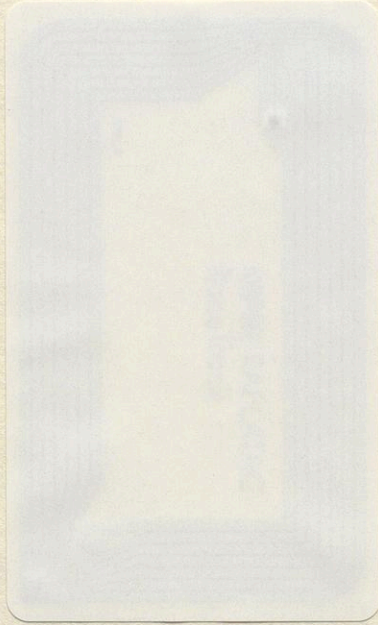




N12<523043168 021



UBTÜBINGEN



Heft + TR 2005 Kore (= sep. anls)

Ökumenische Rundschau

Januar 2006 · 55. Jahrgang · Heft 1

55
2006



Ökumenischer Aufbruch?

Deutsche Ökumene vor neuen Herausforderungen

Mit Beiträgen u. a. von Konrad Raiser, Angela Berlis, Werner Kahl, Grigorios Larentzakis, Geiko Müller-Fahrenholz, Wolfgang Thönissen

62
hnd

Verlag Otto Lembeck · Frankfurt am Main

Zi

Zu diesem Heft	1
Konrad Raiser , Der Einfluss der veränderten Ost-West-Beziehungen nach der Wende in Europa auf die ökumenischen Nord-Süd-Beziehungen	3
<i>Kommentar zu Konrad Raiser</i>	11
Dagmar Heller , Ost-West, Nord-Süd: Wohin führen die Gegensätze und Fragmentierungen die ökumenische Bewegung?	11
Angela Berlis , Frauenordination – ökumenische Konflikte und ihre Bewältigung – am Beispiel der Alt-Katholischen Kirche	16
<i>Kommentar zu Angela Berlis</i>	26
Charlotte Methuen , Frauenordination aus anglikanischer Sicht	26
Johannes Ehmann , Frauenordination – keine Selbstverständlichkeit	31
Werner Kahl , Afrikanische Pfingstgemeinden und ihre Bedeutung für die deutsche Ökumene	34
<i>Kommentar zu Werner Kahl</i>	42
Christine Lienemann-Perrin , Herausforderungen in der Begegnung von afrikanischem und europäischem Christentum	42
Hermann Goltz , Ob Süd oder Ost: Der Geist weht, wo er will	46
Grigorios Larentzakis , Wie kann die Orthodoxie die ökumenische Bewegung verändern? Wie kann die ökumenische Bewegung die Orthodoxie verändern?	51
<i>Kommentar zu Beitrag Grigorios Larentzakis</i>	60
Walter Klaiber , Orthodoxie und Ökumene – Ein Gespräch mit Grigorios Larentzakis	60
Peter Neuner , Die Orthodoxie: Tradition und Moderne in der ökumenischen Bewegung	64
Geiko Müller-Fahrenholz , Zwischen Fundamentalismus und Beliebigkeit	68
<i>Kommentar zu Geiko Müller-Fahrenholz</i>	77
Fritz Erich Anhelm , Fundamentalismus und Beliebigkeit – pathologische Begleiterscheinungen der Moderne?	77
Wolfgang Thönissen , Ökumenische Rekonfiguration? Ein katholisches Plädoyer für die Rückkehr zu den Kernaufgaben des Ökumenischen Rates der Kirchen	80
<i>Kommentar zu Wolfgang Thönissen</i>	89
Ulrike Link-Wieczorek , Stärkung ökumenischer Sensibilität	89

DOKUMENTE UND BERICHTE

Ökumenische Bewegung in den letzten 40 Jahren aus regionaler Perspektive (Reinhard Rittner)	91
Gestern – heute – morgen / Von Personen / Zeitschriften und Dokumentationen / Neue Bücher	106

Dieser Ausgabe liegen das Jahresinhaltsverzeichnis 2005 und ein Prospekt des Verlags Otto Lembeck bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

Heol

Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 2006

55. JAHRGANG

VERLAG OTTO LEMBECK, FRANKFURT AM MAIN



Themen des 55. Jahrgangs:

Ökumenischer Aufbruch? Deutsche Ökumene vor neuen Herausforderungen
(Heft 1, S. 1–128)

Zur Halbzeit der Dekade zur Überwindung von Gewalt 2001–2010

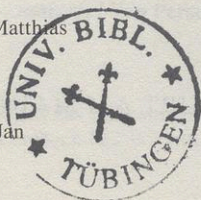
Theologische Quellen der Gewaltüberwindung (Heft 2, S. 129–272)

Märtyrer und Heilige im ökumenischen Kontext (Heft 3, S. 273–400)

Neunte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Porto Alegre,
14.–23. Februar 2006. Berichte und Analysen (Heft 4, S. 401–560)

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
<i>Bedford-Strohm</i> , Heinrich	Ökumenische Sozialethik nach Porto Alegre	451
<i>Berlis</i> , Angela	Frauenordination – ökumenische Konflikte und ihre Bewältigung – am Beispiel der Alt-Katholischen Kirche	16
<i>Kommentar zu Angela Berlis</i>		
<i>Methuen</i> , Charlotte	Frauenordination aus anglikanischer Sicht	26
<i>Ehmann</i> , Johannes	Frauenordination – keine Selbstverständlichkeit	31
<i>Clapsis</i> , Emmanuel	Ambivalenz. Subjektivität und spirituelles Leben. Für eine Kultur des Friedens durch Achtung von Andersartigkeit	183
<i>Clapsis</i> , Emmanuel	„In deiner Gnade, Gott, verwandle die ökumenische Bewegung“	424
<i>Enns</i> , Fernando	„Lass dich von Gott verwandeln, dann wirst du die Welt verwandeln.“ Dekade zur Überwindung von Gewalt in Porto Alegre 2006	464
<i>Enns</i> , Fernando	Ökumenische Friedenskirchen-Ekklesiologie. Ein trinitäts-theologischer Ansatz	131
<i>Fleischer</i> , Susanne	Heiligenverehrung im Kontext der Politik: Boris und Gleb, die ersten Heiligen der Kiever Rus'	295
<i>Haudel</i> , Matthias	Die Einheit der Kirchen als Koinonia (Gemeinschaft)? Chancen und Probleme des jüngsten ökumenischen Einheitskonzepts	482
<i>Janssen</i> , Jan	Gottes Gnade im Zelt. Zu den Gottesdiensten der 9. Vollversammlung des ÖRK in Porto Alegre	476



BA 4521-55

<i>Kahl, Werner</i>	Afrikanische Pfingstgemeinden und ihre Bedeutung für die deutsche Ökumene	34
<i>Kommentar zu Werner Kahl</i>		
<i>Lienemann-Perrin, Christine</i>	Erfahrungen mit afrikanischen Pfingstgemeinden aus Schweizer Perspektive	42
<i>Goltz, Hermann</i>	Ob Süd oder Ost: Der Geist weht, wo er will	46
<i>Larentzakis, Emanuela</i>	Jugend und ökumenische Bildung	433
<i>Larentzakis, Grigorios</i>	Wie kann die Orthodoxie die ökumenische Bewegung verändern? Wie kann die ökumenische Bewegung die Orthodoxie verändern?	51
<i>Kommentar zu Beitrag Grigorios Larentzakis</i>		
<i>Klaiber, Walter</i>	Orthodoxie und Ökumene – Ein Gespräch mit Grigorios Larentzakis	60
<i>Neuner, Peter</i>	Die Orthodoxie: Tradition und Moderne in der ökumenischen Bewegung	64
<i>Lienemann, Wolfgang</i>	Verantwortungspazifismus. Zum politischen Gestaltungspotenzial pazifistischer Bewegungen	210
<i>Link, Hans-Georg</i>	Eine freundliche Einladung an die Kirchen, ihre Suche nach Einheit zu erneuern. Der Ekklesio-logie-Text. „Berufen, die eine Kirche zu sein“	403
<i>Mendl, Hans</i>	„Mach bitte keinen Heiligen aus mir!“ Religionspädagogische Reflexionen zur Bedeutung von Märtyrern für Kinder und Jugendliche heute	341
<i>Müller-Fahrenholz, Geiko</i>	Zwischen Fundamentalismus und Beliebigkeit	68
<i>Kommentar zu Geiko Müller-Fahrenholz</i>		
<i>Anhelm, Fritz Erich</i>	Fundamentalismus und Beliebigkeit – pathologische Begleiterscheinungen der Moderne?	77
<i>Nauerth, Thomas</i>	Getragen von einer Wolke von Zeugen. Katholische Kirche auf dem Weg zur Friedenskirche	201
<i>Pesch, Otto Hermann</i>	„Gemeinschaft der Heiligen.“ Wozu gehören wir da eigentlich?	275
<i>Plonz, Sabine</i>	Feministische Theologie und Überwindung von Gewalt	171
<i>Raiser, Konrad</i>	Der Einfluss der veränderten Ost-West-Beziehungen nach der Wende in Europa auf die ökumenischen Nord-Süd-Beziehungen	3

Kommentar zu Konrad Raiser

Heller, Dagmar	Ost-West, Nord-Süd: Wohin führen die Gegensätze und Fragmentierungen die ökumenische Bewegung?	11
Strümpfel, Annegreth	Junge Stimmen in der Vollversammlung	442
Thönissen, Wolfgang	Ökumenische Rekonfiguration? Ein katholisches Plädoyer für die Rückkehr zu den Kernaufgaben des Ökumenischen Rates der Kirchen	80
<i>Kommentar zu Wolfgang Thönissen</i>		
Link-Wieczorek, Ulrike	Ökumenische Sensibilität stärken	89
Ulrich, Hans G.	Kirchlich-politisches Zeugnis vom Frieden Gottes. Friedensethik zwischen politischer Theologie und politischer Ethik ausgehend von John Howard Yoder, Stanley Hauerwas und Oliver O'Donovan	149
Vischer, Lukas	Propheten und Märtyrer im Gedächtnis der Kirche. Zur ökumenischen Bedeutung von Märtyrern und Heiligen	306
Wolbring, Gregor	Neue Technologien, Transhumanismus, Behinderte und der ÖRK	412

Dokumente und Berichte

Ökumenische Bewegung in den letzten 40 Jahren aus regionaler Perspektive (Reinhard Rittner)	91
Halbzeit der Dekade zur Überwindung von Gewalt 2001–2010: Kirchen für Frieden und Versöhnung. (Hintergrunddokument des ÖRK für die Weiterarbeit in den kommenden fünf Jahren)	225
Selbstverpflichtung der Plenarversammlung zur Dekade zur Überwindung von Gewalt in Porto Alegre	231
Botschaft der 9. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Porto Alegre	232
Stellungnahme der Landessynode 2006 der Evangelischen Kirche im Rheinland zu Fragen der Europäischen Sicherheitsstrategie (ESS) und zur Regelung der Europäischen Sicherheitspolitik im EU-Verfassungsvertrag	235

„Die Zukunft der Ökumenischen Theologie und Missionswissenschaften.“ Bericht von der 17. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF) vom 25. bis 27. November 2005 in der Missionsakademie Hamburg (<i>Beate Bengard</i>)	245
Die Heilige Schrift in Theologie und Leben der Kirche. Katholisch-freikirchliches Symposium im Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn (<i>Klaus Peter Voß</i>)	249
Die Väter der Kirche – eine ökumenische Herausforderung (<i>Gerhard Feige</i>)	353
Schluss mit dem Krisengerede. Herausgeberkreis der Ökumenischen Rundschau befürwortet neue Ausrichtung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Pressemitteilung, 17. März 2006)	363
3. Konsultation über die Frage der Ekklesiologie (Lehre von der Kirche). Phanar/Istanbul, 27.–30. April 2006 (Konferenz Europäischer Kirchen, Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa – Leuenberger Kirchengemeinschaft –)	365
Kommuniqué der 11. Begegnung im bilateralen Theologischen Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland (Goslar XI)	369
Geschwisterliches Miteinanderteilen in einer Gemeinschaft des Glaubens. Bericht des Moderators (<i>Walter Altmann</i>)	502
Die Erneuerung der Ökumenischen Bewegung. Ein Literaturbericht zur Aufgabe und Bedeutung Nationaler Kirchenräte (<i>Barbara Rudolph</i>)	508
ÖRK im Übergang. Bericht von der Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK (<i>Frank Schürer-Behrmann</i>)	518
„Extra Speed“ für die ökumenische Bewegung. Die Gründung eines Jugendausschusses im ÖRK (<i>Christina Biere</i>)	523

Bonner Abkommen

1931 – 2006: 75 Jahre Bonner Abkommen zwischen Alt-Katholiken und Anglikanern (<i>Angela Berlis</i>)	526
Eine Kirche, eine Hoffnung (<i>Rowan Williams</i>)	535
Die Hoffnung unserer Berufung (Eph 4,4) (<i>Joris Vercammen</i>)	545

Neue Bücher

Verfasser	Titel	Seite
<i>Barnard, M./ Post, P./ Rose, E. (eds.)</i>	A Cloud of Witnesses. The Cult of Saints in Past an Present	386
<i>Best, Thomas F. (Hg.)</i>	Faith and Order at the Crossroads. Kuala Lumpur 2004. The Plenary Commission Meeting	125
<i>Bongardt, Michael</i>	Einführung in die Theologie der Offenbarung	267
<i>Brandt, Hermann</i>	Vom Reiz der Mission. Thesen und Aufsätze	268
<i>Gerstenberger, Erhard S.</i>	Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens	388
<i>Hausammann, Susanne</i>	Der andere Weg der Orthodoxen Kirche im Osten. Zur Geschichte und Theologie vom 10. bis 15. Jahrhundert. Unionsversuche mit Rom, Lehre vom Heiligen Geist, Mönchtum und Schau Gottes	111
<i>Haunerland, Winfried (Hg.)</i>	Mehr als Brot und Wein. Theologische Kontexte der Eucharistie	260
<i>Hofmann, Tessa (Hg.)</i>	Verfolgung, Vertreibung und Vernichtung der Christen im Osmanischen Reich 1912–1922	115
<i>Hoping, Helmut/Tück, Jan-Heiner</i>	Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoah	265
<i>Kasper, Walter</i>	Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene	123
<i>Konz, Britta</i>	Bertha Pappenheim (1859-1936). Ein Leben für jüdische Tradition und weibliche Emanzipation	398
<i>Kuhn, Elke</i>	„... dass Friede werde unter uns.“ Christlich-mus- limische Schulfeste	119
<i>Linke, Bernd Michael (Hg.)</i>	Rituale in den Religionen	393
<i>Miyata, Mitsuo</i>	Die Freiheit kommt von den Tosa-Bergen. Beiträge zur Überwindung des Nationalismus in Japan und Deutschland	270
<i>Preul, Reiner</i>	So wahr mir Gott helfe! Religion in der modernen Gesellschaft	126

<i>Raedel, Christoph</i>	Methodistische Theologie im 19. Jahrhundert. Der deutschsprachige Zweig der Bischöflichen Methodistenkirche	120
<i>Ruster, Thomas</i>	Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre	394
<i>Sattler, Dorothea/ Nüssel, Friederike</i>	Menschenstimmen zu Abendmahl und Eucharistie. Erinnerungen – Anfragen – Erwartungen	391
<i>Schmid, Hansjörg/Renz, Andreas/ Sperber, Jutta (Hg.)</i>	Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis	117
<i>Schütte, Heinz</i>	Protestantismus heute. Ökumenische Orientierung	258
<i>Schultze, Harald/ Kurschat, Andreas (Hg.)</i>	„Ihr Ende schauet an ...“ Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts	383
<i>Sidorow, Waldemar</i>	Gemeinden geben Raum für andere. Am Beispiel von Aids-Betroffenen in Hamburg und Obdachlosen in Berlin	121
<i>Surall, Frank</i>	Juden und Christen – Toleranz in neuer Perspektive. der Denkweg Franz Rosenzweigs in seinen Bezügen zu Lessing, Harnack, Baeck und Rosenstock-Huessy	116
<i>Thönissen, Wolfgang (Hg.)</i>	„Unitatis redintegratio.“ 40 Jahre Ökumenismusedikt – Erbe und Auftrag	396
<i>Tjørhom, Ola</i>	Visible Church – Visible Unity. Ecumenical Ecclesiology and „The Great Tradition of the Church“	257
<i>Wolf, Robert H. W.</i>	Mysterium Wasser. Eine Religionsgeschichte zum Wasser in Antike und Christentum	262



Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,

Mit der 9. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Porto Alegre im Februar diesen Jahres sind Erwartungen verbunden, wieder einen deutlicheren Weg für die ökumenische Bewegung zu finden. Die Ökumene ist inmitten eines Prozesses der Neuorientierung, in dem der frühere Generalsekretär des ÖRK, Konrad Raiser, eine „reconfiguration“ der ökumenischen Bewegung einforderte. Die Beiträge dieses Heftes setzen sich mit den Herausforderungen der Umbruchsituation in der Ökumene auseinander. Ausgehend von den in der Diskussion um die „reconfiguration“ aufgeworfenen Fragen finden Sie in diesem Heft einige Schlaglichter auf die ökumenische Situation in Deutschland. So wie die internationale Situation die deutsche Ökumene beeinflusst, können auch die gezielt auf Deutschland fokussierten Beiträge für die weltweite ökumenische Bewegung neue Impulse geben. Zumindest wird deutlich, wie die global diskutierten Themen im lokalen Kontext verwurzelt sind. Notwendigerweise ist Beschränkung notwendig, so dass wichtige Fragen im Zusammenhang der Diskussion um die „reconfiguration“ wie die Zusammenarbeit mit kirchlichen Hilfswerken oder konfessionellen Weltbünden zurückgestellt werden mussten.

Der eröffnende Beitrag von *Konrad Raiser* stellt allerdings noch einmal die globale Ausgangssituation der neuen Diskussion dar, hier aber unter einer besonderen Fragestellung, nämlich wie sich das Ende der bi-polaren Welt in Ost-West auf die Nord-Süd-Beziehungen und auf die ökumenische Bewegung insgesamt ausgewirkt haben. Von dort ausgehend werden Fragen aufgegriffen, die sich seit der letzten Vollversammlung in Harare (1998) z.T. enorm zugespitzt haben und auch die deutsche Ökumene beschäftigen.

Anhand der Ordination von Frauen untersucht *Angela Berlis*, wie Kirchen strittige und ökumenisch brisante Fragen bewältigen. Ihr Aufsatz ist ein exemplarischer Beitrag, der auch für andere Themen, wie z.B. die Homosexualität wichtig ist.

Werner Kahl beschreibt mit den afrikanischen Pfingstgemeinden eines der auffälligsten Phänomene der Ökumene außerhalb des ÖRK zurzeit, nämlich das Wachsen der Pfingstbewegung und die Anfragen, die sich für die deutschen Kirchengemeinden ergeben.

Die andere große kirchliche Organisation, die dem ÖRK nicht angeschlossen ist, ist die römisch-katholische Kirche. In Deutschland ist sie seit gut 30 Jahren in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen ökumenisch sehr engagiert. Der Ökumeniker *Wolfgang Thönissen* beschreibt die Erwartungen an den ÖRK aus römisch-katholischer Perspektive.

Vor allem die Diskussion über die Rolle der orthodoxen Kirchen im Ökumenischen Rat hat die deutsche Ökumene in den letzten Jahren bewegt, nicht zuletzt auch die in Deutschland lebenden Orthodoxen. *Grigorios Larentzakis* stellt in seinem Beitrag noch einmal sehr grundsätzliche Fragen und macht deutlich, dass orthodoxe Kirchen sich der Ökumene zutiefst verpflichtet wissen.

Mit dem Beitrag von *Geiko Müller-Fahrenholz* wird der Horizont am Ende nochmals, wie zu Beginn, über Deutschland hinaus erweitert, indem er den Umgang mit dem Phänomen der Religion zwischen dem in den USA stärker werdenden Fundamentalismus und der in Europa um sich greifenden Beliebtheit diskutiert.

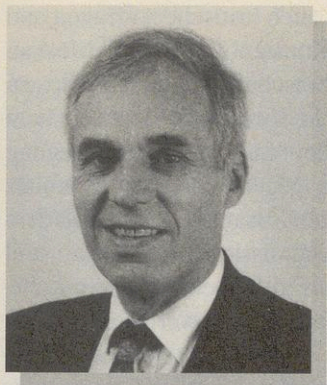
Die Beiträge dieses Heftes wurden zunächst auf einem Symposium der Herausgeberinnen und Herausgeber vorgestellt und ausgiebig diskutiert. Die komplexen ökumenischen Themen nötigen zur Reflexion, zum Perspektivenwechsel und kritischem Hinterfragen. Die Diskussion ist in kurzen exemplarischen Kommentaren zu den Beiträgen eingefangen und geben einen informativen Einblick in die Vielschichtigkeit der zur Zeit anliegenden ökumenischen Themen. Die Kommentare und Diskussionsbeiträge zeigen zudem eindrucklich, wie sehr die deutsche Ökumene auf die weltweite Perspektive angewiesen ist, um nicht in Begrifflichkeiten wie ökumenische Eiszeit stehen zu bleiben und, auf Steilwände fixiert, die ökumenischen weiten Felder, die es zu bearbeiten gilt, zu vergessen.

Reinhard Rittner berichtet über die ökumenische Bewegung in den letzten 40 Jahren aus der regionalen Perspektive am Beispiel des Oldenburgischen Ökumenischen Arbeitskreises.

Das Jahr 2006 verspricht ein ökumenisch spannendes Jahr zu werden, nicht nur, aber auch wegen der 9. Vollversammlung des ÖRK in Porto Alegre.

Aus der Schriftleitung grüßt Sie herzlich

Barbara Rudolph



Der Einfluss der veränderten Ost-West-Beziehungen nach der Wende in Europa auf die ökumenischen Nord-Süd-Beziehungen

VON KONRAD RAISER*

Die Wende in Europa hat die ökumenische Bewegung tief greifend beeinflusst und verändert. Viele dieser Veränderungen sind noch im Fluss, sodass es auch 15 Jahre nach den Ereignissen der Wende nicht leicht ist, eine Folgenabschätzung vorzunehmen. Der in Gang gekommene Prozess der Reflexion über eine „Neugestaltung der ökumenischen Bewegung“ ist jedoch wenigstens teilweise durch diese Veränderungen angestoßen worden, sodass es nahe liegt, wenigstens den Versuch einer Einschätzung zu machen.

I.

Um eine sachgerechte Perspektive zu gewinnen, ist es notwendig, zunächst einen Blick auf die Verhältnisse vor der Wende in Europa zu werfen. Die späten sechziger Jahre des letzten Jahrhunderts sind oft als die Zeit eines ökumenischen Perspektivenwechsels beschrieben worden. Mit der Genfer Konferenz 1966 und der nachfolgenden Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala 1968 rückte der Nord-Süd-Konflikt ins Zentrum der ökumenischen Agenda. Das ökumenische Engagement für soziale und wirtschaftliche Entwicklung der unabhängig gewordenen, ehemaligen Kolonialgebiete im Süden und das Antirassismus-Programm des ÖRK sind die Symbole für diesen Perspektivenwechsel. Zunehmend traten die neuen Herausforderungen der Einheit der menschlichen Gemeinschaft neben die klassische Zielvorstellung von der Einheit der Kirche.

