmte Gelegenheiten beschränkt, anscheinend aufgrund der Annahme, die gemeinsame Eucharistiefeier würde sonst zur Regel. Andererseits können konfessionsverbindende Familien einwenden, dass sie die Ausnahme von der Regel schlechthin darstellen und dass die zusätzliche Beschränkung auf bestimmte Gelegenheiten unnötig ist.

Die römisch-katholische Kirche gibt römisch-katholischen Christen hingegen keine Erlaubnis, die Kommunion in den Kirchengemeinschaften zu empfangen, deren Priesteramt sie als nicht gültig betrachtet. Daher sieht sie sich nicht zu einer Erlaubnis in der Lage, auch nicht in besonderen Fällen oder zu bestimmten Gelegenheiten. Christen anderer Kirchengemeinschaften, denen die Einheit der Christen ein Anliegen ist, werden anerkennen, dass man diese nicht fördert, wenn man von römisch-katholischen Bischöfen oder Priestern die Erteilung solcher Erlaubnisse erwartet.

Andererseits ist nicht ausgeschlossen, dass katholische Ehepartner in einer konfessionsverbindenden Ehe, ihrem eigenen Gewissen folgend, die Fruchtbarkeit von Amt und Sakrament in der Kirche ihrer Ehepartner anerkennen und in ihrer besonderen Situation Gründe sehen, die eine solche gemeinsame Teilnahme am Abendmahl geistlich notwendig machen. Eine solche Praxis entspricht zwar nicht der kirchlichen Norm, die die Kirchengemeinschaft für die eucharistische Tischgemeinschaft voraussetzt, gefährdet jedoch weder die Mitgliedschaft in der eigenen Kirche, noch könnte sie als Verrat am Glauben dieser Kirche aufgefasst werden. Konfessionsverbindende Familien sind besonders froh darüber, wenn katholische Bischöfe die Situation in diesem Sinne klären und wüssten es zu schätzen, wenn andere ihrer Kollegen sich ebenso verhielten.

#### *E. Schlussfolgerung*

Konfessionsverbindende Familien erfahren es als große Ermutigung, wenn die Kirchengemeinschaften sie nicht als Problemfall, sondern als Pioniere der Einheit der Christen sehen. Sie sind dazu berufen, mit ihrem Leben, ihren Taten und Worten Zeugnis abzulegen von der grundlegenden und wachsenden Einheit aller Christen, und ein gemeinsames Leben in der Kirche Jesu Christi zu teilen für die Versöhnung unserer Kirchen.

## Das Patriarchat von Moskau und der Vatikan

### Wurzeln und Hintergründe einer schwierigen Beziehung\*

*Mit dem folgenden Beitrag von Bernhard Knorn eröffnen wir eine neue Sparte der Ökumenischen Rundschau: In unregelmäßigen Abständen sollen hier Beiträge junger Ökumeniker und Ökumenikerinnen mit eigenen wissenschaftlich qualifizierten Beiträgen zu Wort kommen.*

Es gehört mittlerweile leider schon zum ökumenischen Allgemeinwissen, dass die Beziehungspflege zwischen der russischen orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche ein schwieriges Feld geworden ist. Das sollte eigentlich verwundern. Wem sind nicht die so freundlichen Worte von „Unitatis redintegratio“ im Ohr, dem Ökumenismus-Dekret des II. Vatikanischen Konzils, das die große Nähe gerade der Ostkirchen zur katholischen Kirche betont und deren liturgische und spirituelle Traditionen aus ganzem Herzen lobt?

Heute scheint der Dialog auf die praktisch unüberwindlichen Problemkreise „Uniatismus“ und „Proselytismus“ festgefahren zu sein. Gerade um diese Fixierung etwas zu lösen, soll der Blick auf das wechselvolle Verhältnis der beiden Kirchen in der Geschichte gelenkt werden, denn die ökumenische Auseinandersetzung muss essentiell auch eine Auseinandersetzung mit der gewachsenen Mentalität sein. Nur so wird ein gemeinsames kirchliches Engagement in Russland, das die geschichtlichen und kulturellen Determinanten sowie die gegenwärtige Situation beachtet, und ein ökumenischer Fortschritt, der auch in die Breite und Tiefe geht, möglich werden.

#### *1. Komplizierte Annäherungen nach lange getrennten Wegen: Geschichtliche Wurzeln und Hintergründe*

##### *1.1 Getrennte Entwicklung und feindliche Begegnungen (11.-17. Jh.)*

Die Christianisierung Russlands<sup>1</sup>, die mit der Taufe der Kiewer Rus' 988 im großen Stile initiiert wurde, zuvor aber schon mit Kontakten nach Konstantinopel angebahnt worden war, fiel in die Zeit der Trennung von Ost- und Westkirche, die mit dem Schisma von 1054 und der Zerstörung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer 1204 ihre sichtbaren Zeichen und Höhepunkte fand. Geprägt vor allem von Bulgariens Kirche, wurden die christlichen Rus' mit jener im 11. Jh.

\* Der vorliegende Aufsatz entstand im Anschluss an ein ökumenisches Oberseminar über das Patriarchat von Moskau am Zentrum für ökumenische Forschung der Ludwig-Maximilians-Universität München (Prof. Peter Neuner, Prof. Theodor Nikolaou, Prof. Gunther Wenz) und nach einer Studienreise nach Moskau.

auch ganz auf die Seite Ostroms gezogen, das auf die russische Kirche personell, sprachlich, liturgisch und theologisch entscheidenden Einfluss hatte.

Diese Prägung konnte sich vollends entfalten in der Zeit der Tatarenherrschaft (1240-1480), als die russischen Fürstentümer von Westeuropa abgeschnitten waren. Die Eroberer aus dem fernen Osten ließen das religiöse Leben weitgehend ungestört, so dass die Kirche im Gegensatz zu den rivalisierenden Fürsten als Garant und Abbild der nationalen Identität fungieren konnte, wobei sie gleichzeitig eine geistliche wie geistig-künstlerische Hochblüte erlebte. In dieser Zeit wuchs das Selbstbewusstsein der russischen Orthodoxie immens, womit sie sich im 15. Jh. dann als „Drittes Rom“ vom „Neuen Rom“, Konstantinopel, absetzen konnte, als dieses aufgrund der Türkengefahr 1439 kurzfristig eine Kirchenunion mit Rom eingegangen war. Moskau erklärte sich selbst für autokephal und sah sein Sukzessionsmodell durch die osmanische Eroberung Konstantinopels 1453 nur bestätigt. Damit war im ausgehenden Mittelalter für die russische Orthodoxie klar: In Moskau ist das Zentrum des wahren Glaubens, was sich allein schon darin erwiesen hat, dass eine Abgrenzung gegenüber Rom und Konstantinopel unabdingbar war für das Aufblühen von Kirche und Staat.

Im Westen ist jedoch währenddessen ein Herausforderer groß geworden, dessen Einfluss auf die Verhältnisbestimmung von russischer und lateinischer Kirche nicht unterschätzt werden darf: Das katholische polnisch-litauische Großreich. Es hatte seit dem 14. Jh. die einst zentralen Gebiete der Kiewer Rus' erobert und kam dadurch immer mehr in Konflikt mit dem aufstrebenden und die orthodoxen Völkerschafften sammelnden Moskau. Gekonnt verhinderte Polen-Litauen Roms Versuche, mit Moskau strategische Bündnisse gegen die Türken, später auch gegen die Reformation, einzugehen, da es sich selbst als „Vormauer der Christenheit“ verstand. Die orthodoxen Bevölkerungsteile in der heutigen Ukraine und Weißrussland blieben dabei eine Bevölkerung zweiter Klasse. In besonderer Bedrängnis waren sie, als in Polen die äußerst erfolgreiche Gegenreformation auch auf sie übergriff. So ließen sich orthodoxe Bischöfe 1596 auf die Kirchenunion von Brest ein, wogegen Moskau klar opponierte, nachdem es wenige Jahre zuvor zum fünften orthodoxen Patriarchat erhoben worden war, u.a. um gegen den wiedererstarkten Katholizismus gestärkt zu sein.

Verschiedene Versuche der katholischen Kirche im 16. Jh., über die Vermittlung von Bildung in Russland Fuß zu fassen, scheiterten. Doch während der Thronfolgewirren von 1605 bis 1612 konnte der vom Vatikan unterstützte polnische König sogar nach Moskau greifen. Nachdem bereits ein erster „falscher Demetrius“, ein in Polen katholisch erzogener Usurpator, am Zarenthron ermordet und ein zweiter gestürzt worden war, versuchte der polnische König Sigismund III. (1587-1632) seinen Sohn zum Zaren zu machen. Dagegen erhob sich eine nationale Revolte, vor der die polnische Besatzung, die bereits bis zum Kreml vorgedrungen war, kapitulieren musste.

Dieses polnische Zwischenspiel hatte gravierende Folgen für das russische Geschichtsbewusstsein. Es vertiefte die schon lange bestehende Abneigung gegen

den lateinischen Westen und führte zu einer Feindschaft gegen alles Katholische während der ersten Romanov-Zaren. Patriarch Filaret (1619-1633), der Vater von Zar Michail, verfügte die Neutaufe aller Nichtorthodoxen einschließlich der Unierten, die zu seiner Kirche übertreten wollten.<sup>2</sup>

### *1.2 Strategische Wechselspiele und schwärmerische Utopien (18.-19. Jh.)*

Unter Peter I. (1689-1725) und Katharina II. (1762-1796) wanderten viele Angehörige nichtorthodoxer Konfessionen in Russland ein, da die vom Geist der Aufklärung beeinflussten Monarchen erfahrene Leute ins Land holten, um Bildung, Wissenschaft, Wirtschaft und Militär zu stärken. Auch die Teilungen Polens brachten Katholiken in die Grenzen des Reiches. In ihren Gebieten ließ Katharina II. eine lateinische Kirchenprovinz errichten. Allerdings unterstellten die Regenten nach der 1702 eingeräumten freien Religionsausübung die Katholiken immer mehr dem Staatsapparat, und auch die russische orthodoxe Kirche verlor sukzessive ihre Freiheit. Die staatliche Bevormundung und Indienstrahmung der russischen Kirche, ihre wirtschaftliche Ausbeutung sowie die massenweise Schließung und Reglementierung von Klöstern lassen diese Zeit der Öffnung zum Westen, in der eine Begegnung der Konfessionen auf allen Ebenen möglich war, im russisch-orthodoxen Geschichtsbild trotz der spirituellen und theologischen Erneuerung im Mönchtum eher negativ erscheinen.

1847 kamen Vatikan und Zarenhof aufgrund gemeinsamer Interessen im Einsatz gegen revolutionäre Strömungen in einem Vertrag überein, der das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche in Russland regelte. Während der Verhandlungen hatte der Zar den Papst sogar in Rom aufgesucht. Dies geschah jedoch gerade unter Ausblendung der kirchlichen Realität in Russland: Die orthodoxe Kirche war in diesem kirchenpolitischen Tauziehen von der staatlichen Autorität ruhiggestellt, und der Papst sah aus strategischen Überlegungen über die Rückführung der unierten in die orthodoxe Kirche nach dem polnischen Aufstand von 1830/31 hinweg. Doch nach dem zweiten polnischen Aufstand 1866/67, der einen Kampf gegen den Katholizismus zur Folge hatte, den der Papst in einer Enzyklika mit scharfen Worten beklagte, brach der Zar die diplomatischen Beziehungen wieder ab.

Allerdings erlebte gerade in dieser Zeit die russische orthodoxe Theologie eine Blüte, die 1917 ihr jähes Ende fand. Es entstand auch eine Reihe wissenschaftlicher Abhandlungen über Geschichte und Lehre des Katholizismus, darunter jedoch nicht wenige polemische Schriften. Nicht nur in der Theologie, auch in der profanen Literatur fand die Auseinandersetzung statt, wobei die „Westler“ den „Slawophilen“ gegenüberstanden. Während die ersten den Weg Peters des Großen mit einer Öffnung zum und Überflügelung des Westens weiterführen wollten, sprach sich die zweite Gruppe gegen die angebliche westliche Dekadenz aus und befürwortete eine Konzentration auf die russisch-orthodoxen Ideale. Leidenschaftlich rang man dabei auch um die „römische Frage“, wobei sich Visionen

(z.B. Solov'ëvs Idee von der Versöhnung von Ost- und Westkirche) und Alpträume (z.B. Dostoevskijs Großinquisitor) schroff gegenüberstanden.

Im Vatikan hatte sich mit Pius IX. und dem I. Vatikanum eine uniatische Strategie gegenüber den Ostkirchen durchgesetzt, wobei die Päpste sie mehrfach unverhohlen zur Rückkehr unter den Stuhl Petri aufforderten. Dies ließ die katholische Kirche in russischen Augen immer weniger kooperationswürdig erscheinen. Sie versuchte daraufhin in Russland nach der Februarrevolution 1917 selbst aktiv die unierte Kirche auszuweiten, die römisch-katholische Kirche stärker weltkirchlich einzubinden und römisch auszurichten: In Rom wurden neben der Ostkirchenkongregation Ausbildungseinrichtungen gegründet, die sich für eine ausbreitende unierte Kirche einsetzen sollten; in Russland begann man eine Diözesanstruktur für die römisch-katholische Kirche aufzubauen und ihre bisherige enge geschichtlich-nationale Prägung durch Polen aufzubrechen, indem man Administratoren bzw. Bischöfe aus verschiedenen Ländern einsetzte.

Doch Roms Hoffnungen aufgrund der Trennung von Kirche und Staat in Russland 1918 zerschellten spätestens Mitte der zwanziger Jahre des letzten Jahrhunderts, denn in der Sowjetunion erlebten beide Kirchen eine äußerst grausame Verfolgung.

### *1.3 Ein gänzlich untraditioneller Umschwung (20. Jh.)*

In der Zeit des Kalten Krieges durfte die russische orthodoxe Kirche Kontakte in den Westen aufbauen. Zwar hatte die Sowjetregierung den Hintergedanken, dass damit ein aktives kirchliches Leben im Osten vorgetäuscht und die Stimme des Kremls elegant transportiert werden könnte, doch dienten die Kontakte der Kirche auch zum informellen Informationsaustausch und zeitweiligen Ausbruch aus Isolation und Verfolgung.

Während mit der evangelischen Kirche schon in den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts Beziehungen aufgebaut wurden, gelang dies mit dem Vatikan erst unter dem Pontifikat Johannes' XXIII. (1958-1963). Die Epoche der ökumenischen Annäherung war auf russischer Seite von der Person des Metropoliten Nikodim (1929-1978) geprägt, der das Außenamt des Moskauer Patriarchats leitete. Ein erster Höhepunkt war die Entsendung von Beobachtern aus Moskau zum II. Vatikanum. Dem ging allerdings ein Ungeschick der römischen Kurie voraus, das von asymmetrischen ekklesiologischen Sichtweisen zeugt: Die Einladung an die orthodoxen Kirchen ging zunächst allein an das Ökumenische Patriarchat. Das selbstbewusste Patriarchat von Moskau wollte dies aber nicht annehmen. Erst Tage vor Konzilsbeginn erreichte das päpstliche Einheitssekretariat, dass Moskau Beobachter sandte, was angesichts der geschichtlichen Divergenzen als umso spektakulärer gewertet wurde.<sup>3</sup>

Im Anschluss an das Konzil kam es bis 1987 zu sechs offiziellen theologischen Dialogtreffen zwischen den beiden Kirchen, vor allem in sozialetischen Fragen. Der Heilige Synod hatte 1969 sogar beschlossen, dass orthodoxe Geistliche

Katholiken die Sakramente spenden dürfen, wenn diese keinen Spender ihrer Kirche erreichen können. Allerdings wurde diese Erlaubnis 1986 wieder zurückgezogen. Denn die untraditionelle Offenheit der russischen orthodoxen Kirche in jenen Jahren war großenteils äußeren Zwängen entwachsen, und vor allem hatte sie sich nicht aus einem bestehenden Fundament von praktischer und theoretischer Ökumene zwischen den beiden Kirchen entwickeln können. Nach der schroffen Polarisierung noch wenige Jahre zuvor war die Öffnung zu schnell und unvorbereitet gekommen. Zudem waren die Begegnungen beschränkt auf wenige kirchliche Spitzenvertreter; der größte Teil der Gläubigen bekam davon in aller Regel nichts mit. So war das gewachsene Vertrauensverhältnis ein noch sehr schwaches Gewächs, das die Umbrüche der neunziger Jahre des letzten Jahrhunderts nicht überlebte, da es nicht von der breiten kirchlichen Öffentlichkeit in Russland getragen wurde.

