



Ökumenische Friedenskirchen-Ekklesiologie

Ein trinitäts-theologischer Ansatz

VON FERNANDO ENNS*

Einleitung: Das ökumenische Erbe der Gewaltüberwindung

Als die Delegierten der VIII. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Harare/Zimbabwe die ersten zehn Jahre des 21. Jahrhunderts zu einer ökumenischen „Dekade zur Überwindung von Gewalt. Kirchen für Versöhnung und Frieden. 2001–2010“ (Decade to Overcome Violence – DOV) erklärten, verpflichteten sich die Kirchen aus aller Welt erneut zu einer Herausforderung, die sich der ökumenischen Bewegung seit ihren Anfängen stellt.¹ Die Initiierung des „Weltkirchenrates“ selbst wurzelte zutiefst in dem starken Willen der Kirchen, die Welt vor einer Wiederholung eines desaströsen Weltkrieges zu bewahren, der Millionen von Menschenleben gekostet hatte.² Aber noch bevor der ÖRK gegründet werden konnte, begann der Zweite Weltkrieg und führte zu einem noch größeren Ausmaß von Gewalt und Zerstörung. Wieder fanden viele Kirchen nicht den Willen zu einem entscheidenden Ruf zum Frieden, „dass die Welt es hört, zu hören gezwungen ist“ – wie Dietrich Bonhoeffer es bereits 1934 formulierte³ – oder, was weitaus erschreckender ist, stellten sich wiederum auf die Seite ihrer jeweiligen Nation und legitimierten auf diese Weise die kriegerische Gewalt. Daneben gab es aber bereits eine starke, ökumenisch gesinnte Fraktion in nahezu allen Kirchen, die die Herausforderung zu einem gemeinsamen Zeugnis der Kirchen erkannten. Diese Herausforderung, die vom Evangelium des Friedens selbst inmitten der

* Dr. Fernando Enns ist Inhaber der Stiftungsdozentur und Leiter der Arbeitsstelle „Theologie der Friedenskirchen“ an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Hamburg.

gewaltvollen Situation zu hören war, sollte nie mehr überhört werden. – Die Überwindung von Gewalt war eine der stärksten Motivationen, einen Weltkirchenrat zu gründen, wozu es dann erst 1948, nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges, kommen konnte.⁴

Seit dieser gemeinsamen Erfahrung ist die ökumenische Gemeinschaft im ÖRK beträchtlich gewachsen, insbesondere in der südlichen Hemisphäre. Sie hat den starken Willen, gemeinsam für Versöhnung und einen gerechten Frieden einzutreten bewahrt, auch indem sie gegenüber den Regierungen dieser Welt „Wahrheit redet“ (Sach 8:16). Hier ist nicht der Ort, die vollständige Geschichte dieses Erbes in seiner gesamten Entfaltung darzustellen. Es soll genügen, einige wohl bekannte Prozesse in Erinnerung zu rufen: die ausführlichen Diskussionen mit den Historischen Friedenskirchen in den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts, um kriegerische Gewalt zu überwinden zu suchen (Puidoux-Konferenzen)⁵; das Programm zur Bekämpfung des Rassismus, um rassistische Gewalt zu überwinden⁶; parallel dazu die ÖRK-Studie zu Gewaltfreiheit und den Kampf für soziale Gerechtigkeit, um Gewalt als Folge sozialer Ungerechtigkeit zu überwinden, hervorgegangen aus der „Martin Luther King Resolution“ der Vollversammlung in Uppsala 1968⁷; der konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung in den achtziger Jahren, der Frieden eng mit Gerechtigkeit verknüpfte und die Bemühung zur Überwindung von Gewalt an der Natur mit einschloss⁸; schließlich die Dekade „Kirchen in Solidarität mit den Frauen“ in den neunziger Jahren, um Gewalt an Frauen zu überwinden; oder auch der gegenwärtige Studienprozess zur ökonomischen Globalisierung, um strukturelle Gewalt zu überwinden.⁹ Vieles mehr ließe sich aufzählen.

1. Versuch einer theologischen Definition von Gewalt

Die Dekade zur Überwindung von Gewalt 2001–2010 stellt einen ökumenischen „Raum“ bereit, diese verschiedenen, voneinander abhängigen Aspekte von Gewalt und Bemühungen zur Bildung einer Kultur der Gewaltfreiheit zusammenzuhalten. Die Weite dieser Unternehmung der Dekade ist gerade deshalb auch kritisiert worden. Sollen hier tatsächlich alle Formen der Gewalt überwunden werden? Ist dies nicht ein viel zu breit angelegter Versuch? Wie wird man diesen hehren Ansprüchen gerecht werden können? – Meines Erachtens ist dies nicht eine Frage unserer Entscheidungen oder eine Frage unserer Erwartungen. Vielmehr ist der Versuch, das Übel der Gewalt ganz grundsätzlich zu überwinden zunächst ein

Imperativ der biblischen Zeugnisse selbst, basierend auf der Verheißung des angebrochenen Reiches Gottes in Jesus Christus. Gewaltüberwindung ist ein sichtbarer und konkreter Ausdruck christlicher Nachfolge in jedem Kontext kirchlichen Lebens. Sie ist der christlichen Identität inhärent, wie sich an mehreren zentralen Texten verdeutlichen ließe: „Selig sind die Frieden stiften, denn *sie* werden Gottes Kinder heißen“ (Mt 5:9), „Lass Dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem“ (Röm 12:21), „Aber das alles von Gott, der uns mit sich selbst versöhnt hat durch Christus und uns das Amt gegeben, das die Versöhnung predigt ... So sind wir nun Botschafter an Christi statt ...“ (2Kor 5:18–20).

Damit ist dann aber auch die Aufgabe gestellt, sich über das zu verständigen, was Gewalt eigentlich ist. Es gibt viele hilfreiche Definitionen von Gewalt, aus den Sozialwissenschaften oder der Juristerei, auch von den Vereinten Nationen.¹⁰ Die Schlüsselfrage bleibt: Soll eine engere Definition von Gewalt gewählt werden, um möglichst eindeutig und „realistisch“ zu bleiben hinsichtlich der Versuche, Gewalt zu überwinden? Daraus ergibt sich die Gefahr, gerade die latente, unsichtbare psychische Gewalt, die strukturelle und die kulturelle Gewalt auszuklammern, die in manchen Fällen wirkmächtiger zu sein scheint, als die akute direkte Gewalt. Der Erkenntnisgewinn in der Ausdehnung der Definition lag gerade darin, dies ebenso in den Blick zu bekommen. – Oder soll für eine weite Definition von Gewalt optiert werden, um der Komplexität der Herausforderung durch Gewalt in dieser so ambivalenten Welt gerecht zu werden, so wie es der Anspruch der Ökumenischen Dekade ist? Dabei wird freilich riskiert bei einer Definition zu enden, die so vage und allgemein ist, dass sie letztlich ohne klare Aussagekraft bleibt. So oder so wird sicherlich noch zu unterscheiden sein zwischen legitimen Formen des Zwanges (*coactus*) und illegitimen Formen der Gewalt (*violentia*).¹¹