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

Der Perspektivenwechsel provozierte freilich auch kritische Anfragen und Einwände. Die orthodoxen Patriarchate von Konstantinopel und Moskau äußerten Vorbehalte und Kritik in ihren Grußbotschaften zum 25-jährigen Jubiläum des ÖRK 1973. Die römisch-katholische Kirche, die sich nach dem II. Vatikanischen Konzil auf aktive Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung eingelassen hatte, äußerte kritische Einwände gegen den sog. „Säkular-ökumenismus“ und begann, sich aus der konkreten Zusammenarbeit mit dem ÖRK zurückzuziehen – mit Ausnahme der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung – und ihr Engagement auf die theologischen Lehrgespräche mit den konfessionellen Weltgemeinschaften zu verlegen.

Im protestantischen Umfeld gab es Kritik an der vermeintlich einseitigen politischen Parteinahme der ökumenischen Organisationen zu Gunsten der Interessen der südlichen Länder. Dazu kam eine wachsende Entfremdung von den konservativ-evangelikalen Kreisen und Gruppierungen wegen der Verlagerung des Schwerpunktes von Mission und Evangelisation auf Entwicklung und Befreiung.

Trotz dieser, zum Teil heftigen Kritik kann kein Zweifel sein, dass der Perspektivenwechsel einen nachhaltigen Einfluss auf die Gestaltung der ökumenischen Bewegung hatte, vor allem im Vergleich zur Periode der beiden ersten Jahrzehnte nach dem Krieg, in denen eindeutig der Ost-West-Konflikt im Vordergrund stand. Zwar begleitete die ökumenische Bewegung aktiv den Prozess der Entspannung in Europa sowie die Verhandlungen und Folgen der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit (KSZE). Aber die sich seit Ende der siebziger Jahre (Solidarnosz, Charta 77 etc.) abzeichnenden Veränderungen in Osteuropa traten zurück hinter den Konflikten im südlichen Afrika, in Lateinamerika und in Nordost-Asien. Das schlug sich nieder in der Behandlung des Menschenrechtsproblems, insbesondere der Frage der Religionsfreiheit.

Umgekehrt wird im Rückblick deutlich, dass sich der Perspektivenwechsel nachhaltig auf die Strukturen und Arbeitsformen der ökumenischen Bewegung auswirkte. Die konfessionellen Weltgemeinschaften und die regionalen ökumenischen Organisationen gewannen in dieser Zeit eigenständige Bedeutung als ökumenische Partner. Die spezialisierten ökumenischen Entwicklungsorganisationen wie KED, EZE, ICCO u.a. kamen neu ins Spiel und übernahmen immer stärker den Großteil des gewachsenen Finanzbedarfs der ökumenischen Einrichtungen weltweit. Schließlich fällt in diese Zeit vor der Wende die Entstehung des Netzwerkes von Gruppen, Organisationen und Initiativen der Basisökumene, die sich im konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöp-

fung nachdrücklich zu Wort meldeten. In einer gewissen Konkurrenz dazu konzentrierte sich das Interesse der kirchen-offiziellen Ökumene zunehmend auf die bilateralen theologischen Dialoge, verbunden mit einer Neu-einschätzung konfessioneller Identität.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass sich die Gestalt der ökumenischen Bewegung als Folge der Veränderungen in den drei Jahrzehnten bis zur Wende grundlegend gewandelt hatte: sie war gesamt-christlich geworden, d.h. schloss nun auch die orthodoxen und die römisch-katholische Kirche ein, sie war nun weltweit und nicht länger dominiert von der Situation der Kirchen im Norden, und sie hatte sich zu einem Netzwerk von unterschiedlichen Partnern mit jeweils eigener Zielsetzung und Arbeitsweise entwickelt. Der ÖRK war nicht länger unbestritten das „privilegierte Instrument“ der ökumenischen Bewegung, auch wenn er nach wie vor als ihr zentrales Symbol angesehen wurde.

II.

Die Wende in Europa schuf eine neue Situation und brachte zugleich die Problematik der vorangegangenen Veränderungen zum Bewusstsein. Sie führte politisch zum Zusammenbruch des sowjetischen Imperiums und damit zugleich zum Ende der bi-polaren Machtkonfrontation des Kalten Krieges, die nicht allein in Europa, sondern in weiten Teilen der Welt die politischen Verhältnisse bestimmt hatte. Zahlreiche Stellvertreter-Konflikte in Afrika und Lateinamerika, die mit direkter oder indirekter Unterstützung des östlichen oder des westlichen Machtblocks ausgetragen worden waren, fanden ein Ende. Befreiungsbewegungen, deren Kampf profitiert hatte von der System-Konkurrenz, wandelten sich zu politischen Parteien und wurden eingebunden in den Prozess des gesellschaftlichen Neuaufbaus. Für eine kurze Zeit gab es die Hoffnung auf eine neue Ära des Friedens.

Gleichzeitig jedoch wurden durch den Zerfall des sowjetischen Imperiums, und der Auflösung der Sowjetunion selbst, ältere nationale und ethnische Gegensätze neu belebt, die in den Jahrzehnten sowjetischer Herrschaft und Kontrolle unterdrückt worden waren. Die nach dem Ende des Habsburgischen und des Osmanischen Reiches sowie dem Rückzug der britischen Kolonialmacht auf dem Balkan, im Kaukasus und im Nahen Osten gezogenen Grenzen und neu gebildeten Nationalstaaten erwiesen sich als brüchig, da sie ältere ethnisch-nationale Bindungen verkannt hatten. Der Zerfall der früheren Bundesrepublik Jugoslawien, die Konflikte in Tschetschenien und zwischen Armenien und Aserbeidschan brachten die

Erfahrungen von Krieg, Vertreibung und massiver Zerstörung der gesellschaftlichen Infrastruktur zurück nach Europa und eröffneten die tragische Serie von ethnisch-nationalen Konflikten und Bürgerkriegen, oft verbunden mit religiösen Gegensätzen.

Die Neuordnung Europas nach der Wende folgte weitgehend dem Modell der Erweiterung der vorhandenen, westlich dominierten Strukturen nach Osten. Die rasche Umstellung auf marktwirtschaftliche Prinzipien und Verfahren hatte enorme soziale Auswirkungen in den betroffenen Ländern. Zugleich jedoch wuchs die Anziehungskraft des europäischen Modells, auch für Migranten und Flüchtlinge aus den verarmten Regionen des Südens. Die Staaten der EU errichteten immer höhere Barrieren für die Aufnahme von Flüchtlingen und Migranten; so entstand das hässliche Bild von der „Festung Europa“.

Der in den siebziger Jahren entstandene neue Rahmen für die Ost-West-Beziehungen in Gestalt der OSZE wurde, abgesehen von den erfolgreichen Abrüstungsverhandlungen, weitgehend marginalisiert. Im europäisch-asiatischen Raum der ehemaligen Sowjetunion entstand der lockere Verbund der Gemeinschaft unabhängiger Staaten (GUS), aber die europäische Einigung schließt bislang das orthodox geprägte östliche Europa aus. Zwar gibt es strukturierte Partnerschaftsbeziehungen zwischen der EU und der Russischen Föderation und mit der eventuellen Aufnahme Rumäniens und Bulgariens in die EU mag sich eine neue Situation ergeben. Jedenfalls bleibt die Gestaltung der Beziehungen zum russisch dominierten östlichen Europa eine wichtige Zukunftsaufgabe, wie das Beispiel von Weißrussland und der Ukraine als neuen Nachbarn der erweiterten EU zeigt.

III.

Für die Kirchen in Europa hatte die Wende einschneidende Folgen. Die Kirchen in Ost-Europa, die in unterschiedlichem Maße von den Jahrzehnten kommunistischer Herrschaft geprägt waren, mussten ihren Ort in der Gesellschaft neu bestimmen. Auseinandersetzungen um politisch kompromittierte Kirchenleitungen, die notwendige Neuordnung der rechtlichen Beziehungen von Kirchen und Staat, die Verhandlungen über die Rückgabe enteigneten kirchlichen Besitzes, sowie der Aufbau von neuen Gemeinden, von Seminaren und gesellschaftsbezogenen Diensten absorbierten alle Kräfte. Der Versuch der großen Kirchen, wie der römisch-katholischen Kirche in Polen und der orthodoxen Kirchen in Russland, Rumänien und Bulgarien, ihre frühere

dominante Position in der Gesellschaft zurückzugewinnen, traf zunehmend auf den Widerstand einer weitgehend säkularisierten Gesellschaft.

Die ökumenischen Beziehungen zwischen Ost und West in Europa wurden belastet durch die Ungleichzeitigkeit der Erfahrungssituationen. Die katholische Vorstellung einer Neu-Evangelisierung Europas, wie auch die westlich-protestantischen, oft evangelikal geprägten Missionsanstrengungen in Ost-Europa, weckten Abwehrreaktionen gegen einen vermeintlichen Proselytismus. Vor allem in den orthodoxen Kirchen meldeten sich konservativ-traditionalistische Kreise zu Wort, für die die ganze ökumenische Bewegung eine Bedrohung, wenn nicht sogar Exponent und Einfallstor für gefährliche Häresien war. Die deutliche Distanz der russischen und serbischen Orthodoxen Kirchen, sowie der Austritt der Georgischen und Bulgarischen Orthodoxen Kirchen aus den ökumenischen Organisationen waren die Folge.

Die europäischen ökumenischen Versammlungen von Basel, Graz und Hermannstadt (2007) waren und sind der Versuch, Europa als einen eigenständigen ökumenischen Raum neu zu gestalten. Die Charta Oecumenica von 2001 bietet hierfür einen gemeinsamen Rahmen, aber es wird noch lange Zeit dauern, bis die Nachwirkungen der jahrzehntelangen Ost-West-Spaltung in Europa überwunden sind. An die Stelle des früheren ideologischen und machtpolitischen Gegensatzes tritt nun wieder verstärkt der kulturell-religiöse Gegensatz zwischen dem westlichen, von den Folgen der Aufklärung, den Erfahrungen freiheitlicher Demokratie und einer pluralen Gesellschaftsordnung bestimmten Europa und dem östlichen, orthodox geprägten Europa, das seine Identität durch den Rückgriff auf alte kulturelle und religiöse Traditionen neu zu bestimmen sucht. Der Gegensatz wird zur Zeit vor allem von der Russisch-Orthodoxen Kirche bewusst zugespitzt mit der Folge von großen Kommunikationsschwierigkeiten für die ökumenische Bewegung, die ihre geistige Verwurzelung in den Erfahrungen der westlichen Kirchen nicht leugnen will und kann.

IV.

Nach diesem, unvermeidlich holzschnittartigen, Überblick über die veränderten Ost-West-Beziehungen nach der Wende in Europa soll nun noch versucht werden, die Auswirkungen auf die ökumenischen Nord-Süd-Beziehungen zu charakterisieren.

Eine *erste* Beobachtung betrifft die veränderte wechselseitige Wahrnehmung der ökumenischen Partner im Norden und im Süden. Für die nörd-

lichen Kirchen, vor allem in Europa (Ost und West), bedeutete die Wende mit ihren Folgen, dass der Stellenwert der Nord-Süd-Beziehungen zurücktrat hinter den Aufgaben der Neugestaltung des ökumenischen Raumes in Europa. Die Themen und Herausforderungen der Mission in einem säkularisierten Europa, der friedlichen Konfliktbearbeitung und Versöhnung und des Umgangs mit religiöser und kultureller Pluralität gewannen höhere Priorität als die Forderungen weltweiter ökumenischer Solidarität und Gerechtigkeit. So wichtig die Charta Oecumenica für die Zusammenarbeit der Kirchen in Europa sein mag, so bezeichnend ist zugleich, dass die Rolle Europas in den ökumenischen Nord-Süd-Beziehungen nur am Rande in Abschnitt 7 der Charta erwähnt wird, mit dem Hinweis auf die Gefahr des Eurozentrismus und der Notwendigkeit, das Bewusstsein für Europas Verantwortung für die ganze Menschheit, besonders für die Armen in der ganzen Welt zu stärken.

Die Kirchen des Südens waren auf die Wende in Europa noch weniger vorbereitet als die Kirchen des Nordens. Ihre Sicht der Nord-Süd-Beziehungen war geprägt einerseits von dem Bemühen, sich aus alten Abhängigkeiten zu befreien und ihre eigene Stimme zu Gehör zu bringen, sowie andererseits den Erwartungen an ökumenische Solidaritätsbereitschaft, vor allem in Form materieller Unterstützung durch die reichen Kirchen des Nordens. In ihrem Verständnis ökumenischer Prioritäten hatte Europa als eigenständiger ökumenischer Raum mit seinen neuen, sehr spezifischen Herausforderungen keinen wirklichen Platz. Sie waren und sind auf die z.T. dramatischen Überlebensprobleme in ihren eigenen Ländern konzentriert und haben Mühe, oder sind schlicht nicht bereit, sich hinein zu versetzen in die Situation der Kirchen des Nordens, die noch immer mit dem nachwirkenden Erbe der alten Ost-West-Spaltung kämpfen.

Das führt zur *zweiten* Beobachtung: Die Voraussetzungen und Bedingungen ökumenischer Kooperation und Solidarität im Nord-Süd-Verhältnis müssen in der veränderten Situation neu ausgehandelt werden. Eine der Folgen der Wende in Europa war die rasante Ausbreitung der wirtschaftlichen und finanziellen Globalisierung. Ihre Folgen in Gestalt der Konzentration wirtschaftlicher und finanzieller Macht in immer weniger Händen, dem rapiden Anwachsen der Schere zwischen Arm und Reich, der zunehmenden Marginalisierung ganzer Bevölkerungsgruppen und der Aushöhlung der Steuerungsmacht nationaler Regierungen und multilateraler, zwischenstaatlicher internationaler Organisationen, vor allem der Vereinten Nationen, haben inzwischen alle Teile der Welt erreicht. Die Globalisierung hat die alte Einteilung in erste, zweite und dritte Welt und auch

den klassischen Nord-Süd-Gegensatz obsolet gemacht. Zwar gibt es Gewinner der Globalisierung, aber sie finden sich nicht allein im Norden, sondern zunehmend auch im Süden; und auch die Verlierer, obwohl mehrheitlich im Süden, finden sich inzwischen auch im Norden.

Die Frage, wie auf die Globalisierung reagiert werden kann und soll, belastet zunehmend die ökumenischen Nord-Süd-Beziehungen. Dies zeigte sich bereits bei der Erlassjahrkampagne zur Frage der Verschuldungskrise und kam deutlich zum Ausdruck in den Reaktionen auf den ökumenischen Reflexions- und Aktionsprozess über Alternativen zur Globalisierung, besonders den Beschlüssen der Vollversammlung des Reformierten Weltbundes in Accra im August 2004. Die Kirchen des Südens sehen sehr konkret die zerstörerischen Folgen der Globalisierung und agieren vor allem als Anwälte der Opfer. Die Kirchen des Nordens sehen sich gefordert, gangbare politische Alternativen zu erkunden und neben schmerzlichen Reformen auch im eigenen Umfeld vor allem eine größere Selbstverantwortung von Kirchen, Regierungen und Gesellschaften des Südens anzumahnen. Die moralisch begründete, selbstverständliche Solidarität des Nordens mit dem Süden ist nicht mehr gegeben. Die Beziehungen müssen jeweils neu ausgehandelt werden, wobei die Interessenunterschiede deutlich zu Tage treten und die Kommunikation erschweren.

V.

Dies führt uns schließlich noch einmal zurück zu der Frage nach einer möglichen neuen Gestalt der ökumenischen Bewegung, um angemessen auf die Herausforderungen der Globalisierung reagieren zu können. Die intensiven Diskussionen im Umfeld der Vereinten Nationen und in internationalen Expertenkommissionen weisen alle darauf hin, dass das entscheidende Problem der Mangel an wirksamer politischer Regelung und Steuerung des Globalisierungsprozesses ist. Liberalisierung, Deregulierung und Privatisierung haben zu einer gnadenlosen Wettbewerbsgesellschaft geführt, die inzwischen die Funktions- und Lebensfähigkeit der gesellschaftlichen und politischen Ordnung gefährdet. Demgegenüber käme es darauf an, die Werte von Verantwortlichkeit, Rechenschaftspflichtigkeit und die Bereitschaft zur Kooperation wieder zu stärken und in ihr Recht einzusetzen.

Hier ist der Ansatzpunkt für eine ökumenische Strategie als Antwort auf die Globalisierung. Die ökumenische Bewegung hat seit ihren Anfängen auf Kooperation und die Stärkung von Beziehungen zwischen den Kirchen und in der menschlichen Gemeinschaft gesetzt. Der ÖRK hat bei der

letzten Vollversammlung in Harare (1998) den Artikel III seiner Verfassung über „Ziele und Funktionen“ des Rates geändert, um dieser Verantwortung besser gerecht werden zu können. Dort heißt es: „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.“

Der gegenwärtige Zustand der ökumenischen Bewegung nötigt nach Überzeugung des ÖRK zum Nachdenken über eine Neugestaltung der ökumenischen Bewegung. Die Globalisierung hat deutlich erkennbare Auswirkungen für die ökumenische Bewegung. Das Denken in den Kategorien des Wettbewerbs drängt die ökumenischen Partner dazu, ihr jeweils eigenes Profil zu stärken statt kooperative Strukturen aufzubauen. Wir erleben bei den Kirchen eine Zunahme des Denominationalismus und unter den spezialisierten Einrichtungen für ökumenische Zusammenarbeit eine Verstärkung bilateraler, auf nachprüfbare Effektivität ausgerichteter Programme. Medienwirksame Einsätze der Katastrophenhilfe haben häufig Vorrang vor Programmen der langfristigen Entwicklungsförderung. Die Konfessionellen Weltgemeinschaften und die regionalen ökumenischen Organisationen zögern im Blick auf Vereinbarungen für verbindliche Kooperation und Arbeitsteilung mit anderen ökumenischen Partnern und sind mehr an der Pflege ihres eigenen Profils interessiert. Dieser Prozess der funktionalen Differenzierung und Fragmentierung innerhalb der ökumenischen Bewegung wird zunehmen und die Bewegung insgesamt schwächen, wenn ihm nicht gegengesteuert wird mit dem Ziel, mehr Kohärenz und Bereitschaft zu wechselseitiger Verantwortung zu erreichen.



Ost-West, Nord-Süd; „Wohin führen die Gegensätze und Fragmentierungen die ökumenische Bewegung?“

VON DAGMAR HELLER*

Kommentar zu Konrad Raiser, Der Einfluss der veränderten Ost-West-Beziehungen nach der Wende in Europa auf die ökumenischen Nord-Süd-Beziehungen

Konrad Raiser hat in klarer und übersichtlicher Weise aufgezeigt, welche Veränderungen durch die politische Wende in Europa und weltweit aufgetreten sind. Dabei zieht er am Ende seines II. Teils im Hinblick auf die Wende in Europa ein wichtiges Fazit, an welchem ich meinen Kommentar aufhängen möchte: „Jedenfalls bleibt die Gestaltung der Beziehungen zum russisch dominierten östlichen Europa eine wichtige Zukunftsaufgabe ...“ In diesem Satz verbirgt sich ein ganzer Komplex von Aufgaben für die ökumenische Arbeit der Kirchen. Denn nicht nur im politischen und gesellschaftlichen, sondern auch im kirchlichen Bereich geht es um die „Gestaltung der Beziehungen“ zu den von der russisch-orthodoxen bzw. slawisch-orthodoxen Tradition dominierten Kirchen in den osteuropäischen Ländern. In einem immer enger zusammenwachsenden Europa werden sowohl die Kirchen der Reformation wie auch die römisch-katholische Kirche neu mit der Orthodoxie als ökumenischem Partner konfrontiert. Auch wenn es bisher bereits Beziehungen gab – etwa auf der Ebene des ÖRK, der KEK oder in bilateralen Dialogen – so ist doch neu, dass orthodoxe Kirchen nun zu Gesprächspartnern werden als Kirchen, die

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

in ihren jeweiligen Ländern in ähnlicher Weise ihre Gesellschaft prägen oder prägen wollen, wie es die römisch-katholische und die reformatorischen Kirchen bisher im Westen taten und die daher auch den Anspruch erheben, in der europäischen Gesellschaft insgesamt einen Einfluss auszuüben. Dass sich diese neuen Beziehungen schwierig gestalten, hat Konrad Raiser angedeutet: „An die Stelle des früheren ideologischen und machtpolitischen Gegensatzes tritt nun wieder verstärkt der kulturell-religiöse Gegensatz zwischen dem westlichen, von den Folgen der Aufklärung, den Erfahrungen freiheitlicher Demokratie und einer pluralen Gesellschaftsordnung bestimmten Europa und dem östlichen, orthodox geprägten Europa, das seine Identität durch den Rückgriff auf alte kulturelle und religiöse Traditionen neu zu bestimmen sucht.“

Auch wenn man – wie Konrad Raiser zu Recht – sagen kann, dass es von Seiten der Russischen Orthodoxen Kirche eine bewusste Zuspitzung dieses Gegensatzes gibt, scheint mir das Problem an dieser Stelle allerdings tiefer zu liegen als in einer bewussten Provokation. Und obwohl gewissermaßen das Zentrum dieses Gegensatzes in Europa zu lokalisieren ist, ist er längst in die Welt hinausgetragen und spielt auch auf der Weltebene eine Rolle.

Zum einen ist vieles, was aus protestantischer Sicht in der Orthodoxie als fremd, archaisch und oft auch anti-ökumenisch erscheint, eine folgerichtige Konsequenz der orthodoxen Theologie. In der orthodoxen Theologie hat sich die gemeinsame christliche Tradition schon lange vor der Zeit der Aufklärung stärker durch eine von Innerlichkeit charakterisierte mystisch-monastische Spiritualität prägen lassen, während im Westen schließlich eine rationale Theologie die Oberhand gewann. Dieser Unterschied drückt sich für Außenstehende am deutlichsten sichtbar in den Gottesdiensten aus. Protestanten fällt es z.B. viel leichter, Gottesdienste unterschiedlich zu gestalten und verschiedene Elemente, Texte, Gesten und Symbole zu benutzen, während der orthodoxe Gottesdienst im Laufe der Geschichte so sehr zu einem Gesamt-Kunstwerk und gewissermaßen einer mystagogischen Handlung geworden ist, dass er seine Bedeutung verliert, wenn er mit Elementen von außen verändert wird oder wenn Hauptbestandteile darin ausgelassen werden. Der Gottesdienst, der in allen Kirchen sowohl Quelle als auch Ausdruck des Glaubens und der Theologie ist, macht besonders deutlich, dass hinter dem grundlegenden Unterschied, der sich hier andeutet, letztlich ein unterschiedliches Verständnis von der Welt und von der Beziehung des Menschen zu Gott steht. Obwohl durch die Aufklärung verschärft, ist die unterschiedliche Entwicklung zu diesem Gegensatz hin, geistesgeschichtlich bereits früher angelegt. Es scheint mir

gefährlich für das ökumenische Miteinander, die eine Entwicklung für die fortschrittlichere zu halten und den orthodoxen Kirchen ein Stehenbleiben und Zurückbleiben zu bescheinigen, wie es im Westen – oft unbewusst – immer wieder geschieht. Es wäre wichtig für die ökumenische Zusammenarbeit, beide Arten des Weltverständnisses als grundsätzlich gleichberechtigt aber eben unterschiedlich wahrzunehmen. Die eigentliche Herausforderung ist die, Wege zu finden, beide miteinander ins Gespräch zu bringen. Dazu könnte auf Seiten der so genannten westlichen Kirchen ein Rückblick auf die Zeit der Entstehung der Scholastik hilfreich sein, als auch im Bereich der Westkirche beide Denkweisen miteinander verbunden waren. Im Bereich der Orthodoxie wäre eine Offenheit und ein Verständnis für die historische Entwicklung des Westens nötig.