## *2. Zwischen Eiszeit und Tauwetter: Die Lage seit dem Ende der Sowjetunion*

### *2.1 Der Hintergrund: Die neue innere Situation der russischen orthodoxen Kirche in und nach den staatlichen und gesellschaftlichen Umwälzungen*

Bereits 1988 zum Millennium der „Taufe Russlands“ geschah für die russische orthodoxe Kirche gleichsam ein Wunder: Das atheistisch erzogene Volk begann sich in Massen taufen zu lassen, nachdem sich die Kirche bei den Feierlichkeiten und danach erstmals wieder positiv in der Öffentlichkeit zeigen konnte. Als die Kirche mit dem Ende der Sowjetunion die Freiheit erlangt hatte, stand sie nach der Verfolgungszeit allerdings auf sehr schwachen Beinen.<sup>4</sup> Der Klerus war stark dezimiert und meist schlecht ausgebildet. Während zunächst noch gar keine Katechese stattfinden durfte, gab es nach der Wende viel zu wenige Priester und Katechisten, die den neuen Christen die Grundlagen des Glaubens hätten vermitteln können. Mehr Glaubens-Wissen könnte aber auch helfen, die Kirche vor politischer Instrumentalisierung zu bewahren, eine Gefahr, die durch die gesellschaftliche Instabilität noch verstärkt wird.

Für die größten Teile der russischen Bevölkerung waren die neunziger Jahre des letzten Jahrhunderts von zunehmender Verarmung gekennzeichnet, die ebenso die Kirche traf, die sich praktisch aus dem Nichts wieder aufbauen muss. So ist es ihr in der wirtschaftlich prekären Lage auch fast nicht möglich, von sich aus karitativen Einsatz zu leisten.

In dieses spirituelle und karitative Vakuum drangen im Zuge des liberalen Religionsgesetzes von 1990 verschiedenste religiöse und pseudoreligiöse Gruppierungen ein, die oft mit potenten Geldgebern im Rücken relativ große Missionserfolge verbuchen konnten. Dies schürte im Volk die Angst vor Überfremdung – und in der orthodoxen Kirche kam die Rede vom „kanonischen Territorium“ auf. Danach habe allein die russische orthodoxe Kirche in den Staaten der ehemaligen UdSSR das Recht auf missionarische Tätigkeit. Konkurrierende Gruppen ziehen

sich den Vorwurf des Proselytismus zu. Vor allem hinsichtlich der Sekten hat sich die Lage für die orthodoxe Kirche seit dem strengeren Religionsgesetz von 1997 verbessert, da nur mehr die „traditionellen Religionen Russlands“ (Orthodoxes<sup>5</sup> Christentum, Islam, Buddhismus, Judentum) einen bevorzugten Status vor den „nichttraditionellen Religionen“ genießen.

Verschlimmert wird die Situation der orthodoxen Kirche in Russland allerdings durch die Gefahr der Kirchenspaltung, die ihr neben allen Widrigkeiten noch eine innere Auseinandersetzung abverlangt. Völlig verworren ist die Lage in der Ukraine, wo es neben der römisch-katholischen und der unierten Kirche bereits drei orthodoxe Oboedienzen gibt: die des Moskauer Patriarchats, die allein in der Gemeinschaft der Weltorthodoxie steht, die des Kiewer Patriarchats des exkommunizierten Patriarchen Filaret (Denisenko) sowie die der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche. Aber auch in Russland selbst gibt es orthodoxe Gruppen, die eine Parallelhierarchie aufbauen: die ins Land zurückkehrende Auslandskirche und die so genannte „Freie Orthodoxe Kirche“ („Katakombenkirche“), die dem Moskauer Patriarchat vorwerfen, in der kommunistischen Zeit die Kirche verraten zu haben.

Diese schwierige kirchlich-strukturelle und pastorale Lage macht die Ablehnung ökumenischer Beziehungen in großen Teilen der russischen Kirche verständlich. Problematisch ist dabei die klischeehafte Sicht des Partners, wobei nicht selten die großen christlichen Konfessionen mit aggressiven Sekten in einen Topf geworfen werden. Die Suche vieler Personen nach Orientierung und Halt führt zur Sorge vor Vereinnahmung, Überredung und Aufdrängung einer fremden Mentalität, fremder Frömmigkeitsformen und falscher Glaubenslehren. Der Unterschied in der Spiritualität wird dabei immer wieder mit „falschem“ Glauben gleichgesetzt.

## *2.2 Im Vordergrund: Konfliktfelder in den Kontakten von russischer orthodoxer und katholischer Kirche*

In der gegenwärtig schwierigen Situation brachen in mehreren Bereichen Verwerfungen teils wieder auf, die vor allem die offiziellen Kontakte der römisch-katholischen und russisch-orthodoxen Kirchenleitungen empfindlich stören.

Ein erstes Konfliktfeld ergab sich in der Ukraine<sup>6</sup>, wo die unierte ukrainisch-katholische Kirche nach ihrer Zulassung 1989 wieder auflebte. Sie forderte energisch die Kirchengebäude zurück, die der orthodoxen Kirche 1946 bei der erzwungenen Rückführung der Unierten übergeben worden waren. Drei ehemals unierte Eparchien kehrten dem Moskauer Patriarchat wieder den Rücken. Die russische orthodoxe Kirche sieht sich in der Westukraine geradezu verfolgt und zerstört von den Unierten und bezeichnet die Vorgänge als zügellosen Uniatismus. Die Einrichtung einer gemischten Kommission 1999 durch den päpstlichen Einheitsrat und das Moskauer Patriarchat sollte zur Klärung der Ukraine-Frage beitragen, jedoch ist sie de facto untätig, weil vor allem die lokale orthodoxe Kirche wenig Interesse an der Zusammenarbeit zeigt. Aber auch viele Vertreter der

Unierten sind nicht gerade ökumene-freundlich eingestellt, etwa weil sie als ehemalige Untergrundchristen oder Konvertiten die Abgrenzung von der russischen orthodoxen Kirche suchen oder die neue Sicht von Ökumene des II. Vatikanums noch nicht rezipiert haben.

Doch nicht nur das Wiederaufleben der unierten Kirche, auch die zunehmende Tätigkeit der römisch-katholischen Kirche selbst in den Staaten der ehemaligen UdSSR schafft Kritikpotential. Bereits im Mai 1991 schrieb daher Papst Johannes Paul II. einen Brief zum Verhältnis der beiden Kirchen in Mittel- und Osteuropa, in dem er alles zu vermeiden mahnt, was Unfrieden stiften oder Proselytismus bewirken könnte. Im Jahr darauf veröffentlichte die päpstliche Kommission „Pro Russia“ ein Dokument mit „Allgemeinen Prinzipien und praktischen Normen“ zum Engagement der katholischen Kirche in der GUS, worin auf Transparenz gegenüber der orthodoxen Kirche und auf ein Handeln im Einvernehmen mit ihr gedrungen wird.<sup>7</sup>

Dennoch ist in den Augen der russischen orthodoxen Kirche Proselytenmachei durch Katholiken auch weiterhin gang und gäbe. Ganz abwegig ist dieser Vorwurf nicht, denn auch ein rein karitativer Dienst kann ein wirksames christliches Lebenszeugnis darstellen, das der russischen orthodoxen Kirche in der gegenwärtigen Lage allein schon materiell gar nicht möglich ist. Auch wenn von katholischer Seite Religions- und Gewissensfreiheit als Einwand angeführt wird, ist zu bezweifeln, dass eine Entscheidung für die katholische Konfession bei der unterschiedlichen Ausgangslage frei geschehen kann.

Der ohnehin schon schwelende Konflikt wurde dadurch erneut entfacht, als der Vatikan auf dem Gebiet der GUS dauerhafte kirchliche Strukturen aufbaute. Anfang der neunziger Jahre des letzten Jahrhunderts waren in den westlichen Staaten der ehemaligen Sowjetunion die verwaisten Bischofsstühle wiederbesetzt und Kirchenprovinzen errichtet worden. Nach Moskau und Novosibirsk, später auch nach Saratov und Irkutsk, waren Apostolische Administratoren für Russland entsandt worden. Als 2002 ohne vorherige Konsultation mit dem Moskauer Patriarchat die Administrationen zu Bischofssitzen erhoben wurden und eine Kirchenprovinz eingerichtet wurde, war für die russische orthodoxe Kirche das Maß voll. Die Beziehungen mit Rom wurden bis auf weiteres abgebrochen. Bestätigt wurde diese Entscheidung, als der Vatikan im Jahr darauf eine Kirchenprovinz in Kasachstan einrichtete, so dass nunmehr der weitaus größte Teil des „kanonischen Territoriums“ der russischen Kirche in die reguläre Diözesanstruktur der katholischen Kirche eingegliedert worden ist.<sup>8</sup>

Vor allem hierbei bemüht man auf beiden Seiten theologische Argumentationen. Moskau führt das Konzept vom „kanonischen Territorium“ ins Feld, das parallele territoriale Kirchenstrukturen ausschließt. In Reinform lässt sich dieses Modell, das auf Bestimmungen des Konzils von Nizäa (325) zurückgeführt wird, allerdings nur bei vollständiger Kircheneinheit durchführen. In der Argumentation ist dabei eine gewisse Asymmetrie festzustellen, inwiefern und mit welchen Konsequenzen sich die Kirchen gegenseitig als „Schwesterkirchen“ ansehen. Dies rührt zum

Großteil von der ekklesiologischen Divergenz zwischen päpstlichem Universalitätsanspruch und ethnisch orientiertem orthodoxem Autokephalie-Prinzip her. Während Autoritäten der russischen orthodoxen Kirche auf eine Abgrenzung der Einflussphären der sich gegenseitig anerkennenden Schwesterkirchen pochen, weisen Vertreter der katholischen Kirche auf die Unmöglichkeit einer klaren Abgrenzung von Territorien nach den vielfältigen territorialen und ethnischen Umwälzungen der Neuzeit hin. Zudem bestünde eben noch keine *communio hierarchica*, die nach katholischem Verständnis für eine vollständige Kircheneinheit nötig sei. In dieser Situation seien zur Ordnung der Seelsorge parallele Strukturen unumgänglich.<sup>9</sup>

Zwar ist eine Klärung dieser ekklesiologischen und kanonistischen Fragen auf beiden Seiten im ökumenischen Gespräch sicher wichtig, doch werden damit die Verwerfungen nicht signifikant verringert werden, da das eigentliche Problem kirchenpolitischer Natur ist und psychologische Empfindlichkeiten trifft. Statt einer formaljuristischen Durchsetzung des kanonischen Rechts müsste mit großer Rücksicht auf die religiösen, geschichtlichen, ethnischen, kulturellen und mentalitätsbedingten Umstände gehandelt werden.

### *2.3 Annäherungen in den letzten Jahren*

Grundsätzlich haben beide Kirchen in den letzten Jahren auch in den größten Verstimmungen stets Bereitschaft zum ökumenischen Dialog bekundet und festgestellt, wie gut er in vielen Bereichen des kirchlichen Lebens schon läuft. Um die Grundlagen der ökumenischen Beziehungen zu bestimmen und sie zu ordnen, gab die Moskauer Bischofssynode im August 2000 eine Erklärung heraus.<sup>10</sup> In der theologischen Grundlegung (n. 1-3) wird recht scharf die eigene Glaubenslehre als unverrückbar dargestellt, wobei nur eine Rückkehr zur „ursprünglichen Einheit ... im Schoß der Einen Heiligen Konziliaren und Apostolischen Kirche“ (n. 2.3) als Einheitsmodell zugelassen ist. Insbesondere bei einem Vergleich mit „Unitatis redintegratio“ fällt auf, dass eine positive Würdigung der Charakteristika anderer Konfessionen fehlt. Dennoch seien sie nicht völlig aus der Gnade gefallen, da sie viele Elemente eines orthodoxen Glaubens und Lebens bewahrten (n.1). In den praktischen Folgerungen überwiegt jedoch eine dialogoffene Position. So sei beiderseits Offenheit nötig, um kulturelle Prägungen und Interpretationstraditionen verstehen zu lernen, Missverständnisse auszuschließen und den Partner beim Bezeugen der Wahrheit nicht zu verletzen (n. 4). In Verbindung damit steht auch die korrekte und qualifizierte Information der Öffentlichkeit und das Unterbinden von Verleumdungen der ökumenischen Initiativen der Kirchenleitung (n. 7). Ferner werden die Beziehungen zu den Nicht-Orthodoxen auf dem „kanonischen Territorium“ der russischen orthodoxen Kirche geregelt: Während sich die orthodoxe Kirche klar von „Sekten“ abgrenzt, regt sie die brüderliche Zusammenarbeit mit den „traditionellen Konfessionen“ im sozialen Bereich an, wobei Proselytenmacherei zu unterbinden ist (n. 6). Insgesamt stellt das Dokument ein Bekenntnis

zu ökumenischer Zusammenarbeit und Dialog dar, auf dessen Basis in Verbindung mit päpstlichen Verlautbarungen wie den genannten „Prinzipien und Normen“ (1992), dem Ökumenischen Direktorium (1993) und der Enzyklika „Ut unum sint“ (1995) die Beziehungen zwischen den beiden Kirchen gestaltet werden können.

Trotz des eisigen Klimas in den Beziehungen nach der Errichtung der katholischen Diözesen in Russland konnte der päpstliche Einheitsrat mit dem Außenamt des Moskauer Patriarchats 2003 wieder Kontakt aufnehmen. Papst Johannes Paul II. kündigte die Rückgabe der berühmten und verehrten Marienikone von Kasan<sup>7</sup> an. Nachdem Kardinal Walter Kasper im Februar 2004 zum ersten Mal seit seiner Ausladung im Februar 2002 in Moskau von Patriarch Aleksij II. empfangen worden war, brachte er im August 2004 die Ikone nach Moskau. Die Übergabe war begleitet von einem sehr warmherzigen Briefwechsel des Patriarchen mit dem Papst, in dem der Wunsch nach einer Verbesserung der Beziehungen auf beiden Seiten zum Ausdruck kam. So tagt seit 2004 auch eine gemeinsame Arbeitsgruppe, die auf kurzem Wege anfallende Streitfragen klären soll. Allerdings war der erste Besuch Kaspers noch von Provokationen auf beiden Seiten begleitet: Im Vatikan dachte man laut über die Einrichtung eines griechisch-katholischen Patriarchats in der Ukraine nach, und in Moskau erschien mit dem Segen eines orthodoxen Bischofs ein neuer antikatholischer Katechismus.

Besonders beim Tod Johannes Pauls II. und bei der Amtseinführung Benedikts XVI. ließ sich eine erneute Annäherung beobachten. Neben dem Kondolenzbesuch von Vertretern des Patriarchats beim Moskauer römisch-katholischen Erzbischof Kondrusewicz und Kondolenz- sowie Glückwunschbriefen des Patriarchen an die Adresse des Vatikans ist von besonderer Bedeutung die Teilnahme einer hochrangigen russisch-orthodoxen Delegation bei den Amtseinführungsfeierlichkeiten des neuen Papstes, der bei einer Audienz mit den Vertretern aus Moskau seine Unterstützung für die Wiederbelebung der ökumenischen Beziehungen und die Klärung der strittigen Fragen zusagte. Insgesamt sah die russische orthodoxe Kirche dem Pontifikat Benedikts XVI. zuversichtlich entgegen, so dass auf eine Verbesserung der schwierigen Beziehungen zu hoffen ist. Dazu dürfte auch die Wiederaufnahme des allgemeinen orthodox-katholischen Dialogs dienen, der seit 2000 ausgesetzt war und nun fortgesetzt werden soll.