Bevor hier mit ekklesiologischen Reflexionen begonnen werden kann, muss deutlich geklärt sein, was wir mit Gewalt überwinden meinen, wenn dies der Ausgangspunkt des weiteren Nachdenkens sein soll. Da unsere Überlegungen theologischer Natur sind, stelle ich hier eine *theologische* Definition von Gewalt zur Diskussion, die ich meine, aus den Zeugnissen der Hebräischen Bibel und des Neuen Testaments zu erkennen. Gewalt ist m.E. mindestens auf zwei Ebenen zu definieren: der individuellen und der relationalen:

Gewalt ist ein physischer oder psychischer Akt der Verleugnung, Verletzung oder Zerstörung ...

a. der Personhaftigkeit eines Menschen (seines freien Willens, seiner Integrität, seiner Würde), also der Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen (*imago Dei*).

b. von gerechten Beziehungen zwischen Menschen, also eine Verleugnung der Gemeinschaft (*Koinonia*), die Gott durch Schöpfung, Versöhnung (in Christus gerechtfertigt) und Vollendung (als Werk des Heiligen Geistes) schafft, wodurch gerechte Beziehungen zwischen Menschen erst ermöglicht sind (*shalom*).

Mit diesem Definitionsversuch soll deutlich werden, dass wir es mit einem weiten Phänomen zu tun haben, sowohl auf der individuellen, wie auf der relationalen Ebene. Gewalt ist eine – bewusste oder unbewusste menschliche Handlungsweise, latent oder akut, die stets eine Verneinung und einen starken Widerspruch gegen Gottes Willen selbst zum Ausdruck bringt. In dieser Definition wird deutlich, dass der Gebrauch von Gewalt – auch aus den ehrenwertesten Gründen (z.B. der Versuch der Verminderung von Gewalt durch einen „gerechten Krieg“) für das Volk dieses Gottes keine Option ist. Vielmehr sind die Menschen dieses Gottes aufgerufen, Gewalt stets mit „Gutem“ zu überwinden zu suchen.

Der Anwendung von „Polizeigewalt“ (äußeren Zwang, *coactus*) zum Schutz von Wehrlosen als Nothilfe und als Ausdruck des Gewaltmonopols eines demokratisch legitimierten Ordnungsrahmens kann die Kirche dann zustimmen, wenn auch in der Ausübung dieses Zwanges (1.) stets die Würde der Einzelnen geachtet wird und (2.) stets die (Wieder-)Herstellung gerechter Beziehungen das Ziel ist. Hierbei kann es in Extremfällen zur bewussten Schuldübernahme kommen müssen, wenn keine Möglichkeit gegeben ist, Schuld zu vermeiden. Dies ist allein in der Christus-Wirklichkeit möglich, weil allein in Christus die Hoffnung auf Vergebung besteht („teure Gnade“).¹²

Wenn das Ziel nicht geringer sein soll, als tatsächlich eine „Kultur des Friedens“ hervorzubringen, wie es der erklärte Wille der ökumenischen Gemeinschaft in der DOV ist, dann muss das Phänomen der Gewalt auch in dieser Breite in den Blick kommen. Und unsere Definition liefert bereits den ersten Hinweis darauf, welche Grundaxiome zur Gewaltüberwindung führen können: der Schutz und der Respekt vor der individuellen Würde der Einzelnen ebenso wie die Bildung von gerechten Beziehungen in Gemeinschaften.

2. Warum Ekklesiologie?

Die Friedenskirchen gehören zu jenen Traditionen innerhalb der ökumenischen Gemeinschaft, für die Gewaltfreiheit seit ihren Anfängen in der Reformationszeit zu den Kernpunkten christlicher Nachfolge gehörte. Deshalb werden sie auch als *Historische* Friedenskirchen bezeichnet

(neben den Mennoniten zählen hierzu die *Society of Friends*/Quäker und die *Church of the Brethren*).¹³ Die ökumenische Gemeinschaft hat diese Kirchen immer wieder aufgefordert, ihre Überzeugungen bezüglich einer Ethik der Gewaltfreiheit zu erklären und sie haben in vielfältiger Weise darauf reagiert.¹⁴ Einer der Gründe, warum deren Ethik der Gewaltfreiheit aber nicht zu einer größeren Überzeugungskraft gelangen konnte ist m.E. darin zu sehen, dass in ökumenischen Begegnungen, Studienprogrammen und Diskussionen ethische Fragen in der Regel getrennt von den jeweils korrespondierenden Ekklesiologien behandelt werden. Aus mennonitischer Perspektive wird aber eine Ethik der Gewaltfreiheit erst in einem ekklesiologischen Kontext plausibel, der die lokale Gemeinde wie die Kirche als universale Größe als Nachfolgegemeinschaft interpretiert. Kirche ist hierbei immer verstanden als die *bekennende* Kirche, der *sichtbare* „Leib Christi“, der sich in der Nachfolge Jesu in *allen* Aspekten des Lebens an seine Verheißungen und Gebote gebunden fühlt, unterschieden von der „Welt“ aber mitten in der „Welt“. Die Verantwortung der Kirche in und für die Gesellschaft kommt gerade darin zum Ausdruck, dass sie eine Gemeinschaft gerechter Beziehungen exemplarisch lebt, „als ob“ das Reich Gottes mitten unter ihnen tatsächlich angebrochen wäre (vgl. Lk 17:21), inmitten aller Ambivalenzen *dieser* Welt. Die Berufung, das Amt der Kirche ist es, dem Leben des Jesus von Nazareth zu folgen, was eben auch die Leidensbereitschaft enthalten kann; die Berufung, als Zeichen der Hoffnung inmitten von Gewalt zu leben und im gemeinschaftlichen Leben zum Ausdruck zu bringen, was Gottes Wille für die gesamte Schöpfung ist. Es ist eine Exil-Existenz, auch als das „Jeremianische Modell“ (Jer 29 „Suchet der Stadt Bestes“ oder treffender übersetzt: „Suchet den Frieden der Stadt“) bezeichnet.¹⁵

Die Groß-Kirchen der Reformation, die Orthodoxen Kirchen, sowie die Römisch-katholische Kirche haben hierbei – bei allem Respekt, den sie den Historischen Friedenskirchen immer wieder gezollt haben – zu Recht auf die Gefahren des Legalismus und des Moralismus hingewiesen. Und sie haben die Friedenskirchen eines (typisch protestantischen) Christozentrismus oder gar Christomonismus verdächtigt. Nicht zuletzt aufgrund ihrer gänzlich verschiedenen Entstehungskontexte und geschichtlichen Entwicklungen haben die Groß-Kirchen generell dazu tendiert, den ethischen Ansatz der Gewaltfreiheit zwar für eine kleine Minderheitensituation an den Rändern der Gesellschaft für möglich und ehrenwert zu halten, konnten aber nicht wirklich erkennen, wie dieser Ansatz im Leben einer Gesamtgesellschaft verwirklicht werden könnte, die sie stets zu repräsentieren suchten.