Zum anderen ist zu bemerken, dass die konservative Haltung nicht nur ein Phänomen in den orthodoxen Kirchen ist, sondern praktisch in allen Kirchen in den ehemaligen Ostblockstaaten vorgefunden wird, insbesondere wenn es um so genannte moralische Fragen geht. Aber nicht nur dort, sondern auch in vielen jungen Kirchen des Südens finden sich solche Einstellungen. Daher bahnen sich an dieser Stelle trotz des theologischen Gegensatzes weltweit neue Koalitionen im Hinblick beispielsweise auf die Frage der Homosexualität an. Hier findet die orthodoxe Kirche plötzlich Verbündete z.B. unter afrikanischen evangelikal geprägten Kirchen.

Als Fazit ergibt sich daher für mich folgende Überlegung: Es wird in Zukunft voraussichtlich eine ökumenische Konstellation in den Vordergrund treten, in der eine doppelte Zweiteilung ineinander greift: Einerseits fühlen sich die traditionell geprägten Kirchen (Orientalisch-Orthodoxe, Orthodoxe, Katholiken und evtl. Anglikaner), die die alte Tradition der so genannten bischöflichen Tradition bewahrt haben auf der einen Seite stehend, während auf der anderen Seite diejenigen stehen, die diese Tradition verlassen haben (aus der Sicht der traditionellen Kirchen). Gleichzeitig geht aber quer durch diese Zweiteilung eine weitere Teilung in ein moralisch liberales und ein moralisch konservatives Lager.

Diese inhaltlichen neuen Konstellationen haben Folgen für die ökumenische Bewegung insgesamt. Konrad Raiser weist auf eine verschärfte Nord-Süd-Problematik durch die „Feste Europa“ hin, sowie auf die Globalisierung und den dadurch ebenfalls verstärkten Konflikt zwischen Nord und Süd – auch in den Kirchen. Er beklagt, dass die Solidarität des Nordens mit dem Süden nicht mehr gegeben ist. „Demgegenüber käme es darauf an, die Werte der Verantwortlichkeit, Rechenschaftspflichtigkeit und die Bereitschaft zu Kooperation wieder zu stärken und in ihr Recht ein-

zusetzen“, sagt Raiser. Das klingt ein wenig nach Rückkehr zu einem früheren Zustand in der Ökumene, den Zustand der siebziger und achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts. Aber man kann eine Entwicklung nicht zurückdrehen. Vielmehr müssen wir die Entwicklung noch etwas genauer betrachten. Es ist mir fraglich, ob man tatsächlich von einer schwindenden Solidarität sprechen kann angesichts der Spendensummen, die von Hilfswerken nach wie vor oder gerade heute eingesammelt werden. Es ist mir auch fraglich, ob die Entwicklung im Hinblick auf mangelnde Bereitschaft zu Kooperation wirklich so negativ zu bewerten ist angesichts der Tatsache, dass es immer mehr Netzwerke aller Art gibt. Mir scheint: das Potenzial für diese Werte ist durchaus da. Das Problem allerdings ist die wachsende Unübersichtlichkeit und Kompliziertheit von multilateralen Beziehungen. Das gilt sowohl für den Bereich der theologischen Dialoge als auch für den Bereich praktischer Hilfe und gemeinsamen Handelns. Diese Unübersichtlichkeit lässt Menschen dazu übergehen, die Solidarität eher bilateral zu leben. Es stellt sich also m. E. eher die Frage nach der Form, in der sich Solidarität gestaltet. Bilateralität ist sicher nicht das Schlechteste, aber es braucht Koordination, damit sich nicht alle auf denselben bilateralen Partner „stürzen“.

Obwohl ich im Hinblick auf die Solidarität durchaus ein Potenzial sehe, stimme ich Konrad Raisers Analyse zu, in der er eine zunehmende Differenzierung und Fragmentierung innerhalb der ökumenischen Bewegung wahrnimmt. Mir scheint dies u.a. damit zusammenzuhängen, dass die Ökumene immer mehr von einer Art Markt-Denken geprägt wird. Es dominiert die Haltung, etwas in die Ökumene einzubringen, etwas anzubieten, wie auf einem Markt. In den Hintergrund rückt dabei die Vorstellung, etwas auf diesem Markt zu kaufen, also sich bereichern zu lassen. Man geht in die Ökumene als Anbieter, nicht als Käufer oder Abnehmer. Und dementsprechend sehen sich die Kirchen immer stärker in einer Konkurrenzsituation. Der neuerdings in Deutschland geprägte Ausdruck „Ökumene der Profile“ scheint mir ein Ausdruck dieser Situation zu sein. (Ähnlich ist die Lage übrigens im Bereich der praktischen Zusammenarbeit, wo sich Hilfswerke gegenseitig auf dem Spendenmarkt Konkurrenz machen.) Dabei ist solch eine Situation nicht nur als eine negative Entwicklung zu sehen. Konkurrenz kann stimulierend wirken und wirkt einer Lethargie und lähmender Routine entgegen. Um aber das Problematische an dieser Entwicklung zu sehen, muss man sich deutlich machen, dass es in der Ökumene in einer doppelten Weise um einen Markt geht: Es gibt den Markt nach außen, d.h. die Konkurrenzsituation mit anderen Religionen,

Weltanschauungen und anderen Angeboten der Sinnstiftung. Und es gibt gleichzeitig einen Markt nach innen, d.h. eine Konkurrenzsituation zwischen den verschiedenen Kirchen. Wenn man diese Konstellation betrachtet, dann wird deutlich, wo das Konkurrenzverhalten problematisch wird, nämlich da, wo die Konkurrenz nach innen dazu führt, dass nach außen mehrere Stimmen laut werden, so dass nicht mehr deutlich wird, dass es sich gewissermaßen um dasselbe Produkt handelt, das hier angeboten wird. Der Käufer, um im Bild zu bleiben, wird verwirrt von den verschiedenen marktschreierischen Stimmen, die ihm etwas anbieten und wird eher die Hände davon lassen und nach eindeutigeren Angeboten auf dem religiösen Markt suchen. Sobald also auf dem Markt nach innen der gleichzeitige Markt nach außen aus dem Blick gerät und man nur noch das eigene Produkt vor Augen hat, dann wird der Markt im ökumenischen Bereich nicht mehr funktionieren. Denn hier wird vergessen, dass die Ökumene eben mehr ist als ein Markt, sondern eine Herausforderung darstellt, in der es darum geht, ein Bewusstsein für die gemeinsame Verantwortung zu entwickeln für das, was Gott den Christinnen und Christen anvertraut hat.



Frauenordination † ökumenische Konflikte und ihre Bewältigung – am Beispiel der Alt-Katholischen Kirche

VON ANGELA BERLIS *

Das Thema „Ökumenische Konflikte und ihre Bewältigung“ soll hier anhand eines konkreten Beispiels behandelt werden: dem Weg der Alt-katholischen Kirche zur Frauenordination. Zuerst werden ein paar historische Fakten dargestellt, danach vier Dimensionen der Problemlage aufgezeigt und am Ende Überlegungen zum Potenzial von Konflikten angestellt.

A. Die Diskussion um die Frauenordination

Die Diskussion über die Frauenordination und ebenso die „Diskussionsstrategie“ hat sich in den alt-katholischen Kirchen seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts Schritt für Schritt entwickelt, und zwar in Aktion und Reaktion von Internationaler Alt-Katholischer Bischofskonferenz (IBK) und den einzelnen alt-katholischen Kirchen.¹ Dabei können drei Phasen unterschieden werden.²

Die erste Phase ist gekennzeichnet durch das Aufkommen und Zunehmen der Diskussion in den sechziger und siebziger Jahren. Sie erreicht ihren Höhepunkt mit der Erklärung der IBK im Jahr 1976, sie könne „in Übereinstimmung mit der alten, ungeteilten Kirche, einer sakramentalen Ordination von Frauen zum kirchlich-apostolischen Amt eines Diakons, Presbyters oder Bischofs nicht zustimmen. Der Herr der Kirche, Jesus Christus, hat durch den Heiligen Geist zwölf Männer in das apostolische

* Prof. Dr. Angela Berlis ist seit 1. Januar 2006 an der Theologischen Fakultät der Universität Utrecht Inhaberin des besonderen Lehrstuhls für alte katholische Kirchenstrukturen einschließlich der Geschichte und Lehre der Alt-Katholischen Kirchen und ist Rektorin des dortigen Alt-Katholischen Seminars.

Amt berufen, um sein Erlösungswerk für die Menschen fortzusetzen“. Die nicht einstimmig gefasste Erklärung ruft in mehreren alt-katholischen Kirchen kritische Reaktionen hervor. Die Kritik richtet sich dabei vor allem auf die Art und Weise, wie in der Erklärung mit der Frage des Diakonates umgegangen wird.

Die zweite Phase beginnt damit, dass 1981 die Synoden der Schweizer und der deutschen alt-katholischen Kirche sich für die Einführung des Diakoninnenamtes aussprechen, da „die alte Kirche weibliche Diakone kannte“. Die IBK stellt 1982 fest, dass ein ständiger Diakonat für Frauen ebenso wie für Männer grundsätzlich möglich sei. Sie stellt es den einzelnen alt-katholischen Kirchen frei, diesen Diakonat einzuführen und beauftragt gleichzeitig die Internationale Altkatholische Liturgische Kommission (IALK), ein Weiheformular zu erarbeiten, das 1985 approbiert wird. 1987 wird in der Christkatholischen Kirche der Schweiz erstmals eine Frau zur Diakonin geweiht, es folgen die alt-katholischen Kirchen in Deutschland (1988), Österreich (1991), den Niederlanden (1996) und in Tschechien (2003).

Die dritte Phase setzt Mitte der achtziger Jahre ein. Zwischen 1989 und 1994 fassen drei Synoden des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland hintereinander Beschlüsse zur Priesterweihe von Frauen; 1994 beschließt die Synode die Einführung der uneingeschränkten Ordination von Frauen zum apostolischen Amt der Kirche. 1996 findet die Weihe der ersten beiden Frauen in Konstanz statt. Die IBK beschließt nach dem deutschen Synodenbeschluss von 1994, die Mitgliedschaft des deutschen Bischofs in der IBK vorläufig ruhen zu lassen.

Mit einer Bischofskonferenz in Wislikofen (Schweiz) leitet die IBK 1991 einen Studienprozess ein, während dem Konsultationen innerhalb der einzelnen alt-katholischen Kirchen stattfinden sollen, sowie der Dialog mit anderen Kirchen über diese Frage geführt werden soll, insbesondere mit jenen, mit denen die alt-katholische Kirche „das Amt in apostolischer Sukzession gemeinsam hat“. Ziel dieses Prozesses ist, „zu einem Beschluss in eigener Verantwortung zu kommen“.

1997 findet eine weitere Konferenz der IBK zur Frauenordination statt, an der der deutsche Bischof sein Stimmrecht wieder ausübt. Bei dieser Zusammenkunft wird festgestellt, dass die Erklärung der IBK aus dem Jahr 1976 faktisch in einem Teil der alt-katholischen Kirchen nicht rezipiert worden ist.

In ihrem Kommuniqué am Ende der Konferenz stellt die IBK fest, „dass einige altkatholische Kirchen die Ordination von Frauen aus Gründen der

Glaubwürdigkeit ihrer Sendung für notwendig halten und deshalb möglichst bald verwirklichen möchten. Andere Kirchen sind dagegen davon überzeugt, dass sie Frauen nicht ordinieren können, weil das ihre Glaubwürdigkeit nach innen und außen beeinträchtigen würde“.

Außerdem erklärt die IBK mehrheitlich, „dass die Einführung der Ordination von Frauen zum priesterlichen Dienst in die Verantwortung einer jeden altkatholischen Orts- bzw. Nationalkirche fällt“. Zwar kann diese Erklärung wegen der fehlenden Einstimmigkeit nicht zum Beschluss erhoben werden, doch hat sich diese „Lösung“ faktisch in der Folge durchgesetzt.

Ab 1998 empfangen auch in den alt-katholischen Kirchen in Österreich, in den Niederlanden und in der Schweiz Frauen die Priesterweihe. Die alt-katholische Kirche in den USA, die *Polish National Catholic Church* (PNCC), reagiert auf Schwesterkirchen, die Frauen ordinieren, mit dem Abbruch der Kommuniongemeinschaft mit der betreffenden Kirche. 1997 erlegt sich die IBK ein sechsjähriges Moratorium auf, währenddessen Möglichkeiten zur Heilung der Spaltung gesucht werden.³ 2003 scheidet die PNCC aus der Utrechter Union aus: Denn vom Statut der IBK her stehen alle Bischöfe zusammen mit ihren Kirchen „in voller kirchlicher Gemeinschaft mit den anderen Kirchen der Utrechter Union“ (B, Art. 1 c.).⁴

B. Vier Dimensionen der Problemlage

Nach dieser sehr kurzen Wiedergabe der historischen Entwicklung, in der lediglich innerkirchliche Entwicklungen skizziert wurden, ohne auf die gesellschaftlichen Begleitumstände (etwa die Veränderung der Frauenrolle seit den sechziger Jahren und ihre Implikationen für das kirchliche Frauenbild) einzugehen, sollen in einem nächsten Schritt drei Dimensionen genannt werden, die in der Diskussion eine Rolle gespielt haben.

Zunächst geht es um die theologische Frage, ob Frauen zum dreifachen Amt zugelassen werden können. Dabei kommt der Auslegung des Zeugnisses von Schrift und Tradition ein großes Gewicht zu. Zweitens spielte bei der Diskussion auch die Frage nach der eigenen Identität eine große Rolle. Dabei ging es insbesondere um die Frage, ob mit einem positiven Beschluss über die Frauenordination dem alt-katholischen Antrittsgesetz (Rekurs auf die alte Kirche, Vinzenz von Lerin⁵, Durchführung von Reformen, nicht Einführung von Neuerungen) in ausreichender Weise Rechnung getragen wird.

Zu dieser alt-katholischen Programmatik gehört auch der Wille, nichts zu tun, was zur Vertiefung der Spaltung der Christenheit beitragen könnte. Die dritte Dimension ist daher die Breitenwirkung einer solchen Entscheidung in der Ökumene. In den Diskussionen bei Synoden, bei Gemeindeabenden und den genannten Konsultationen auf Kirchenebene wurde immer wieder gefragt: Was bedeutet eine Entscheidung in dieser Frage für unser Verhältnis zu anderen Kirchen (insbesondere zu denen, mit denen wir schon seit langem intensive Beziehungen pflegen und denen wir uns verwandt fühlen)?

Im Hinblick auf den Diakonat konnten diese Fragen relativ einfach beantwortet werden. Was die theologische Dimension angeht, so kam man zu dem Schluss, dass es Hinweise darauf gibt, dass Frauen in besonderen Ämtern zu Gottes Heilsplan gehören (können). Denn es gab nachweislich Diakoninnen im Neuen Testament und in der Alten Kirche. Zur Identitätsdimension: Die Einführung des Diakoninnenamtes wird verstanden als ein Wiederaufleben-Lassen eines früher bestehenden Dienstes, der im Laufe der Geschichte außer Brauch gekommen, aber nie offiziell durch ein ökumenisches Konzil aufgehoben worden ist. Beim Wiederaufleben-Lassen ist darauf zu achten, dass die Gestalt und Gestaltung dieses Amtes heutigen Anforderungen und Erwartungen entspricht: War es zum Beispiel in der alten Kirche üblich, dass Diakoninnen dem Bischof bei der Taufe von Frauen assistierten, so braucht eine Diakonin sich heute nicht nur auf den Dienst an Frauen zu beschränken. Zur Dimension der Ökumene: Da das Frauendiakonat in der Tradition belegt ist, kann mit weitgehender ökumenischer Zustimmung gerechnet werden.

Im Hinblick auf das Priesteramt erwies sich die Klärung der verschiedenen Teilfragen als weitaus schwieriger und komplizierter. So bedurfte es grundsätzlicher Überlegungen dazu, ob die traditionellen theologischen Gegenargumente gegen die Frauenordination heute noch stichhaltig sind. Schwierig war auch die schmale Quellenbasis für die Existenz von Priesterrinnen in der alten Kirche und eine lange Tradition ohne weibliche Priesterrinnen.

Zudem stellte sich die Frage, was eine Neuerung rechtfertigt. Geht die alt-katholische Kirche, wenn sie Frauen in das Priesteramt einbezieht, nicht von ihrem Antrittsgesetz ab?⁶

Und schließlich: Wer hat die Autorität, in einer solchen Frage zu entscheiden? Idealerweise sollte die Frage durch ein wirklich allgemeines Ökumenisches Konzil behandelt werden. Doch ist dies angesichts der getrennten Christenheit nicht möglich. Außerdem ist festzustellen, dass etwa die

römisch-katholische Kirche und die Anglikanische Kirchengemeinschaft sich in der Frage der Priesterweihe von Frauen im letzten Jahrzehnt zunehmend festgelegt haben. Der von der IBK angestrebte Konsultationsprozess war deshalb (und auch wegen der zunehmenden Festlegung einzelner alt-katholischer Kirchen in dieser Frage im gleichen Zeitraum) weniger offen als ursprünglich angedacht.

Doch darf die Konsultation mit anderen Kirchen nicht so interpretiert werden, als sei eine Kirche damit ihrer Verantwortung für eine begründete Entscheidung entpflichtet. Vielmehr geht es darum, Verantwortung zu übernehmen, auch wenn absehbar ist, dass nicht die ganze Kirche Christi zur gleichen Zeit den gleichen Weg einschlagen wird. Es geht um eine Entscheidung aus Verantwortung heraus. Von einer solchen Verantwortung ist auch eine kleine Kirche (oder Kirchengemeinschaft) nicht ausgenommen. Die oben gemachte Aussage über das Ökumenische Konzil bedeutet im übrigen auch, dass eine Kirche dazu bereit ist, die Praxis der Frauenordination durch ein solches wirklich allgemeines Konzil in Frage stellen zu lassen.⁷

Im Verlauf der Diskussion wurde deutlich, dass außer den drei bisher genannten Dimensionen viertens der gesellschaftlich-kulturelle Kontext bei der Entscheidungsfindung eine wichtige Rolle spielt. Dessen Auswirkungen sind bei der Frage des Priesteramtes viel erheblicher als beim Diakonat.

In einer Untersuchung US-amerikanischer Kirchen und ihrer Haltung zur Frauenordination hat der Soziologe Mark Chaves festgestellt, dass die Entscheidung für oder gegen die Frauenordination als „Identitätssignal“ einer Kirche verstanden werden kann, mit der die betreffende Kirche ihre Position im Hinblick auf die moderne Kultur bestimmt. Seine Untersuchungen in den USA zeigen, dass bei der Entscheidung weniger die Wünsche von Frauen eine Rolle spielen, als vielmehr Druck von außen, die öffentliche Meinung und Bundesgenossenschaften zwischen Kirchen.⁸ Der Beschluss bzw. die Erklärung der IBK, es den einzelnen alt-katholischen Kirchen selbst zu überlassen, ob sie Frauen zum Diakonat (1982) oder Presbyterat (1997) zulassen, zeugt nicht nur von der hohen Wertschätzung der Eigenständigkeit alt-katholischer Ortskirchen, sondern nimmt die unterschiedlichen Kontexte ernst, in denen die jeweiligen Kirchen beheimatet sind. Doch muss das soziologische Urteil von Chaves, dem zufolge die Frage der Frauenordination auch der Profilierung anderen Kirchen gegenüber dient, notwendigerweise durch eine vertiefte theologische Perspektive ergänzt werden, in der wahrgenommen wird, dass Konflikte um

die Frauenordination immer auch Konflikte um die religiöse Autorität von Frauen sind – dies ist jedoch keine moderne, sondern schon eine sehr alte Frage.⁹

C. Konfliktpotenziale – Potenziale von Konflikten

Die Frauenordination enthält nicht nur Konfliktpotenzial, sie zeigt auch auf, dass Konflikte Potenziale enthalten. Im letzten Abschnitt dieses Beitrages sollen thesenartig Überlegungen zum Potenzial von Konflikten angestellt werden.

1. Die Diskussion über die Frauenordination hat innerhalb der alt-katholischen Kirchen Unterschiede aufgedeckt, die vorher zwar da, aber nicht sichtbar waren. Diese beziehen sich nicht nur auf strikt theologische Fragen (etwa auf die Interpretation des Zeugnisses von Bibel und Tradition), sondern auch auf die unterschiedlichen gesellschaftlich-kulturellen Einbettungen der einzelnen Kirchen. Die Diskussion über die Frauenordination spielt die Rolle eines Katalysators bei der Offenlegung solcher Unterschiede.

2. Die Diskussion über die Frauenordination ist als theologischer Lern- und Klärungsprozess in vielfacher Hinsicht zu sehen, und zwar nicht nur in Bezug auf die Sicht von Frauen und auf das Geschlechterverhältnis, sondern auch im Hinblick auf ein vertieftes Verständnis der in Christus geschehenen Offenbarung und damit der Christologie und Soteriologie. Dieser Lernprozess gilt sowohl für die Befürworter wie für die Gegner der Frauenordination.

Es ging nie nur um einen internen Prozess, sondern vielmehr um einen ökumenisch gespeisten Lern- und Klärungsprozess. Bei der Diskussion wurden exegetische und theologische Einsichten von Theologinnen und Theologen aus anderen Kirchen eingebracht und mitgewogen bei der eigenen Entscheidungsfindung. Ähnliche Prozesse des Austausches von Argumenten und Einsichten sind auch in den Diskussionen anderer Kirchen über die Frauenordination feststellbar. Sie machen deutlich, dass derartig wichtige Fragen nicht nur von einzelnen Kirchen(gemeinschaften) angegangen werden können, sondern immer auch ökumenische Lernprozesse sind.