### *3. Perspektiven und Desiderate für eine Verbesserung der Beziehungen*

Beziehungen können nur entwickelt und verbessert werden, wenn der Dialog gepflegt wird. In Zukunft sollte daher der Dialog nicht mehr abgebrochen und auch nicht damit gedroht werden, da ein Gespräch auf Abruf nicht dem Aufbau von Vertrauen dienen kann. Vielmehr sollte es ein Anliegen beider Kirchen sein, die ökumenischen Gespräche auf den verschiedensten Ebenen und in großer thematischer Vielfalt zu intensivieren und bei eventuellen Schwierigkeiten in einem Bereich nicht die anderen mit hineinzuziehen. Der systematisch-theologische „Dialog der Wahrheit“, der 1980 offiziell mit den orthodoxen Kirchen eröffnet

worden war, ist – wie auch die Ökumene-Erklärung der russischen orthodoxen Kirche betont – essentiell, doch dürfen die weiteren Dimensionen ökumenischer Kontakte nicht ins Hintertreffen geraten. Ökumene ist nicht unwesentlich eine Sache des Herzens und des gemeinsamen Handelns („Dialog der Liebe“), wo wichtige Determinanten wie kulturelle Differenzen, Mentalitäts- und Spiritualitätsunterschiede mitspielen. Gerade verschiedene inkulturierte Theologien, Liturgien und Religiositäten gegenseitig anzuerkennen, ist heute neben der theologischen Auseinandersetzung um die sichtbare Einheit der Kirche als Aufgabenfeld erkannt worden, in dem sich Ökumene erdet und in der Breite wirklich wird. Zwischenkirchliche Annäherung soll ja nicht die Gläubigen ihrer Identität berauben, sondern verschiedene Identitäten nicht mehr einander ausschließen lassen. Das führt noch nicht direkt zur konkreten sichtbaren Kircheneinheit, ist aber ein notwendiger Schritt darauf hin, da er systematisch-ekkesiologische und kanonistische Überinkunft erleichtert.<sup>11</sup>

Dabei können Provokationen schweren Schaden anrichten. Demut und Geduld dürften deshalb nicht zu unterschätzende Tugenden bei der Pflege der schwierigen Beziehungen sein. Aber Provokationen vermeidet man nicht allein mit gutem Willen, sondern vor allem dann, wenn das eigene Vorgehen von Empathie geführt ist, die beispielsweise die Symbolik bestimmter Akte und geschichtliche Verwerfungen ausreichend berücksichtigt. Wenn sich die russische Kirche etwa durch die Errichtung ordentlicher lateinischer Kirchenprovinzen fast auf ihrem gesamten Hauptverbreitungsgebiet („kanonisches Territorium“) vom Vatikan erobert fühlt, ist zu fragen, ob hierbei auch wirklich mit Maß vorgegangen und berücksichtigt wurde, dass die russische Kirche noch immer zutiefst vom Trauma der polnisch-katholischen Besetzung im 17. Jh. sowie der zahlreichen römischen Unionsversuche geprägt ist.<sup>12</sup>

Besonders im alltäglichen Engagement der katholischen Kirche in der GUS müsste vielleicht noch konsequenter auf die Umsetzung der Normen geachtet werden, die vom Vatikan und von den Bischöfen für den pastoralen Dienst und die zwischenkirchlichen Beziehungen gegeben werden, um nicht noch weiterhin etwa zu Proselytismus-Vorwürfen Anlass zu geben, sondern die Arbeit der katholischen Kirche gegenüber der russischen orthodoxen Kirche vor Ort transparent zu machen. Dazu sind auch auf lokaler Ebene konkrete Absprachen und regelmäßige Zusammenarbeit wichtig.<sup>13</sup>

Der Sensibilisierung des Klerus auf beiden Seiten könnte ein Austausch von Studierenden und Lehrenden der Theologie dienen. Gerade in der russischen orthodoxen Kirche steckt in diesem Bereich ein großes Potential, da sie ihren Klerus gegenwärtig erst wieder aufbaut. Allerdings befinden sich viele Ausbildungseinrichtungen selbst noch im Aufbau und sind noch nicht auf der Höhe der Zeit, oft muss noch auf Handbücher aus vorrevolutionärer Zeit zurückgegriffen werden. Den Austausch theologischer Wissenschaftler, gemeinsame Seminare, Konferenzen und die Implementierung entsprechender Inhalte in die Ausbildung fordert auch die Ökumene-Erklärung von 2000.<sup>14</sup>

Dazu wird auch gehören, die Geschichte der gemeinsamen Begegnungen und Vergengungen in ökumenischem Feingefühl und im Bewusstsein um divergierende Geschichtsverständnisse aufzuarbeiten. Vorurteile und Interpretationsraster sind zu hinterfragen, für die gegenwärtigen Schwierigkeiten des jeweiligen Partners ist zu sensibilisieren. So birgt gerade in den Ländern des ehemaligen Ostblocks angesichts der gesellschaftlichen und politischen Umwälzungen die Soziallehre der Kirche äußerst aktuelle Themen, deren Auswirkungen im täglichen Leben spürbar sind. Ein ökumenischer Dialog müsste sich auch auf diese praktischen Bereiche erstrecken. Patriarch Aleksij II. macht gerade in dieser Richtung laufend Dialogangebote, wie etwa an ganz prominenter Stelle im Gratulationstelegramm zur Papstwahl 2005. In den Fundamenten der Sozialverkündigung zeigen sich grundsätzliche Positionen der Auffassung vom menschlichen Individuum, der Gesellschaft und des Selbstverständnisses kirchlichen Wirkens in der Welt, die für die von beiden Seiten angestrebte Zusammenarbeit der Kirchen in der Gesellschaft geklärt werden müssten.<sup>15</sup>

Diese genannten Desiderate wollen den Blick in den ökumenischen Beziehungen zwischen der russischen orthodoxen und der katholischen Kirche weiten, um die Fixierung auf die bekannten Vorwürfe zu lösen und diese in ihren Kontext einordnen zu lassen. Nur so werden die beiden großen Kirchen dauerhaft aufeinander zugehen können: „I believe it to be one of the most important tasks decisive for the entire Christendom.“<sup>16</sup> (Aleksij II.)

Bernhard Knorn

(Bernhard Knorn ist Diplom-Theologe. Er studierte von 2000 bis 2005 katholische Theologie in München und Rom.)

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Für einen ersten Überblick über die Geschichte der russischen orthodoxen Kirche vgl. neben den einschlägigen Lexikonartikeln *G. Stricker*, Religion in Rußland, Gütersloh 1993; parallel dazu die Quellenedition *P. Hauptmann/G. Stricker* (Hg.), Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860-1980), Göttingen 1988. Eine detailliertere Darstellung bietet *K. Onasch*, Grundzüge der russischen Kirchengeschichte (KIG III M,1), Göttingen 1967. Sehr kenntnis- und detailreich ist das Werk von *I. Smolitsch*, Geschichte der russischen Kirche (FOG 45), Bd. 2, Wiesbaden 1990. Eine Einführung speziell in unsere Fragestellung findet sich bei *E. Benz*, Die russische Kirche und das abendländische Christentum, München 1966, und *R. Riemack*, Moskau und der Vatikan von 988 bis zur Gegenwart, Basel 1978. Eine aktuelle, ausgewogene und umfassende Darstellung der Geschichte der Beziehungen der russischen orthodoxen zur katholischen Kirche liegt meines Wissens nicht vor.
- <sup>2</sup> Die genannte Regelung zur Taufe hob die Moskauer Synode 1667 wieder auf. – Wie prägend für das polnische und russische Geschichtsbewusstsein diese Ereignisse immer noch sind, machen die Denkmäler deutlich, die die jeweils zentralen Plätze in Warschau und Moskau dominieren: In Warschau steht am Platz vor dem Königsschloss (Pl.

Zamkowy) auf einer hohen Säule König Sigismund III. Vasa, in der Hand ein großes lateinisches Kreuz, gen Osten blickend. Auf dem Roten Platz in Moskau befindet sich das Denkmal der Anführer des Widerstands, Kosma Minin und Dmitrij Poscharskij. Erst Ende 2004 wurde der Gedenktag der Befreiung (4. November) zum Staatsfeiertag in Russland erhoben.

<sup>3</sup> Besonders hinzuweisen ist auf die Biographie des Papstes aus der Hand des Metropoliten Nikodim, Johannes XXIII. Ein unbequemer Optimist, Zürich-Einsiedeln-Köln 1978. Zu einer Bewertung der Epoche vgl. auch die Stellungnahme des Konzilsbeobachters *V. Borovoj*, Das Zweite Vatikanische Konzil und seine Bedeutung für die russisch-orthodoxe Kirche, in: *Conc(D)* 32(1996), 558-566.

<sup>4</sup> Eine gute Darstellung der Lage gibt der Leiter des Außenamts des Moskauer Patriarchats, Metropolit *Kirill*, La Chiesa ortodossa russa alle soglie del terzo millennio, in: *A. Mainardi* (Hg.), La notte della Chiesa russa, Magnano 2000, 33-49. Vgl. auch *V. Fjodorov*, Stolpersteine in der Ökumene der Orthodoxie. Beobachtungen zur ökumenischen Situation in der Russischen Kirche, in: *Glaube in der 2. Welt* 26,5(1998), 25-30.

<sup>5</sup> Durch diese Einschränkung hatte die katholische Kirche zunächst einen schweren Stand, da sie und jede einzelne katholische Institution sich jedes Jahr erneut staatlich registrieren lassen musste, wozu eine mindestens 15-jährige offizielle Aktivität der Kirche in Russland nachzuweisen war. Das war aber für die Zeit der UdSSR nicht möglich. Diese Einschränkung wurde mit einem Beschluss des russischen Verfassungsgerichts vom 23.11.1999 geändert, wonach sich diese Pflicht nun nicht mehr auf Konfessionen bezieht, die vor dem Gesetz bereits in Russland aktiv waren.

<sup>6</sup> Zur kirchlichen Situation in der Ukraine allgemein vgl. *J. Oeldemann*, Die ökumenischen Beziehungen zwischen den Kirchen der Ukraine, in: *T. Bremer* (Hg.), Religion und Nation, Wiesbaden 2003, 91-106. Zur dortigen unierten Kirche vgl. *N. Kočan*, Die Union von Brest und die Ukrainische Katholische Kirche in ökumenischer Perspektive, in: *M. Smirnov/G. Avvakumov* (Hg.), Religion und Gesellschaft im postsowjetischen Raum, Würzburg 1996, 140-177. Einen Überblick über das Uniatismus-Thema aus orthodoxer Sicht gibt *E. Fouilloux*, Katholische Ostkirchen und Uniatismus, in: *Conc(D)* 32(1996), 545-551. Vgl. ferner die Sammelbände von *B. Groen* (Hg.), Four hundred years Union of Brest (1596-1996). A critical re-evaluation, Leuven 1998, sowie von *J. Marte* (Hg.), Internationales Forschungsgespräch der Stiftung Pro Oriente zur Brester Union (Das östliche Christentum.NF 54), Würzburg 2004.

<sup>7</sup> Vgl. *Päpstliche Kommission „Pro Russia“*, Allgemeine Prinzipien und praktische Normen für die Koordinierung der Evangelisierung und des ökumenischen Engagements der Katholischen Kirche in Rußland und in den anderen Ländern der GUS. Brief des Heiligen Vaters Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe des europäischen Kontinentes über die Beziehungen zwischen Katholiken und Orthodoxen in der neuen Lage Mittel- und Osteuropas (VApS 109), Bonn 1992. Offizielle Darstellungen der Beziehungen aus katholischer Perspektive finden sich bei *J.M. Maj*, Relazioni con il Patriarcato di Mosca, in: *L'Osservatore Romano* 27.01.2002, 6; *J.M. Maj*, Die Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und dem Patriarchat von Moskau, in: *Osservatore Romano* deutsch 03.09.2004, Vgl. auch die aktuelle Kommentierung von *S. Graupner*, Alter Konflikt neu entfacht. Zum Spannungsfeld: Römisch-Katholische Kirche in Russland, in: *V.N. Makrides* (Hg.), Religion, Staat und Konfliktkonstellationen im orthodoxen Ost- und Südosteuropa, Frankfurt am Main 2005, 13-37.

<sup>8</sup> Dazu wurden vom Moskauer Patriarchat jeweils in harschem Ton formulierte Presseerklärungen herausgegeben, vgl. z.B. *Außenamt des Moskauer Patriarchats*, Establish-

ment of new catholic dioceses and archdioceses in Kazakhstan, in: <http://www.russian-orthodox-church.org.ru/ne305195.htm> (Zugriff: 11.02.2005).

- <sup>9</sup> Für eine Gegenüberstellung der Positionen vgl. V. Čaplin, „Fehlentscheidung der katholischen Kirche“, in: *Glaube in der 2. Welt* 30,11(2002), 20-24, und W. Kasper, *Katholische Bistümer in Rußland. Bemerkungen zur Diskussion um das Verständnis des kanonischen Territoriums*, in: *StZ* 221(2003), 523-530. Dem Konzept des kanonischen Territoriums geht H.-D. Döpmann, *Kirchliche Identität und kanonisches Territorium*, in: T. Bremer (Hg.), *Religion und Nation*, Wiesbaden 2003, 53-66, nach. Für eine Geschichte des Konzepts der Schwesterkirchen sowie für Perspektiven in dieser Frage vgl. E.C. Suttner, *Ekklesiologische, kanonistische und historische Überlegungen zur Frage nach dem kanonischen Territorium von Schwesterkirchen*, in: W.N. Rappert (Hg.), *Kirche in einer zueinander rückenden Welt (Das östliche Christentum.NF 53)*, Würzburg 2003, 214-238.
- <sup>10</sup> *Moskauer Bischofssynode, Basic Principles of the Russian Orthodox Church's Attitude to the Non-Orthodox*, in: [http://www.mospat.ru/chapters/e\\_principles](http://www.mospat.ru/chapters/e_principles) (Zugriff: 03.08.2005). Vgl. dazu die Stellungnahmen von J. Oeldemann, *An der Schwelle zu einem vertieften Dialog*, in: *ÖR* 50(2001), 178-190; G. Stricker, *Die Russische Kirche und die Nicht-Orthodoxen*, in: *Glaube in der 2. Welt* 25,1(2001), 11-13, sowie die deutsche Übersetzung des Dokuments, ebd., 14-19.
- <sup>11</sup> So warnt die Moskauer Ökumene-Erklärung vor Verleumdungen des Dialogs. Sie erwähnt aber nicht in positiver Weise, wie ein insgesamt ökumenefreundliches Klima im Kirchenvolk entstehen könnte, das solche Verleumdungen von vornherein zu Randerscheinungen werden ließe. – Vgl. im Gegensatz dazu die Verpflichtung *aller* Gläubigen zur „Sorge um die Wiederherstellung der Einheit“ am II. Vatikanum (UR 5).
- <sup>12</sup> Auf die auch theologisch diffizile Problematik der unierten Kirche kann hier nicht eingegangen werden, da dies den Rahmen sprengen würde. Es wäre auf jeden Fall eine umfassende ekklesiologische Reflexion nötig.
- <sup>13</sup> Dazu wurden mittlerweile konkrete Verhaltensregeln vereinbart, so J. Oeldemann, *Von der Diplomatie zum Dialog. Zum Stand der ökumenischen Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem Moskauer Patriarchat*, in: *OWEP* 6(2005), 94-103, hier 99.
- <sup>14</sup> Vgl. die Aufsätze von Metropolit Kirill und V. Fjodorov (Anm. 4) sowie G. Sjablizev, *Die ökumenische Problematik der russisch-orthodoxen Kirche und die Synode von 1994*, in: *Conc(D)* 32(1996), 538-545. Zum Stand der russischen Theologie und zu Entwicklungsdesideraten vgl. I. Alfeev, *La teologia russa alle soglie del terzo millennio. Ci sarà una rinascita della ricerca teologica in Russia?*, in: A. Mainardi (Hg.), *La notte della Chiesa russa*, Magnano 2000, 251-283.
- <sup>15</sup> Vgl. H. Ludwig, *Die Sozialverkündigung der orthodoxen Kirche und der Westkirche – Spannungsfelder*, in: R. Uertz/L.P. Schmidt (Hg.), *Beginn einer neuen Ära? Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche vom August 2000 im interkulturellen Dialog*, Bonn 2004, 97-111. So liest sich in der Erklärung zur Sozialverkündigung der russischen orthodoxen Kirche „manches und vor allem Grundlegendes wie ein Kontrastprogramm“ (ebd., 102) zu gegenwärtigen Positionen der katholischen Kirche. Diese Differenzen wahrzunehmen und zu klären ist eine wichtige ökumenische Aufgabe, um nicht von vornherein aneinander vorbeizureden und zu -handeln.
- <sup>16</sup> Aleksij II., *Glückwunschtelegramm an Papst Benedikt XVI. zu seiner Wahl*, in: [http://www.mospat.ru/text/e\\_greetings/jd/9091.html](http://www.mospat.ru/text/e_greetings/jd/9091.html) (Zugriff: 08.08.2005).

## Nachruf auf Frère Roger Schutz

Am 16. August 2005 ist Frère Roger Schutz, Gründer und Prior der Gemeinschaft von Taizé, während des Abendgebets in der dortigen Kirche durch eine geistig verwirrte Frau mit einem Messer tödlich verletzt worden. Die Beisetzung fand am 23. August in Taizé statt. Kardinal Kasper, der mit den Priestern der Gemeinschaft eine katholische Messfeier leitete, sprach allen aus dem Herzen, als er meinte: „Der Frühling der Ökumene hat auf dem Hügel von Taizé geblüht.“

Im dem kleinen burgundischen Dorf bei Cluny hatte der am 12. Mai 1915 in der Schweiz geborene Roger Schutz 1940 ein Haus gekauft, um sein Ideal einer geistlichen Gemeinschaft, in der die Versöhnung zwischen den Christen täglich Gestalt annimmt, zu verwirklichen, das ihn schon im Theologiestudium und dann als Pfarrer der reformierten Kirche gepackt hatte. Das gemeinsame Leben, das Schutz mit dem Theologiestudenten Max Thurian und dem Physikstudenten Pierre Souvairan hier 1942 aufnahm, endete kriegsbedingt schon nach vierzehn Tagen und konnte erst 1944 wieder fortgesetzt werden. Als Ostern 1949 sieben Gleichgesinnte, die zunächst nur aus evangelischen Kirchen kamen, sich zu einem mönchischen Leben verpflichteten, entstand die erste ökumenische Gemeinschaft seit der Reformation, die *Communauté de Taizé*. Ihre Regel wurde nach zehn Jahren gemeinsamen Lebens auf Bitten der Brüder 1952/53 von Roger Schutz verfasst. „Finde dich niemals ab mit dem Skandal der Spaltung unter den Christen, die alle so leicht die Nächstenliebe bekennen und doch getrennt bleiben“, lautete einer ihrer am häufigsten zitierten Sätze. „Habe die Leidenschaft für die Einheit des Leibes Christi.“

Frère Roger und Taizé haben keine spezielle Theologie entwickelt und sich von theologischen Auseinandersetzungen fern gehalten. Schon dem Studenten war es wichtiger, das Evangelium zu leben als es in theologischen Begriffen der eigenen Selbstbehauptung dienstbar zu machen. Und der greise Prior bekannte im Gespräch mit jungen Menschen: „Christus ist der, von dem ich lebe, aber auch der, den ich mit euch suche.“ Bei solcher Suche ging ihm, für einen reformierten Protestanten eher untypisch, die Bedeutung der einen ungeteilten Kirche auf mit ihrem monastischen, liturgischen und spirituellen Reichtum. „Warum sich beunruhigen, wenn wir nicht alles verstehen? Dies kann nur der Kirche in ihrer Gesamtheit gelingen.“

Die Gemeinschaft wollte „das Mysterium Kirche leben“ und darin zugleich, wie das Zweite Vatikanische Konzil später formulierte, Zeichen und Werkzeug der Versöhnung auch der Einheit der Menschheit sein. Konsequenter ergab sich daraus mit der Zeit auch eine politische Versöhnungsarbeit, die ab 1962 zu Kontakten und Reisen in die Länder Osteuropas führte. Zahlreiche Friedenspreise ehrten Schutz als einen der Brückenbauer des neuen Europas nach der Wende von 1989.