Wenn die aktuellen Diskussionen innerhalb der Dekade zur Überwindung von Gewalt nun tatsächlich über das bisher Diskutierte hinausgehen sollen, dann ist es m.E. erforderlich, Ethik und Ekklesiologie in ihrem Zusammenhang und ihrer Interdependenz zu erörtern, wie es der Tradition der Historischen Friedenskirchen entspricht. Dieser Weg ist einzuschlagen, wenn die ökumenische Gemeinschaft der Groß-Kirchen und der Friedenskirchen dem Ruf der Überwindung von Gewalt in ökumenischer Gemeinschaft und *als Kirchen* theologisch reflektiert folgen wollen. Was ist das Wesen und die Gestalt der Kirche? Diese Frage muss im Zusammenhang mit jener beantwortet werden, welche ethischen Ansätze dieser unterschiedenen Gemeinschaft innerhalb der Gesellschaft gelten sollen, wenn denn zu *theologischen* Überlegungen zur Überwindung von Gewalt vorgezogen werden soll.

3. Ekklesiologie und Ethik

In einigen ökumenischen Diskussionen der letzten Jahre ist eben dieser Ansatz verfolgt worden, auch um die zwei prägenden aber weitgehend getrennten Denktraditionen ökumenischen Reflektierens konvergieren zu lassen: die Tradition von „Glauben und Kirchenverfassung“ (*Faith & Order*) und die Tradition der „Bewegung für Praktisches Christentum“ (*Life & Work*). In den Jahren 1992–1996 unternahm der ÖRK das wichtige Studienprojekt „Ekklesiologie und Ethik“, das m.E. bis heute nicht in seiner weitreichenden Bedeutung rezipiert worden ist.¹⁶ Zwei Überzeugungen rahmen die Diskussionen: (1.) ökumenisch-ethisches Reflektieren und Handeln sind dem Wesen und dem Leben der Kirche immanent („Ecumenical ethical reflection and action are intrinsic to the nature and life of the church“, und (2.) Ekklesiologie und christliche Ethik müssen in einem engen Dialog stehen, jeweils die Sprache und Denkmuster der anderen respektierend und davon lernend („[E]cclesiology and Christian ethics must stay in close dialogue, each honoring and learning from the distinctive language and thought-forms of the other“).¹⁷

In Rønne (Dänemark) fand 1993 die erste Konsultation von Repräsentanten des Konziliaren Prozesses (für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung) und der Faith & Order-Kommission unter dem Titel *Koinonia and Justice, Peace, Integrity of Creation* statt. „Koinonia“ war das leitende Thema der fünften Weltkonferenz von Faith & Order in Santiago de Compostela (1993) gewesen. Was bedeutet Koinonia in einer Welt voller Ungerechtigkeit, der Bedrohung des Friedens und der Zerstörung der Schöpfung? Ein „konziliarer Prozess gegenseitiger Verantwortung“, wie ihn die Vollversammlung in Vancouver 1983 eingesetzt hatte, impliziert stets die Frage nach der Einheit, der Gemeinschaft,

Koinonia. Es wurde bald deutlich, dass es bei diesem Prozess der Gemeinschaft von Kirchen um eine „Teure Einheit“ gehen müsse (*Costly Unity*).

In Tantor/Jerusalem 1994 konnten bereits die Reaktionen auf das Dokument „Teure Einheit“ aufgenommen werden, ebenso die Diskussionen aus der Faith & Order Weltkonferenz.¹⁸ Die Beratungen wurden vor allem hinsichtlich der ökumenischen Dimension gegenseitiger Verantwortung fortgeführt (*Costly Commitment*).

1996 traf man sich abschließend in Johannesburg (Südafrika). Ethische und moralische Bildung (*formation*) als Dimensionen kirchlichen Lebens und ökumenischer Gemeinschaft standen im Fokus der Diskussionen. Die spezifischen Herausforderungen der Zeit machen die Notwendigkeit einer Herausbildung christlicher Identität deutlich und zeigen die Gefahren einer „Miss-Bildung“ (*mal-formation*) auf, für die die Kirchen wie alle anderen Institutionen anfällig sind. In diesem Sinne seien Mut, Ausdauer und sogar Leidensbereitschaft notwendig (*Costly Obedience*).

„Alle Ekklesiologien verstehen die Kirche als eine ihrem Wesen und ihrer Berufung nach ‚ethischen Gemeinschaft‘ (*moral community*).“¹⁹ Vorsichtiger wird an anderer Stelle formuliert: „In the church’s own struggles for Justice, Peace and Integrity of Creation, the *esse* of the church is at stake.“ Diese ethische Gemeinschaft gründet in der Gottesdienst-Erfahrung (oder Liturgie), in der die Heilsgeschichte je erneut erlebbar (*re-enacted*) wird²⁰ durch Gebet, Verkündigung und Sakrament. Der Gottesdienst bewahrt die Kirche vor purem Aktionismus und Moralismus. Wenn aber die eucharistische Gemeinschaft sich andererseits nicht auch in einer ethischen manifestiert, verkommt sie zu reinem Spiritualismus. Spiritualität und Gottesdienst, zu denen auch die Sakramente zu zählen sind, können daher als Brücken zwischen Ekklesiologie und Ethik interpretiert werden. In der Kirche des Neuen Testaments implizierte die Taufe immer auch ethische Dimensionen (Nachfolge). Das Abendmahl ist das Sakrament der Stärkung dieser ethischen Gemeinschaft sowie der Heilung zerbrochener Gemeinschaft. Die gemeinsame Partizipation an der Eucharistie ist eine ebenso wichtige Dimension von „Gottes Bund“, wie es die gemeinsame Partizipation an ethischer Aktion ist. Beides ist *anamnesis*, aktive Erinnerung.²¹ Beides ist Ausdruck der Gewissheit der Präsenz des Reiches Gottes, und somit voneinander abhängig. Insofern stellt die Eucharistie eine fortwährende Herausforderung dar in der Suche nach angemessenen, korrelativen Ausprägungen sozialen, ökonomischen und politischen Lebens.²² Die eschatologische Dimension, als Bewusstsein der Teilhabe an der Vollendung des Reiches Gottes durch Gottes (!) Handeln, ist hier antizipiert. Erkennbar wird eine Konvergenz unterschiedlichster Elemente: Frieden zu stiften, Leidensbereitschaft und eschatologische Hoffnung konvergieren zu der einen Antwort auf Gottes Ruf in die Nachfolge.