3. Im Hinblick auf die ekklesiologischen Grundlagen der alt-katholischen Kirchen der Utrechter Union hat der Diskussionsprozess über die Frauenordination dazu beigetragen, „das Verhältnis der IBK zur Autonomie der angeschlossenen Kirchen und umgekehrt neu zu überdenken“.¹⁰

Autonomie und Gemeinschaft gehören zusammen; sie sind „voneinander unabhängig und gleichzeitig auf das gleiche Ziel ausgerichtet, nämlich auf die Einheit der Kirche“.¹¹

4. Aus einer aktuellen Frage wie der Frauenordination hat man gelernt, dass ein frühzeitiger Informationsaustausch über Entwicklungen, die auch für andere Kirchen wichtig sind, notwendig ist. Neben solcher Kommunikation untereinander hat die Internationale Alt-Katholische Bischofskonferenz neuerdings einen Beratungs- und Rezeptionsprozess festgelegt.¹² Dabei geht es darum, in wichtigen Fragen dafür Sorge zu tragen, dass sowohl die ortskirchliche Ebene als auch die überlokale Ebene zu ihrem Recht kommt und ihre Pflichten erfüllen kann, ohne dabei die Rechte und Pflichten der je anderen Ebene einzuschränken.

5. Das Durchstehen von Uneinigkeit gehört wesentlich zur Suche nach Wahrheit. So stellt Nicholas Sagovsky fest: „Konflikt gehört wesentlich zum Leben in einer Gemeinschaft. Ungesund für das gemeinschaftliche Leben ist nicht die Anwesenheit von Konflikten, sondern die zu frühe Unterdrückung von Konflikten um einer nicht authentischen Einheit willen.“¹³

Der orthodoxe Theologe Thomas Hopko plädierte vor einiger Zeit im Hinblick auf die Frauenordination für das Führen einer „offenen Debatte“.¹⁴ Nach Hopkos Meinung, der selbst ein Gegner der Frauenordination ist, müsse die Debatte offen bleiben, solange orthodoxe Kirchenmitglieder der Meinung seien, dass Frauen qualifiziert seien, orthodoxe Bischöfinnen oder Priesterinnen zu werden, und dies mit Argumenten aus Schrift, Liturgie, Tradition, Kirchenvätern usw. untermauern. Hopko nennt für sein Insistieren auf einer offenen Debatte zwei Gründe: Erstens habe die orthodoxe Kirche kein unfehlbares Lehramt, um über Fragen des christlichen Glaubens und christlicher Praxis zu entscheiden. Die Wahrheit in allen Kontroversen trete letztlich aus der Debatte unter den Mitgliedern der Kirche zutage. Deshalb sei es wichtig, jedem Gläubigen Gelegenheit zu geben, frei zu sprechen und gehört zu werden, ohne dass er oder sie mit Sanktionen oder Anfeindungen zu rechnen habe. Zweitens beweise die Geschichte, dass manchmal eine große Gruppe der Gläubigen, sogar die Mehrheit der Gläubigen, falsche Lehren und Praktiken unterstützt und verteidigt habe, während eine kleine Minderheit gläubiger Menschen (Athanasius, Maximus Confessor) die Wahrheit bewahrt habe.

6. Genauso ungesund wie die Unterdrückung von Konflikten um einer nicht authentischen Einheit willen ist der Abbruch der eucharistischen

Gemeinschaft in einer Situation der Uneinigkeit. So kam es Ende der siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts infolge der Entpflichtung der alt-katholischen Priester vom Zölibat durch die schweizerische und die deutsche Alt-Katholische Kirche zur Abkühlung der Beziehung mit der niederländischen Alt-Katholischen Kirche. Doch trotz gravierender Uneinigkeit wurde die Beziehung zueinander nicht gelöst und kam es später sogar zu einer Vertiefung der Kontakte. Das Abbrechen eucharistischer Gemeinschaft schlägt tiefere Wunden und macht die Heilung der Beziehung viel schwieriger als eine zeitweilige Abkühlung. Durch den Abbruch der Kommuniongemeinschaft wird die gemeinsame Wahrheits-suche erheblich eingeschränkt oder sogar verunmöglicht. Solange man sich durch die Eucharistie miteinander in Christus verbunden weiß, fühlt man sich auch gegenseitig eher verpflichtet, miteinander Konflikte auszutragen und zu einer Lösung zu bringen.

7. Die Entscheidung einer Kirche für die Frauenordination hat zwei Aspekten Rechnung zu tragen: glaubhaft Frauen einzubeziehen in das Priesteramt und glaubhaft mit Gegnern umzugehen. Die einzelnen Kirchen haben verschiedene Lösungen gefunden, mit Mitgliedern umzugehen, die die Entscheidung für die Frauenordination aus Gewissensgründen persönlich nicht mitvollziehen konnten.

Eine derart weitgehende Bestimmung wie der so genannte „Act of Synod“ der Kirche von England hat in den alt-katholischen Kirchen keine Unterstützung gefunden.¹⁵ Hier spielten einerseits finanzielle Gründe eine Rolle, andererseits ekklesiologische: Die Einführung von zusätzlichen „Provincial Episcopal Visitors“, im Volksmund „flying bishops“ genannt, wird als problematisch erfahren. Auch anglikanische Theologen weisen darauf hin, dass es hier einer sorgfältigen Interpretation bedarf, so dass diese „fliegenden Bischöfe“ nicht als alternative bischöfliche Autorität aufgefasst werden, sondern als Ergänzung zur ordentlichen bischöflichen Autorität.¹⁶

Zum Schluss möchte ich auf den Begriff der Rezeption zurückkommen: Rezeption bedeutet nicht einfach „Akzeptanz“ oder „Hinnehmen“ dessen, was nun einmal unabwendbar ist. Rezeption ist ein Prozess, der langsam verläuft, er ist ein Prozess des Unterscheidens (zwischen Eigentlichem und Uneigentlichem, zwischen Emotionen und theologischen Argumenten usw.), ein Prozess, dessen Ausgang nicht von vornherein feststeht. Denn Rezeption schließt immer die Möglichkeit der Nicht-Rezeption ein. Rezeption ist kein juristischer Begriff, sondern ein relationales Geschehen. Es geht dabei letztlich um die Erkenntnis, dass größere Veränderungen, die

sich vollziehen, Zeit und Raum brauchen, aber auch Großzügigkeit und eine gewisse Elastizität.¹⁷ Rezeption ist ein Aspekt der Gemeinschaft, eine Dynamik von Geben und Nehmen. Sie setzt eine Partnerschaft im Evangelium zwischen all denen voraus, die involviert sind.

In einem derartigen Prozess der Rezeption befinden wir uns im Augenblick in der Alt-Katholischen Kirche. Es gibt zwar seit nunmehr fast einem Jahrzehnt Priesterinnen in verschiedenen alt-katholischen Kirchen (sowie Priesterinnen und Pfarrerinnen in anderen christlichen Kirchen), aber es wird wahrscheinlich noch lange dauern, bis die Bedeutung dieses Schrittes für die Praxis und für die Theologie vollständig „rezipiert“ ist. Dies gilt nicht nur innerhalb der eigenen Kirche, sondern für die ganze Ökumene.

ANMERKUNGEN

- ¹ Die Rolle, die andere supralokale Institutionen wie die Internationale Alt-Katholische Theologenkonferenz oder der Internationale Alt-Katholikenkongress bei der Diskussion gespielt haben, kann in diesem Beitrag nicht eigens behandelt werden.
- ² Vgl. zum Folgenden: (zum Diakonat) *Angela Berlis*, Diakonin soll sie sein ...! Die Frauenordination im Gespräch der (alt-katholischen) Kirche, in: *Dies. / Klaus-Dieter Gerth* (Hg.), *Christus Spes, Liturgie und Glaube im ökumenischen Kontext*, FS für Bischof Sigisbert Kraft, Frankfurt/M., 47–62; *Dorothea Reininger*, Diakonat der Frau in der einen Kirche. Diskussionen, Entscheidungen und pastoral-praktische Erfahrungen in der christlichen Ökumene und ihr Beitrag zur römisch-katholischen Diskussion, Ostfildern 1999, 399–460. Zum Priesteramt: *Christian Oeyen*, Priesteramt der Frau? Die altkatholische Theologie als Beispiel einer Denkentwicklung, in: *ÖR* 35 (1986), 254–266; *Urs von Arx*, Die Debatte über die Frauenordination in den Altkatholischen Kirchen der Utrechter Union, in: *Denise Buser/Adrian Loretan* (Hg.), *Gleichstellung der Geschlechter und die Kirchen. Ein Beitrag zur menschenrechtlichen und ökumenischen Diskussion*, Fribourg/Ue. 1999, 165–211. In der genannten Literatur finden sich Quellenangaben zu den im Text genannten Erklärungen sowie eingehendere Darstellungen der Entwicklungen und Argumentationen, die hier nur übersichtsartig dargelegt werden können.
- ³ Vgl. dazu *von Arx*, *Debatte*, 176f.
- ⁴ Statut der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz, hg. von *Urs von Arx und Maja Weyermann*, Beiheft zu IKZ 91 (2001), 16.
- ⁵ Es geht dabei um dessen Prinzip: „Id teneamus quod uibque, quod semper, quod ab omnibus creditum est: hoc est etenim vere proprieque catholicum.“ Für eine kritische Auseinandersetzung damit s. *Martien Parmentier*, *Ignaz von Döllinger und Vinzenz von Lerin*, in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 81 (1991), 41–58.
- ⁶ Vgl. dazu *Arx*, *Debatte*, 195–198.
- ⁷ Dies wurde in der alt-katholischen Diskussion um die Frauenordination immer wieder betont. Kürzlich hat der alt-katholische Bischof *Joachim Vobbe* darauf erneut hingewiesen: *Joachim Vobbe*, Einheit in der Vielfalt oder Einigkeit im Dissens? Ökumenische Erfahrungen und Perspektiven aus alt-katholischer Sicht, in: *KNA Dokumentation* Nr. 10, 27. September 2005, 1–15, hier 11.
- ⁸ Vgl. *Mark Chaves*, *Ordaining Women. Culture and Conflict in Religious Organizations*, Cambridge/MA – London 1997.

- ⁹ Zur kritischen Reaktion auf Chaves vgl. *Anne-Marie Korte*, Erkenning van religieus leiderschap van vrouwen: een „moderne“ kwestie?, in: *Tijdschrift voor Theologie* 43 (2003), 113–123.
- ¹⁰ *Jan Visser*, Die Beziehungen zwischen dem Vatikan und der Utrechter Union aus alt-katholischer Sicht, in: *Hans Gerny / Harald Rein / Maja Weyermann* (Hg.), *Die Wurzel aller Theologie: Sentire cum Ecclesia*. Festschrift zum 60. Geburtstag von Urs von Arx, Bern 2003, 309–325, hier 324.
- ¹¹ So die Formulierung im anglikanischen „Windsor Report“, zitiert nach *Ulrich Ruh*, Anglikaner: Gelingt der Ausweg aus der Krise?, in: *Herder-Korrespondenz* 59 (2005) Nr. 1, 10.
- ¹² Vgl. Statut der IBK, 18f (B, Art. 6).
- ¹³ *Nicholas Sagovsky*, *Ecumenism, Christian Origins and the Practice of Communion*, Cambridge 2000, 8. „Conflict is integral to life in community. It is not the presence of conflict that is unhealthy for communal life, but the premature suppression of conflict in the interests of an inauthentic unity.“
- ¹⁴ *Thomas Hopko* (ed.), *Women and the Priesthood*, Crestwood/N.Y. 1999, (2. Aufl.), 256ff.
- ¹⁵ Vgl. dazu *Mary Tanner*, *The Episcopal Ministry Act of Synod in Context*, in: *Paul Avis* (ed.), *Seeking the Truth of Change. Reception, Communion and the Ordination of Women*, London – New York 2004, 58–74.
- ¹⁶ Vgl. *Paul Avis*, *The Episcopal Ministry Act of Synod. A „Bearable“ Anomaly?*, in: *Avis* (ed.), *Seeking*, 152–170.
- ¹⁷ Vgl. *Paul Avis*, *Reception. Towards an Anglican Understanding*, in: *Avis* (ed.), *Seeking*, 19–39, hier 25.



Frauenordination aus anglikanischer Sicht

VON CHARLOTTE METHUEN *

Kommentar zu Angela Berlis, Frauenordination – ökumenische Konflikte und ihre Bewältigung – am Beispiel der Alt-Katholischen Kirche

Für die Anglikanische Kirchengemeinschaft ist die Frage der Konfliktbewältigung zur Zeit ein schwieriges Thema. Denn die anglikanische Kirchengemeinschaft befindet sich gerade in einer Krisensituation, die nur zu deutlich zeigt, wie schwer sie es mit der Konfliktbewältigung in den eigenen Kreisen hat. Dass diese Situation Folgen für ökumenische Beziehungen hat, ist allen deutlich. Aber so lange es nicht möglich ist, eine klare Aussage über das Ergebnis der jetzigen Konflikte zu geben – oder sogar über einen Prozess zur Konfliktbewältigung –, wird es ebenso unmöglich sein, einen Vorschlag zu machen, wie man ökumenisch mit solchen Fragen und Konflikten umgeht. Allerdings wird in diesem Konflikt innerhalb der anglikanischen Kirchengemeinschaft häufig mit der vermuteten Reaktion ökumenischer Partner- und Schwesterkirchen argumentiert. Dabei wird der breitere Horizont deutlich: Diese Konflikte haben nicht nur innerhalb der eigenen Reihen Konsequenzen und können deswegen nicht nur dort bewältigt werden.

Es sind zwei Hauptfragen, mit der sich die Provinzen bzw. Mitgliedskirchen der anglikanischen Kirchengemeinschaft auseinander setzen: Die Frauenordination, und vor allem die Ordination von Frauen als Priesterrinnen und Bischöfinnen, und die Ordination von Homosexuellen bzw. von denjenigen, die in einer homosexuellen Beziehung leben.

* Dr. Charlotte Methuen ist anglikanische Priesterin und Kirchenhistorikerin. Zur Zeit unterrichtet sie Reformationgeschichte an der Universität Oxford.

Nach einem schweren Anfang – die 1944 in Hongkong zur Priesterin geweihte Florence Li Tim Oi durfte ab 1945 ihr Amt nicht mehr ausüben – wurde 1971 der Weg zur Frauenordination in der anglikanischen Kirchengemeinschaft vom damals neu etablierten Anglican Consultative Council prinzipiell eröffnet, indem jedem anglikanischen Bischof die Erlaubnis zur Frauenordination „unter Zustimmung der eigenen Kirchenprovinz“ erteilt wurde. Inzwischen haben 25 der 38 anglikanischen Provinzen Frauen als Priesterinnen geweiht; in der Church of England sind mehr als 2.000 Frauen als Priesterinnen tätig. 14 anglikanische Kirchenprovinzen haben juristisch die Möglichkeit, Bischöfinnen zu ernennen.

Diese Entwicklung wurde nicht von allen befürwortet. In manchen Provinzen haben Gegner der Frauenordination versucht, ihre Position abzusichern. Vor allem innerhalb der Church of England gibt es juristische Maßnahmen: Eine Gemeinde darf die so genannten „Resolutions“ A und B verabschieden, Beschlüsse, die es einer Priesterin verbieten, Eucharistie in der Gemeindekirche zu feiern bzw. sich dort als Gemeindepriesterin zu bewerben. Resolution A ist von 6,1%, Resolution B von 7,6% der Gemeinden der Church of England verabschiedet worden. Weiter besteht in Folge des auch von Angela Berlis erwähnten „Act of Synod“ für eine Gemeinde die Möglichkeit, sich einem Bischof, der keine Frauen weiht, zuzuordnen: Hierfür haben sich 2,4% der englischen Gemeinden entschieden. Der Versuch, eine Kirche auf diese Art und Weise zusammenzuhalten, ist ekklesiologisch nur schwer zu verteidigen; die tiefen Spannungen, die bei einem solchen Konstrukt ersichtlich sind, werden durch die der englischen Synode bevorstehende Debatte zur Ordination von Frauen als Bischöfinnen noch dringlicher.

Ökumenische Argumente werden in der Diskussion oft genannt. Von Seiten der Gegner wird die Angst häufig ausgesprochen, die Einführung der Frauenordination werde die Beziehung zur römisch-katholischen sowie zur orthodoxen Kirche erschweren. Es scheint dabei übersehen zu werden, dass anglikanische Weihen sowieso von der römisch-katholischen Kirche nicht anerkannt werden. Von der methodistischen Kirche in England kommt allerdings Druck in die andere Richtung: So wurde die Eröffnung der Kirchenleitung und des Bischofsamts für Frauen im „Covenant“ (Bund) zwischen der Church of England und der Methodist Church zur Bedingung für die gemeinsame Weiterarbeit gemacht.

In Wahrheit bringt diese Art des Umgangs mit Konflikten meistens keine Konfliktbewältigung, sondern eine Situation, in der zwei verschiedene Meinungen nebeneinander mehr oder weniger friedlich existieren:

Priesterinnen werden von manchen ganz und mit großer Freude akzeptiert, während sie von anderen als Laiinnen gesehen werden. Manche Priesterinnen müssen einen Loyalitätseid einem Bischof schwören, der ihre Weihe gar nicht anerkennt. Es ist und bleibt nicht einfach, die Vertreter verschiedener Meinungen miteinander ins Gespräch zu bringen.

Diese Gesprächsschwierigkeit wird noch deutlicher im Falle der Ordination von Homosexuellen. Als 2002 Jeffrey John zum Bischof von Reading in der Church of England ernannt und 2003 Gene Robinson als Bischof von New Hampshire in der Episcopal Church of the USA gewählt wurde, gab es einen großen Aufschrei. Jeffrey John ist zurückgetreten – obwohl er sich bezüglich seiner Sexualität an die Regeln der Church of England gehalten hat, die es einem homosexuellen Priester nicht erlauben, in einer sexuell ausgelebten Beziehung zu leben. Gene Robinson wurde am 2. November 2003 als Bischof von New Hampshire geweiht. Er wird als Bischof von manchen Kirchenprovinzen nicht anerkannt, und Erzbischof Peter Akinola von Nigeria (u.a.) sieht seine Kirche nicht mehr in Kommunion mit der Diözese von New Hampshire und allen Diözesen der Episcopal Church, die diese Wahl unterstützen. Auch innerhalb der Episcopal Church gibt es Gegenstimmen; allerdings wird die Wahl Gene Robinsons in vielen Teilen der anglikanischen Kirchengemeinschaft ausdrücklich begrüßt. Hierzu werden auch ökumenische oder gar interreligiöse Argumentationen angeführt: Nicht nur Probleme hinsichtlich der Gespräche mit römisch-katholischer bzw. orthodoxer Kirche werden genannt, sondern auch die Probleme, die die Anerkennung homosexueller Beziehungen für Christen und Christinnen in einer überwiegend muslimischen Gesellschaft bringen könnte. In Nordamerika und Europa werden dagegen die Probleme in einem kirchlichen Kontext diskutiert, in dem Veränderungen in der Rolle von Frauen bzw. die Anerkennung von gleichgeschlechtlichen Beziehungen nicht nur akzeptiert, sondern auch begrüßt werden. Hier gibt es große Fragen zur Bedeutung der Autorität: Die letzte Lambeth-Konferenz 1998 hat darum gebeten, mit der Ordination von homosexuellen Priester/innen abzuwarten; auf der anderen Seite hatte sie ebenfalls ausdrücklich darum gebeten, die Erfahrungen homosexueller Christen und Christinnen zu sammeln und zu hören.

Aus diesen Entwicklungen ergeben sich wichtige aber auch sehr schwierige Fragen: Inwiefern darf oder muss eine Kirche sich der Kultur anpassen? Wie ist die Bibel zu lesen? Wer entscheidet in der anglikanischen Kirchengemeinschaft über Autorität und Autonomie? Diese Fragen sind nicht neu: Das Verhältnis der Kirchenprovinzen unter und

zueinander ist seit über einem Jahrhundert Gesprächsstoff bei den Lambeth-Konferenzen der anglikanischen Bischöfe. Im Jahr 2000 wurden zwei amerikanische Bischöfe ohne Diözese in Singapur geweiht, die sich um die „Konservativen“ – das heißt diejenigen, die weder Frauenordination noch homosexuelle Beziehungen anerkennen wollen – kümmern sollten. Diese Ordinationen wurden damals „valid but illegal“ (gültig aber illegal) genannt: Die damit entstandenen Autoritätsprobleme und die Konflikte, die dazu geführt haben, sind allerdings nicht geklärt worden. So findet sich die anglikanische Kirchengemeinschaft in einer Zeit des Umbruchs.

Als Versuch, einen Weg nach vorne zu finden, hat der Erzbischof von Canterbury eine Kommission zusammengerufen, die im November 2004 einen Bericht veröffentlicht hat. Der so genannte „Windsor Report“ versucht, einen Weg zu finden, die Autonomie der anglikanischen Kirchenprovinzen zu gewährleisten, ohne die Einheit zu verlieren. Diese Autonomie in Gemeinschaft würde allerdings schon eine Stärkung der „Instruments of Unity“ bedeuten, das heißt des Erzbischofs von Canterbury, der Lambeth Konferenz, des Anglican Consultative Council und des Rates der anglikanischen Primasse. Dieser Bericht wird zur Zeit heftig diskutiert. Noch ist nicht deutlich, ob und inwiefern eine Kirchenspaltung dadurch verhindert werden kann. Es besteht große Angst, dass die Spannungen inzwischen zu groß sind, so dass sich – wie die PNCC aus der Union von Utrecht – manche Provinzen zurückziehen werden. Die anglikanische Kirche lebt seit langem mit großen Unterschieden und ist auch stolz darauf. Nun wird die Tragfähigkeit ihrer Breite auf die Probe gestellt.

Es ist sicher nicht einfach, in einer sehr großen, zerstreuten Kirchengemeinschaft, Gespräche zu führen. Es ist nicht einfach, in den Erfahrungen einer Christin in Nigeria und den Erfahrungen einer Christin in den USA ein und dasselbe Evangelium verkündet zu hören. Denn auch Gott spricht jeden von uns anders an. Unterschiede gehören zum Evangelium, zum Reichtum Gottes, und wir müssen immer Wege suchen, in und trotz unserer Unterschiedlichkeit und Verschiedenheit die Einheit des Evangeliums zu entdecken. Wir leben in einer Welt – einer uns von Gott geschenkten Welt – die uns mit großen Fragen konfrontiert. Diese Diskussionen zu unterdrücken, zu tun, als ob es sie nicht gäbe, bedeutete für mich, die befreiende, herausfordernde Kraft des Evangeliums aus unserer Welt auszuschließen.

Aus der Erfahrung der anglikanischen Kirchengemeinschaft wird deutlich, dass zur Konfliktbewältigung – ob innerhalb einer Kirche (Kirchengemeinschaft) oder zwischen zwei oder mehreren ökumenischen Part-

nerkirchen – nicht nur Strukturen gehören, sondern auch Gespräche. Denn wenn eine Kirche mit solchen Konflikten konfrontiert wird – und jede Kirche kommt irgendwann in diese Situation –, braucht sie vor allem und dringend Prozesse, die die verschiedenen Parteien ins Gespräch miteinander bringen. Diese fehlen innerhalb der anglikanischen Kirchengemeinschaft immer noch. Konfliktbewältigung in der anglikanischen Kirche? Watch this space!