Als die Brüder 1948 eine Kirche brauchten, baten sie den katholischen Bischof, die Dorfkirche von Taizé in ein Simultaneum umzuwandeln: „Es wäre überaus bedauerlich, in diesem winzigen Dorf neben der katholischen Kirche eine protestan-

tische zu bauen. Dies bedeutete eine Demütigung und einen harten Schlag. Es hätte den Anschein, als leugneten wir den tiefen Sinn unseres Lebens: die allmähliche Annäherung der Christen.“ Der Vorgang hat symbolischen Charakter. Frère Rogers Konzept, versöhnt zu leben, statt zu fragen, wer Recht und wer Unrecht hatte, öffnete auch katholische Türen und hatte ungewohnte Schritte zur Folge. Für Schutz musste die Einheit der Christen die Versöhnung mit Rom einschließen. Nach dem Eintritt der ersten katholischen Brüder 1969 bestimmte die Gemeinschaft ihr Verhältnis zur katholischen Kirche dahin, dass jeder Bruder die Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom vorwegnimmt, „der das Dienstant des Dieners der Diener Gottes übertragen bekommen hat. Niemand verlangt von uns jedoch andererseits, unsere Ursprungskirchen zu verleugnen, die uns den Glauben weitergegeben haben. Aber wir suchen danach, wie wir in unserem Leben unsere Ursprungskirchen und die katholische Kirche, die in Scheidung leben, miteinander versöhnen können“.

Nach einer ersten Begegnung mit Pius XII. 1949 kommt es vor allem seit Johannes XXIII. zu regelmäßigen Besuchen des Priors im Vatikan, wo er zuletzt in der Peterskirche auch regelmäßig die Kommunion empfing. Beim Eucharistischen Kongress Italiens 1977 träumte er von einer „Umwandlung des Vatikans“ zu einem gastfreundlichen „Empfangsort“ für Christen aller Konfessionen. Noch kurz vor seinem Tod hatte Schutz Papst Benedikt XVI. versichert, „wie sehr unsere Gemeinschaft von Taizé ihren Weg in Gemeinschaft mit dem Heiligen Vater gehen möchte“.

Die Kraftlinien des Ökumenismus liefen für Schutz über die spirituelle Suche der Jugend, den Dialog mit Nichtglaubenden und die Begegnung mit den Armen. Nachdem Taizé schon Ende der fünfziger Jahre für viele Jugendliche zu einem Wallfahrtsort geworden war, rief Frère Roger 1970 in Anspielung auf das Zweite Vatikanische Konzil, an dem er zusammen mit Frère Max als offizieller Beobachter teilgenommen hatte, das „Konzil der Jugend“ aus, das 1974 in Taizé eröffnet wird. Es wurde ab 1980 durch den „Pilgerweg des Vertrauens“ ersetzt, um deutlich zu machen, dass die Suche allen offen und ein Weg zu den Glaubensquellen sein sollte. Heute gibt es keine Metropole in Europa, in der nicht Zehntausende mit Frère Roger zusammen in einer Kathedrale gebetet haben. Hier liegen die Wurzeln der katholischen Weltjugendtage, die Johannes Paul II. Anfang der achtziger Jahre ins Leben gerufen hat.

Schutz forderte schon 1965 eine ökumenische Soziallehre. Der Geist der Armut verlangte aus seiner Sicht auch, den Kontakt zu den Armen aufzunehmen und zu „empfangen, bevor man gibt“. Mit Brüdern der Communauté lebte Schutz in Elendsvierteln Afrikas, Asiens und Lateinamerikas. Die humanitäre Arbeit von Taizé fand bis in UN-Kreise Anerkennung.

Roger Schutz besaß Freunde in allen Kirchen und unter ihren leitenden Persönlichkeiten. Die liturgischen Aufbrüche der Kirchen und die Kirchentagsbewegung sind ohne Taizé nicht denkbar. Doch hatten die Kirchen auch ihre Schwierigkeiten mit dem Weg dieses Grenzgängers, der die ökumenische Vision zu leben wagte.

Vor allem aus dem evangelischen Raum wurde ihm immer wieder ein einseitiger Romkurs vorgeworfen. Dass er aus der Hand des heutigen Papstes Benedikt XVI. beim Requiem für Johannes Paul II. die Kommunion empfing und seine Trauerfeier auf seinen Wunsch nach katholischem Ritus erfolgte, nährte erneut die Gerüchte über einen angeblichen Übertritt zur katholischen Kirche. Für Schutz stand jedenfalls fest, dass die Reformation „etwas Vorläufiges bleiben“ wollte: ein Ereignis, das im Herzen der alten Institutionen aufbrechen sollte.

Das Geheimnis von Taizé hat der in diesem Jahr verstorbene Philosoph und Freund Taizés Paul Ricœur als „miteinander geteilte Gelassenheit“ und „Erfahrung der Güte“ beschrieben. Das trifft den Geist eines Lebens aus der Absichtslosigkeit der Liturgie, aus dem Gebet und der Kontemplation. Nicht predigen, indoktrinieren, missionieren, sondern einfach dasein; niemanden zu irgend etwas nötigen, sondern aus der feurigen Mitte leben, das ist die Herausforderung von Taizé und das Vermächtnis seines Gründers an die getrennten Kirchen. „Die Vereinigung der Christen wird nicht den Triumph der einen über die anderen bedeuten. Sollte es sich um den Sieg der einen und die Niederlage der anderen handeln, so würde niemand eine solche Einheit akzeptieren.“

*Walter Schöpsdau*

*(Pfarrer Dr. Walter Schöpsdau ist Referent für Pastoral- und Moraltheologie am Konfessionskundlichen Institut in Bensheim.)*

## Gestern – heute – morgen

Vom 11.-12. Mai 2005 fand in Radom/ Polen eine *internationale ökumenische Konferenz zur Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“* von Johannes Paul II. statt: „Eucharistie/Abendmahl: trennt oder eint die Kirche?“ Folgende deutsche Ökumeniker/innen nahmen daran teil: Dr. Martin Hailer, Prof. Dr. Ulrike Link-Wieczorek, Prof. Dr. Rainer Miggelbrink, Prof. Dr. Bernd Oberdorfer, Prof. Dr. Dorothea Sattler, ebenso sieben polnische Teilnehmer (evangelisch, katholisch, orthodox). Eine Publikation mit den Vorträgen des Symposions ist zweisprachig in Vorbereitung.

Rund 60 jüdische, muslimische und christliche Theologinnen aus Europa haben sich zu einer *„Interreligiösen Konferenz Europäischer Theologinnen“* zusammengeschlossen, um weiblichen Stimmen in religiösen Debatten mehr Gehör zu verschaffen. Der Vorstand des Zusammenschlusses bilden die deutsche Muslima Rabeya Müller, die jüdische Theologin Rachel Herweg, die lettische Katholikin Astrid Indiecane, die schwedische evangelische Pfarrerin Helene Egnell und ihre deutschen Kolleginnen Brigitte Enzner-Probst und Kathinka Kaden.

Vom 14. bis zum 21. August 2005 fand in Köln anlässlich des Weltjugendtages eine *Ökumenische Sommerakademie* statt, die von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, dem Johann-Adam-Moehler-Institut in Paderborn und dem Konfessionskundlichen Institut in Bensheim veranstaltet wurde (s. ausführlicher Bericht i.d. Heft, S. 496).

Damit die vielen Ideen aus dem ökumenischen Jahr der Bibel 2003 nicht in Vergessenheit geraten, gibt es *Bibel-*

*Ideen-Online* ([www.dbg.de/channel.php?channel=67](http://www.dbg.de/channel.php?channel=67)). In der Ideenbörse stehen zunächst sechs Projekte. Jeden Monat soll künftig eines hinzukommen.

Das *Studium an der Ausbildungsrichtung für Orthodoxe Theologie* der Ludwig-Maximilians-Universität kann auch über das Wintersemester 2005/06 aufgenommen werden. Im Mai sprach sich die unabhängige Kommission, die von Wissenschaftsminister Dr. Thomas Goppel zur Entwicklung des bayerischen Hochschulsystems eingesetzt wurde, für den Erhalt des Studiengangs der Orthodoxen Theologie aus. Mit der Entscheidung des Kabinetts vom 2. Juni entgeht damit die einzige Lehrstätte an einer staatlichen Universität in Westeuropa bis auf weiteres dem Schicksal, keine Studierenden mehr aufnehmen zu können.

Zur Erforschung der Wechselwirkungen zwischen den Weltreligionen ist an der Bonner Universität ein *„Zentrum für Religion und Gesellschaft“* (ZERG) gegründet worden. Es bündelt die Arbeit der Disziplinen an der Hochschule, die sich mit den Weltreligionen befassen. Beteiligt sind Institute der katholischen und evangelischen Theologie, Philosophie, Soziologie, Religions- und Rechtswissenschaften sowie das Alt-katholische Seminar.

Der *Ökumenische Rat der Kirchen* hatte in diesem Jahr wieder alle Kirchen aufgerufen, sich am 21. September den Glaubensgemeinschaften in aller Welt anzuschließen, um gemeinsam den Internationalen Gebetstag für den Frieden zu begehen.

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern hat eine *Erklärung zum Augsburger Religionsfrieden*, der

sich am 25. September 2005 zum 450. Mal jährte herausgegeben. Die Erklärung ist abzurufen unter [www.ack-bayern.de](http://www.ack-bayern.de).

Die 30. *Woche der ausländischen Mitbürger / Interkulturelle Woche*, die vom 25. September bis 1. Oktober unter dem Motto „Miteinander Zusammenleben gestalten“ stattfand, wurde in Berlin mit einem Ökumenischen Gottesdienst und einem anschließenden Empfang eröffnet, auf dem Bundestagspräsident Wolfgang Thierse sprach.

Vom 4. bis 6. November 2005 findet in Würzburg-Lengfeld ein *Bundestreffen der Ökumenischen Gemeindezentren* zusammen mit der Ökumenischen Centrale statt. Den Hauptvortrag hält Prof. Dr. Michael Ebertz zum Thema „*Ökumene am Wendepunkt*“. Das anschließende Podium mit fünf einleitenden Experten-Statements, unter Moderation von Eberhard Schellenberger (BR-Studio Würzburg), wird in Arbeitsgruppen unter einzelnen thematischen Facetten vertieft. Die Arbeitsgruppenergebnisse sollen zu einer „*Lengfelder Erklärung*“ zusammengefasst werden.

Vom 6.-16. November 2005 wird die *Ökumenische FriedensDekade 2005*, die unter dem Motto steht „Wer krieg

was?“ (Micha 4,3, Mk4,1-20), begangen. Der Eröffnungsgottesdienst findet am 9. November, 19.00 Uhr, in der katholischen Pfarrkirche St. Georg in Bensheim statt.

Der zentrale *Eröffnungsgottesdienst für die Gebetswoche für die Einheit der Christen 2006* findet am 20. Januar 2006 im Dom zu Augsburg statt. Die Gebetswoche für die Einheit der Christen steht unter dem Motto „Versöhnung und Gemeinschaft in Christus erfahren“ (Mt 18,1-5.12.22).

Kardinal Karl Lehmann ist von der Herbstvollversammlung der katholischen Bischöfe in Fulda für weitere 6 Jahre zum Vorsitzenden der katholischen Deutschen Bischofskonferenz gewählt worden.

Das Präsidium des Deutschen Evangelischen Kirchentages (DEKT) und die Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) haben jeweils einmütig beschlossen, „den *zweiten Ökumenischen Kirchentag 2010 in München* durchführen zu wollen“. DEKT und ZdK richten eine Arbeitsgruppe ein, die unter dem Leitthema „Christ sein in der Gesellschaft“ einen gemeinsam getragenen Prozess „Auf dem Weg zum zweiten ÖKT“ begleiten soll.

## Von Personen

*Alexander Ernst*, Ephorus und Hebräisch-Dozent an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, ist neuer Leiter des Evangelischen Bibelwerks im Rheinland. Er hat mit Wirkung vom 1. Juli *Jochen Boecker* abgelöst, der seit 1990 Vorstandsvorsitzender war. Das Evangelische Bibelwerk, das auf die

1814 gegründete Bergische Bibelgesellschaft zurückgeht, widmet sich der Verbreitung der Bibel in der rheinischen Kirche.

*Theodor Nikolaou*, Gründer und Vorstand des Instituts für Orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München (LMU), wurde am 5. Juli

in einem Festakt von der Ausbildungs- einrichtung für Orthodoxe Theologie und der Katholisch-Theologischen Fakultät der LMU in den Ruhestand verabschiedet. Vor allem sein ökumenisches Engagement wurde betont. Seine Abschiedsvorlesung hielt er zum Thema: „Theologische Konstanten in der patristischen Tradition und die Einheit der Kirchen.“

*Frank Otfried July*, neuer Bischof der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, ist am 25. Juli in der Stuttgarter Stiftskirche in sein Amt eingeführt worden. Er übernimmt das Amt von dem scheidenden Landesbischof *Gerhard Maier*, der in den Ruhestand geht.

*Jörg Schmidt* ist von der Hauptversammlung des Reformierten Bundes (RB) mit überwältigender Mehrheit zum neuen hauptamtlichen Generalsekretär der über zwei Millionen reformierten Christen in Deutschland gewählt worden. Er tritt am 1. Januar 2006 die Nachfolge von Generalsekretär *Hermann Schaefer* an, der Anfang Dezember in den Ruhestand verabschiedet wird.

Erstmals in der 800-jährigen Geschichte der Waldenser ist eine Frau zum Kirchenoberhaupt gewählt worden. Die Gemeinschaft der Waldenser und Methodisten Italiens wählte in Torre Pellice bei Turin die Pfarrerin *Maria Bonafede* zur Moderatorin ihrer gemeinsamen Synode.

*Phillip Aspinall*, Erzbischof von Brisbane, ist in Sydney vom Wahlkollegium der Großen Synode zum Nachfolger von *Peter Carnley* als Primas der Anglikanischen Kirche gewählt worden.

*Karla Sichelschmidt* wird neue Leiterin des Landeskirchenamts der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern.

Sie tritt die Nachfolge von *Rainer Böttner* an, der das Landeskirchenamt in München von 2001 bis 2005 leitete.

*Christoph Anders* wird neuer Direktor des Evangelischen Missionswerks in Deutschland (EMW). Er wird Nachfolger von *Herbert Meißner*, der den Fachverband seit 1988 leitete und Ende Oktober in den Ruhestand geht.

Metropolit *Irenaios Glanakis* tritt mit 94 Jahren zurück. Als Metropolit von Deutschland und Exarch für Zentral-europa erwarb sich Irenaios zwischen 1971 und 1979 bleibende Verdienste um die kirchlich-kulturelle Festigung der griechischen Diaspora und die orthodoxe Begegnung mit evangelischen und katholischen Christen. Seit 1981 wirkte er in seiner kretischen Mutterkirche dafür, dass sie dem Ökumenischen Patriarchat und dem Ideal christlicher Einheit in Zeiten eines neuen Nationalkirchentums und Konfessionalismus die Treue hält.

*William Joseph Levada*, Erzbischof von San Francisco, wurde von Papst Benedikt XVI. zum neuen Präfekten der vatikanischen Glaubenskongregation ernannt.

*Es vollendeten  
das 65. Lebensjahr:*

*Hans Christian Knuth*, Bischof von Schleswig, Leitender Bischof der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), von 1995 bis 2000 Catholica-Beauftragter der VELKD, am 6. September;

*das 70. Lebensjahr:*

*Gerhard Voss* OSB, Rektor des Ökumenischen Instituts der Benediktinerabtei Niederaltaich und von 1968 bis 2002 Schriftleiter der ökumenischen Zeitschrift UNA SANCTA, am 25. Juli;

*Helmut Zeddies*, früherer Leiter der Berliner Außenstelle (die Stelle war 1991 nach der Auflösung des DDR-Kirchenbundes eingerichtet worden, um die Belange der ostdeutschen evangelischen Kirchen besser zu koordinieren, 1999 wurde sie wieder aufgelöst) der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), am 11. August.