Die gottesdienstliche Gemeinschaft bereitet den Boden, auf dem die Koinonia gepflegt wird. Diese Gemeinschaft ist nicht primär zu verstehen als eine lehrende Autorität hinsichtlich der Ethik, sondern vielmehr der Ort, an dem ethische Implikationen gemeinsam gesucht und erkannt werden, und deren Ergebnisse folglich vielfältig und unterschiedlich ausfallen können. Gleichzeitig ist diese Gemeinschaft der Ort spiritueller Erneuerung und des Trostes. Dieses Verständnis der gegenseitigen Teilhabe und Teilgabe an einem bestimmten Ort entspricht der Vorstellung von Koinonia im Neuen Testament.²³ Koinonia wird als das Schlüsselkonzept vorgeschlagen, welches die beiden unterschiedlichen Perspektiven christlicher Existenz zusammenhält: Nachfolge und Glaubensgemeinschaft. In beiden Fällen geht es um das *esse* der Kirche als Koinonia. Kirche hat nicht nur eine bestimmte und distinkte Ethik, sondern sie verkörpert sie auch.²⁴

So wird deutlich, dass in der ökumenischen Theologie der Metapher der Koinonia in ihrer trinitarischen Gründung eine Schlüsselfunktion zur Verhältnisbestimmung von Ekklesiologie und Ethik zufällt. Dieser Diskussionsgang soll im Folgenden weiter ausgeführt werden, wenn es um die Klärung geht, ob und wie ein Verständnis von Koinonia hilfreich sein kann bei der Entwicklung einer ökumenischen Friedenskirchen-Ekklesiologie, die mit unserer theologischen Definition von Gewalt korrespondiert.

4. Die trinitarische Gründung von Koinonia

Koinonia ist gegeben und kommt zum Ausdruck „im gemeinsamen Bekenntnis des apostolischen Glaubens, in dem einen gemeinsamen sakramentalen Leben, in das wir durch die eine Taufe eintreten und das in der einen eucharistischen Gemeinschaft miteinander gefeiert wird, in einem gemeinsamen Leben, in dem Glieder und Ämter gegenseitig anerkannt und versöhnt sind, und in einer gemeinsamen Sendung, in der allen Menschen das Evangelium von Gottes Gnade bezeugt und der ganzen Schöpfung gedient wird ... Diese volle Gemeinschaft wird auf der lokalen wie auf der universalen Ebene in konziliaren Formen des Lebens und Handelns zum Ausdruck kommen.“²⁵

In dieser summierenden Aussage der Botschaft der VII. Vollversammlung des ÖRK in Canberra 1991 wird die weite Definition eines Verständnisses von Koinonia deutlich: *una, sancta, catholica et apostolica* sind die gegebenen *notae ecclesiae*. Sie kommen im Bekenntnis wie im Leben der Kirche zum Ausdruck. Taufe, gemeinsame Eucharistie und ein gegenseitig anerkanntes Amt sind die *notae externae*. Koinonia ist eine lebendige konziliare Gemeinschaft, lokal wie global. Sie ist in die Mission für die ganze Schöpfung gerufen.

In einer der jüngeren ÖRK-Dokumente zur Ekklesiologie („Das Wesen und die Bestimmung der Kirche“²⁶) werden die zu unterscheidenden, aber nicht voneinander zu trennenden Ebenen der Gemeinschaft benannt: (1) Koinonia mit Gott als Teilhabe an der immanenten Trinität, (2) Koinonia in der Kirche als Synonym für die Kirche selbst, (3) Koinonia als Gemeinschaft der Kirchen untereinander, (4) Koinonia mit Menschen anderen Glaubens oder ohne Glauben, (5) Koinonia mit der gesamten Schöpfung. Die Gemeinschaft der Kirche(n) gründet in der Koinonia der Trinität, der Gemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist. Wie aber sollen die Relationen zwischen diesen einzelnen Dimensionen gedacht werden?

Zur Klärung dieser Frage soll zurückgefragt werden, wie die verschiedenen Ebenen in den biblischen Zeugnissen vorkommen und durch den Begriff der Koinonia zusammengehalten werden. Des weiteren sollen diese Aspekte dann zu unserer Definition von Gewalt in Beziehung gesetzt werden, um zu klären, ob und wie ein trinitarischer Ansatz zur Friedenskirchen-Ekklesiologie hilfreich sein kann. Besonderes Augenmerk erhält dabei selbstredend die Verhältnisbestimmung von Individuum und Gemeinschaft.²⁷

a. Kirche als das „Volk Gottes“

Die Kirche ist das „Volk Gottes“ (vgl. 1Petr 2:10; Tit 2:14). Die alttestamentliche Geschichte des Volkes Israel erzählt von der Erwählung, die dieses Volk durch Gott erfährt, indem er einen Bund mit ihnen schließt. Der ursprüngliche Impuls zur Gemeinschaftsbildung wird demnach in der Gabe der Koinonia erfahren, durch Gottes Handeln. Die universale Dimension dieser In-Beziehung-Setzung durch Gott findet sich in den Schöpfungsberichten, in den Bundesschlüssen mit Noah und Abraham und deren Verheißungen sowie im Exil durch die Propheten. Gott ist und bleibt in Gemeinschaft mit seinem erwählten Volk und schafft so für diese die Bedingung der Möglichkeit, in Beziehung mit Ihm zu sein – und dadurch erst gerechte Beziehungen untereinander und zu Anderen zu bilden (vgl. die Gesetzgebungen zum Schutz der Schwachen und Wehrlosen, Witwen, Waisen, Fremden vor Gewalt).

Die Voraussetzung dieses Bundes ist im ersten Schöpfungsbericht bezeugt: „Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Weib“ (Gen 1:27). Nach Gottes Ebenbild geschaffen zu sein ist das theologische Argument für das erste und allgemeinste Gesetz, das vor allen anderen steht und das

vielfachen Eingang gefunden hat in moderne Staatsverfassungen, wie auch ins internationale Recht²⁸: Die Würde des Menschen – Mann und Frau – ist unantastbar. Wo auch immer diese Würde dennoch angetastet wird, dort wird Gottes Ebenbild verleugnet oder angegriffen. Dies hat nach der jüdisch-christlichen Tradition universelle Gültigkeit, da die Bezeugung auf die Schaffung der ersten Menschen zurückreicht. Gott ermöglicht es „seinem Volk“, sich untereinander und gegenüber jedem menschlichen Wesen „bündnisartig“ in Beziehung zu setzen, indem die Würde der Einzelnen anerkannt wird. Die Erwählung des Volkes Gottes ist kein Selbstzweck, sondern weist über sich hinaus. In seinem innersten Wesen ist das „Volk Gottes“ der *Shalom* der Gerechtigkeit Gottes, des Friedens unter den Menschen und der gesamten Schöpfung. Als Teil der Welt, in der dieses erwählte Volk lebt, ist es immer zugleich Vorläufer einer neuen und anderen, verheißenen Welt. Die Konstitution des Volkes Gottes ist nicht zu trennen von seiner Funktion in der Welt. Ist die Kirche nun aber „Volk Gottes“ – zusammen mit dem bleibend erwählten Volk Israel – dann sind diese hebräischen Zeugnisse Teil des Glaubensbekenntnisses der Kirche. Die Wahrheit dieses Bekenntnisses wird auch dadurch bezeugt werden müssen, wie diese Gemeinschaft sich gestaltet in ihren Handlungen, z.B. in der Bemühung zur Überwindung von Gewalt.