Frauenordination – keine Selbstverständlichkeit

VON JOHANNES EHMANN*

Kommentar zu Angela Berlis, Frauenordination – ökumenische Konflikte und ihre Bewältigung – am Beispiel der Alt-Katholischen Kirche

Überraschend oder auch nicht. Die Überlegungen von Dr. Angela Berlis zur Frauenordination am Beispiel der Alt-Katholischen Kirche machen deutlich, dass die Ordination von Frauen zum kirchlichen Amt keinesfalls selbstverständliche Zustimmung genießt. Erfrischend ist, dass sie den Konflikt um die Frauenordination ganz in den ökumenischen Zusammenhang stellt und zugleich Problemstellung und Problembewältigung (nicht: Lösung!) integral verhandelt.

Berlis unterscheidet drei Dimensionen – Schrift(grund), Glaubwürdigkeit (Geschichte), Breitenwirkung und gesellschaftlich-kulturelle Einbindung – und differenziert weiter nach dem „Geltungsbereich“ der Beauftragung (Diakonat, Priesteramt). Vom Bischofsamt ist erstaunlicherweise (noch) nicht die Rede.

Die Problempäsentation ist zweifellos schlüssig, fraglich ist, ob nicht präziser (und schwieriger) die (erste) Frage des Bibelverständnisses (Hermeneutik) vom Problem „Schrift und Tradition“ abgehoben werden sollte, denn keine ökumenisch verwandte Kirche ist hinsichtlich ihres Schriftverständnisses traditionslos. Die hermeneutische Frage aber greift weiter: zunächst in dem Sinne, ob das vorausgesetzte dreifach gegliederte Amt im NT *so* überhaupt zu greifen ist; dann aber, ob und inwieweit eine *fehlende*

* Pfarrer Dr. Johannes Ehmann ist Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Baden-Württemberg und Privatdozent für Kirchengeschichte an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.

Determiniertheit des Problems im NT nicht eine *theologische Offenheit* hinsichtlich des Amtes für Männer und Frauen bedeuten könnte bzw. nach sich ziehen müsste?!

Die zweite Frage ist ökumenisch nicht weniger spannend, weil „Glaubwürdigkeit“ ja nichts anderes bedeutet als Identität und Geschichtlichkeit einer Kirche miteinander plausibel ins Spiel zu bringen. Berlis erinnert intensiv an das Selbstverständnis der alt-katholischen Kirche, auf Reformen der einen katholischen und nicht auf Neuerungen in der katholischen Kirche zu gründen. Die weiterführende Frage dürfte allerdings die sein, ob Identität der (alt-katholischen) Kirche tatsächlich nur (noch) mittels Berufung auf die alte Kirche und den Grundsatz des Vinzenz von Lerinum bewahrt und erneuert werden kann? Es dürfte in keiner Kirche der ökumenischen Gemeinschaft heute ein Amtsverständnis zu finden sein, das „ubique“ und „ab omnibus“ getragen wird. Die reformatorischen Kirchen kennen seit 1530 den *magnus consensus*, der trotz seiner offenen Bestimmung oft konstruktiver Stolperstein genug ist.

Höchste Brisanz verbirgt sich in der dritten und vierten Frage des gesellschaftlich-kulturellen Aspektes: Sarkastisch könnte dies so auf den Punkt gebracht werden: Wenn es – so Berlis – Hinweise darauf gibt, dass Frauen in besonderen Ämtern zu Gottes Heilsplan gehören (können), so könnte man polemisch dem parallel setzen: Es gibt auch Hinweise darauf, dass die Erde tatsächlich keine Scheibe ist (sein könnte). Seriös betrachtet steckt dahinter jedoch mehr: Gehört zum kulturell-gesellschaftlichen Progress des Gleichstellungsprozesses (von Frauen für Frauen gemeinsam mit Männern) allein eine naturrechtliche Betrachtung des Problems Frauenordination, oder gehört die Frage der Ordination von Frauen nicht besser in den Bereich der Gabeorientierung der Geschlechter? Auch letzteres zu bejahen würde allerdings nicht den stillschweigenden Verweis der Frauen an „nicht besondere“ Ämter in der Kirche bedeuten müssen. Vielmehr stellte sich dann die m.E. legitime Frage, ob das ordinierte Amt (allein für Männer) nicht eine Verkürzung desselben zur Folge hätte (vielleicht sogar zur Voraussetzung?!). Es dürfte jedenfalls hilfreich sein, die Frage der Frauenordination (wie vermutlich auch Berlis selbst) weiterhin von der Frage des Amtes her zu buchstabieren (und entsprechend zu befürworten) und nicht vom Fragehorizont einer naturrechtlich begründeten Gleichstellung.

Damit ist zurückgeblendet zur Frage des dreifachen Amtes zu sagen: Berlis ist uneingeschränkt zuzustimmen, dass die Auswirkungen des gesellschaftlichen Kontextes bei der Frage des *Priesteramtes* viel erheb-

licher sind als beim Diakonat. Ich habe aber erheblichen Zweifel, ob die Differenzierung nach den exegetischen Einsichten zum Verkündigungsamt (!) im Diakonat (Apg 6!) überhaupt noch haltbar ist. Dann aber rückt auch der vermeintlich leichtere Zusammenhang „Diakonat“ ebenfalls ins Zentrum weiterer Überlegungen grundsätzlicher Natur – oder: Er bleibt ganz auf der Ebene *nicht-theologischer* Faktoren, was dann auch so gesagt werden müsste.

Schließlich möchte ich noch für einen Perspektivenwechsel plädieren, der m.E. bei der Diskussion der Position Thomas Hopkos zu kurz kommt: Es geht nicht nur um die Frage, ob Kirchenglieder die Meinung vertreten, Frauen könnten gute Priesterinnen und Bischöfinnen sein, es geht auch um die Frage, wie geistlich damit umgegangen werden kann, dass Frauen diese Dienste (und Ämter) in der Kirche wahrnehmen *wollen*, ohne dass ihnen Kompetenz, Qualifikation und Berufung (*jure divino*) abgesprochen werden *kann*.

Leicht macht es sich gerade die alt-katholische Gemeinschaft mit dieser Frage gewiss nicht. Und dazu ist sie zu beglückwünschen.



Afrikanische Pfingstgemeinden und ihre Bedeutung für die deutsche Ökumene

VON WERNER KAHL *

Hinführung: Die Präsenz von Gemeinden afrikanischer Herkunft in Deutschland

Seit der zweiten Hälfte der neunziger Jahre des letzten Jahrhunderts wird im religionswissenschaftlich-theologischen wie im kirchlichen Raum ein neues religionssoziologisches Phänomen wahrgenommen und bedacht: die Präsenz afrikanischer Migrantengemeinden charismatischer bzw. pfingstlerischer Prägung in Deutschland. Dieses Phänomen ist nun in keinster Weise auf Deutschland beschränkt. In allen westeuropäischen Ländern gibt es heute eine kaum genau eruiertbare Vielzahl dieser Gemeinden mit afrikanischer Mitgliedschaft und Leitung (im Folgenden AP = Afrikanische Pfingstgemeinden genannt). Während AP in Großbritannien – auf dem Hintergrund der zeitlich nahen und langjährigen Kolonialgeschichte mit Afrika und der Karibik – seit den siebziger Jahren nachweisbar sind, breiten sich AP in Deutschland seit der ersten Hälfte der neunziger Jahre rapide aus. Sie sind Ausweis eines in den achtziger Jahren anhebenden, meist ökonomisch motivierten Migrationsdrucks, in Deutschland insbesondere aus anglophonen Ländern Westafrikas wie Ghana und Nigeria. Gleichzeitig handelt es sich hierbei um Manifestationen der weltweiten Verschiebung des numerischen Schwergewichts des Christentums, die sich Ende des letzten Jahrhunderts vollzogen hat: Heute leben die meisten sich zum Christentum bekennenden Menschen in Ländern des Südens, d.h. in Afrika, Asien und Lateinamerika, wobei Asien und Afrika das am schnell-

* Pfarrer Dr. Werner Kahl ist Privatdozent am Institut für Evangelische Theologie/Religionspädagogik im Fachbereich Erziehungswissenschaft/Humanwissenschaften der Universität Kassel, ab 2006 in der Missionsakademie Hamburg.

ten anwachsende Christentum aufweisen. Damit wird die Hautfarbe der Anhänger des Christentums im Schnitt dunkler, und viele von ihnen gestalten ihr Leben und Überleben unter z.T. extremen, d.h. lebensbedrohlichen ökonomischen und politischen Bedingungen. Mit der quantitativen Verschiebung geht eine qualitative einher: Etwa ein Drittel der Gläubigen weltweit ist heute mehr oder weniger dem charismatisch-pfingstlerischen Spektrum zuzuordnen – mit anwachsender Tendenz. Für das Christentum im sub-saharischen Afrika und insbesondere in Westafrika von Süd-Senegal bis nach Kamerun ist heute eine fast durchgängige Charismatisierung des gesamten christlichen Spektrums zu beobachten, d.h. einschließlich der ehemaligen europäischen Missionskirchen und der katholischen Kirche, wobei unterschiedliche Grade von Charismatisierung vorliegen: Von den großen verfassten pentekostalen Kirchen wie der Church of Pentecost oder den Assemblies of God über unzählige charismatische Klein- und Megakirchen bis hin zur mehr oder weniger starken Öffnung für charismatische Elemente in den aus Europa stammenden Kirchen. Charismatisch-pfingstlerisch bedeutet als Näherbestimmung, die sich mit dem Selbstverständnis der diesen Kirchen zugehörigen Mitglieder deckt, zweierlei: zum einen die überwältigende Erfahrung der Präsenz Gottes in seinem Geist (vgl. Apg 2), und zum anderen das Erlebnis von Manifestationen dieser Geistpräsenz in durch die Gläubigen sich vermittelnden charismatischen Machterweisen (vgl. 1Kor 12). Phänomenologisch und theologisch-inhaltlich sind dabei in Bezug auf Afrika gewisse Kontinuitäten zur traditionellen, primalen Religiosität gegeben.

Die Ernstnahme der kulturellen, ökonomischen, sozialen, d.h. der enzyklopädischen Partikularität dieser uns hier beschäftigenden Version(en) des Christentums, die in der Fremde auf die Partikularität unserer Version(en) des Christentums trifft, ist anzumahnen, wenn im Folgenden nach deren Bedeutung für die hiesige Kirchenlandschaft gefragt werden soll. Dabei werden – auf dem Hintergrund der 500-jährigen Geschichte der Begegnung von Europäern und Afrikanern – nicht nur unterschiedliche Selbstverständnisse und z.T. konträre Erwartungshaltungen aneinander, sondern auch z.T. sich widersprechende Interessen mit zu bedenken sein. Im Zusammentreffen von AP und deutschen Kirchengemeinden (im Folgenden: DK), gleich welcher Konfessionszugehörigkeit, kommt es aufgrund der benannten Unterschiede früher oder später immer zu Irritationen auf beiden Seiten, und zwar auf ganz unterschiedlichen Ebenen: sei es auf der Ebene des je selbstverständlichen, aber z.T. gegenläufigen persönlichen

Umgangs miteinander, in liturgischer Hinsicht oder in Bezug auf unterschiedliche Frömmigkeitsstrukturen, um nur einige Bereiche zu benennen.

Beispiele:

- In einer niederrheinischen Gemeinde in reformierter Tradition wird ein Sonntagsgottesdienst zusammen mit einer AP gefeiert. Als der afrikanische Pastor am Ende seiner Predigt Gemeindeglieder nach vorne ruft, um sie mit Handauflegung lautstark zu segnen und einige Afrikaner und Afrikanerinnen dabei in Trance geraten und zusammenbrechen, verlassen deutsche Kirchenbesucher aufgeregt den Kirchraum, und der deutsche Pastor lässt Krankenwagen rufen!
- Ein evangelischer Pfarrer ist zum Predigen in eine AP eingeladen. Er wird zu seinem Sitz in der ersten Reihe geleitet. Während des Gottesdienstes fragt ihn eine Afrikanerin aus der zweiten Reihe, wobei sie mit dem Zeigefinger auf ein Tischchen mit Wasserflaschen und Gläsern weist: Please sir, water? Der evangelische Pfarrer springt auf und reicht ihr freundlich ein Wasserglas. Die Frau ist beschämt!
- In einem ersten direkten Kontakt zwischen afrikanischen Gemeindeleitern von AP und Vertretern von Landeskirchen im Bereich der VEM versuchen letztere, ihre Gesprächspartner mit Hinweis auf ihre nicht vorhandenen biblischen Sprachkenntnisse zu disqualifizieren, worauf ein afrikanischer Pastor klarstellt: Dafür haben wir den Heiligen Geist!

Die Beispiele sollen hier nicht im Einzelnen analysiert werden. In allen Fällen handelt es sich um Manifestationen wechselseitigen kulturellen Unverständnisses, die sich notwendiger Weise einstellen. In der Begegnung von AP und DK kommt es tatsächlich zuhauf zu Missverständnissen, die in der Unkenntnis der Traditionen der jeweils Fremden und ihrer spezifischen Erwartungshaltungen bzw. Bedürfnisse und Interessen gründen. Die hervorgerufenen Irritationen oder Überraschungen mögen aber auch den Weg bahnen hin zu einem angemesseneren, d.h. der Innenperspektive des je anderen gerecht werdenden, wechselseitigen Verständnisses.

In der Wahrnehmung des afrikanischen Christentums aus deutscher Gemeindeperspektive scheint das Motiv der Hilfsbedürftigkeit im fernen Afrika weithin bestimmend zu sein, mündend in Spendensammlungen. In politisch engagierten kirchlichen Kreisen kam in den siebziger und achtziger Jahren hingegen ein politisch engagiertes Christentum im südlichen Afrika in den Blick, das im Kampf gegen Rassismus ideell und materiell unterstützt wurde. Auf diesem Hintergrund bedeutet die Präsenz von AP in Deutschland eine Überraschung in mehrfacher Hinsicht: Diese Christen

aus Afrika treten – das ist die Norm – weder als Notleidende noch als Befreiungstheologen in Erscheinung. Deutsche Gemeindeglieder und Pfarrer/innen sehen sich oft spirituell äußerst selbstbewussten Menschen dunkler Hautfarbe gegenüber, die sich als Brüder und Schwestern im Herrn verstehen und als solche mit ihren Gemeinden Einlass in Kirchengebäude mehr höflich fordern als erbitten, und die sich um das Seelenheil ihrer deutschen Geschwister sorgen; die mit Unverständnis registrieren, dass es die meisten deutschen Kirchenmitglieder vorziehen, sonntags nicht in den Gottesdienst zu gehen. Von ihrem Selbstverständnis her handelt es sich bei den AP nicht um „afrikanische“ Kirchen, sondern um Kirchen aus Afrika mit ihren Mitgliedern, die in der Migration als gleichberechtigte Christen auf ihre weißen Brüder und Schwestern stoßen. Als solche intendieren sie nicht, unter sich zu bleiben. Ganz im Gegenteil: Mit starker missionarischer Motivation verfolgen die meisten AP ein *outreach-program*. In der gegenwärtigen ersten Generation afrikanisch-christlicher Migranten in Deutschland beschränkt sich die Missionierung praktisch allerdings fast vollständig auf die Gewinnung anderer Afrikaner und Afrikanerinnen, und zwar vor allem aus dem noch vorherrschenden Mangel an deutscher Sprachkompetenz. Das hier vorliegende Missionsinteresse und Verständnis von Mission – Seelen, inklusive derer von evangelischen und katholischen Kirchenmitgliedern, für Christus gewinnen – stößt sich dabei mit dem verbreiteten Selbstverständnis von Christen in Deutschland bzw. mit dem offiziellen Missionsverständnis der beiden Großkirchen.

Es wird also insgesamt deutlich, dass wir in den AP Christen aus Afrika begegnen, die sich bezüglich ihres Selbstverständnisses und ihrer Frömmigkeit erheblich von dem Bild unterscheiden, das sich Christen in Deutschland gemeinhin von ihnen machen. Ihr Verständnis dessen, was christlicher Glaube bedeutet, weicht nicht nur stark von den in den deutschen Großkirchen vermittelten Inhalten ab und fordert schon per se hier gepflegte Glaubenstraditionen heraus. Afrikanische Pastoren (ganz überwiegend männlich) zielen z.T. offensiv auf eine Veränderung des Glaubens auf Seiten der hiesigen Christen ab. Zur *reverse mission* fühlen sich einige geradezu berufen, und zwar in Anlehnung an die kolonialistische Missionierung Afrikas. Diese Missionierung wird unter dem einen Aspekt, dass die europäischen Missionare die Bibel brachten, in Afrika gemeinhin als Gottes Werk gepriesen. In der sich zunehmend entkirchlichen Situation in Europa deuten sie ihre hiesige Präsenz, etwa folgendermaßen: In der Not unserer Gottabgewandtheit habt ihr uns damals das biblische Christentum gebracht und uns aus den Fängen der

Fetischreligion unserer Ahnen befreit – dafür danken wir euch; heute sind wir nach Europa gekommen, um die satanischen Mächte zurückzudrängen, die euch verwirrt haben, indem wir euch wahre christliche Spiritualität vermitteln. Darin besteht unsere Bedeutung im göttlichen Heilsplan für euch; ihr braucht vor allem uns.

Zur Bedeutung dieser charismatischen Migrantengemeinden

AP sind zunächst einmal positiv zu würdigen als Ausdruck einer genuin afrikanischen Aneignung und Prägung des Christentums, und zwar in der zumindest in Westafrika heute am weitesten verbreiteten Art: dem charismatischen Christentum, das dort seit etwa Anfang der siebziger Jahre alle Kirchen und Gemeinden durchwirkt hat. Die Präsenz afrikanischer Christen, die sich in diesen Gemeinden kirchlich organisieren, erfordert in der Begegnung mit ihnen die selbstkritische Besinnung und zwingt geradezu zu gedanklicher, theologischer und gemeindlicher Bewegung. Die im NT versammelten Schriften bezeugen bereits für das 1. Jahrhundert eine Vielzahl disparater, lokaler Versionen des Christentums. Damals – wie heute – war es vom verbreiteten Selbstverständnis der Christen her die vorrangige Aufgabe, diese sich von der Tat Gottes in Christus herleitende neue Glaubensgemeinschaft nicht in unterschiedliche Christentümer zerfallen zu lassen. Insbesondere die Schriften des Paulus geben von diesem Bemühen Ausdruck. Variabilitäten wie ethnische Herkunft oder spezifische Akzentuierungen des christlichen Glaubens aufgrund unterschiedlicher Lebenszusammenhänge werden zwar nicht negiert. Sie sind aber transzendiert durch die eine Einsicht und Erfahrung: Durch Gottes Tat in Christus ist die zunächst auf das Volk Israel beschränkte Heilszusage universell entgrenzt worden, so dass seither alle Menschen potentiell zu dem einen Volk Gottes dazugehören. Aus dieser Perspektive verlieren staatliche bzw. soziologische Kategorisierungen von Menschen etwa nach Inländern und Ausländern, nach Menschen erster und dritter Welt, nach Mächtigen und Ohnmächtigen, Schwarzen und Weißen, Primitiven und Zivilisierten ihre absolut erscheinende Gültigkeit. Vom Selbstverständnis des Frühchristentums, wie es in den Schriften des NT dokumentiert ist, haben die etablierten Kirchen in Deutschland gar keine andere Chance als sich ernsthaft und letztlich in Dankbarkeit auf die Begegnung mit den Christen aus Afrika, die hier leben, einzulassen – als Brüder und Schwestern im Herrn. Ein entschiedenes, vor Ort konkret gelebtes Bekenntnis zu dieser in Christus begründeten, unzweifelhaften Zusammengehörigkeit – bei allen

Differenzen im Einzelnen – dürfte ein wichtiger kirchlicher Impuls für die Gesamtgesellschaft sein und xenophobischen sowie rassistischen Resentiments entgegenwirken.

In der Begegnung besteht die Chance, zum einen der Tatsache gewahr zu werden, dass es sich auch bei der evangelischen, der methodistischen oder baptistischen Kirche in Deutschland um nicht mehr, aber auch nicht weniger als lokale Versionen des weltweiten Christentums mit je eigener geschichtlicher Herkunft handelt. Zum anderen aber ist mit dieser Erkenntnis auch die andere verbunden, dass es sich hierbei um notwendige Kontextualisierungen handelt, zu denen das Evangelium vom partikular Fleisch gewordenen Wort Gottes befreit und die in der im NT vorliegenden Variabilität des konkreten Gemeindelebens und Glaubens bereits im Frühchristentum vorgegeben ist. Da wo Christen unterschiedlicher ethnischer, sozialer und/oder theologischer Herkunft lokal zusammen wohnen, da sind sie in ihrer Verschiedenheit zueinander gewiesen. Auch in dieser Hinsicht lohnt der Blick ins NT: So empfiehlt Paulus niemals die Aufspaltung lokaler Gemeinden nach jenen Identitäten oder Vorlieben, sondern die Aufgabe besteht in der Etablierung bzw. im Erhalt einer Gemeinde, in der Menschen sich in ihrem jeweiligen So- und Verschiedensein aufgehoben wissen können. Die Präsenz afrikanischer Christen in Deutschland nötigt die hiesigen Kirchen also geradezu zu einer ökumenischen Öffnung vor Ort.

In diesen AP wird etwa evangelischen Christen in Deutschland wohl anschaulich, wie anders und – wechselseitig! – z.T. befremdlich der christliche Glaube hier und da verstanden und gelebt wird. In der Begegnung mit dem Anderen werden aber auch – wie in einem Spiegel – Mängel unserer eigenen kirchlichen Situation unausweichlich deutlich: Dort volle, hier leere Kirchen; dort lebendige, hier von vielen oft als langweilig empfundene Gottesdienste; dort die Partizipation vieler Gemeindeglieder in unterschiedlichsten Funktionen am Gottesdienst, hier die Pfarrer- oder Pfarrerin-zentrierte Gottesdienstfeier; dort Bewegung des ganzen Körpers im Gottesdienst, hier ruhiges Sitzen auf der harten Kirchenbank; dort Freundlichkeit, hier oft Ernsthaftigkeit; dort Kontaktfreudigkeit, hier Kontaktscheue; dort Begrüßung der neuen Gottesdienstbesucher, hier Anonymität; dort die Band mit Rhythmen unserer Tage, hier Orgelmusik vergangener Jahrhunderte; dort Menschen verschiedenen Alters zusammen; hier vor allem alte Menschen; dort Freiheit, hier Zwang; etc. Voraussetzung zur Veränderung der hiesigen kirchlichen Situation, die hier nicht karikiert, aber doch in ihrer verbreiteten Tendenz angezeigt werden sollte, ist zu-

nächst einmal die Bewusstwerdung ihrer Problematik, und das Bewusstsein davon, dass sie auch verändert werden *kann*. Das Ziel wird sicher ein partizipatorischer und lebendiger Gottesdienst sein. Dabei ist allerdings der Versuchung zu widerstehen, die Gottesdienstform und die Glaubensäußerungen afrikanischer Christen einfach unkritisch zu kopieren. Anstatt vom theologischen Export auf theologischen Import umzuschalten, ist es vielmehr nötig, sowohl evangeliumsgemäße wie kultur- bzw. kontextadäquate Formen des Gottesdienstes und der Predigt zu erkunden, die den Mitmenschen heute entsprechen, die sie ansprechen.