*das 75. Lebensjahr:*

*Berndt Schaller*, evangelischer Theologieprofessor, engagierte sich in der Kommission „Kirche und Judentum“ der EKD sowie im Vorstand der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit Göttingen, am 28. August.

*Verstorben sind:*

*Herbert Froehlich*, Vorsitzender des Schalomdiakonats, langjähriges Mitglied des Präsidiums und Geistlicher Beirat von pax christi, im Alter von 60 Jahren, am 30. März 2005;

*Iakovos (Kukuzis)*, früherer Erzbischof von Amerika (Ökumenisches

Patriarchat), im Alter von 93 Jahren, am 10. April;

*Ane Hjerrild*, seit 1990 Generalsekretärin des Rates für internationale Beziehungen der Evangelisch-Lutherischen Volkskirche in Dänemark, im Alter von 62 Jahren, am 16. Juli;

*Frère Roger Schutz*, (s. Nachruf i.d.H. S. 527), Schweizer Theologe und Begründer der ökumenischen Gemeinschaft von Taizé, wurde von einer offenbar geistig verwirrten Frau während eines Gottesdienstes mit einem Messer tödlich verletzt, im Alter von 90 Jahren, am 16. August;

*Heinrich Reiß*, früherer westfälischer Präses, von 1979 bis 1985 gehörte er auch dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland an, im Alter von 85 Jahren, am 23. August;

*Jaani Kivist*, Erzbischof em. der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche (EELK), im Alter von 65 Jahren, am 31. August.

## Zeitschriften und Dokumentationen

### *I. Ökumenische Bewegung*

*Theodor Nikolaou*, Richtschnur des Glaubens für die Ökumene. Theologische Konstanten in der patristischen Tradition und die Einheit der Kirchen, KNA-ÖKI 29/05 (Dokumentation Nr. 6), 1-8;

*Rudolph Prokschi*, Orthodox-katholische Ökumene im Aufwind, StimdZ 8/05, 545-555;

*Werner Löser SJ*, West-östliche Ökumene. Die Christenheit in Europa - Geschichte und Gestalt, ebd., 9/05, 588-600;

*Heinz Schütte*, Papstbesuch im Land der Reformation. Zum Stand der evangelisch-katholischen Ökumene, KNA-ÖKI 32/05, Thema der Woche, 1-4;

*J. Georg Schütz*, Ökumene ist der Weg der Kirche. Das Dekret „Unitatis redintegratio“ – 40 Jahre danach, KNA-ÖKI 34/05, Thema der Woche, 1-16;

*Alexander Brüggemann*, „Hier kommt die Ökumene von unten, nicht von oben“. Christen in der Türkei machen aus der pastoralen Not eine Tugend, KNA-ÖKI 35/05, 5-7;

*Elsa Tamez*, Living Ecumenically: An Absolute Necessity. Reflections from Academic Experience, *EcRev* 1/05, 12-18;

*Hope S. Antone*, Learning to Live in Oikoumene: Doing Ecumenical Formation in Asia, ebd., 27-33;

*Isabel Apawo Pbiri*, The Circle of concerned African women Theologians. Its Contribution to Ecumenical Formation, ebd., 34-41;

*Vladimir Fedorov*, Non Scholae, Sed Vitae Discimus: Eastern European Perspectives on Ecumenical Theological and Religious Education, ebd., 42-49.

## II. Interreligiöse Herausforderung

*Johannes Kandel*, Herausforderung Islam, Materialdienst des EZW 8/05, 283-288;

*S. Wesley Ariarajah*, Intercultural Hermeneutics - A promise for the Future? *Exchange* 2/05, 89-101;

*Martha Frederiks*, Hermeneutics from an inter-religious perspective? *Ebd.* 2/05, 102-110;

*Sebastian Grätz*, Zuwanderung als Herausforderung. Das Rutbuch als Modell einer sozialen und religiösen Integration von Fremden im nach-exilischen Judäa, *EvTheol* 4/05, 294-309;

*Elisabeth Moltmann-Wendel*, Antijudaismus in der Feministischen Theologie, ebd., 313-316;

*Claude Ozankom*, Afrikanische Theologie, *StimdZ* 8/05, 567-569.

## III. Weitere interessante Beiträge

*Dorothea Wendebourg / Gunther Wenz*, Nur ein Streit um Worte? Wer in der lutherischen Kirche einen Gottesdienst leiten darf, *Zeitzeichen* 8/05, 54-55;

*Wolfgang Huber*, Vertrauen wurzelt in der Hoffnung. Der Beruf zur Politik: Zwanzig Jahre Demokratiedenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, ebd., 56-57;

*André Habisch*, Hat christliche Politik eine Zukunft? Eine neue Sozialpolitik für das 21. Jahrhundert, *StimdZ* 8/05, 507-520;

*Ingrid Schoberth*, „... wie eine Stange schräg im Fluss“. Zur Propädeutik des Redens im Religionsunterricht, *Pastoraltheologie* 7/05, 273-286;

*Karl Heinz Voigt*, Das Gespräch mit den „Glaubenstäufern“. Dialog zwischen europäischen Baptisten und der GEKE, *KNA-ÖKI* 28/05, 6-9;

*Karl Heinz Voigt*, Auf dem Weg zum historischen Episkopat? Britische Methodisten vor schwierigem Entscheidungsprozess, *KNA-ÖKI* 29/05, 4-7;

*Reinhard Hempelmann*, Geistestaufer und pfingstlerische Identität, *Materialdienst des EZW* 9/05, 299-301;

*Paul M. Zulehner*, Globalisierung der Weltanschauungen, ebd. 9/05, 323-330.

## IV. Mission

*Klaus Peter Voß*, Heilung und Versöhnung - Mission in der Kraft des Heiligen Geistes, *MD* 04/05, 61-62;

*K. Rüdiger Durth*, Ohne Macht - aber mit Vollmacht. Mission weiter denken - Eine Tagung der Evangelischen Akademie im Rheinland, *KNA-ÖKI* 37/05, 5-9.

## IV. Dokumentationen

*Themenheft*: Hunger, Brot und Eucharistie mit Beiträgen u.a. von *Angel F. Méndez*, Göttliche Speise. Gastroerotik und eucharistisches Verlangen (128-137); *Érico João Hammes*, Steine zu Brot - warum nicht? Eucharistia - Koinonia - Diakonia (137-145);

*Marie-Theres Wacker*, Nahrung inmitten von Gewalt. Die biblischen Elija-Erzählungen (146-154); *Anne Fortin*, Aus der Tiefe des Hungers (155-161); *Louis Panier*, Das Brot und der Kelch: gegebenes Wort für eine Zeit der Abwesenheit (162-171); *Hadwig Müller*, Der Hunger nach Brot – das Begehren des anderen (178-183); *William T. Cavanaugh*, Konsum, Markt und Eucharistie (192-198), Concilium 2/05;

*Gerechter Friede – Leben in einer gefährdeten Zukunft.*

Ökumenische Konsultation zur Halbzeit der „Dekade zur Überwindung von Gewalt“ (Teil II), epd-Dok 30/31/05. Im zweiten Teil sind mit der so genannten „Freisinger Agenda“ und weiteren Diskussionspapieren Texte wiedergegeben, die Perspektiven, Hand-

lungsempfehlungen und Impulse für die zweite Hälfte der Ökumenischen Dekade liefern.

*Wohin steuert die Ökumene?* Ökumene-Debatte – vor dem Papstbesuch beim Weltjugendtag in Köln. epd-Dok 34/05.

Die „*Herrnhuter Losungen*“ für 2006 (276. Ausgabe in ununterbrochener Reihenfolge) erscheinen weltweit in über 50 Sprachen. Die Evangelische Brüder-Unität/Herrnhuter Brüdergemeine gibt die Losungen seit 1731 heraus. Die Texte werden jeweils drei Jahre im voraus aus einer rund 1.850 alttestamentliche Sprüche umfassenden Sammlung gezogen. Dem Lösungsvers wird ein Wort aus dem Neuen Testament zugeordnet. Beide Bibelworte (Losung und Lehrtext) werden mit einem Liedvers oder einem Gebet ergänzt.

## Neue Bücher

### ÖKUMENISCHE PERSPEKTIVE

*Konrad Raiser*, Schritte auf dem Weg der Ökumene. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2005. 373 Seiten. Kt. EUR 24,-.

Ein hochwichtiges Buch, gerade wegen seines bescheidenen Titelan-spruchs. Warum? Vom 14. bis 23. Februar 2006 findet in Porto Alegre/Bra-silien die 9. Vollversammlung des ÖRK statt. „In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt“ lautet ihre Losung. Da ist er wieder – dieser gängig verpackte Über-mut weit oberhalb der ökumenischen Realität. Muss es anstelle der Kirchen, die solche Verwandlung nötig haben, gleich global die ganze Welt sein? Kon-rad Raiser setzt dem „Schritte“ auf

einem „Weg“ entgegen. Als langjäh-riger Generalsekretär des ÖRK weiß er: Es ist Gottes Gnade, wenn die Kirchen aus einem vermeintlichen Haben- und Wissenszustand in „Such-Bewegungen“ übertreten und darüber von Utopien, wie der andere sein sollte, in die Ge-meinschaft gegenseitigen Sich-Anneh-mens gelangen. Anders gesagt: Hoch-wichtig ist dieses Buch, weil es auf-zeigt, was wir für die Vollversammlung als einzelne und in Gottesdiensten erbitten und woran wir ihre Ergebnisse messen sollen, wenn wir es ernst neh-men, dass in der ökumenischen Bewe-gung und ihren Organen der Heilige Geist am Werk ist.

Wo solche Suchbewegungen schon weit gediehen sind, zeigen uns die Bei-

träge „Katholizität in der ökumenischen Diskussion“ (170-196) und „Gegenseitige Anerkennung der Taufe als Weg zu kirchlicher Gemeinschaft (197-217). Der erste zeigt Schritte, die über bloßes Ressentiment zu „einer ökumenischen Antwort auf die Globalisierung“ führen können, die über die Argumentation im gesellschaftlichen oder politischen Rahmen hinausgeht“ (196), also die Gemeinschaft aller Proletarier ebenso transzendiert wie die aller Kapitalisten und die Ängste vor beiden. Im zweiten geht Raiser davon aus, dass sich die Grundmuster des Zugangs zur Kirche gleichen, wenn man nicht isoliert den Taufakt, sondern die Initiation in die Kirche insgesamt betrachtet (Unterweisung im Glauben, Taufe mit Wasser, Leben in der Gemeinde).

Dafür zieht Raiser die päpstliche Enzyklika „Ut unum sint“, einen Beitrag des vatikanischen Einheitsrates zum Selbstverständnis des ÖRK und eine Konsultation von „Glauben und Kirchenverfassung“ heran. So ergibt sich: „In dem Maße, in dem die Kirchen gegenseitig den apostolischen Charakter dieses Prozesses anerkennen können, eröffnet sich ihnen die Möglichkeit, auch ihre gegenseitige Anerkennung als Kirchen und die Vertiefung ihrer Gemeinschaft als einen Prozess zu verstehen, der in seinen Phasen und Dimensionen der Initiation des einzelnen Christen vergleichbar ist. ... Die gegenseitige Anerkennung der Taufe stünde dann symbolisch für die wechselseitige Anerkennung, dass die Kirchen sich gemeinsam auf dem Weg befinden und entschlossen sind, auf ihm weiter voranzugehen. Eine so gefasste „Taufekklesiologie könnte ... helfen, manche der gegenwärtigen Blockie-

rungen auf dem ökumenischen Weg zu beseitigen“ (216f).

Die Vollversammlung wird sich auch mit Anliegen der orthodoxen Mitgliedskirchen und den Vorschlägen einer Sonderkommission dazu sowie mit deren Bewertung im Zentralausschuss zu beschäftigen haben. Letztere hatte in der EKD erheblich befremdet: Was soll Ökumene noch, wenn der ÖRK nicht mehr Träger ökumenischer Gottesdienste sein soll? Hier klären die fünf Aufsätze, die unter den Fragestellungen „Ökumene im Übergang: Wohin?“ (10-87) und „Protestantismus und Orthodoxie“ (90-167) die Hälfte dieser Publikation ausmachen.

Wer Raisers „Überlegungen zur Zukunft des ÖRK“, „Freiheit und wechselseitige Verantwortung der Kirchen in der ökumenischen Gemeinschaft“ und „Abschied von ökumenischen Visionen – Aufbruch in eine ökumenische Zukunft“ zur Kenntnis nimmt, findet darin Kriterien, was wir anstelle von Utopien und konfessionellen Wunschvorstellungen gerechterweise von einer weltweiten Gemeinschaft wie dem ÖRK erwarten dürfen. Ebenso wichtig aber, dass wir die „Herausforderungen und Chancen“ (107-136) ergreifen, die die Mitgliedschaft der Orthodoxen für die Zukunft des ÖRK bedeutet, und dass wir zu würdigen wissen, was das bisherige Engagement der Ostkirchen für die Ökumene erbracht hat (137-156). Erst von daher können dann auch die Befürchtungen sinnvoll diskutiert werden, die orthodoxen Ansprüche im europäischen Protestantismus auslösen („Die Zukunft des europäischen Protestantismus im ÖRK“, 157-167).

Bleibt noch ein Blick auf die Beiträge zu „Ökumene und Weltordnung“ (292-373). Dort winken ebenso wie bei den

beiden letzten Aufsätzen zu „Themen der ökumenischen Diskussion“ (258-290) gewichtige Lernvorgänge ökumenischer Fortbildung für alle, die mehr sein wollen als Spezialisten auf je einem ökumenischen Tätigkeitsfeld. Es geht um die Begegnung der Religionen in einer säkularen Welt, um Elemente einer kommunikativen Kultur, um völkerrechtliche und ethische Aspekte humanitärer Intervention, um Religion und Gewalt in pluralistischen Gesellschaften, um eine Spiritualität des Widerstandes und um Wahrheit und Versöhnung als spirituelle Herausforderung, um Ökumene und Weltordnung. Die nötige Beschränkung verbietet dem Rezensenten ins Schwärmen zu kommen. Er lädt aber jedermann und jedefrau ein, hier fündig zu werden. Es ist ein geistlich-geistiger Genuss.

*Hans Vorster*

*Dietrich Ritschl*, Theorie und Konkretion in der Ökumenischen Theologie. Kann es eine Hermeneutik des Vertrauens inmitten differierender semiotischer Systeme geben? LIT Verlag, Münster 2005. 208 Seiten. Pb. EUR 19,90.

„Die heute im Anschluss an die alten IQ-Tests der Psychologen anvisierte „soziale Intelligenz“ muss ebenso wie die formale in ökumenischer Theologie voll zum Einsatz kommen“ (177). Dieses begrüßenswerte Plädoyer stellt R. unter das Oberthema ökumenischer Theorie und Konkretion im Klima der Postmoderne. Bereits der Untertitel formuliert die Problemanzeige, die sich in R.s These von den Konfessionen als semiotische Subsysteme bündeln lässt. Angesichts der bisherigen ökumenischen Bemühungen stellt R. die Frage: Wie funktioniert Lehre in den Kirchen?

Wie lassen sich die hinter den Lehraussagen liegenden Grundüberzeugungen, die impliziten Axiome in Texte fassen, ökumenisch vergleichen und als Ausdruck derselben Wahrheit verstehen?

R.s Antwort gliedert sich in drei Teile; Vorbemerkungen führen in jeden Teil ein. Zunächst wendet er sich der Frage zu „Kann neuere Komplexitätsforschung in ökumenischer Theologie angewendet werden?“ (21), um sich dann mit dem „Bewohnen biblisch verwurzelter semiotischer Systeme“ (115) zu befassen und sich in einem dritten Schritt um „Ökumenische Intelligenz in einer Hermeneutik des Vertrauens“ (175) zu bemühen. Gerade Schritt I entfaltet sich nicht rein binnenchristlich, sondern erfreulicherweise unter Einbeziehung des Themas Kirche/Israel bzw. Christentum/Judentum (71-83). Dem „Woher kommen wir?“ unserer alttestamentlich-jüdischen Wurzeln stellt R. mit phantasievollen Erwägungen zu Kirche in 500 Jahren (153-157) ein „Wohin gehen wir?“ gegenüber. Die Ausführungen zu „Neue, fremde Ahnen“ (209-217) und „Skizzen ökumenischer Persönlichkeiten“ (219-231) fallen in der Logik der drei thematischen Teile zunächst etwas aus dem Rahmen – nicht jedoch, wenn man bedenkt, dass die Besonderheit dieses Buches gerade darin besteht, dass R. selbst uns den sprichwörtlichen roten Faden in seinem Lebenswerk aufzeigt. Bei den einzelnen Kapiteln handelt es sich nämlich um Aufsätze, Vorträge, Beiträge – (erneut) vorgelegt „als ein Ganzes zur gedanklichen Überprüfung und Kritik“ (1), die schlaglichtartig R.s Werk widerspiegeln, die durch ihre teils biografische Färbung Einblicke in die Persönlichkeit des Autors gewähren, die einen guten Aufriss der ökumenischen Geschichte des 20. Jahrhunderts bieten

und die sämtliche ökumenischen Großthemen ansprechen und zu verbinden suchen.