b. Kirche als der „Leib Christi“

Nach den Zeugnissen des Neuen Testaments ist die Kirche „Leib Christi“, Christi Präsenz auf Erden, denn sie hat sein Wort, Kirche ist „Christus als Gemeinde existierend“²⁹ (vgl. die paulinische Leib-Typologie in Kol 1:18,24; 2:19; Eph 1:23; 4:16; 5:23,30). In Christus sind wir, die Heiden, zu dem erwählten Volk Israel hinzugefügt worden. In Christus – seiner Inkarnation, dem Leben Jesu, seinem Tod am Kreuz und seiner Auferstehung – wird erst möglich und legitim, dass die christliche Kirche die Zeugnisse und Verheißungen des erwählten Volkes *auch* auf sich bezieht, denn dadurch sind die beiden „eins geworden“ und erst so kann die Geschichte des Volkes Gottes des Alten Testaments auch in seiner Kontinuität zur „neuen Kreatur“ des Neuen Testaments gesehen werden (Eph 2:11ff).

Das Motiv der Inkarnation ist bestimmend für das geschichtliche Sein der Kirche in ihrer Situation einer ambivalenten Realität. Durch die Inkarnation des *Logos* erscheint das Universelle in den Dimensionen von Raum und Zeit, im historisch Partikularen. Auf diese Weise kann das einmalige Zur-Welt-Kommen des Wortes Gottes geglaubt werden. Somit

muss dieses Motiv auch bestimmend sein für unsere Ekklesiologie. In der Dimension des Raumes lebt die Kirche in der Spannung von Universalität (Kirche als die *catholica* oder *oecumenica*) und Partikularität (Kirche als lokale Gemeinschaft, als Ortsgemeinde). Kirche ist der Leib Christi als „konkrete geschichtliche Gemeinschaft in der Realität ihrer Formen, in der Unvollkommenheit und Unscheinbarkeit ihres Auftretens“. ³⁰ Karl Barth unterschied zwischen der „wirklichen Kirche“ (der „irdisch-geschichtlichen Existenzform“ Jesu Christi³¹) und der „empirischen Kirche“, die weder verschieden noch identisch sind. Kirche gründet in der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus. Sie hat Teil an einer Zukunft, die durch Christus eröffnet wurde. Das Datum der Inkarnation wird als der Beginn des Reiches Gottes interpretiert, dessen Vollendung erst im Eschaton aussteht. Kirche ist demnach immer „zwischen den Zeiten“. Barth unterscheidet also in Ebenen des Ortes (in der Welt) und der Zugehörigkeit (Jesus Christus). Die Qualifizierung der Verbindung ergibt sich aus dem fleischgewordenen Wort, durch das die Kirche in die Welt kommt und dem gleichen Wort, das sie in der Welt weiterlebt und -sagt.

In diesem Akt der Selbsthingabe Gottes, der *kenosis*, offenbart Gott seinen Willen zur In-Beziehung-Setzung gegenüber der ganzen Schöpfung. Im Leben Jesu wird gleichsam exemplarisch Gottes Wille für ein menschliches Leben vorgestellt, das zur Nachfolge herausfordert und diese ermöglicht, eine Gewalt überwindende Nachfolge, die heilt und versöhnt. – In Christus findet sich dann auch die Erinnerung an die Gott-Ebenbildlichkeit: „Denn ich war hungrig und Ihr habt mir zu essen gegeben, ich war durstig und ihr habt mir zu trinken gegeben ...“ (Mt 25).

Dieser exemplarische, gewaltfreie Weg, auf den Jesus seine Jünger ruft, führt ihn selbst zum Erleiden von Folter und Tod am Kreuz. Aber gerade so wird das Kreuz zum stärksten Symbol für Gottes Gewaltfreiheit und seiner Gewaltüberwindung. Denn erst durch das Kreuz wird Versöhnung zur Realität und zur Möglichkeit der Kirche. Indem Er das Kreuz auf sich nimmt wird deutlich, wie „teuer“ die Überwindung von Übel werden kann. In der Auferstehung Christi wird das evident. In der Inkarnation, im Leben und Sterben und Auferstehen Christi versöhnt Gott die Welt mit sich selbst, indem er alle Gewalt auf sich nimmt, ohne Gegengewalt anzuwenden. Gewalt wird vielmehr verwandelt in einen Akt der Versöhnung, denn dieses Ereignis von kosmischer Dimension offenbart, dass Gott die Welt nicht nach ihren Werken richtet, sondern nach seiner Barmherzigkeit. – Hierin liegt dann auch die entscheidende Differenzierung für die Überwindung von Gewalt begründet: die (augustinische) Unterscheidung von Person und

Werk³², die es erlaubt, jede Gewalttat zu verdammen – eine Vorbedingung jedes Versöhnungsgeschehens – ohne gleichzeitig die Täter zu verdammen. In concreto ist es das stärkste Argument gegen die Todesstrafe. Des Menschen Gott-Ebenbildlichkeit, die individuelle Personenwürde, ist unzerstörbar, weil sie durch die Gnade Gottes in Christus aufgerichtet, geschützt und geheilt ist. Durch diese versöhnende Beziehung Gottes zu seiner Schöpfung werden wir zur „neuen Schöpfung“, tatsächlich befähigt, untereinander gerechte Beziehungen zu leben, als Sünder, die wir sind, *simul iustus et peccator*.

Gegen den Gebrauch von Gewalt, wie oben definiert, bezeugt die Kirche diese Wahrheit der Versöhnung in Christus, indem sie gerechte Beziehungen als prophetisches Zeichen in der Welt lebt, in der Tat ein *mysterium*. Das ist die Mission der Kirche, weil sie Anteil hat an einer Zukunft, die in Christus eröffnet wurde und die im Eschaton vollendet sein wird. In diesem Sinne ist die Kirche eine „messianische Gemeinschaft“, ein Vorgeschmack dieser Zukunft.