Bei den Migrantenkirchen in Deutschland handelt es sich vor allem um *charismatische* Gemeinden. Geisterfahrung – also die Erfahrung der Menschen in Bewegung setzenden, sie verlebendigenden Präsenz Gottes – und die Kommunikation von andere heilenden und christliche Gemeinschaft spendenden Geistesgaben stehen im Zentrum ihres Verständnisses dessen, was den christlichen Glauben ausmacht. Damit aktualisieren Christen in und aus Afrika und mitten unter uns eine Erfahrung, die im Frühchristentum weit verbreitet war und wesentlich Identität stiftete. Das Frühchristentum war keine Buchreligion, sondern seine Anhänger lebten von der Erfahrung und der Erwartung dieser sich im Geist vermittelnden, heilenden Gegenwart Gottes her. Aus dieser Perspektive heraus interpretierten sie ihre Lebenswelt und Wirklichkeit. Und in eben dieser Sichtweise erschloss sich ihnen aus der Heiligen Schrift Israels, wer Jesus Christus für sie war (vgl. neben Paulus vor allem das Johannesevangelium bezüglich der hermeneutischen Funktion des Parakleten). Diese Aktualisierung der Geisterfahrung in den charismatischen Migrantengemeinden stellt die im Protestantismus verbreitete exklusive Bezugnahme auf die Bibel sowohl als Offenbarungsquelle als auch die Konzentration auf die Rechtfertigungslehre als absolute Mitte der Bibel bzw. des Christentums in Frage. Sowohl die Bedeutung der Geisterfahrung im Frühchristentum als auch die Relativierung der Rechtfertigungslehre in Bezug auf Paulus werden übrigens in der internationalen neutestamentlichen Forschung insbesondere der letzten zwei Dekaden intensiv bedacht.

Gleichzeitig nehmen wir mittlerweile auch in Deutschland eine erhöhte Attraktivität charismatisch-pfingstlerischer Gemeinden bzw. charismatischer Glaubensäußerungen wahr. Vor allem in der jungen Generation gibt es heute weniger Berührungsängste als früher bezüglich geistlicher Erfahrungen. Ganz im Gegenteil: Auch unter Studierenden der Religionspädagogik und Theologie scheint der Anteil jener zu wachsen, die erwarten, dass ihr Bedürfnis nach spiritueller Erfahrung in den Kirchen gestillt

werde und sie von ihren Pfarrern bzw. Pfarrerinnen darin begleitet würden. Damit werden etwa evangelische Kirchen in Deutschland sowohl von der jungen Generation als auch von den Migrantenkirchen auf ihre religiöse Kernkompetenz hin befragt: die authentische Feier und Ermöglichung der Erfahrung der Präsenz des lebendigen und lebendig machenden Gottes, und zwar in einer Art und Weise, die Menschen in Deutschland erreicht und anspricht.

Scheint also heute eine spirituelle Vertiefung in den in Deutschland etablierten Kirchen nötig und – nicht zuletzt wegen des durch die Migrantenkirchen gegebenen Anreizes in dieser Hinsicht – auch konkret möglich zu sein, so wird die Begegnung mit hiesigen Kirchen die AP nicht unverändert lassen und gegebenenfalls zur Korrektur solcher Glaubenserwartungen führen, die aus der Perspektive frühchristlich gemachter Erfahrungen und Deutungen problematisch erscheinen. So sind nach dem NT etwa körperliche Heilungen als Konkretionen des Heils Gottes *Funktionen* des sich gegen Todesmächte durchsetzenden göttlichen Herrschaftsbereichs. Als problematisch erscheinen auf diesem Hintergrund Erwartungen heutiger Christen, die die Nähe Gottes vom Heilungserleben im individuellen Krankheitsfall *abhängig* machen. Auch wenn – wie weitverbreitet – individueller Erfolg in Familienplanung, Beruf und Geldvermehrung als Ziel und exklusiver Ausweis göttlichen Beistands gedeutet wird, liegt eine Interpretation des NTs bzw. der Bibel zugrunde, die nicht im Einklang mit frühchristlichen Glaubensinhalten steht, sondern die Ausdruck einer von kapitalistisch-westlichen Wertvorstellungen durchdrungenen afrikanisch-traditionellen Religiosität ist.

Mit Dank wird von den Brüdern und Schwestern aus Afrika insgesamt die Überzeugung von der in Körper und Gemeinschaft Heil stiftenden Nähe Gottes zu hören und so aufgeschlossen wie kritisch zu erlernen sein. Neutestamentlich gut bezeugt ist allerdings die Erfahrung und Erwartung, dass die *gesamte* Wirklichkeit unter dem Zuspruch und Anspruch Gottes steht. Davon – und das werden afrikanisch-charismatische Christen neu zu hören und in ihren Lebenskontexten selbst zu aktualisieren haben – ist aber die politische und ökonomische Dimension der Lebensorganisation nicht ausgenommen.

Das Zusammen-Wachsen von einheimischen und Migrantenkirchen in Deutschland ist ein anstrengendes, aber nicht zu umgehendes und letztlich lohnendes Unterfangen, das einen langen Atem (*pneuma*) braucht. In der Begegnung vor Ort besteht die ökumenische Bewährungsprobe par excellence.



Herausforderungen in der Begegnung von afrikanischem und europäischem Christentum

VON
CHRISTINE LIENEMANN-PERRIN*

*Kommentar zum Beitrag von Werner Kahl, Afrikanische Pfingstgemeinden
und ihre Bedeutung für die deutsche Ökumene*

Werner Kahl hat am Beispiel der afrikanischen Pfingstgemeinden die neuen Akzente in der Kirchenlandschaft Deutschlands sehr anschaulich beschrieben und sie zu Recht als integralen Bestandteil ökumenischer Gemeinschaft in Deutschland gewürdigt. Ausgehend von den Erfahrungen mit afrikanischen Pfingstgemeinden in der Schweiz möchte ich kurz auf drei Punkte eingehen.

1. Landeskirchen vor alten und neuen Herausforderungen

Im Kontrast zu der immer älter werdenden Gesellschaft in mitteleuropäischen Ländern ist die Hälfte der Bevölkerung in Afrika unter 15 Jahre alt. Deshalb kann es nicht erstaunen, dass durch die Migration von Menschen aus Afrika Kirchenformen nach Mitteleuropa gelangen, die hauptsächlich von Jugendlichen und jungen Erwachsenen getragen und gestaltet werden. Das stellt landeskirchliche Gemeinden vor neue Herausforderungen. Ein Beispiel dazu. Ich wohne am Stadtrand von Bern in der Kirchengemeinde mit der größten Dichte an Alters- und Pflegeheimen im ganzen Kanton, und auch in den Wohnhäusern der Gemeinde sind ältere Menschen überdurchschnittlich vertreten. Die Pfarrer unserer Gemeinde haben sehr

* Prof. Dr. Christine Lienemann-Perrin ist Lehrstuhlinhaberin für Ökumene und Missionswissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Basel sowie Lehrbeauftragte für Ökumenische Theologie an der Christkatholischen und Evangelischen Fakultät der Universität Bern.

viel mehr Menschen kirchlich zu bestatten als zu taufen und zu konfirmieren. Aufgrund der Bevölkerungsstruktur sieht die Gemeinde eine wichtige Aufgabe darin, Kirche für Hochbetagte und ihre Angehörigen zu sein. Alt vertraute Gottesdienstformen sind für sie ein Gegengewicht zu ihrer zunehmenden Vereinsamung in einer meist fremden Wohnumgebung. Im diakonischen Bereich setzt die Gemeinde Akzente bei jenen, die für die Gesellschaft und die Kirche selbst nichts mehr leisten, sondern nur noch deren Dienste in Anspruch nehmen können. Dies wird auch in Zukunft eine wichtige Aufgabe der Kirche in unserer Gesellschaft bleiben – trotz des berechtigten Hinweises auf die Sehnsucht nach lebendigeren Gottesdienstformen in den Ortsgemeinden.

Zu unserer Gemeinde gehört aber auch ein Stadtteil mit vielen jungen Leuten und kinderreichen Familien. In mehreren Wohntürmen leben rund 2.700 Menschen aus 60 verschiedenen Nationen zusammen. Darunter sind viele, die als Gastarbeiter oder Asylsuchende in die Schweiz gekommen und hier geblieben sind, und Botschaftsangehörige, die in der Regel nach vier Jahren die Schweiz wieder verlassen. Hier ist unsere Kirchengemeinde in ganz anderer Art gefordert und auch präsent: durch eine lebendige Jugendarbeit, Angebote für junge Eltern, Sprachkurse für Ausländerinnen mit Kleinkindern, interkulturelle und interreligiöse Anlässe. Der Spagat zwischen den verschiedenen Bevölkerungsgruppen und Segmenten kirchlichen Lebens ist freilich schwierig. Eine durch die Migrationssituation dringlich gewordene Aufgabe von Ortsgemeinden sehe ich darin, zwischen den heterogenen Christentumsformen Brücken zu schlagen und im Miteinander die eine Kirche in ihrer Vielgestaltigkeit erlebbar zu machen.

2. Kommunikationsprobleme zwischen afrikanischer Pfingstbewegung und spätmodernem Christentum

Beziehungslosigkeit und Vorurteile zwischen pfingstlich-charismatischem und landeskirchlichem Christentum sind in europäischen Ländern nicht neu. Dank ökumenischer Neuaufbrüche ist aber inzwischen ein Dialogprozess in Gang gekommen, der für beide Seiten ein hoffnungsvolles Zeichen ist. Er findet auf verschiedenen Ebenen statt, nicht zuletzt auch zwischen fremdsprachigen Gemeinden – wie die Migrationsgemeinden auch genannt werden – und Ortskirchen. Der zuletzt genannte Dialog ist jedoch mit zusätzlichen Verständigungsschwierigkeiten konfrontiert. Mit den aus Afrika emigrierenden Menschen gelangt die „dritte Generation“ der Pfingstbewegung nach Europa. Die afrikanische Variante des neuen

Pentekostalismus hat verschiedene Wurzeln. Eine der wichtigsten unter ihnen sind die dramatisch sich verschlimmernden Lebensverhältnisse in vielen afrikanischen Ländern. Migranten entflohen hauptsächlich jenen Ländern Afrikas, in denen ein kontinuierlicher Staatszerfall zu großen Unsicherheiten im Lebensalltag führt: Kriminalität, manchmal auch Bürgerkriege bedrohen Leib und Leben; funktionierende Gesundheits- und Bildungssysteme fehlen ebenso wie Erwerbsmöglichkeiten. Die geballten Probleme werden häufig mithilfe von kulturellen Deutungsmustern erklärt, deren Ursprung in den traditionellen Religionen Afrikas liegt. Soziale Krisen und individuelles Unglück werden beispielsweise der neu auflebenden Aktivität von bösen Geistern, Dämonen und Hexern zugeschrieben. Diese Deutungsmuster haben sich in den letzten Jahren mit der charismatisch-pfingstlichen Bewegung – die sich ihrerseits einer neuen missionarischen Initiative aus dem Westen verdankt – verbunden und eine spezifische Form von Pfingstkirchen hervorgebracht. Darin spielen der Heilige Geist und seine Manifestationen in den Gottesdiensten eine zentrale Rolle. Er wird herbeigerufen als geistliche Macht, um böse Geister zu entlarven, zu besiegen und damit die Gläubigen aus deren Herrschaftsbereich zu befreien und zu heilen. In vielen Kirchen Afrikas ist das Amt des Heilens und Austreibens böser Geister (*healing and deliverance ministry*) bereits zur festen Institution geworden. Für Menschen, die der Hexerei angeklagt werden, sind christliche Abschwörungsriten entwickelt worden, die den Zweck haben, den seelischen und sozialen Frieden wiederherzustellen.

In Europa werden diese Gottesdienstformen von afrikanischen Pfingstgemeinden weiter praktiziert, zumal für viele Menschen der Weg nach Europa nicht ins erhoffte Paradies führt, sondern neue Formen von Rechtsunsicherheit, Bedrohung und Ausgrenzung mit sich bringt. Mit *healing and deliverance worships* wird in fremdsprachigen Gemeinden die Angst vor der Macht böser Geister gebändigt. Wie gehen wir in Europa mit solchen Deutungsmustern um? Wie vermitteln wir zwischen ihnen und unseren soziologischen, auf „messbaren“ Daten beruhenden Versuchen, gesellschaftliche und religiöse Wirklichkeit zu verstehen? Die Kommunikations-schwierigkeiten zwischen dem sich abzeichnenden „nächsten Christentum“ (Philip Jenkins) und dem spätmodernen Christentum landeskirchlicher, freikirchlicher und pfingstlicher Prägung sind groß. Sie werfen die Frage auf, wie die verschiedenen Christentumsformen „zusammen Kirchesein“ können.

3. Gedanken zur Reconfiguration der Ökumene in Europa

Mit Werner Kahl stimme ich darin überein, dass es künftig ökumenische Gemeinschaft in Europa nur *mit* den fremdsprachigen Gemeinden wird geben können. Zwei Aspekte der Beziehungen zwischen ihnen und den Landeskirchen seien kurz angesprochen:

Europas Gesellschaft wird in religiöser und kultureller Hinsicht zunehmend plural. Sie kommt nicht umhin, die bereits erkennbare Kultur der konstruktiven Toleranz und des interreligiösen Dialogs konsequent weiter auszubilden. Diesbezüglich kann das landeskirchliche Christentum vieles von den fremdsprachigen Gemeinden aus verschiedenen Ländern Asiens lernen; denn asiatische Christen und Christinnen haben in ihrer Heimat als Minderheiten in religiös pluralen Gesellschaften existiert und gelernt, den christlichen Glauben in einer mehrheitlich andersreligiösen Gesellschaft zu artikulieren. Für weniger hilfreich halte ich indessen im spätmodernen Kontext den missionarischen Geist afrikanischer Pfingstgemeinden. Sie bedienen sich oft einer Heidenpolemik gegenüber Konfessionslosen, „Kulturchristen“, Andersgläubigen und anderen Religionen, die bei uns Erinnerungen an die fatale Missionssprache des 19. Jahrhunderts weckt.

Europäische Landeskirchen sind in der Regel mit Kirchen in Übersee, die aus der europäischen Missionsbewegung hervorgegangen sind, partnerschaftlich verbunden. In manchen dieser Kirchen ist derzeit eine charismatische Wende im Gang, die von den einen begrüßt, von anderen aber mit Skepsis betrachtet wird. Kritische Stimmen in den Partnerkirchen befürchten, dass pfingstliche Spiritualität für Menschen in Krisensituationen nicht nur Zufluchtsort ist, sondern auch zum *Ersatz* für politisches Denken und sozial-diakonisches Handeln wird. Nächtelanges Beten gibt zwar Kraft zum Überleben, zehrt aber auch jene Kräfte auf, die für den sozialen Aufbau des Staates dringend benötigt würden. Im Dialog mit den Partnerkirchen können sich Landeskirchen in Europa mit Notwendigkeit, Segen und Problemen der charismatischen Wende – die ja auch in vielen Kirchen Europas begegnet – auseinandersetzen. Darin sehe ich eine Chance für die Neugestaltung der Ökumene in Europa. Neben der pfingstlichen Spiritualität, der sie mehr Raum geben sollte, darf sie die öffentliche Verantwortung der Kirche nicht aus den Augen verlieren.



Ob Süd oder Ost: || Der Geist weht, wo er will

VON HERMANN GOLTZ *

Ein komparativer Kommentar des Ostkirchenkundlers zu Werner Kahl, Afrikanische Pfingstgemeinden und ihre Bedeutung für die deutsche Ökumene

In der Musik und in entsprechenden Äußerungen, seien sie religiösen oder auch nicht-religiösen Charakters, hält man die Improvisation für eine charismatische Sache. Die künstlerische Improvisation gilt vielen als spontane Eingebung, als *Inspiration*, als ein charismatisches Ereignis sui generis.

Wenn wir uns indes die materialen Strukturen charismatischer Äußerungen näher anschauen, – ob dies die Improvisationen eines genialen Organisten oder die Gottesdienste einer afrikanischen Pfingstgemeinde oder die begeisternden, freien Reden eines Politstars sind –, so zeigen sich sehr schnell feste Grundstrukturen bzw. Formeln, die nicht selten – je in ihrer Weise – archaische Rhythmen, Tonmodelle und Sequenzen aufweisen. Im charismatisch-gottesdienstlichen Bereich erscheinen diese Grundstrukturen als „Kontinuitäten zur traditionellen, primalen Religiosität“, um die zutreffende phänomenologische Beobachtung Werner Kahls aufzugreifen, aus welcher hier noch weitere und übergreifende ökumenische Erkenntnisse zu gewinnen sein dürften.

Diese substantielle, kaum aufzulösende Verbindung des Charismatischen mit dem Archaischen¹ hebt nun aber die auch bei Werner Kahl noch bestimmenden, für die Erkenntnis übergreifender Zusammenhänge unzureichenden Antonyme auf, als da z.B. sind: *neu – alt, Freiheit – Zwang, Bewegung – Ruhe* etc. Die Aufhebung dieser unzureichenden Antonyme

* Prof. Dr. Hermann Goltz ist Professor am Institut für Konfessionskunde der Orthodoxen Kirche an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau.

durch die stabile Interpolierung des Charismatischen mit dem Archaischen hilft, die üblichen Entgegensetzungen oder unsachgemäßen Kategorisierungen ganzer christlicher Kulturen zu revidieren. Diese Revision betrifft vor allem eine immer noch vorherrschende, immer noch prä-post-moderne westliche Sichtweise auf die östlichen christlichen Kulturen, gleich ob diese nun in Ost- und Südosteuropa oder im Orient gegen alle Verfolgungen zuhause sind oder in der weltweiten Diaspora auf allen übrigen Kontinenten entweder bereits eingewurzelt oder als Migranten- bzw. Flüchtlingskirchen existieren.

Wenn heute vielen von uns im traditionellen Protestantismus oder Katholizismus der charismatische Grundton fehlt, so heißt dies noch lange nicht, dass der charismatische Charakter eine post-protestantische oder post-katholische Erscheinung ist. Vielmehr dürfte – und auch hier lässt Max Weber wieder grüßen – der charismatische Charakter der Kirche durch das Traditionalistische und durch das Rationalistische zugedeckt und fast erstickt worden sein. So müsste Werner Kahl angesichts der „Charismatisierung“ ... „der ehemaligen europäischen Missionskirchen und der katholischen Kirche“ im sub-saharischen Afrika eigentlich von einer „Re-Charismatisierung“ sprechen.

Wenn man hingegen die orthodoxen Kirchen verschiedenster Couleur in Europa und im Orient in ihren vielfältigen Gottesdiensten kennenlernt, wird schnell deutlich, dass diese „archaischen“ Kirchen gerade im offensiven Festhalten an den „alten“ Formen nicht „verknöchert“ bzw. „petrifiziert“ sind, sondern vielmehr das Charismatische durch die anti-charismatischen Versuchungen sehr sichtbar, sehr spürbar, sehr erfahrbar erhalten und hindurch getragen haben. Hier lässt sich paradigmatisch das angeblich „Alte“ als der haltbare Schlauch des neuen Weins erkennen.

In den östlich-orthodoxen Feiern des Wortes des dreieinigen Gottes und der Mysterien (Sakramente) des dreieinigen Gottes ist das Charismatische äußerlich und innerlich herrschend. Jeder Gottesdienst, jedes Sakrament, jeder Vergebungsakt der Sünden, ja auch jede para-kirchliche Veranstaltung ist nur durch die Hilfe und den Trost des Parakleten, des Geistes Gottes, möglich. Das, was in der Konfessionskunde oder der Liturgiewissenschaft trocken der „epikletische Charakter“ des orthodoxen Gottesdienstes genannt wird, ist in der charismatischen Realität der Ostkirchen der klingende Hymnus an den Geist, der Gott an Ehren gleich ist, ist das flehende und vertrauensvolle Gebet, dass der Heilige Geist herabgesandt wird, der als der Leben schaffende Geist nicht nur das Brot und den Wein in Leib und Blut Christi wandelt, sondern der ebenso auf die Gemeinde

herabfährt und ihr an den Gnadengaben Gottes, den Charismata, und am unverderblichen Leben Christi Anteil gibt. Der Geist Gottes durchdringt das Volk Gottes nicht nur im Gottesdienst, er ist „allgegenwärtig und alles erfüllend“. Sehr viel häufiger als im Westen – und nicht nur zu Pfingsten – erklingt in- und außerhalb der orthodoxen Kirchen der wohl bekannteste ostchristliche Hymnus an Gott den Geist:

*Himmlicher König, Tröster,
du Geist der Wahrheit, allgegenwärtig und alles erfüllend,
Hort der Güter und Spender des Lebens,
komm, wohne in uns, reinige uns von jeglichem Fehl
und rette, Gütiger, unsere Seelen.*

Ohne den eigentlich charismatischen Charakter eines jeglichen Gottesdienstes und jeglicher Feier der Mysterien (Sakramente) würde orthodoxe Kirche nicht nur undenkbar sein, es gäbe sie in ihrer eigenständigen Weise ohne dieses charismatische Fundament nicht. Hier, in diesem charismatischen Charakter, dürfte auch letztlich die Erklärung für die immer wieder erstaunende Tatsache liegen, dass in allen reichen liturgischen Traditionen des östlichen Christentums keine Steifheit und falsche Strenge herrscht, auch nicht der von Werner Kahl konstatierte Gegensatz von Freundlichkeit und Ernsthaftigkeit (wenn dies überhaupt ein wirklicher Gegensatz ist). Vielmehr herrscht hier das volle Leben, in welchem die Fülle des Heils geistig und sinnlich spürbar wird.

Zur Erfahrung des Geistes, zum Erfahren der Charismata, dürfte wohl gerade das förderlich sein, was dem westlichen Geist fälschlicherweise als ungeistig erscheint: „Wiederholungen“, ein Hineinkommen des Geistes und des Körpers in Rhythmen, ein nicht kurzatmiges Sich-Hineinleben in den Gottesdienst, ein sich Hineingeben ins vielgliedrige Gebet, der geistige und physische Rhythmus des vielfachen „Herr erbarme dich“ in den Ketten der Fürbittgebete, das Rhythmisch-Antiphonische zwischen Volk und Vorbeter, dies und noch vieles andere ist das *notwendige* „archaische“ Medium für die Erfahrung der Charismata des Gottesgeistes, das in den „alten“ (frühen) Kirchen des Ostens bis in die „neuen“ (späten) afrikanischen und afroamerikanischen christlichen Gemeinden lebendig und präsent ist. Im Übrigen sind dies nicht zwangsweise exklusive charismatische Erfahrungen des Ostens und des Südens, vielmehr hat hier der Westen seine eigene charismatische Praxis und Erfahrung nur verdrängt, indem der Gottesdienst ins Prokrustesbett rationaler Reduktionen und Kürzungen gezwängt

wurde. Das Charismatische lässt sich aber auch nicht aus der modernen westlichen Welt herauseskamotieren. Es kehrt durch andere Türen wieder zurück. Das östliche Christentum braucht kein Taizé, da es diese „De-Charismatisierung“ nicht erlitten hat.