„Konsens ist nicht das höchste Ziel“ (179), stimmt R. Lukas Vischer zu und sucht, beflügelt vom Ungenügen ökumenischer Konsense, einen archimedischen Punkt, da eine „Letztbeurteilung nur vom Ganzen her möglich“ (19) ist. Die ökumenische Anwendung der Komplexitätstheorie führt über Konsense hinaus, doch führt sie auch unweigerlich zur Frage, ob man in der Ökumenischen Theologie überhaupt von Forschung und Fortschritt sprechen kann. Als eindeutiger Befund bleibt die Unhintergebarkeit der Pluralität in der Postmoderne. „Kirche und Theologie haben die Aufgabe, den schöpferischen Pluralismus von zerstörerischen Ausprägungen des Relativismus zu unterscheiden“ (51). Diese Formulierung erinnert an Josef Ratzingers Unterscheidung zwischen „Pluralismus des Zerfalls“ und „Pluralismus der Symphonie“ (J. R., Pluralismus als Frage an Kirche und Theologie, in: FkTh 2 (1986, 81-96; 95) und zeigt plastisch, was mit R.s These von der *Einheit* der hinter den Texten liegenden Grundmotive gemeint ist. Differierende Lehren sind nach R. nämlich „*modi loquendi* des Hinweises auf dieselbe Wahrheit“ (40). Doch im Sprechen von den klassischen *loci* bestätigt R. ungewollt seine These von den *differierenden* semiotischen Systemen, denn was die protestantische Systematik *loci* nennt, bezeichnet die katholische Dogmatik für gewöhnlich als Traktate.

„Wenn wir die Lehren der Kirchen als sinndeutende, metaphorische Systeme in ihrer ‚Grammatik‘ der gegenseitigen Korrektur und Eingrenzung verstehen lernten, so könnten wir –

gerade im Rückgriff auf die impliziten Axiome und Basismotive – die Lehren in gegenseitige kreative und kritische Konkurrenz setzen, in einen ökumenischen Wettstreit“ (111). Der Wettstreit um die Artikulation der Wahrheit ist als Lehrwettstreit, näherhin als Metaphernwettstreit aufgestellt. Das Spielerische der Theologie, ihr Jonglieren mit mehreren möglichen Ableitungen aus Obersätzen setzt ökumenische Gelassenheit und das Vertrauen in den *Christus praesens* (dem katholischen Sprachspiel läge die Rede vom Wirken des Heiligen Geistes näher) voraus und postuliert eine Hermeneutik des Vertrauens als „Glaubenshaltung, die auf Vertrauensgemeinschaft trotz weiterhin bestehender Fundamental- und Partikular-Differenzen drängt“ (44). In einer solchen Ökumene wären spezifische Lehren der einzelnen Konfessionen nicht mehr auf Abgrenzung ausgerichtet, sondern sie wären Empfehlungen, wie man die Dinge auch sehen kann – nicht als Bedrohung, sondern als Bereicherung.

Gibt es dann ökumenische Forschung und ökumenischen Fortschritt? Beides bemisst sich nach R. am zwischenkirchlichen Vertrauen und am Vermögen, „unsere Lieblingsgedanken und unsere traditionellen Lehren mit aller Vorsicht und Umsicht zur ökumenischen Disposition zu stellen, ohne ihnen untreu zu werden“ (42). Das ist – allen ökumenischen Forschungseinrichtungen zur Freude – Einsatz echter theologischer Intelligenz.

Von weniger Intelligenz zeugt jedoch, dies sei an die Adresse des Verlages gerichtet, dass sich in der zweiten *korrigierten* Auflage z.B. auf S. 155 drei Tippfehler in vier Zeilen oder je ein Fehler pro Seite von S. 52-55 finden.

Annamarie Mayer

*Peter Walter, Klaus Krämer und George Augustin* (Hg.), Kirche in ökumenischer Perspektive. Festschrift für Kardinal Walter Kasper. Verlag Herder, Freiburg/Br. 2003. 556 Seiten. Gb. EUR 39,90.

Waren es ihre gediegene Aufmachung oder die vier thematischen Kolonnen, denen die 33 Beiträge dieser Festschrift zugeordnet sind – sie zu bewältigen genügte dem Rezensenten der Begriff „Perspektive“ nicht. Er suchte nach Anschauung. Zwei Bilder kehrten zurück: der feierliche Einzug ins Athener Olympiastadion 2004 und eine „Gaudi“ aus Kindheitstagen. Da wurden zwei Tuae in der Mitte zu einer Windrose verflochten und vier Riegen gebildet, die an den vier Enden ihre Kräfte maßen. Das ergab zwar ruckartige Stöße, das Tetragramm der Kräfte aber ließ keine Standveränderung zu.

Ganz entspricht dem ersten Bild die vierte Kolonne (441-549, sieben Autoren): „Gemeinsame Verantwortung“ nötigt, „Standpunkte“ in Bewegung zu übertragen. Dafür wendet sich *Karl Lehmann* dem „Sonntag als gemeinsames Erbe und ökumenische Verpflichtung“ zu, *Gerhard Fürst* der Heiliszuewendung („proper nostram salutem“) als Prinzip der Pastoral. *Alfons Nossol*, Polen, widmet sich dem „Auftrag und Chancen der Christen in Europa“, *Bela Harmati* den Vorgängen, wie die Kirchen aus Trennungs- zu Einigungsfaktoren in der Gesellschaft Ungarns werden, und *Georg Augustin* der Ökumene als „geistlichem Prozess“. Erfreulich die einfühlsame Annäherung an die (bei Schleiermacher noch nicht national deformierten) Wurzeln des sog. Kulturprotestantismus durch *Eberhard Schockenhoff*, Freiburg

i.Br. und das behutsame Aufgreifen der Wechselbeziehung zwischen Einheit und Weltverantwortung der Kirche(n) durch *Angelo Maffei*, Italien, eine Wechselbeziehung, die im konziliaren Prozess ja ein Taziehen im obigen Sinn auslöste. Das alles zeigt die Kirchen zur Gemeinschaft unterwegs, an manchen Punkten schon fast auf der Zielgeraden. Der Jubilar wird sich an dieser Kolonne besorgnisfrei freuen, und mit ihm die Leserschaft.

Nicht so eindeutig ist das bei den drei ersten Kolonnen: „Ekklesiologische Perspektiven“ (15-132, 7 Autoren), „Modelle kirchlicher Einheit“ (135-320, 12 Autoren) und „Themenfelder des ökumenischen Dialogs“ (323-431, 7 Autoren). Hier begegnen uns – wie könnte es anders sein – Beiträge mit unterschiedlicher Ausrichtung. Ökumeniker auf reformatorischer Seite sollten dabei unter den „Modellen der Einheit“ aufmerksam verfolgen, wie Rom im Dialog mit der charismatischen und Pfingstbewegung das Wirken des Heiligen Geistes qualifiziert (*Ralph del Colle*, Milwaukee, *Cecil Robeck*, Pasadena, 290-305 bzw. 306-320). Von daher ließe sich, berücksichtigt man die Differenz der Zeit und der Kontexte, auch Verständnis für jene Entwicklungen einfordern, die von katholischer und orthodoxer Seite allzu leicht als religiöser Subjektivismus distanziiert werden. Ging bzw. geht es in beiden Kontexten nicht auch um die Abwehr staatskirchlicher Dominanz über das Glaubensleben? Am Fortschritt im Dialog mit den Methodisten lässt sich ablesen, wie Rom mit der Kirchwerdung pietistischer und sozialer Kreise zurechtkommt, die auf dem Boden des Anglikanismus entstanden sind (Bei-

trag von *Geoffrey Wainwright*, 275-289).

Eng wird der Spielraum in etlichen der Beiträge, die dem Modell „Kirchengemeinschaft“ auf der Basis der *Leuenberger Konkordie* gelten. Dass gegenüber dieser Lebensform der „una sancta, catholica et apostolica ecclesia“ von integral-römischer Seite Defizite angemeldet werden, ist durchaus verständlich. Sie wirkten allerdings überzeugender, wenn sich die Kritiker zwei Fragen vorlegten: (1) Warum war und ist in den beteiligten reformatorischen Kirchen Einheit auf der Basis unmöglich, wie sie von Rom aus zwischen 1815 und dem II. Vatikanum betrieben wurde? Wo bleibt eine Ekklesiologie auf der Basis der Charta Oecumenica? Und (2) Wie lässt sich die Verklammerung auflösen, die altkirchlichen Symbole könnten erst dann als glaubhafte Basis der in der Konkordie geeinten Kirchen gelten, wenn dort dieselben strukturellen Folgerungen gezogen werden, wie sie sich im ersten Jahrtausend in Rom und Byzanz entwickelt haben? Kirchen, die sich mit Leuenberg zu Nicäa und Konstantinopel bekennen, sind darin mit der Alten Kirche im Glauben geeint. Die Forderung „daraus folgt aber ...“ eine bestimmte Gestaltung ihrer Ämter, ist ökumenisch ebenso kontraproduktiv, wie es deren Umkehrung gegenüber den Kirchen wäre, die ihre Gestalt im ersten Jahrtausend gefunden haben.

Dankbar nimmt man zur Kenntnis, wie *Wolfgang Thönissen* als Katholik an das Modell „Kirchengemeinschaft“ herangeht, aber seine Grenzen aufweist, aufgrund deren Leuenberg nicht das ökumenische „Einheitsmodell“ (163-176) sein kann, was die Konkordie auch nicht beansprucht. Damit hebt Thö-

nissen sich erfreulich ab von dem Unverständnis, mit dem *Kurt Koch*/Basel das Thema Kirchengemeinschaft angeht (135-162), mehr noch von dem Groll, den der lutherische Bischof von Helsinki, *Erro Huovinen*, gegen die Konkordie im Busen hegt (323-339). Man fragt sich, was gewonnen sein soll, wenn H. dem Jubilar eröffnet, es sei „gerade die Lehre von Christus..., welche Lutheraner und Reformierte trennt“ (Präsens!); dass ferner die Christologie der Leuenberger Konkordie von „worttheologischen und existenzialistischen Tendenzen“ (335) belastet sei, während im Gegensatz zu deren „relationalen Blickwinkel“ die Porvoorer Gemeinsame Erklärung der nordischen Lutheraner mit den Anglikanern in der Christologie einen „effektiv-ontologischen Blickwinkel“ aufweise. Mit welchem Thermometer misst H. schließlich die wärmere Rückbindung an die altkirchlichen Bekenntnisse im Porvooregegenüber der kühleren und nur historischen im Leuenberg-Text (335)?

Der Jubilar selbst hat es gewagt, anstelle solchen Tauziehens schlicht von „Kirchen anderen Typs“ zu sprechen. *Otto Hermann Pesch* („Hermeneutik des Ämterwandels? Kleine Ausarbeitung einer Frage“ (417-438) erinnert an die reichen Gestaltungen des einen Hirtendienstes, die auch die römische Kirche auszeichnen, Schafen aus unterschiedlichen Ställen die Stimme des einen guten Hirten hörbar zu machen (Joh 10,16). *Bernd Jochen Hilberath* („Förderung der Einheit“ oder favorisiert das Ökumenedekret eine Rückkehr-Ökumene?, 178-195) zeigt auf, dass wir Lehrtexten nur dann entsprechen, wenn wir sie von ihrer ursprünglichen Zielsetzung her verstehen, und *Boghos Levon Zekiyani* („Das ökume-

nische Ideal der christlichen Einheit zwischen Geschichte und Eschatologie unter besonderer Berücksichtigung der armenischen Erfahrung“), weist auf, wie verletzlich die Kollegialität im Bischofsamt war und noch ist, wenn im Konfliktfall die eine Stimme des Bischofs von Rom mehr zählt als die von fast 2000 Konzilsvätern (207-210).

Abschließend eine Utopie: Der Jubilar ruft ein Konklave zusammen, das die Teilnehmer nicht verlassen können, ehe sie eine „Gemeinsame Erklärung zu Einheit und Kirchengemeinschaft“ im Umfang von maximal fünf Seiten formuliert haben. Arbeitsgrundlage ist die Heilige Schrift und diese dem Jubilar gewidmete Festschrift. Die zehn Teilnehmer wählt der Jubilar unter ihren Autoren aus.

*Hans Vorster*

## LEBEN MIT GOTTES WORT

*Michael Krug / Ruth Lödel / Johannes Rehm* (Hg.), Beim Wort nehmen. Die Schrift als Zentrum für kirchliches Reden und Gestalten. Friedrich Mildenberger zum 75. Geburtstag. Verlag Kohlhammer, Stuttgart 2004. 400 Seiten. Kt. EUR 65,-.

Theologie, die sich im Selbstgenuss gefällt, statt sich in Kirche und Gesellschaft hinein mitzuteilen, ist langweilig und überflüssig. Dementsprechend redet christlicher Glaube sich nicht selbst das Wort und gibt sich nicht selbst Gestalt – vielmehr nimmt er den beim Wort, dem er sich verdankt. So etwa beschreibt der Jubilar selbst die biblische Orientierung seines nahezu enzyklopädisch ausgerichteten theologischen Schaffens. Nicht zufällig ist deshalb der praktisch-theologische Teil dieser Festschrift der umfangreichste: im Sinne der Intention ihres systematischen Kollegen und Leh-

rers wollen die Autoren dieses Buches „einer kirchlichen Praxis, die sich immer ausschließlicher an so genannte ‚gegebene Tatsachen‘, d.h. an soziologische Beobachtungen, aktuelle Trends und wirtschaftliche Rationalität hält, den Reichtum, die Kraft und die Schönheit des biblischen Wortes entgegenhalten“ (11).

Namen der Autoren und Themen der Beiträge vollzählig auch nur aufzuzählen würde den Rahmen einer kurzen Besprechung bei weitem sprengen; exemplarische Auswahl im Minimalmaß erscheint geboten, die dennoch die Weite Mildenbergerschen Denkens und dessen Ausstrahlung widerspiegelt.

Die „Dreiecksdiskussion um Bibel und Kirche“ greift Hans Küng noch einmal in ihrer Dringlichkeit und Wichtigkeit auf; „Vor dem neutestamentlichen Kanon gab es nun einmal die neutestamentliche Kirche ... Alle diese – auch die frühkatholischen – Schriften sind für die Kirche verbindliche Zeugnisse von Jesus Christus ...“ (45). Gegen die Thesen vom „Kanon im Kanon“ sowie vom Kanon als Grundlage der „Vielfalt der Konfessionen“ argumentiert Küng: „Der neutestamentliche Kanon mit seinem uneinheitlichen Material kann Anlass, Voraussetzung sein für eine gegensätzliche Vielfalt der Konfessionen. Aber deren Grund, Ursache ist er nicht. „Richtig verstanden – nämlich „katholisch“ – allumfassend – ist der neutestamentliche Kanon jedoch „Voraussetzung nicht der Vielfalt der Konfessionen, sondern der Einheit der Kirche“ (45f). Solche „Katholizität“ in der Interpretation des Neuen Testaments sei aber – so Küng – „in katholischer Kirche und Exegese leider nur ein großartiges Programm und keine

Realität“, weshalb er unermüdlich eine „Atmosphäre der Freiheit“ anmahnt: „nüchterne theologische Redlichkeit, unerschrockene Sachlichkeit und nur so loyale Kirchlichkeit“ (46). Ökumenisch vorwärtsweisend hält Küng zusammenfassend fest: „Nur so lässt sich an eine Wiedervereinigung denken: wenn die katholische Theologie das Neue Testament in evangelischer Konzentriertheit, umgekehrt aber die evangelische Theologie dasselbe Neue Testament in katholischer Weite ernst zu nehmen versuchen. Eine gemeinsame ökumenische Aufgabe also“ (46).

Um die „Praxis christlicher Ethik“ geht es Hans G. Ulrich in seinem Beitrag „Leben mit Gottes Wort“. „Die Welt auf Gott hin zur Sprache zu bringen – so nimmt er Friedrich Miltenbergers Ansatz auf– „heißt zugleich, sich von der Sprache leiten zu lassen, in der dieses Zur-Sprache-Bringen uns selbst schon begegnet: in der biblischen Sprache, in den biblischen Texten“ (185). Damit Philosophie mit dem Verschwinden der „Frage nach dem richtigen Leben“ nicht zu einer „traurigen Wissenschaft“ (Theodor W. Adorno) verkommt, bedarf sie einer Ethik als Gegenüber, „die sich nicht in den Diskurs um die Endlichkeit des Menschen im Rahmen seiner nicht absehbaren Möglichkeiten ‚einsperren lässt‘“ (187).