Teure Versöhnung – dies könnte der Titel einer ökumenischen Folgestudie zu „Ekklesiologie und Ethik“ sein, und vielleicht hätte der Studienprozess damit begonnen werden sollen: *costly reconciliation* als Ausgangspunkt für *costly unity*, *costly commitment*, *costly obedience*.

c. Die Kirche als der „Tempel des Heiligen Geistes“

Die Kirche ist der Tempel des Heiligen Geistes (Eph 2:21), ein „geistliches Haus“ (1Petr 2:5). Kirche bringt sich nicht selbst hervor, weil sie die Bedingtheit des Glaubens erkennt, die nicht als Möglichkeit des Menschen, sondern als Wirklichkeit Gottes verstanden wird.³³ „Dieses besondere Moment in der Offenbarung ist nun unzweifelhaft identisch mit dem, was das NT eben als die subjektive Seite im Ereignis der Offenbarung, in der Regel den Heiligen Geist, nennt.“³⁴ Das Pfingstereignis, die Ausgießung des Heiligen Geistes, wird als die Geburtsstunde der Kirche interpretiert. Denn die Wahrheit des Evangeliums wird erst durch den Heiligen Geist als Ereignis im Leben der Kirche aktuell. Und das Wort wird durch das Wirken des Heiligen Geistes als *Gottes Wort* „beglaubigt“. Dies ist das „innere Zeugnis“ des Heiligen Geistes, die „Aktualisierung der Offenbarung“ (Karl Barth). Somit ist der Aufbau des „Leibes Christi“ durch den Heiligen Geist bewirkt (1Kor 12,11), der die Glieder zu einer Gemeinschaft der Glaubenden miteinander verbindet. Nur auf diese Weise wird die Kirche zu einem „gotterfüllten Organismus“³⁵, zu einer *communio sanctorum* (vgl. Röm 1,7; 1Kor 1,2; 2Kor 1,1; Eph 1,1). Neues Leben, jegliche heiligende

Handlung ist als das Werk des *Parakleten* verstanden. Im dritten Artikel im Apostolicum wie im Nizänum ist dieser Zusammenhang festgehalten.³⁶

Die Taufe ist der sichtbare Vollzug der Teilhabe am Heiligen Geist, der den Einzelnen die Charismen verleiht, die der Gemeinschaftsbildung dienen sollen. Der Heilige Geist verwandelt die Gemeinschaft von Individuen zu einer *Koinonia*, nicht durch die Schwächung der Einzelnen, sondern durch deren Stärkung. Der Geist wohnt der Kirche inne und bleibt ihr doch gegenüber. Diese Präsenz des Geistes wird in den eindrücklichen Bildern des „Einwohnens“ beschrieben (vgl. atl. *schechina*, „Herabkunft und Einwohnung Gottes in Raum und Zeit an einem bestimmten Platz und zu bestimmter Zeit irdischer Geschöpfe und in ihrer Geschichte“).³⁷ Dadurch ist die *Koinonia* aller Menschen konstituiert, die einander Person in Relation werden können. Die Einheit des Geistes wird in einem Band des Friedens (Eph 4:1–3) bewahrt. – Daher ist die Kirche als Tempel des Heiligen Geistes eine Gemeinschaft durch die Überwindung der trennenden Mächte der Gewalt.

d. Die (Friedens-) Kirche als „Ikone der Trinität“

Es ist offensichtlich, dass sich die drei fundamentalen biblischen Motive, die für die Bestimmung des Wesens der Kirche aussagekräftig sind, komplementär zueinander verhalten. Jedes Motiv für sich gesehen enthält aber bereits Aussagen über die individuellen wie auch die relationalen Aspekte christlicher wie kirchlicher Lebensgestaltung. Es wird außerdem deutlich, inwiefern sie deutliche Aussagen hinsichtlich unserer Überlegungen zur Überwindung von Gewalt bereit halten – für das Handeln und das Sein der kirchlichen Gemeinschaft. Um diese Motive der Erwählung, der Inkarnation und des Ereignisses von Pfingsten zusammensehen zu können, soll hier ein trinitarisches Verständnis als grundlegend für eine ökumenische Friedenskirchen-Ekklesiologie vorgeschlagen werden.

„Das geheimnisvolle Leben der göttlichen Gemeinschaft zwischen Jesus Christus und seinem Vater und dem Geist ist personal und in Beziehung – ein Leben des Schenkens und des Empfangens von Liebe, die zwischen ihnen fließt. Es ist ein Leben in einer Gemeinschaft, in deren Zentrum ein Kreuz steht und in einer Gemeinschaft, die sich immer über sich selbst hinaus ausstreckt, um alles in ihrem eigenen Leben zu umfassen und einzuwickeln.“³⁸

Das trinitarische Denkmodell, das auf einem Verständnis gegenseitiger Partizipation basiert, eröffnet die Möglichkeit, Aussagen über die Konstitution von Person und Relation zu machen, wie auch über die Qualität von Beziehungen. Die Sozialität Gottes kommt in einer perichoretisch ver-

standenen Beziehung gegenseitiger Permeation und Einwohnung zwischen den Personen der Trinität zum Ausdruck. Ein solches Verständnis bewahrt die Personhaftigkeit der einzelnen Personen der Trinität, die durch ihre Relationen erst konstituiert sind. Und gleichzeitig ist die Gemeinschaft durch die bleibende Personhaftigkeit der Individuen konstituiert. Person getrennt von Relation ist undenkbar, sie stehen in einem komplementären Verhältnis zueinander.³⁹

Damit ist auch jede hierarchisch strukturierte Konzeption, ob als Herrschaft oder als Subordination definiert, negiert. Die vorgestellte Relation von Vater, Sohn und Heiligem Geist wird zum „Prototyp“ der Gemeinschaft der Kirche. In Beziehung-sein ist denkbar in Analogie zur göttlichen trinitarischen Gemeinschaft: Ein Gemeinschaftsmodell, das das Eins-Sein inmitten aller Pluralität sichern kann und gleichzeitig die Verschiedenheit vor der Uniformität schützt.

Die Wahl der Metapher *Koinonia* schlägt die Applikation dieser Verhältnisbestimmungen auch für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch vor, wie bereits gezeigt werden konnte. Dadurch beschreibt sie die kirchliche Gemeinschaft nicht nur in Analogie zur göttlichen Trinität, sondern geht darüber hinaus von einer Teilhabe an der göttlichen Realität aus, die durch Gottes unterschiedliche Weisen der Relation zu seiner Schöpfung ermöglicht worden ist. So wird jede Person in ihrem Personsein begründet und zu einem „*Koinonia*-förmigen Wesen“.⁴⁰ Die Würde und der Wert des Menschen wie auch die Notwendigkeit zur Gemeinschaftsbildung gründet letztlich in dieser geschenkten Partizipation an der göttlichen Gemeinschaft.