Die lebendige Erfahrung des Wortes Gottes in den orthodoxen, traditionell charismatischen Gottesdiensten lässt sogar zweifelhaft erscheinen, ob die Kennzeichnung des orthodoxen Christentums als einer (nicht-charismatischen) „Buchreligion“ ausreicht, gegen die Werner Kahl unter Hinweis auf das charismatische Frühchristentum zu Felde zieht. Diese Bezeichnung, wenn man sie im engen Sinne versteht, hat einen stark fundamentalistischen Beigeschmack, gleichermaßen etwa biblizistisch-protestantisch wie – *sit venia verbo* – koranistisch-islamisch. Demgegenüber fällt auf, dass die orthodoxen Kirchen viel stärker das Prinzip der „mündlichen Bibel“ vertreten. Nicht ist in erster Linie das (ab)geschriebene oder gedruckte Buch der Bibel das Wort Gottes, vielmehr ist der mündliche Vortrag, die Proklamation des Bibelwortes das Wort Gottes. Der Dualismus zwischen „Wort Gottes“ und Predigt ist weniger ausgeprägt, da die mündliche Proklamation des biblischen Gotteswortes die eigentliche Predigt ist. Das Vertrauen auf die charismatische Wirkung des proklamierten Gotteswortes ist hier viel größer gegenüber einer häufig hypertrophierten Predigtweise, die nicht selten ein nicht-charismatisches Misstrauen gegen das einfache Gotteswort der Bibel erkennen lässt.

Wer die Proklamation des Evangeliums in einem orthodoxen Gottesdienst miterlebt, spürt, dass es sich hier um ein charismatisches Ereignis handelt. Nicht nur, dass jegliche Unruhe in der Gemeinde sich legt und eine aufnahmebereite, charismatische, aktive Stille einzieht, nicht nur, dass die Proklamation des Evangeliums wie der predigende Christus selber mit größter Ehrerbietung und Lichterentzündungen empfangen wird, vielmehr kann man an vielen Orten sehen, wie sich die Kinder während der Proklamation unter das Analogion, das Pult mit dem Evangeliar, wie unter ein schützendes Dach kauern. Ein ähnliches charismatisches Symbol des Schutzes und des Heils durch das Wort Gottes kann man wohl nur bei den christlichen Sinti und Roma finden, auf deren bildlichen Selbstdarstellungen als „fahrendes Volk“ gelegentlich der Wagen der Familie mit dem Dach einer aufgeschlagenen Bibel versehen ist. Diese Selbstdarstellung der Sinti und Roma ist den meisten orthodoxen Christen sicher unbekannt – und doch zeigt sich gerade so eine charismatische Gemeinsamkeit zwischen zwei völlig unterschiedlichen Gruppen, die gewöhnlich beide nicht als charismatisch wahrgenommen werden.

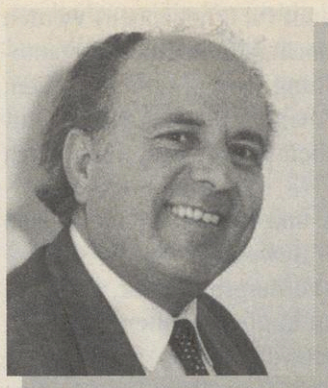
Die afrikanischen Pfingstkirchen, die als Migrantenkirchen in Deutschland leben, sind vor allem „charismatische Gemeinden“, bei denen – so Werner Kahl – „die Kommunikation von andere heilenden und christliche Gemeinschaft spendenden Geistesgaben im Zentrum ihres Verständnisses dessen, was den christlichen Glauben ausmacht“, steht. Hier schweift der vergleichende Blick Werner Kahls, wie schon erwähnt, bis zum „Frühchristentum“.

Angesichts dieses weiten Brückenschlages in charismatische Vergangenheit dürfte hier das kurze Schluss-Plädoyer dafür am Platze sein, den westlichen Blick nicht ständig nur zurück zum fernen Frühchristentum als dem angeblichen Hort alles Charismatischen zu wenden. Vielleicht liegt das Gute viel näher. Die Blickrichtung ist eigentlich durch die meisten Gotteshäuser des Westens noch angegeben, deren Altäre, deren Chöre zum *Oriens*, d.h. zum (Sonnen-)Aufgang (*Anatolé*) im Osten weisen. „Die Kommunikation von andere heilenden und christliche Gemeinschaft spendenden Geistesgaben“ (Charismata) steht in vielfältigster Weise im Zentrum der Gemeindefeiern der ostkirchlichen Gottesdienste und Mysterien. Die Salbung des ganzen Körpers der Katechumenen vor der Taufe, die Myron-Salbung als sinnlich-geistige Mitteilung der Gemeinschaft des Heiligen Geistes unmittelbar nach der Taufe, die Körper und Seele stärkende Versiegelung mit dem Kreuzzeichen auf die Stirn in der Salbung vor Feiertagen (nicht nur als Ölung der körperlich Kranken und Sterbenden, sondern als Stärkung der ganzen Gemeinde), der Segen mit dem durchs Kreuz geheiligten Wasser zu Theophanie und zu anderen hohen Festen, all dies ist eine sinnlich-geistige Austeilung von Geistesgaben (Charismata), welche die orientalische Christenheit in ihrer vergangenen und gegenwärtigen Situation am Leben erhalten hat.

Auch unser vom Geist gen Osten gelenkter Blick kann ein christliche Gemeinschaft spendendes Charisma sein. In *diesem* Sinne plädiere ich hier für eine charismatische Ökumenik.

ANMERKUNG

- ¹ Der Begriff des Archaischen wird hier nicht pejorativ benutzt, sondern als durchaus positiv besetzte Bezeichnung stabiler, archetypischer Grundmuster in den unterschiedlichsten Bereichen der Kommunikation.



Wie kann die Orthodoxie die
ökumenische Bewegung
verändern?

„Wie kann die ökumenische
Bewegung die Orthodoxie
verändern?“

VON GRIGORIOS LARENTZAKIS*

Johannes Oeldemann gab eine Publikation heraus mit dem Titel „Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven“ (Bonifatius-Verlag, Paderborn 2004). Ein Kapitel trägt den Titel: „Orthodox und ökumenisch – Ein Widerspruch?“ Er stellte tatsächlich in seiner Untersuchung fest, dass in der westlichen ökumenischen Literatur diese Frage bejaht wird. Kurz gefasst: Die westlichen Kirchen fördern die Ökumene, die östlichen bzw. die Orthodoxen verhindern sie! Oeldemann bemüht sich dann diese quasi öffentliche Meinung, dieses übliche Vorurteil, mit konkreten Fakten, Dokumenten und Daten, überzeugend zu widerlegen.

Wenn also dieses Bild verbreitet wurde oder noch verbreitet wird, welche Änderungen in der Ökumene werden durch die Orthodoxie erwartet? M.E. ist es also zunächst erforderlich, ja dringend notwendig, über die tatsächliche Situation offen zu sprechen, um viele, bewusste oder unbewusste, Missverständnisse klarzustellen und zu überwinden. Haben wir es hier mit einer selektiven Wahrnehmung zu tun?

Orthodoxie und Ökumene

Nach orthodoxer Auffassung und orthodoxem Empfinden muss der schmerzliche Skandal der Trennung überwunden werden, damit die *volle* kirchliche Gemeinschaft als *Einheit in der Vielfalt* erreicht wird. Einheit im *Wesentlichen* des christlichen Glaubens, das von allen Christen und von

* Prof. Dr. Grigorios Larentzakakis ist Professor für Orthodoxe Theologie am Institut für Ökumenische Theologie, Ostkirchliche Orthodoxie und Patrologie der Universität Graz und Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau.

allen Kirchen gemeinsam anerkannt und bekannt (von bekennen) werden muss, in der Vielfalt der verschiedenen Dimensionen: Vielfalt der autonomen, föderativen, polyzentrischen Verwaltung von Regionalkirchen; liturgische Vielfalt von vielen liturgischen Riten und liturgischen Ordnungen; Vielfalt der Ausdrucksformen desselben Inhalts des christlichen Glaubens.

Dies fördert und unterstützt die Orthodoxie und dies erwartet sie auch von den anderen Kirchen in der ökumenischen Bewegung.

Und wenn dies die Orthodoxe Kirche in den Vordergrund stellt, meint sie nicht, dass all das die „orthodoxe Position“ im konfessionellen Sinne ist, oder dass sie alles später erfunden hätte, sondern dass dieses gemeinsame Glaubensgut und Glaubenserbe, auch die vorher erwähnte reichhaltige Vielfalt aus der Zeit des Ersten Jahrtausends, aus der Zeit der gemeinsamen Ökumenischen Konzilien, also aus einer Zeit, als es noch keine Konfessionen im heutigen Sinne gegeben hat, her stammt. Und noch etwas: All das, d.h. dieses Glaubensgut sei (oder sollte es sein) auch das Glaubensgut der heutigen anderen Kirchen und Konfessionen. Das muss deutlich gemacht werden und ins Bewusstsein der Kirchen heute kommen. Auch die Reformation ist mit diesem Zentralanliegen damals an die Öffentlichkeit getreten: Das gemeinsame Glaubensgut aus der Frühkirche durch Reformieren wiederherzustellen und aus den vielen später im Westen entwickelten Missbräuchen zu „reinigen“.

Ökumenische Anliegen der Orthodoxie und Wünsche an die anderen Kirchen

Die Wiederherstellung der christlichen bzw. kirchlichen Einheit stellt ein Grundanliegen der Orthodoxie dar, auch in der modernen, zeitgenössischen Form, was sie offiziell mit Synodal-Beschlüssen und Enzykliken seit dem Jahre 1902! fördert und fordert. 1920 war das Ökumenische Patriarchat die erste Kirche, die offiziell die Gründung eines Weltkirchenrates mit der Bezeichnung *Kirchenbund koinonia et ecclesia* vorgeschlagen hat. All das ist in zahlreichen Veröffentlichungen zugänglich und es sollte eigentlich auch sehr bekannt sein, wenn man es erfahren will.²

Also: Welche Einheit will die Orthodoxe Kirche? Vielleicht wird die Frage noch verschärft, wenn man anders fragen muss: Welche Einheit *müssen* wir wollen? Welcher ist also der Wille des Herrn? Ihn überliefert uns der Evangelist Johannes im 17. Kapitel. Es handelt sich um das letzte Gebet Jesu, praktisch um sein Testament, das wir zu realisieren haben. Und

das bedeutet die Verwirklichung der christlichen Koinonia. „.... gleich wie Du, Vater, in mir und ich in Dir bin; dass auch sie in uns seien, damit die Welt glaubt, dass Du mich gesandt hast.“ Das Urbild und Vorbild der kirchlichen Einheit ist die Einheit bzw. die Koinonia der drei göttlichen Personen durch das Band der Liebe und dass diese Einheit auch die Koinonia mit den drei göttlichen Personen zum Ziel hat. Die Verwirklichung dieser Ziele der Koinonia betrachtet Jesus sogar als Zeugnis der Glaubwürdigkeit seiner Sendung überhaupt: Damit die Welt glaubt, dass Du mich gesandt hast. Dieses „Einheits-Modell“ fördert und fordert die Orthodoxe Kirche.³ „Nicht mehr, aber auch nicht weniger“,⁴ um mit den Worten von Jürgen Moltmann zu sprechen.

In diesem Sinne arbeitet also die Orthodoxe Kirche in der Ökumene sehr intensiv und führt mit allen christlichen Kirchen offizielle, bilaterale Theologische Dialoge, was auch die Anerkennung der faktischen Existenz aller dieser Partner-Kirchen im Dialog bedeutet.⁵

Wenn man die Frage stellt, was muss durch die Orthodoxe Kirche in der Ökumene geändert werden, muss man zunächst die Frage stellen, ob auch die anderen Kirchen dieser Meinung sind, dass etwas Grundsätzliches geändert werden muss. Anders formuliert: Sind auch die anderen Kirchen der Meinung, dass die Wiederherstellung und Realisierung der Kirchlichen Einheit durch das gemeinsame Suchen, gemeinsame Finden und gemeinsame Bekennen des wesentlichen Inhaltes desselben Glaubens erfolgen soll, oder dass zwischen den heutigen konfessionell verstandenen Kirchen ihr konfessioneller *Status quo*, ihre konfessionelle Identität unverändert bleiben muss? *Leidet das Christentum bzw. die christliche Kirche an diesen vielen konkreten schmerzlichen Spaltungen?* Diese skandalöse Zerrissenheit des Christentums als normal zu betrachten oder sogar als eine Gabe Gottes für die reichhaltige Vielfalt der Botschaft Jesu Christi entspricht m.E. nicht den historischen Fakten und der traurigen Wirklichkeit, sondern es stellt eine Selbstbeschwichtigung dar. *Hat Jesus eine Kirche gewollt oder viele Konfessionen?* Dies muss noch klarer beantwortet werden. Von orthodoxer Seite ist die Antwort klar: Das ökumenische Ziel ist die „eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“ *in der Koinonia Ecclesiarum*. Dafür ist auch der theologische, ökumenische Dialog sinnvoll und unabdingbar. 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). Daher: „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).

Haben alle dieses Ziel vor sich, wenn sie von der Ökumene und von den ökumenischen Aufgaben und Zielen sprechen? So z.B. im ekklesiologischen Dokument der Leuenberger Kirchengemeinschaft und im Statut der Leuenberger Kirchengemeinschaft selbst,⁶ wie etwa auch im Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, der sich auf den Prinzipien der Leuenberger Kirchengemeinschaft stützt und vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland im Jahre 2001 unter dem Titel „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“ herausgegeben wurde? Der Untertitel konkretisiert selbst die Absicht des Rates der Evangelischen Kirche mit diesem Beitrag: „Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen.“⁷ Ist es wirklich nur das „geordnete Miteinander“ unserer Kirchen, die mit verschiedenen Bekenntnissen im Glauben bleiben müssen? Was heißt „bekenntnisverschiedene Kirchen“? Ist es also so gemeint, dass die Übereinstimmung im Bekenntnis desselben Glaubens nicht angestrebt wird, d.h. überflüssig sei? Eine gegenseitige Anerkennung des Status quo? Kann man dieses Ziel mit dem Inhalt des letzten Gebetes Jesu, wie es uns das Johannesevangelium überliefert „damit alle eins sind, wie ich in dir und du in mir“ (Joh 17,21), in dieser perichoretischen Koinonia vergleichen oder hermeneutisch begründen? Ist das Prinzip „geordnetes Miteinander“ eine andere, eine neue Formulierung des immer wieder geforderten Modells der „Versöhnten Verschiedenheit“? Und welche Konsequenzen können dann von den Ergebnissen der mühevollen, ökumenischen theologischen Anstrengungen, wie etwa die Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen „Gemeinsam den einen Glauben bekennen“⁸, oder die Studien und die gemeinsame Erklärung mit den Empfehlungen des Ökumenischen Arbeitskreises von namhaften katholischen und evangelischen Theologen in Deutschland zur Bedeutung des gemeinsamen Glaubensbekenntnisses, herausgegeben von Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg unter dem Titel „Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft“ erwartet werden?⁹

Auch eine kirchliche Gemeinschaft nur auf der Basis der Gastmöglichkeit, der Gastfreundschaft und der Gastbereitschaft im Sakramentalen Leben öffnet zwar die geschlossenen Türen der ausgrenzenden Exklusivität und vermeidet Polemik und gegenseitige Bekämpfung, vielleicht auch die schädliche konfessionelle Konkurrenz, schafft aber nicht die von Jesus selbst gewünschte kirchliche Einheit und gelebte Koinonia.

*Welche Methoden werden für die Realisierung
der kirchlichen Gemeinschaft angewandt?*

Die Orthodoxe Kirche lehnt die *Rückkehr-Ökumene* bzw. *Unterordnungs-Ökumene* ab, gleich von wem sie verlangt wird. Der theologische Dialog zwischen den Kirchen muss *unter gleichen Bedingungen* geführt werden. Das, was die Orthodoxie fordert, für richtig und unerlässlich hält ist die *Rückkehr* zum wesentlichen gemeinsamen Glauben des ersten Jahrtausends, wie er gelehrt und gelebt wurde und wie er durch die Ökumenischen Konzilien definiert und artikuliert wurde. Das ist das gemeinsame Glaubenserbe des Ostens und des Westens, zu dem wir alle gemeinsam hin kommen und das wir gemeinsam bekennen sollen. Daher, wenn die Orthodoxie von *Rückkehr* spricht, darf es nicht so missverstanden werden, dass sie *Unterordnung* meint. Nie waren die westlichen Kirchen unter einer Jurisdiktion einer Ostkirche!

Wie kann die ökumenische Bewegung die Orthodoxie verändern?

Was hat die Orthodoxe Kirche von heute Neues oder Anderes in ihrem grundsätzlichen theologischen Bereich bzw. in ihrem wesentlichen Glaubensgut, das sie nicht in der Kontinuität aus der Frühkirche des ersten Jahrtausends hat und geändert werden muss?

Das gemeinsame, wesentliche Glaubenserbe der Ökumenischen Konzilien kann nicht Gegenstand von ökumenischen Verhandlungen sein. Diesbezüglich wächst ein wichtiger Konsens. Charakteristisch auch für die Lutherische Kirche im Gegensatz zu anderen ist, betont Hauschild, „dass sie ihre Katholizität auch als geschichtliche Kontinuität und damit als Verpflichtung gegenüber den Lehrentscheidungen der Väter ernstnimmt“¹⁰. Und am Beispiel des Dogmas vom Zweiten Ökumenischen Konzil von Konstantinopel 381 zieht er die Schlussfolgerung: „Den Text des Dogmas von 381 (als Credo und als trinitarische Formel) beizubehalten, gehört unabdingbar zu dieser Kontinuität ... Andernfalls verlöre unsere Kirche ein erhebliches Stück ihrer beanspruchten Katholizität.“¹¹ Die Sprache von Kretschmar ist diesbezüglich auch sehr klar und hilfreich.¹² Dazu sind die Ergebnisse im offiziellen ökumenischen Dialog zwischen der Gesamtorthodoxie und dem Lutherischen Weltbund sehr wichtig. „Ökumenische Konzile sind die Summe biblischer Theologie, und sie fassen Hauptthemen der Heiligen Tradition zusammen. Sie haben nicht nur historische Bedeutung, sondern sind für das kirchliche Leben unverzichtbar ... Die Leh-

ren der ökumenischen Konzile der Alten Kirche sind für den Glauben und das Leben unserer Kirchen heute normativ. Die trinitarischen und christologischen Formulierungen dieser Konzile sind eine unerlässliche Anleitung zum Verständnis von Gottes Heilswerk in Christus und die Grundlage für alle späteren dogmatischen Klärungen.“¹³ „Als Lutheraner und Orthodoxe versichern wir, dass die Lehren der ökumenischen Konzile für unsere Kirchen verbindlich sind.“¹⁴

Das bedeutet konkret, dass im Bereich des wesentlichen Inhalts des Glaubens kein orthodoxer Theologe oder Hierarch das Recht hat, etwas Neues zu erfinden oder etwas von diesen Ökumenischen Konzilien Beschlossenes zu ändern.

Trotzdem: Was kann, was muss überhaupt geändert werden? Die Angehörigen der Orthodoxie müssen sich ändern in der Haltung und der Art, den orthodoxen Glauben zu verteidigen. Dies hat zur Folge, dass eine absolutistische Autarkie oder ein ekklesiologischer und soteriologischer Exklusivismus hinterfragt und überwunden werden muss. Damit hängt ein ekklesiologischer Neuansatz im Verhältnis und der Beurteilung der christlichen Kirchen untereinander und zueinander zusammen. Noch dazu müssen die herkömmlichen, klassischen Differenzierungen mit den Begriffen *Häresie* und *Schisma* ebenfalls hinterfragt und neu definiert werden.

All das betrifft alle christlichen Kirchen, also auch die Orthodoxe Kirche, ohne damit das eigene ekklesiologische und soteriologische Selbstverständnis in Frage zu stellen. Metropolit Damaskinos: „Es ist notwendig, dass das Verhältnis der Orthodoxen Kirche zu den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften neu durchdacht und beantwortet wird.“¹⁵ Vertiefung des Glaubens und kontextuelle Anpassung der Pastoral an die jeweiligen, zeitbedingten Gegebenheiten des konkreten Lebens in jeder Epoche und für jede Region wurde nie in Frage gestellt. Die wache Verantwortung aller Kirchen liegt zwischen Kontinuität und Erneuerung.

Was ich mir von der Orthodoxen Kirche noch wünschen kann, ist, dass viele Funktionäre und Verantwortliche mehr Konsequenz in der ökumenischen Bewegung zeigen. Denn wenn die Gesamtorthodoxie synodal den ökumenischen Prozess und die gesamtorthodoxe Mitwirkung bei diesem Prozess beschließt, dann müssen diese Beschlüsse auch konsequent berücksichtigt und umgesetzt werden. Aber das ist ja nicht nur eine exklusive Praxis oder ein wichtiges Desiderat innerhalb der Orthodoxen Kirche ...

Konsequente Vorbereitung ist auch erforderlich. Die Ökumenische Theologie in der theologischen Ausbildung muss noch mehr intensiviert

werden (*Charta Oecumenica* II, 3 (Verpflichtung)). Die Folgen und die Konsequenzen aus einer solchen ökumenisch orientierten theologischen Ausbildung können in zwei Richtungen wahrgenommen und berücksichtigt werden. Nach „oben“, in Richtung der verantwortlichen Hierarchen und sonstigen Verantwortungsträger, die von ihrer Tätigkeit her gesehen, nicht dazu die Zeit und die verschiedenen Möglichkeiten haben alles selbst, auch die ökumenischen Anliegen, zu erarbeiten und zu forschen, und andererseits nach „unten“, d.h. an das Kirchenvolk durch den Religionsunterricht in der Schule, durch die Predigt bei den Gottesdiensten, in der Jugendarbeit und bei den sonstigen pastoralen Aktivitäten.

Ökumenische Aufgaben aller Kirchen

Mehr Konsequenz in der ökumenischen Bewegung ist generell von allen erforderlich.

Die Ökumenische Theologie in der theologischen Ausbildung und die Zusammenarbeit der Theologischen Fakultäten muss noch mehr intensiviert werden. Die theologischen und kirchlichen Kenntnisse, die wir voneinander haben, müssen einerseits von den Vorurteilen befreit und andererseits radikal verbessert werden.