Wenn in die Rede vom Menschen und vom menschlichen Leben einbezogen bleibt, wie Menschen durch Gottes Handeln „werden“ und was Menschen von Gott empfangen und erfahren, dann kommt eine andere Ethik in den Blick – eine Lebensform „als Leben in Gottes Ökonomie“ (192). Dementsprechend findet theologische Ethik ihre Aufgabe „in dem Vorgang des ‚Zur-Sprache-Brin-

gens‘ unseres menschlichen Lebens auf Gottes Ökonomie hin“ (197). Im Bereich der Wirtschaft geht es dann etwa darum, „die Freiheit geschöpflichen Lebens daraufhin zu erproben, dass uns gesagt ist ‚Sorgt nicht um euer Leben...‘ (Mt 6,25)“ (ebd.). Aus der Vaterunser-Bitte „Unser tägliches Brot gib uns heute“ folgt dann etwa die Frage, „wie wir so leben und wirtschaften können, dass allen Menschen dieses Gebet möglich wird und sie nicht sagen müssen, dass zuerst einmal andere Menschen ihnen das Brot weggenommen haben“ (196) ...

Auf einige interessante Aspekte des Missionsgeschehens macht Niels-Peter Moritzen („Die heilige Schrift der Christen in der ganzen Welt bekannt“) aufmerksam, die in der Ambivalenz ihrer Wirkungsgeschichte noch einmal gründlicher durchreflektiert werden müssten. Zum einen auf die Tatsache, dass Bibelübersetzungen in die Sprachen der Kolonialvölker ja nicht nur Ausdruck von Imperialismus sind, sondern doch auch so etwas „wie eine Gegenströmung zum kolonialen Geschehen. Da wird der Europäer zum Schüler, und es geht um die Sprache und das Denken des fremden Volkes, nicht um seine Güter oder Arbeitskraft“ (222). Zum anderen auf den – so nicht vorauszu sehenden oder gar gewollten – Nebeneffekt, dass durch die Bibelübersetzung und das Bildungsangebot der Mission aus einer Gruppe von Dialekten schließlich einer zur anerkannten und führenden Sprachgestalt werden konnte; ein Integrationsgeschehen, in seiner Wirkung nicht vergleichbar aber dennoch analog zu Luthers deutscher Bibelübersetzung im 16. Jahrhundert. Und schließlich auf die dialektische Diskrepanz zwischen dem häufigen

Antimodernismus der Missionare und der wissenschaftlichen Theologie sowie den Umstand, dass ein biblizistisches Glaubensverständnis von nicht in der abendländischen Kulturgeschichte verankerten Christen für diese doch durchaus eine Sache der Modernisierung sein kann: „Man ließ sich da auf etwas Neues ein, man bejahte die Modernisierung, man gewann einen neuen weiteren Horizont als Lebensraum“ (225). Hilfreich zur Auflösung solcher Disparitäten ist dabei die Unterscheidung der einfachen Gottesrede von der wissenschaftlichen Theologie, wie sie Friedrich Mildnerberger begründet und entfaltet hat: „Es ist ja nicht die Theologie, die die Kirche und den Glauben schafft und erhält, sondern das freie und schöpferische Wort Gottes. Die Theologie denkt dem nach, bisweilen ist sie damit auch deutlich hinter dem schöpferischen Geschehen im Rückstand, sie kommt hinterher. Aber man braucht sie, um unterscheiden und urteilen zu lernen“ (223).

Bewegend ist schließlich das Porträt von Karl Steinbauer als Gemeindepfarrer, den Johannes Rehm als einen schildert, der stets versuchte, zusammen mit seiner Gemeinde „gemeinsam die Schrift abzuhorchen“. Als junger Vikar im heraufkommenden Nationalsozialismus musste er feststellen, dass „zu damaliger Zeit weder Gemeinde noch Pfarrer vorbereitet und gerüstet“ waren „für die auf die Gesamtkirche und auf die Gemeinden zukommenden Fragen“ (367). Nach Steinbauers theologischer Auffassung ist die einzelne Kirchengemeinde „als um Wort und Sakrament versammelte Gemeinschaft handelndes Subjekt und übt selbstständig Kirchenleitung durch das Zusammenwirken von Pfarrer und Gemeinde

aus“ (ebd.). Um Verantwortung im Gehorsam gegen Gottes Gebot wahrzunehmen haben wir „in unseren Kirchenvorstandssitzungen Bibelstunden und sonstigen Gemeindegemeinschaften immer wieder die uns gestellten Probleme miteinander vom Wort Gottes her und aufs Wort Gottes hin bewegt“ (ebd.). Was Steinbauer schon als junger Vikar „leistete“, etwa auch, indem er in intensiver Schulungsarbeit die Gemeinde zur Auseinandersetzung mit der Rassenideologie der Deutschen Christen, das könnte beispielhaft für die Gegenwart sein – in der Globalisierungsfrage etwa bei der Auseinandersetzung mit dem „Götzen Markt“ und den verderblichen Folgen dieser Ersatzreligion. Rehm weist darauf hin, dass durch „schriftvergessene Vielgeschäftigkeit“ die Gefahr besteht, dass der Pfarrer „die Gemeinde gerade verfehlt“. Denn gerade die Auslegung der Schrift wäre hilfreich „in aktuellen Konflikten des Lebens und der Zeit“ (377). Gerade die „imponierende biblische Konzentration in Steinbauers ganzem Tun und Sein ... war es, die ihm half, in schwerer und verwirrender Zeit Kurs zu halten“ (ebd.).

Schon die hier vorgenommene kleine Auswahl aus der umfangreichen Festschrift mag Einblick geben in die Breite, Weite und Tiefe der Ausstrahlung, die Friedrich Mildnerberger auf Theologie und Kirche der Gegenwart ausübt; sie mag darüber hinaus anregen, zu diesem Band zu greifen, um darin reichlich orientierende Impulse für die eigene Praxis und deren theologischer Reflexion zu finden.

*Wieland Zademach*

## TAUFE

*Wolfram Kerner*, Gläubigentaufe und Säuglingstaufe. Studien zur Taufe und gegenseitigen Taufanerkennung in der neueren evangelischen Theologie.: Books on Demand, Norderstedt 2004. 276 Seiten. Kt. EUR 17,80.

In dieser Untersuchung werden Ausführungen verschiedener evangelischer Theologen und einiger ökumenischer Dialogdokumente zum Verständnis der Taufe und speziell zum Verhältnis von Säuglingstaufe und Gläubigentaufe analysiert. Sie stellt eine „leicht überarbeitete Form“ einer Dissertation dar, die von Michael Welker betreut wurde und mit der der Verfasser im Sommer 2004 in Heidelberg zum Doktor promoviert wurde. Der Verfasser will herausarbeiten, dass und inwiefern eine gegenseitige Taufanerkennung zwischen Baptisten und säuglingstauenden Kirchen möglich ist. Wenn man auf dem Umschlag des Buches liest, dass er „während seines Theologiestudiums“ „von der baptistischen Freikirche in die evangelische Landeskirche“ „wechselte“, erkennt man, dass die wissenschaftliche Thematik für den Verfasser offenbar zugleich eine geistliche Existenzfrage geworden ist. Seine Ausführungen zeigen, dass er in der Tauftheologie weitgehend Baptist geblieben ist. Dennoch sucht er eine Möglichkeit, die Säuglingstaufe zu akzeptieren. Existentiell und theologisch kann dies nur ein schwieriger Spagat sein.

In der Analyse ökumenischer Dialoge beschränkt sich der Verfasser auf den baptistisch-reformierten Dialog auf Weltebene, den baptistisch-lutherischen Dialog, das Lima-Dokument zur Taufe und die gegenseitige Taufanerkennung

zwischen Waldensern, Methodisten und Baptisten in Italien. Am weitesten in Richtung auf das vom Verfasser gewünschte gehen das Lima-Dokument und die italienische Vereinbarung. Aber er stellt an beiden doch auch wesentliche Unzulänglichkeiten fest.

Unter der Überschrift „Dogmatische Ansätze“ behandelt er dann vier reformierte, zwei lutherische und vier baptistische Autoren, nämlich Karl Barth, Otto Weber, Geoffrey W. Bromiley und Thomas F. Torrance auf reformierter Seite, Edmund Schlink und Wolfhart Pannenberg auf lutherischer Seite und George R. Beasley-Murray, James W. McClendon, S. Mark Heim und Paul S. Fiddes auf baptistischer Seite.

Bei den reformierten und lutherischen Ansätzen überwiegen aus Sicht des Verfassers Mängel und Schwächen. Am häufigsten, nämlich bei Weber, Bromiley, Torrance und Pannenberg, moniert er, dass die theologischen Unterschiede zwischen den beiden Taufformen der Säuglingstaufe und der Gläubigentaufe nicht hinreichend berücksichtigt werden. Bei Barth bemängelt er die „Inkonsequenz“, „dass Barth an der Gültigkeit der Säuglingstaufe festhalten will, obwohl er ihr mit seiner Grundkonzeption der Taufe als Bekenntnis des Täuflings alles abspricht, was seiner Konzeption nach Sinn und Charakter der Wassertaufe ausmacht“ (19). Der Verfasser selbst sieht das Wesentliche der Wassertaufe – anders als Barth – nicht allein im glaubenden Antworthandeln des Täuflings, sondern im Handeln des trinitarischen Gottes. Gegen Schlink führt der Verfasser die Beschwerde, dass er zwischen zwei Polen schwanke, indem er einerseits den Aspekt abwerte, „dass der Glaube des Täuflings der Taufe

vorausgehen und diese zu begleiten hat“ (21), sich andererseits aber auf Luthers „Postulat“ eines Säuglingsglaubens beziehe.

Eine tragfähige Tauftheologie und eine diskussionswürdige Verhältnisbestimmung von Säuglingstaufe und Gläubigentaufe findet der Verfasser nur bei den baptistischen Autoren. Bei Heim nimmt er zwar Anstoß daran, dass er die Taufe auf den Bekenntnisakt reduziert. Ein Handeln Gottes in der Taufe, wie der Verfasser es sieht, wird aber von den anderen baptistischen Autoren in ihren Konzeptionen berücksichtigt. Er stellt deshalb fest: „Eine generelle Gleichsetzung eines nicht-sakramentalen Taufverständnisses mit baptistischer Tauflehre wird den unterschiedlichen und divergenten Positionen innerhalb des Baptismus kaum gerecht und ist ebenso irreführend, als würde man die Tauflehren Ulrich Zwinglis und Karl Barths als ‚typisch reformiert‘ bezeichnen“ (228, Anm. 340). Vollständige Zustimmung signalisiert der Verfasser zu den Überlegungen, die der englische Baptist Fiddes in einem Aufsatz in der *Ecumenical Review* 54 (2002, 48-65) entwickelt hat. Dessen Grundgedanke besteht darin, die Wassertaufe nur als Teil eines umfassenden Prozesses der christlichen Initiation anzusehen, eines Prozesses, den die Kirchen als gemeinsam anerkennen könnten, auch wenn die Wassertaufe bei den einen am Anfang steht (Säuglingstaufe), bei den anderen eher am Ende (Gläubigentaufe).

Auf den letzten 10 Seiten des Buches stellt der Verfasser seine eigene Position im Zusammenhang dar, und zwar in zwei Abschnitten. Im ersten Abschnitt skizziert er „das Handeln des trinitarischen Gottes, der das Ereignis

der Taufe zu einem Begegnungsort zwischen sich und dem Menschen macht und durch dessen Handeln es zu einer Neukonstitution der Identität des Menschen kommt“ (258). Die hier entwickelte Tauftheologie kann man als „gut baptistisch“ bezeichnen und drängt den Verfasser dementsprechend mehrfach zur Kritik an der Säuglingstaufe. Die wichtigste Kritik lautet, „dass für die Säuglingstaufe nicht konsistent davon geredet werden kann, dass die nach den neutestamentlichen Taufaussagen mit der Taufe verbundenen Aspekte der Heilwirklichkeit [Mit-Christus-Sterben und -Auferstehen, Vergebung der Sünden und Bekenntnis] empfangen werden“ (263). Erstaunlicherweise und ohne Begründung behauptet er jedoch zugleich, dass die Säuglingstaufe jedenfalls darin heilswirksam sei, dass sie den Säugling in den Leib Christi eingliedere und einem Herrschaftswechsel unterwerfe. Man wird zurückfragen müssen, wie es denn möglich ist, dass jemand in den Leib Christi eingliedert wird, ohne Anteil am Sterben und Auferstehen Christi zu bekommen, und wie der Täufling einen Herrschaftswechsel erleben kann, ohne sich zu seinem neuen Herrn zu bekennen. Der Verfasser suchte offenbar eine Lücke in der neutestamentlichen Tauftheologie, durch die er die Säuglingstaufe noch hineinschlüpfen lassen konnte, und da er sie nicht fand, schlug er ein Loch in seine Argumentation und erklärte auch die Säuglingstaufe zum wirksamen Zeichen.

Im zweiten Abschnitt seines Schlussteils bekräftigt der Verfasser, dass das Verständnis der Taufe als Teil eines umfassenden Initiationsprozesses Baptisten ermöglichen könnte, die Säuglingstaufe zwar nicht als „vorzugswürdigere“, aber

doch als „gültige“ Form der christlichen Taufe anzuerkennen. So meint es der britische Baptist Fiddes, und der Verfasser schließt sich ihm an. Was er selber einbringt, ist relativ wenig und inhaltlich eher dürftig. Die Gültigkeit der Säuglingstaufe soll auf ihrer heilsvermittelnden Wirksamkeit beruhen, aber diese Wirksamkeit ist vom Verfasser bloß postuliert worden – und zwar recht halbherzig. Das Ziel, eine gegenseitige Taufanerkennung theologisch zu ermöglichen, ist aller Ehren wert, aber die Mittel, die der Verfasser dafür aufwendet, sind leider unzureichend. Nützlich ist sein Buch dennoch, nämlich als gut lesbares und klar analysierendes Compendium der neueren evangelischen Tauftheologie.

*Uwe Swarat*

## THEOLOGISCHE EINFÜHRUNGEN

*Georg Hintzen*, Das Christentum. Eine Einführung nicht nur für Christen. Bonifatius Verlag, Paderborn 2003. 270 Seiten. Gb. EUR 18,90.

Der Titel des Buches ist Programm. Hintzen möchte Menschen, die mit der christlichen Botschaft nicht vertraut sind, das Christentum nahe bringen. Für ihn, der von 1984-2000 Direktor am Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn war, ist selbstverständlich, dass er das in ökumenischer Weite tut. Dennoch schreibt er nach meinem Eindruck aus einer katholischen Perspektive – aber eben in einem tieferen als bloß konfessionellen Sinne.

Hintzen möchte das Christentum „von innen“ als „Lebensweisung“ oder „Lebenskonzept“ (12) oder – anders gesagt – als „Heilsweg“ betrachten und verstehen. Denn darum geht es in jeder Religion. Und die Wahrheit einer Religion kann man nur dadurch erfahren,

„dass man sie lebt, d.h., sich auf den von ihr gelehrten Heilsweg begibt“ (14). Dieser Heilsweg wird im Christentum in der Begegnung mit dem sich geschichtlich offenbarenden Gott eröffnet. Das entfalten die folgenden Kapitel unter den Überschriften: Das christliche Gottesbild, das christliche Menschenbild, der christliche Heilsweg, christliche Lebensweisung und christliche Hoffnung.

„Das christliche Gottesbild“ (45-68) wird in seiner Geschichtlichkeit und Dialektik beschrieben: „der transzendente und immanente Gott“, der „allgegenwärtige und ewige Gott“, „der heilige und gnädige Gott“ sind Inhalt menschlichen Redens von Gott, vor allem aber „der dreifaltige Gott“, in dem sich Gott als Gemeinschaft und Beziehung, ja gleichsam als „Beziehungsgeflecht“ zeigt, das durch Gemeinschaft und Liebe bestimmt ist und gerade so den Menschen begegnet. Mit Psalm 23 schließt dieses Kapitel.

„Das christliche Menschenbild“ (69-90) wird ganz von Gott her bestimmt. Menschen erfahren ihre „Verwiesenheit auf Gott“ auf unterschiedliche Weise; sie sind deshalb „das Wesen der unendlichen Sehnsucht“ (70). Eigenartig klingt in evangelischen Ohren der Satz: „Nach christlichem Verständnis ist der Mensch Person, die sich in Freiheit selbst bestimmt“ (70). Doch heißt es wenig später: „Erst in der Erfahrung, dass Gott um seine Liebe wirbt, erkennt der Mensch die ganze Größe seiner Freiheit“ (70f). Das wird weitergeführt mit der Feststellung: „Erst in der Gemeinschaft mit Gott findet das relationale Wesen des Menschen seine Erfüllung, und erst aus der Gemeinschaft mit Gott erwächst wahre Gemeinschaft

unter den Menschen“ (71). Der Mensch ist zur Liebe bestimmt, und die Liebesfähigkeit der Menschen, die sie bruchstückhaft erfahren, findet ihre Erfüllung in der Begegnung mit der Liebe Gottes. Konsequenterweise endet das Kapitel mit 1. Kor 13.