Hierin findet die Friedenskirchen-Ekklesiologie eine angemessene theologische Begründung für ihr Leben und den Ruf zur Überwindung von Gewalt, ein Gemeinschaftsmodell, das nicht exklusivistisch ist, aber identitätsstiftend; nicht durch moralisches Handeln konstituiert, sondern zur Verantwortung befreit, nicht legalistisch in die Separation führt, sondern stets von der Gnade der (wieder-) hergestellten Beziehung Gottes zu seiner ganzen Schöpfung ausgeht. Personalität und Sozialität, Unabhängigkeit und Relationalität, Abgrenzung und Offenheit, Identität und Kommunikation können so in ihrer Komplementarität beschrieben werden. Ein ekklesiologisches Modell „differenzierter Gemeinschaft“ (M. Volf).⁴¹ Für Metropolit Ioannes D. Zizioulas ist die Kirche daher auch als „Ikone der Trinität“ zu beschreiben.⁴²

Die Kirche ist Friedenskirche, weil sie in einer alternativen Qualität von Gemeinschaft gründet. Ethische Verantwortung erwächst aus der „ge-

schützen“, göttlichen Würde eines jeden Menschen, der immer Teil der weiteren Koinonia ist und bleibt, die Gott aufgerichtet hat und an der er Teil gibt. Jede Form von Gewalt wäre ein Akt der Verleugnung, Verletzung oder auch Zerstörung dieser Personenwürde (Blasphemie) und der gerechten Beziehungen zwischen Menschen, letztlich eine Verletzung der Koinonia, die Gott durch Schöpfung, Versöhnung und Vollendung schafft. Zerstören kann der Mensch sie freilich nicht.

Wir haben gesehen, dass eine solche Koinonia niemals exklusiv verstanden werden kann, da in jedem der drei biblischen Motive gezeigt werden konnte, wie die Grenzen hin zu einer weiteren Koinonia überwunden sind. Wenn Gott als Schöpfer gepriesen wird, in Christus der Zaun zwischen Juden und Griechen niedergerissen ist, und das Werk des Heiligen Geistes Personen auch von institutionellen Grenzen befreit – dann kann die Kirche nicht auf sich selbst bezogen leben, sondern ist stets über sich selbst hinaus gewiesen, gleichwohl die innere christologische Konzentration der Gemeinschaft der Kirchen bewahrend, wie auch die bleibende Erwählung des Volkes Israel betonend (alle Substitutionstheorien sind dann unmöglich) und auf Menschen anderen Glaubens ausgerichtet. In diesem theologischen Denkhorizont findet die Friedenskirche ihre Mission, die Gewaltüberwindung im Zentrum trägt, sich sorgend um Gerechtigkeit, Frieden und die Schöpfung.

Die Dekade zur Überwindung von Gewalt ist eine großartige Möglichkeit und Gelegenheit, diese Denklinien innerhalb der ökumenischen Gemeinschaft gemeinsam gegenseitig korrigierend weiter zu entwickeln. Es ergibt sich aus der Sache selbst, dass Friedenskirche-sein das Ökumenisch-sein mit einschließt. Die Berufung der Kirchen ist es, in eine Koinonia der Friedenskirche hinein zu wachsen durch die Überwindung jeder Verleugnung des *imago Dei* und jede Verletzung der Koinonia Gottes, weil die Kirche *imago trinitatis* ist.

(Die Bezeichnung „Friedenskirche“ könnte dann freilich aufgegeben werden, weil das gewaltfreie Friedenstiften dann tatsächlich zum Wesensmerkmal der Kirche schlechthin geworden ist).

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Botschaft des Zentralkomitees des Ökumenischen Rates der Kirchen, Genf 1999.

² Vgl. A History of the Ecumenical Movement, Vol. 1 1517–1948, hg. von Ruth Rouse and Stephen Charles Neill, WCC, Genf 2004.

- ³ *Dietrich Bonhoeffer*, Kirche und Völkerwelt, DBW 11, 300f. Bonhoeffer fährt fort: „Der einzelne Christ kann das nicht – er kann wohl, wo alle schweigen, die Stimme erheben und Zeugnis ablegen, aber die Mächte der Welt können wortlos über ihn hinwegschreiten. Die einzelne Kirche kann auch wohl zeugen und leiden – ach, wenn sie es nur täte – aber auch sie wird erdrückt von der Gewalt des Hasses. Nur das eine große ökumenische Konzil der Heiligen Kirche Christi aus aller Welt kann es so sagen, dass die Welt zähneknirschend das Wort vom Frieden vernehmen muss und dass die Völker froh werden, weil diese Kirche Christi ihren Söhnen im Namen Christi die Waffen aus der Hand nimmt und ihnen den Krieg verbietet und den Frieden Christi ausruft über die rasende Welt.“
- ⁴ Vgl. *Willem A. Visser 't Hooft*, Ursprung und Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Beiheft zur ÖR 44. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/Main 1983. Vgl. Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan. Amsterdamer Ökumenisches Gespräch 1948, 5 Bde., Furche, Tübingen 1948.
- ⁵ Vgl. die ausführliche Darstellung in: *Fernando Enns*, Friedenskirche in der Ökumene. Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003, 223ff.
- ⁶ Vgl. Programme to Combat Racism, 1939–1996. Published by IDC Publishers, 2005.
- ⁷ *David Gill*, Violence, Non-violence and the Struggle for Justice; in: *Ecumenical Review* 25/4 1973, 430–446.
- ⁸ Vgl. *Ulrich Schmitthenner*, Der konziliare Prozess. Gemeinsam für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, Meinhardt, Idstein 1998.
- ⁹ Vgl. Alternative Globalisierung im Dienst von Menschen und Erde, ÖRK, Genf 2005.
- ¹⁰ Vgl. den WHO-Bericht „World Report on Violence and Health“: „The international use of physical force or power, threatened or actual, against oneself, another person, or against a group or community, that either results in or has a high likelihood of resulting in injury, death, psychological harm, maldevelopment or deprivation.“ Vgl. auch die bahnbrechenden Definitionsversuche von *Johan Galtung*, Gewalt, Frieden und Friedensforschung; in: *Manfred Funke* (Hg.), Friedensforschung. Entscheidungshilfe gegen Gewalt, Bonn 1975, 99–132.
- ¹¹ Vgl. die ausführlichere Diskussion dieser Fragestellung bei *Wolfgang Lienemann*, Kritik der Gewalt; in: *Walter Dietrich and Wolfgang Lienemann* (Hg.), Gewalt wahrnehmen – von Gewalt heilen. Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven. Kohlhammer, Stuttgart 2004, 7–30.
- ¹² Vgl. *Dietrich Bonhoeffer*, Nachfolge, DBW 4.
- ¹³ Vgl. *Sara Speicher und Donald D. Durnbaugh*, Art. „Historic Peace Churches“; in: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, 2nd edition, ed. by *Nicholas Lossky et al.*, WCC, Genf 2002, 521f.
- ¹⁴ Vgl. *Durnbaugh* (Hg.), On Earth Peace, Discussions on War / Peace Issues between Friends, Mennonites, Brethren and European Churches 1935–1975. The Brethren Press, Elgin/IL 1978. *Fernando Enns, Scott Holland, Ann Riggs* (Hg.), Seeking Cultures of Peace. A Peace Church Conversation, WCC, Genf 2004.
- ¹⁵ Vgl. *John Howard Yoder*, See how They go with their Face to the Sun; in: *John H. Yoder*, For the Nations. Essays Public and Evangelical, Eerdmans, Grand Rapids/MI 1997, 51–78.
- ¹⁶ Alle Dokumente dieses Studienprozesses (Costly Unity, Costly Commitment, Costly Obedience) in: *Thomas F. Best und Martin Robra* (Hg.), Ecclesiology and Ethics. Ecumenical Ethical Engagement, Moral Formation and the Nature of the Church, WCC, Genf 1997. (Bisher ist nur das erste Dokument ins Deutsche übersetzt worden: Teure Einheit, in: ÖR 42/1993, 279–304.) Vgl. dazu auch *Peter Lodberg*, The History of Ecumenical Work on Ecclesiology and Ethics; in: *Ecumenical Review* 47, 2/1995, 128–139. *Duncan Forrester*, The True Church and Morality. Reflections on Ecclesiology and Ethics,