„Der christliche Heilsweg“ (91-122) ist für evangelische Leser wohl das eigenartigste Kapitel des Buches (obwohl John Wesley möglicherweise vielem zugestimmt hätte). „Der christliche Heilsweg beruht auf der Überzeugung, dass allein die Liebe das Leben des Menschen gelingen lässt.“ Aber: „Menschliche Liebe erweist sich erst als Antwort auf Gottes Liebe als der Weg, der den Menschen zum Heil führt. Darum bildet die Liebe zu Gott den Mittelpunkt des christlichen Lebens“ (91). Diese These wird dann entfaltet und dabei besonders Einheit und Unterscheidung von Gottes- und Nächstenliebe herausgearbeitet: „Nächstenliebe als Mitvollzug der Liebe Gottes zu seiner Schöpfung ist nur dem möglich, der an Gott glaubt und ihn liebt“ (121). Das Kapitel schließt mit dem Franz von Assisi zugeschriebenen Gebet: „Herr, mach mich zu einem Werkzeug deines Friedens“!

„Christliche Lebensweisung“ (123-140) umreißt auf diesem Hintergrund Grundzüge einer christlichen Ethik. Die Einzelgebote sind Konkretionen des Liebesgebotes. Sie repräsentieren die unwandelbaren, von Gott gegebenen grundlegenden Normen des Sittlichen, deren Inhalt freilich durch die wandelbare (und auch fehlbare) Erkenntnis der Menschen immer neu interpretiert werden müssen. Mit den 10 Geboten in Luthers Fassung endet das Kapitel.

Mit dem Kapitel „Christliche Hoffnung“ (141-168) folgt ein Abriss der

christlichen Eschatologie, der vom Bekenntnis zur Auferstehung Jesu als einem „Herzstück christlichen Glaubens“ ausgeht.

Obwohl damit die Darstellung des christlichen Glaubens eigentlich am Ziel scheint, folgen drei weitere Kapitel. „Jesus Christus – die Mitte des Christentums“ (169-200) behandelt nicht nur die Fragen nach Person und Natur Jesu Christi, sondern auch zentrale Inhalte der Soteriologie, insbesondere der Heilsbedeutung des Sühnetodes Jesu (dessen alttestamentlicher Hintergrund freilich verzeichnet wird, vgl. 190!). „Der Heilige Geist – Gott in uns“ (201-223) stellt das Wirken Gottes in der dritten trinitarischen Person dar und bezieht darin auch die Frage der Schriftinspiration und die Spannung zwischen dem Zeugnis des Geistes im Herzen der einzelnen und seiner Bezeugung in der verbindlichen kirchlichen Lehre ein. Hier wird schon viel von der Bedeutung der Autorität der Kirche gesprochen, deren Wesen das letzte Kapitel gewidmet ist: „Die Kirche – Gemeinschaft mit Gott und untereinander“ (224-240). Sehr schön die Antwort auf die Frage, wozu man Kirche brauche: „Die Kirche hat keinen anderen Zweck als den, der Begegnung und Gemeinschaft der Menschen mit dem dreifaltigen Gott zu dienen“ (226). Wie dies geschieht und welche grundlegende Bedeutung dafür die Kirche hat wird anhand klassischer Wesensbestimmungen von Kirche dargelegt – und zwar gerade hier in erfreulicher ökumenischer Weite.

Das Buch klingt aus mit einem kurzen Abschnitt „Das Christentum – ein Angebot“, der dazu einlädt, der Wahrheit der christlichen Botschaft dadurch gewiss zu werden, dass man versucht, christlich zu leben. Dafür gibt

es freilich eine wichtige Grundbedingung: „Wer ein Christ werden möchte, muss sich einer der christlichen Kirchen anschließen“ (251). Mit der Erläuterung dieses unpopulären Satzes schließt das Buch.

Mit ihm liegt eine sehr eigenständige Einführung in den christlichen Glauben vor. Sie stellt sich ehrlich kritischen Fragen und hält doch die Grundlagen gemeinsamer christlicher Lehre fest; sie verschließt nicht die Augen vor dem Menschlichen und Allzumenschlichen im Christentum und weist doch auf die erkennbaren Spuren göttlicher Offenbarung. Ich habe die Ausführungen zur Trinitätslehre und zu Gottes- und Nächstenliebe als besonders eindrücklich empfunden und mich über das Nachklappen der drei letzten Kapitel gewundert. Das Buch ist nicht ganz so leicht zu lesen, wie es der Autor wohl möchte, aber es ist theologisch solide Kost, in ökumenischem (d.h. christlichem) Geiste zubereitet.

*Walter Klaiber*

*Ulrike Link-Wieczorek, Ralf Miggelbrink, Dorothea Sattler, Michael Haspel, Uwe Swarat, Heinrich Bedford-Strohm*, Nach Gott im Leben fragen. Ökumenische Einführung in das Christentum. Gütersloher Verlagshaus und Herder Verlag, Gütersloh und Freiburg i.Br. 2004. 363 Seiten. Kt. EUR 19,95.

An Einführungen in das Christentum oder Kompendien zum Studienbeginn herrscht kein Mangel. Die Frage, was ein weiteres Buch dieses Titels denn Neues bringe, ist also erlaubt. Die Autorinnen und Autoren dieses Bandes setzen mehrere Akzente. Einmal handelt es sich um ein Gemeinschaftswerk,

dessen Entstehung im Deutschen Ökumenischen Studienausschuss angeregt und von ihm unterstützt wurde. Eine solche Gemeinschaftsarbeit geschieht immer noch recht selten, hat aber z.B. mit dem von Theo Schneider herausgegebenen Handbuch der Dogmatik (Düsseldorf 2002) ein vielversprechendes Vorbild. Zweitens, und hier beginnen die echten Neuerungen, handelt es sich um ein der Ökumene verpflichtetes Werk. Die Verfasser/innen kommen aus dem Luthertum, der römisch-katholischen und der baptistischen Kirche. Jedes Kapitel – jeweils von einer Person verfasst, von den anderen mit Diskussionsfragen kommentiert – bearbeitet sein Thema zwar erkennbar aus der je eigenen Tradition, nimmt aber ausführlich auf andere konfessionelle Traditionen und auf ökumenische Dialogergebnisse Bezug. Drittens schließlich sind Stoffauswahl und -anordnung recht ungewöhnlich. Das Buch beginnt mit einem Kapitel zur Theodizeefrage, dann folgen Kapitel über den Dialog Naturwissenschaft/Technik – Theologie, Lebensformen/Sexualität, Gewalt und Gerechtigkeit. Ab dem 6. Kapitel sind die Themen für eine Einführung vertrauter, aber immer noch ungewöhnlich angeordnet: Pluralismus, Theologie der Religionen, Rechtfertigung, Tod und Hoffnung, Kirche, Gottesdienst, Heiliger Geist. Den Schluss bildet ein Kapitel zur ökumenischen Theologie.

Die ökumenische Ausrichtung, Auswahl und Anordnung des Stoffs wird dadurch begründet, dass künftige Kommunikatoren des Evangeliums in einer religiös und weltanschaulich pluralen Welt agieren, in der der christliche Glaube mehr und mehr zum min-

derheitlichen Dialekt wird. Außerdem müssen sie in vielen Lebensbereichen sprachfähig sein. Der methodische Schluss lautet: „Für künftige religiöse Kommunikatoren müsste es also hilfreich sein, wenn sie sich die Bedeutung der Religion innerhalb typischer menschlicher Lebenswelten erschließen könnten“, so dass „eine Reise in zwölf unterschiedliche Lebensbereiche“ dargeboten wird (14).

Die jeweils rund zwanzigseitigen Kapitel werden – bei Stoffvariation und einem Gemeinschaftswerk kaum verwunderlich – in unterschiedlichen Stilen und Schwerpunktsetzungen erarbeitet. Die Sprache ist dabei zumeist, aber nicht in allen Beiträgen, für Studierende der Eingangssemester geeignet, für die das Buch primär gedacht ist. Die Kapitel werden jeweils mit Diskussionsfragen, sorgfältig ausgewählter Literatur und Material für die Gemeindegarbeit (Themenabende u.a.) abgerundet. Ein Glossar wichtiger Begriffe und Theologen (338-357) sowie knappe Hinweise zu grundlegender theologischer Literatur (358-361) beschließen den Band. Eine Synopse der Kapitel mit klassischen Themen der Dogmatik und der Ökumene (18f) erschließen den Stoff, was bei dem ungewöhnlichen Aufriss auch angemessen ist.

Dass im Einzelnen jeweils Fachkundige die Darstellung anders anlegen, anders auswählen und pointieren würden, ist selbstverständlich. In solche Offenheit begibt sich eine Einführung immer und muss es auch. Diskussionswürdig ist m.E. einmal der Ansatz bei der lebensweltlichen Orientierung und sodann die leitende ökumenische Überzeugung. (a) Grundsätzlich ist eine sol-

che Hermeneutik zu begrüßen, denn in der Tat zeigt sich die Relevanz der christlichen Gottesrede im Leben und der Feier des Lebens. Es fragt sich aber, ob man (eingeständenermaßen) apologetisch beginnen sollte, wie es mit den Kapiteln über Theodizee und Naturwissenschaft der Fall ist, weil die Rede vom Glauben dann als von Anfang an defensiv erscheint und den Eindruck macht, als habe sie einen Erklärungsrückstand wett zu machen. Auch fehlt ein dem zentralen Thema Gotteslehre/Trinitätslehre schwerpunktmäßig gewidmetes Kapitel, während Christologie und Pneumatologie gut erschließbar sind. Es ist schon so, dass die Trinität nicht lebensweltlich „aufgeht“. In ihrer steuernden Funktion ist die Rede davon aber doch unerlässlich zentral – wahrscheinlich genau deswegen. (b) Die ökumenische Hermeneutik des Buches ist die der sich wechselseitig erklärenden und kritisierenden konfessionellen Traditionen. Es wird also behauptet, dass es nicht „eine“ ökumenische Theologie gibt, wobei erreichte Gemeinsamkeiten etwa in den Kapiteln über Rechtfertigung und Pneumatologie zu Recht hervorgehoben werden. Zugleich aber gilt, dass eine konfessionelle Tradition ohne Kritik und Ergänzung anderer sich nicht nur nicht verstehen kann, sondern unvollständig wäre.

Das ist zu begrüßen. Es zeigt, wie eine von jeder Gleichmacherei freie und dennoch unerlässlich ökumenisch orientierte Theologie aussieht, die ihren Ort nicht nur Spezialistendiskurs hat, sondern ebenso in der theologischen Ausbildung.

*Martin Hailer*

## JÜDISCH-CHRISTLICHER DIALOG

*Rainer Kampling / Michael Weinrich* (Hg.), *Dabru emet – redet Wahrheit: eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*. Christian Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2003. 247 Seiten. Kt. EUR 19,90.

Dieses Buch macht im deutschsprachigen Raum mit einer Erklärung bekannt, die am 10. September 2000 erstmals in zwei amerikanischen Zeitschriften publiziert wurde (New York Times und Baltimore Sun). Eine informelle Formation von Frauen und Männern jüdischer Gelehrsamkeit aus der akademischen Welt und dem synagogalen Leben (Tikva Frymer-Kensky, David Novak, Peter Ochs, Michael Signer) wandte sich an die jüdischen Glaubensgeschwister, um eine Diskussion in Gang zu setzen über die Frage, auf welche Weise Juden und Christen miteinander in Beziehung stehen können. Es ist das erste Dokument, das jüdische Theologen der Neuzeit zum Christentum verabschiedeten als eine jüdische Reaktion auf tiefgreifende Wandlungen im Christentum. Ein Motiv für diese Erklärung war die Frage, die Juden oftmals im jüdisch-christlichen Dialog von Christen gestellt wurde: Wer sind Christen für Juden? Das Dokument, das aus acht Thesen, die knapp erläutert werden, besteht, möchte sich als Vertrauenswerbung und Vertrauenskundgabe und zugleich als ein inhaltlich skizziertes Programm für den jüdisch-christlichen Dialog verstanden wissen. *Signer* gibt den wertvollen hermeneutischen Hinweis, dass jede These als Feststellung und als Frage gelesen werden kann.

Nach einem Vorwort und dem Wortlaut der Erklärung in deutscher Über-

setzung folgt eine Einführung (15-54) von Michael A. Signer (jüdisch) und den beiden Herausgebern des Buches, Michael Weinrich (evangelisch) und Rainer Kampling (katholisch). Der Hauptteil (55-202) besteht aus zwei Kommentaren zu jeder These jeweils aus einer christlichen und einer jüdischen Perspektive. Alle Verfasser/innen der Kommentare sind seit langem intensiv engagiert im jüdisch-christlichen Dialog.

*Juden und Christen beten den gleichen Gott an* (Matthias Blum und Chana Safrai).

*Juden und Christen stützen sich auf die Autorität ein und desselben Buches – die Bibel (das die Juden Tenach und die Christen das Alte Testament nennen)* (Erich Zenger und Tovia Ben-Chorin).

*Christen können den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel respektieren* (Michael Bongardt und Edna Brocke).

*Juden und Christen anerkennen die moralischen Prinzipien der Tora* (Frank Crüsemann und Micha Brumlik).

*Der Nazismus war kein christliches Phänomen* (Christian Wiese und Doron Kiesel).

*Der nach menschlichem Ermessen unüberwindbare Unterschied zwischen Juden und Christen wird nicht eher ausgeräumt werden, bis Gott die gesamte Welt erlösen wird* (Martin Stöhr und Jonathan Magonet).

*Ein neues Verhältnis zwischen Juden und Christen wird die jüdische Praxis nicht schwächen* (Katja Kriener und Albert H. Friedlander).

*Juden und Christen müssen sich gemeinsam für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen* (Hubert Frankemölle und Paul Spiegel).

Einen Ausblick (203-243) geben Peter von der Osten-Sacken, Hans Hermann Henrix und Ernst Ludwig Ehrlich.

Die Beiträge in diesem Buch geben wertvolle Hintergrundinformationen, erläutern Thesen, stellen Fragen für den weiteren Verlauf des jüdisch-christlichen Dialogs. Bringen die meisten ihre hohe Wertschätzung zum Ausdruck, gibt es doch auch massive und grundsätzliche Kritik an der Erklärung, der z.B. Chana Safrai vorwirft „... die Harmonie wird durch eine gemeinhin christliche Terminologie gewonnen und impliziert eine christliche Struktur, die in sich selbst der jüdischen Denkweise fremd ist“ (67). Sie postuliert: Eine Kultur der Kontroverse wäre besser gewesen (70). Ähnlich lautet die umfassende Kritik von Edna Brocke:

Dabru emet blende in seiner Grundstruktur und in seinem Aufbau die Asymmetrie zwischen Judentum und Christentum aus (105). Außerdem blieben Meinungen nicht-westlicher Christen unberücksichtigt.

Das Buch ist eine wertvolle Hilfe für alle am jüdisch-christlichen Dialog Beteiligten und Interessierten und sollte Pflichtlektüre für alle Studierenden der Theologie sein.

An dieser Stelle sei auch auf das Studienhandbuch „Christianity in Jewish Terms“ aus dem Jahre 2000 hingewiesen, das über Voraussetzungen, Motive, Bedingungen und Perspektiven informiert, die mehr als zweihundert Rabbiner und Universitätsprofessoren unterschrieben haben.

*Stefan Durst*

## Die Mitwirkenden

Joane Beuker, Johannisstraße 3, 26121 Oldenburg / Pastor Dr. Stefan Durst, Lornsenstraße 59, 25451 Quickborn / PD Dr. Martin Hailer, Birkenweg 1, 93188 Dettenhofen / Dr. Robert Kaggwa, Digby Stuart College, Roehampton University, Roehampton Lane, London SW15 5PH, Großbritannien / Bischof em. Dr. Walter Klaiber, Albrechtstraße 23, 72072 Tübingen / Bernhard Knorn, Anger 11, 85276 Reisingen / Dr. Annemarie Mayer, Institut für Ökumenische Theologie, Universität Tübingen, Liebermeisterstraße 18, 72076 Tübingen / Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Universität Duisburg-Essen, Dekanat 1, Universitätsstraße 1, 45117 Essen / Dr. Ivana Noble, Parbovski 13, CZ-16200 Praha 6 / Prof. Dr. Günter Röhser, Evangelisch-Theologische Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, Am Hof 1, 53113 Bonn / Pfarrer Dr. Walter Schöpsdau, Konfessionskundliches Institut, Eifelstraße 35, 64602 Bensheim / Dozent Dr. Uwe Swarat, Theologisches Seminar, Johann Gerhard Oncken Straße 7, 14627 Elstal / Pfarrer i.R. Dr. Hans Vorster, Am Kalkofen 13, 65835 Liederbach / Prof. Dr. Jürgen Werbick, Seminar für Fundamentaltheologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Johannisstraße 8-10, 48143 Münster / Pfarrer Dr. Wieland Zademach, Lerchenstraße 5, 90571 Schwaig.

## ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (vertreten durch Peter Neuner / München) herausgegeben von Fritz Erich Anhelm / Loccum; Angela Berlis / Utrecht; Hermann Goltz / Halle; Walter Klaiber / Tübingen; Rolf Koppe / Hannover; Grigorios Larentzakis / Graz; Ulrike Link-Wieczorek / Mannheim; 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 / Hamburg; Dagmar Heller / Hannover; Ulrike Link-Wieczorek / Mannheim. Redaktionssekretärin: Gisela Sahn.

*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: 1.1.2005)

ISSN-0029-8654

*Druck:* Otto Lembeck, Frankfurt am Main und Butzbach