- WCC, Genf 1997. *Lewis S. Mudge*, *The Church as Moral Community. Ecclesiology and Ethics in Ecumenical Debate*, Continuum, New York 1998.
- ¹⁷ *Best/Robra*, *Ecclesiology and Ethics*, IX.
- ¹⁸ Vgl. Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, hg. von *G. Gassmann und D. Heller*, Beiheft zur ÖR 67, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M. 1994.
- ¹⁹ *Teure Einheit*, Einleitung, 5.
- ²⁰ *Costly Obedience*, 66ff. Vgl. dazu *Larry Rasmussen*, *Moral Community and Moral Formation*, in: *Costly Commitment*, 56.
- ²¹ Vgl. *Costly Commitment*, 71.
- ²² Unter Bezug auf Mt 5:23f; 1Kor 10:16f; 1:20–22; Gal 3:28.
- ²³ Vgl. *John Reumann*, *Koinonia in der Bibel. Ein Überblick*, in: Santiago de Compostela, 37–69.
- ²⁴ Diese Diskussion folgt dem Ansatz von Stanley Hauerwas, der darin John Howard Yoder folgt: „In fact it is exactly this thesis that I want to challenge, that Christian ethics primarily represents the attempt to make a more peaceful and just world. Rather, the first task of a social ethic of the church is to be the church – as servant community. This claim may sound self-centred, as long as we don't remind ourselves that what makes church to be church is the faithful visible embodiment of God's reign of peace in the world. As such, the church does not have a social ethic; the church 'is' a social ethic.“ *Stanley Hauerwas*, *The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics*, University of ND, Notre Dame ³1986.
- ²⁵ Die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung; in: *Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991. Offizieller Bericht der Siebten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1991 in Canberra/Australien*, hg. v. *W. Müller-Römhild*, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M. 1991, 174. Vgl. zur Rezeption des Begriffes seit Beginn der institutionalisierten ökumenischen Bewegung *Jean-Marie R. Tillard*, Art. *Koinonia*, in: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, *N. Lossky, J. M. Bonino, et al.* (Hg.), WCC, Genf 1991, 568–574.
- ²⁶ Das Wesen und die Bestimmung der Kirche. Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Auffassung, hg. von *D. Heller* (F&O Paper 181), Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M. 2000.
- ²⁷ Dies ist sehr viel ausführlicher entwickelt in: *Fernando Enns*, *Friedenskirche in der Ökumene*, a.a.O.
- ²⁸ Vgl. die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Präambel und Artikel 1. Ebenso Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland: I. Die Grundrechte, Artikel 1 (1) „Die Würde des Menschen ist unantastbar.“
- ²⁹ Vgl. *Dietrich Bonhoeffer*, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*. DBW Bd. 1, Verlag Chr. Kaiser, München 1986, 141.
- ³⁰ Ebd.
- ³¹ Vgl. *Karl Barth*, KD IV/1, 718; IV/2, 695; IV/3, 780.
- ³² Vgl. *Augustin*, *De Trinitate*, XIV,4 in: *Sancti Aurelii Augustini, De Trinitate. Libri XV (Libri XIII–XV)*, *Corpus Christianorum Series Latina*, vol. 50a, hg. von *W. J. Mountain*, Brepols, Turnholti 1968, 428f.
- ³³ Vgl. *Karl Barth*, KD I/1, 473.
- ³⁴ Ebd., 472.
- ³⁵ *Anastasios Kallis*, Art. *Kirche, V. Orthodoxe Kirche*; in: *TRE* 18, 252–262, 257.
- ³⁶ „*Credo in spiritum sanctum, sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem, et vitam aeternam*“; in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (zit. BSLK), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen ¹²1998, 21.

- ³⁷ Jürgen Moltmann, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, Verlag Chr. Kaiser, München 1991, 60. Die Lehre von der *schechina* macht nach Moltmann (1) den personalen Charakter des Geistes klar, Gottes Empathie, (2) auf die Empfindsamkeit Gottes des Geistes aufmerksam, und weist (3) auf die Kenosis des Geistes hin. Vgl. dazu auch Bernd Janowski, „Ich will in Eurer Mitte wohnen“. Struktur und Genese der exilischen Schechina-Vorstellung; in: *JBTh2*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1987, 165–193.
- ³⁸ Santiago de Compostela, a.a.O., 218.
- ³⁹ Vgl. Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*. Verlag Chr. Kaiser, München ³1994 (1980). Siehe hierzu auch die zahlreichen Arbeiten von Christoph Schwöbel, Vor allem in *Gott in Beziehung*, Mohr Siebeck, Tübingen 2002.
- ⁴⁰ Towards Koinonia in Faith, Life, and Witness. A Discussion Paper, F&O Paper 161, WCC, Genf 1993, 20.
- ⁴¹ Miroslav Volf, *Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1996, 179.
- ⁴² Vgl. John D. Zizioulas, *Being in Communion. Studies in Personhood and the Church*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood 1985. Zizioulas, *The Doctrine of the Holy Trinity. The Significance of the Cappadocian Contribution*; in: Christoph Schwöbel (Hg.), *Trinitarian Theology Today. Essays in Divine Being and Act*, T&T Clark, Edinburgh 1995, 44–60.