Die Lebensbedingungen haben sich in den letzten Jahrzehnten gewandelt. Die soziopolitischen Entwicklungen und die wirtschaftlichen Notwendigkeiten haben die Menschen, freiwillig oder notgedrungen, in Bewegung gesetzt. Diese neuen Verhältnisse und der immer mehr entwickelte Tourismus haben sehr viele Menschen, Angehörige von nicht-orthodoxen Kirchen, in die kirchlichen Gebiete der Orthodoxen Kirchen geführt. Diese neue Situation schafft neue ökumenische Wirklichkeiten, die auch neue Probleme verursachen. D.h., wir benötigen eine ökumenische Pastoral in den Gebieten, in denen mehrheitlich die Orthodoxe Kirche zuhause ist und umgekehrt. Dies betrifft bereits sehr viele bestehende Mischehen, Schulsituationen vor allem im Bereich des Religionsunterrichts, Schulanfängergottesdienste in den Schulen bzw. beim Gottesdienstbesuch der Schule am Sonntag und bei den großen kirchlichen Festen in den Kirchen usw. Mit Ausgrenzungen, Verboten und Gettoisierungen können keine neuen Probleme gelöst werden.

Und genau dies bedeutet neue Möglichkeiten, aber auch neue Herausforderungen für die autochthonen Kirchen einerseits, andererseits aber auch von den neuen Bewohnern in einem Ort: die Achtung und Respektierung der vorhandenen Traditionen, Sitten und Bräuche mit ökumenischer Sensi-

bilität und Verantwortung. Der schädliche Konkurrenzkampf zwischen den Kirchen selbst ist unbedingt zu vermeiden. Die neuen Entwicklungen und gesetzlichen Möglichkeiten z.B. in der *Europäischen Union* benötigen die entsprechenden Reaktionen auch der Kirche. Das erfordert sehr viel Finger-spitzengefühl bei der Gestaltung der neuen multikulturellen und multi-religiösen europäischen Gesellschaft, damit das harmonische Leben nicht zu einer gegenseitig vernichtenden Konkurrenzgesellschaft wird. Und wenn das gleiche Phänomen, d.h. der Konkurrenzkampf, auch zwischen oder gegen die Kirchen selbst durch eine Verstärkung von kirchenpolitischen Maßnahmen für die Erweiterung des eigenen konfessionellen Einflussbereiches und Stärkung der eigenen Macht Platz greift, dann wächst nicht nur das gegenseitige Misstrauen, sondern es beginnt der kontraproduktive schädliche Weg, wodurch die Glaubwürdigkeit und die Effizienz der Frohbotschaft Christi selbst verloren gehen.

Schließlich möchte ich feststellen, dass durch die verschiedenen kirchlichen Entwicklungen heute nicht nur die eine oder die andere Kirche leidet. Wir stellen fest, dass heute bei den verschiedenen Kirchen, bei der einen mehr, bei der anderen weniger, ihre Mitglieder nicht mehr bereit sind, unverständliche Handlungen und negativ wirkende persönliche Lebensweisen zu tolerieren und zu akzeptieren. Das Ergebnis ist ein Massenauszug aus der kirchlichen Gemeinschaft, der sich nicht nur in einer kritischen Haltung und Reserviertheit gegenüber den Hauptverantwortlichen manifestiert, sondern durch endgültigen Austritt aus der Kirche in den letzten Jahren dramatisch zum Ausdruck gebracht wird. Selbstbeschwichtigend mit dem Finger auf die „andere“ Kirche zu zeigen, dass dort mehr Kirchenaustritte registriert wurden als bei der eigenen, mindert das Problem sicher nicht.

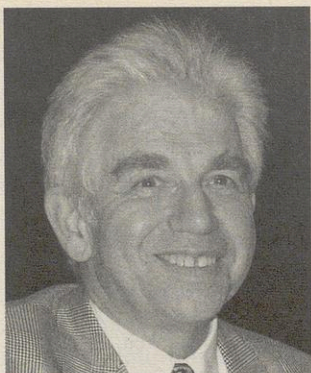
Heute leidet das Christentum als solches und der missionarische Auftrag der Kirche wird da und dort missbraucht, unglaublich oder zunichte gemacht.

Eine der wichtigsten gemeinsamen, d.h. ökumenischen Aufgaben aller Kirchen ausnahmslos ist es, die existentielle Sinnhaftigkeit des Evangeliums und des Christseins überhaupt deutlich und verstehbar, effektiv für das Wohl und für das konkrete Leben der Menschen zu vermitteln. Sonst fühlt sich der heutige Mensch, der es wahrlich nicht leicht hat, auch von den christlichen Kirchen verlassen und verraten.

Eine solche gemeinsame, ökumenische Verpflichtung aller christlichen Kirchen tut heute Not, mehr denn je.

ANMERKUNGEN

- ¹ *Johannes Oeldemann*, Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven, Paderborn 2004, 13f.
- ² Vgl. eine zusammenfassende Information u. a.: *G. Larentzakis*, Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube, Graz – Wien – Köln ²2001, 183ff.
- ³ *Athanasius*, C. Ar. III, 22, PG 26, 368Cf. Vgl. dazu *G. Larentzakis*, Einheit der Menschheit, Einheit der Kirche bei Athanasius. Vor- und nachchristliche Soteriologie und Ekklesiologie bei Athanasius v. Alexandrien, Grazer Theologische Studien 1, Graz ²1981, 236. Vgl. *Ders.*, Einheit der Kirche II, orth. Sicht, in: Ökumene Lexikon, hg. v. *H. Krüger*, *W. Löser* u. *W. Müller-Römheld*, Frankfurt a.M. ²1987, 304f.
- ⁴ *J. Moltmann*, Welche Einheit? Der Dialog zwischen den Traditionen des Ostens und des Westens, in: Ökumenische Rundschau 26 (1977), 287ff.
- ⁵ Die Beziehungen der Orthodoxen Kirche zur gesamten christlichen Welt, 1, in: *Una Sancta* 42 (1987), 7.
- ⁶ Vgl. *Grigorios Larentzakis*, Ekklesiologie in der Leuenberger Kirchengemeinschaft: Bemerkungen aus orthodoxer Sicht, in: Konsultation zwischen der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Leuenberger Kirchengemeinschaft (LKG), 104f.
- ⁷ *Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis*. Ein Votum zum geordneten miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover.
- ⁸ *Gemeinsam den einen Glauben bekennen*. Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird. Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt a.M. / Paderborn ²1993.
- ⁹ Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381), hg. v. *K. Lehmann* / *W. Pannenberg*, Freiburg i.Br. / Göttingen 1982.
- ¹⁰ *W.-D. Hauschild*, Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensusbildung, in: *K. Lehmann/W. Pannenberg* (Hg.), Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381), Freiburg i.Br. / Göttingen 1982, 48.
- ¹¹ *W.-D. Hauschild*, Das trinitarische Dogma, 48.
- ¹² *G. Kretschmar*, Luther und das altkirchliche Dogma, in: *Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecumenique* (Hg.), Luther et la réforme Allemande dans une perspective oecuménique. Les études théologiques de Chambésy 3, Chambésy-Genève 1983, 292: „Wenn heute der Weg von den Aposteln zu den Lehraussagen der großen Konzile des vierten und fünften Jahrhunderts als Irrweg erkannt würde, wäre damit nach Luthers eigener Sicht nicht nur der reformatorischen Theologie weithin der Boden entzogen, sondern der Konsens der Kirche zutiefst bedroht und damit die Kontinuität der Kirche, weil dieser Lehrkonsens nicht mehr aufzuzeigen wäre. Wer dies in Kauf nimmt und sich dennoch in seiner Theologie auf die Reformation berufen will, muss eingestehen, dass er zwar Impulse von dort aufnehmen, aber die reformatorische Lehre nicht mehr vertreten kann.“
- ¹³ Deutscher Text in: Gemeinsame Erklärung der internationalen gemischten Orthodox-Lutherischen Kommission (Sandbjerg/Dänemark), Orthodoxes Forum 8 (1994), 106.
- ¹⁴ Gemeinsame Erklärung, ebd., 108.
- ¹⁵ *Damaskinos Papandreou*, Einige grundlegende Überlegungen zum Thema Ökumene, in: *Una Sancta* 58 (2003), 99.



Orthodoxie und Ökumene / Ein Gespräch mit Grigorios Larentzakis

VON WALTER KLAIBER *

Kommentar zu Grigorios Larentzakis, Wie kann die Orthodoxie die ökumenische Bewegung verändern? Wie kann die ökumenische Bewegung die Orthodoxie verändern?

Es ist erfreulich und erfrischend, wenn sich ein ausgewiesener Ökumeniker und zutiefst in der Welt der Orthodoxie verwurzelter Theologe wie Grigorios Larentzakis so offen und konstruktiv zu den Fragen äußert: „Wie kann die Orthodoxie die ökumenische Bewegung verändern?“ und „Wie kann die ökumenische Bewegung die Orthodoxie verändern?“ Was er zu diesen Fragen sagt, verdient von nicht-orthodoxer Seite sorgfältige Beachtung. Denn hier spricht einer, der sich seit vielen Jahren als „Wanderer zwischen zwei Welten“ geübt hat, der uns „westliche“ Christen kennt und versteht, aber nun doch mit Klarheit und Takt die Stimme des Ostens artikuliert.

Ich nenne zunächst einige Punkte, die ich unterstreichen möchte und die wir als nicht-orthodoxe Ökumeniker selbstkritisch zur Kenntnis nehmen sollten.

1. Grundlegend ist das klare Bekenntnis der Orthodoxie zum Ziel der Einheit der christlichen Kirche. Es ist ein Ziel, das über den Bereich der „ungeteilten Kirche“ hinausführt, und schließt daher im Grundsatz ein Ja zur ökumenischen Bewegung ein – wenn auch nicht in jeder Form!

* Dr. Walter Klaiber war von März 1989 bis März 2005 Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland und ist Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland sowie Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau.

2. Anlass zum Nachdenken gibt der anspruchsvolle Maßstab, der für das Ziel der christlichen Einheit aufgestellt wird. Es ist „nicht mehr und nicht weniger“ als die Einheit, die sich uns in der Einheit des trinitarischen Gottes geoffenbart hat.

3. Die Aufforderung an die eigene Seite, zur Veränderung in Haltung und Art, wie der orthodoxe Glaube verteidigt wird, bereit zu sein, zeigt, dass an dieser Stelle Probleme für das ökumenische Miteinander erkannt worden sind.

4. Die kritischen Anfragen an eine Vorstellung von „Einheit“, die im Grunde am *Status quo* nichts ändern will, sondern ihn nur neu interpretiert, sind gerade von uns Protestanten sehr aufmerksam zu hören. Ist der Vorwurf der „Selbstbeschwichtigung“, den Larentzakis an unsere Adresse erhebt, nicht doch berechtigt, wenn man die Forderung an andere, sich mehr zu öffnen, mit der eigenen Bereitschaft, sich zu verändern, vergleicht?

5. Der Aufruf zu mehr gemeinsamem Handeln, insbesondere zur Förderung ökumenischer Bildung und zum Engagement im gemeinsamen Missionsauftrag, weist auf zentrale Punkte ökumenischer Verantwortung hin, wie sie auch in der *Charta Oecumenica* festgehalten sind. Und es ist erfreulich, dass Larentzakis diese Zusammenarbeit nicht davon abhängig macht, dass wir das Ziel der Einheit schon erreicht haben, sondern sie als wichtige Schritte auf dem Weg zur Einheit begreift.

Dennoch bleiben Fragen offen, und der Stil, in dem Larentzakis die ihm gestellten Fragen beantwortet hat, ermutigt auch mich, meine Fragen freimütig zu stellen.

1. Gibt es wirklich einen inhaltlichen Unterschied zwischen einer „*Rückkehr*“ zum wesentlichen gemeinsamen Glauben des ersten Jahrtausends“ und einer *Rückkehr* zu der „ungeteilten Kirche“ in Gestalt der Orthodoxen Kirchengemeinschaft? Ich habe dankbar zur Kenntnis genommen, dass nach Ansicht von Larentzakis die Orthodoxe Kirche eine *Rückkehr-Ökumene* ablehnt, es ist mir aber noch nie gelungen im Gespräch mit orthodoxen Theologen eine präzise Beschreibung der inhaltlichen Voraussetzungen für eine Kirchengemeinschaft zu erhalten, die *unter* der Schwelle einer Einordnung in die Orthodoxe Kirche bleiben würden. Das führt zu meiner zweiten Frage:

2. Was gehört konkret zu dem unaufgebbaren Glaubensgut des ersten Jahrtausends, das für die Orthodoxie nicht zur Disposition steht und die Grundlage für die Einheit der Kirche darstellt? Sind das die Ergebnisse der sieben Ökumenischen Konzile? Umfasst es auch die Notwendigkeit der

Verehrung der Ikonen, wie sie 787 auf dem 7. Ökumenischen Konzil in Nicaea beschlossen wurde, und wie steht es mit den kirchenrechtlichen Bestimmungen, die 692 in Konstantinopel verabschiedet wurden, aber im Westen nie Anerkennung fanden? Oder geht es im Wesentlichen um das trinitarische und christologische Dogma, das auf diesen Konzilen definiert und verteidigt wurde? Die Beispiele, die Larentzakis gibt, stammen aus diesem Bereich. Aber dieses Glaubensgut ist in den westlichen Kirchen rezipiert, das *Chalcedonense* vielleicht sogar intensiver als in manchen östlichen Kirchen, was Larentzakis an einer Stelle gerade auch im Blick auf das Anliegen der Reformation hervorhebt. Was also fehlt uns wirklich? Das führt mich zur dritten Frage:

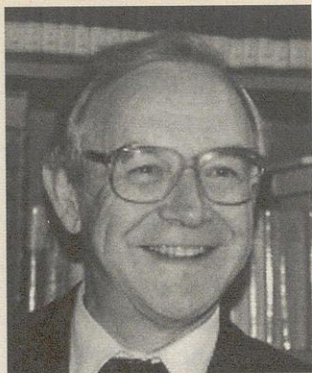
3. Wie könnte eine „Vielfalt der autonomen, föderativen, polyzentrischen Verwaltung von Regionalkirchen“ im Rahmen dieses Einheitsmodells praktisch aussehen? Wir können in der Orthodoxen Kirche sehen, wie die nationale Prägung einer autokephalen Teilkirche im Rahmen einer doch recht einheitlichen hierarchischen Struktur, Liturgie und Theologie gelebt werden kann. Wie würde das aber aussehen, wenn eine lutherische oder die anglikanische Kirche Teil dieser Kirchengemeinschaft werden wollte? Würde es von Seiten der römisch-katholischen Kirche z.B. genügen, auf den Jurisdiktionsprimat des Bischofs von Rom zu verzichten, um wieder Teil der „ungeteilten Kirche“ zu werden? Vielleicht klingen solche praktischen Fragen ein wenig ungehörig – aber im Gespräch mit orthodoxen Theologen drängt sich doch immer wieder der Eindruck auf, dass das orthodoxe Einheitsmodell dem ungenähten Gewand Christi gleicht, das man nur ganz oder gar nicht haben kann.

4. Damit hängt ein vierter Punkt zusammen. Indirekt hat Larentzakis in seinen Ausführungen manche meiner Fragen schon beantwortet. In seiner Antwort auf die zweite Frage seines Themas geht er davon aus, dass die Orthodoxe Kirche von heute in ihrem grundsätzlichen Bereich bzw. in ihrem wesentlichen Glaubensgut nichts Neues oder Anderes hat, was „sie nicht aus der Kontinuität aus der Frühkirche des ersten Jahrtausends hat“ und was deshalb geändert werden müsste und könnte. Was geändert werden kann und muss, ist die Art, den orthodoxen Glauben zu verteidigen. Dazu gehört auch die Hinterfragung und Neudefinierung der Begriffe *Häresie* und *Schisma*. Das ist nicht wenig. Aber es fragt sich doch, ob es nicht zwischen dem grundlegenden Glaubensgut und der Art und Weise, es zu vertreten, noch inhaltliche Bereiche in Glaube und Leben der Kirche gibt, die im Gespräch mit der Heiligen Schrift und mit den ökumenischen Partnern sich als reformierbar und veränderungswürdig erweisen könnten.

Denn sonst wäre ja auch der orthodoxe Beitrag zum ökumenischen Gespräch an der Erhaltung des *Status quo* orientiert.

5. Und in diesem Zusammenhang ein Letztes: Ist die Orthodoxe Kirche – gerade, wenn es um das Verhältnis zur Ökumene geht – die einheitliche Größe, als die sie Larentzakis darstellt? Gibt es hier zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Russisch-Orthodoxen Kirche nicht erhebliche Unterschiede, die vielleicht sogar tiefere theologische Wurzeln haben? So wartet der Weltrat Methodistischer Kirchen immer noch auf den Beginn des schon lange vereinbarten Dialogs, was offensichtlich wegen inner-orthodoxer Meinungsverschiedenheiten über diesen Punkt schwierig ist.

Ich hoffe, dass deutlich wurde, dass diese Fragen nicht die Herausforderung abwehren wollen, die uns aus den Ausführungen von Larentzakis anspricht, sondern Wege suchen, sich gemeinsam diesem Ruf zur Einheit zu stellen.



Die Orthodoxie/Tradition und Moderne in der ökumenischen Bewegung

VON PETER NEUNER *

Kommentar zu Grigorios Larentzakis, Wie kann die Orthodoxie die ökumenische Bewegung verändern? Wie kann die ökumenische Bewegung die Orthodoxie verändern?

Grigorios Larentzakis weist die Auffassung zurück, die Orthodoxie sei ökumenefeindlich. Er kann auf viele Persönlichkeiten und auf Initiativen aus den orthodoxen Kirchen hinweisen, die entscheidende Impulse für die ökumenische Bewegung brachten. Die Enzyklika von 1920 mit der Anregung, einen Kirchenbund zu gründen, und die Person des Patriarchen Athenagoras stehen wohl an erster Stelle. Die Orthodoxie war von Anfang an aktiv an der ökumenischen Bewegung beteiligt und hat diese mit geprägt.

Andererseits kann auch nicht bestritten werden, dass die Orthodoxie sich als Kritiker der ökumenischen Bewegung darstellt, jedenfalls in der Gestalt, die im ÖRK eine institutionelle Form gefunden hat. Daraus darf jedoch nicht gefolgert werden, die Orthodoxie sei an der Ökumene wenig interessiert. Vielmehr benennt sie klare Kriterien für die Kirche und deren Einheit und sie drängt die Mitgliedskirchen des ÖRK, sich (wieder) auf sie zu besinnen. Es sind dies die Lehre und die Kirchenstruktur der ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends, wobei die frühchristlichen Konzilien und ihre Glaubensbekenntnisse eine zentrale Rolle spielen. Auf dieser Basis, also in der Übereinstimmung im Wesentlichen, muss die Einheit gesucht werden, dies müssen alle christlichen Kirchen anerkennen und bekennen.

* Prof. Dr. Peter Neuner ist Lehrstuhlinhaber für Dogmatik und ökumenische Theologie an der Katholischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München und Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA).

Daneben kann es in den liturgischen Formen und in den Ausdrucksformen dieses Glaubens durchaus eine breite Vielfalt geben. Der Aufruf zur Rückkehr zum Glauben der Alten Kirche darf also nicht mit einem Aufruf zur Rückkehr zur Orthodoxie verwechselt werden, selbst wenn die Orthodoxie von dem Bewusstsein geprägt ist, diesen Glauben getreu und unverfälscht durch die Jahrhunderte hindurch bewahrt zu haben.

Dieses Modell der Einheit hat die Orthodoxie veranlasst, eine manchmal pointierte Kritik am ÖRK zu üben, insbesondere dann, wenn die orthodoxen Vertreter den Eindruck gewannen, im ÖRK würde eine Einigung auf einer anderen Ebene angestrebt: etwa durch gemeinsame soziale Aktion oder durch politische Stellungnahmen, durch Forderungen, die der Praxis der Alten Kirche widersprechen, wie die der Frauenordination oder einer Eucharistiegemeinschaft über Konfessionsgrenzen hinweg. Die Kritikpunkte sind bekannt. Sie sind für Larentzakis vor allem deswegen von besonderem Gewicht, weil sie nach seiner Überzeugung beweisen, dass manche Konfessionen die Einigung der Christenheit nicht auf der Basis des gemeinsamen Glaubens suchen, sondern durch die Anpassung an den Zeitgeist. Insbesondere kritisiert der Beitrag Einigungsversuche, die die Wahrheitsfrage übergehen. In Dokumenten wie *„Das geordnete Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen“* oder in der Bemühung um versöhnte Verschiedenheit sieht er die Preisgabe der christlichen Wahrheit und die Kapitulation vor einer postmodernen Beliebigkeit, die einander widersprechende Positionen nebeneinander stellt und beide für akzeptabel hält, weil man letztlich beide nicht ernst nimmt. Als den wichtigsten Beitrag der Orthodoxie stellt Larentzakis die Verpflichtung auf die geoffenbarte Wahrheit dar, die in den altkirchlichen Bekenntnissen formuliert ist und die keine Veränderung und Relativierung erlaubt. Es ist der spezielle Beitrag der Orthodoxie zur Ökumene, diese Verpflichtung auf die Wahrheit und die Übereinstimmung in ihr immer wieder neu ins Bewusstsein zu rufen.

In der Frage, was die Orthodoxie von der Ökumene lernen kann, wird Larentzakis weniger konkret. Er fordert, dass seitens der Orthodoxie ein „ekklesiologischer und soteriologischer Exklusivismus“ überwunden werde, dass die Orthodoxen ihre Einstellung gegenüber den nicht-orthodoxen Kirchen überdenken, dass orthodoxe Bischöfe und Theologen die Ergebnisse der ökumenischen Arbeit intensiver zur Kenntnis nehmen. Herausforderungen, die die orthodoxen und die nicht-orthodoxen Kirchen gemeinsam betreffen, erkennt Larentzakis vor allem im Bereich der Pastoral: gerade dort, wo Christen unterschiedlichen Bekenntnisses zusammenleben, insbesondere in konfessionsverschiedenen Familien, gilt es, die

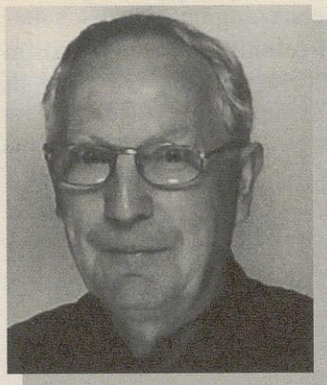
vorhandenen Überzeugungen und Traditionen zu respektieren. Vor allem aber ist es ökumenische Aufgabe, die christliche Botschaft so zu formulieren, dass die Menschen heute sie verstehen und akzeptieren können. Die missionarische Verpflichtung fordert die Einigung der christlichen Kirchen, denn nur eine in der Wahrheit geeinte Christenheit kann dem Gebot Jesu treu sein, alle sollen „eins sein, damit die Welt glaube“ (Joh 17,21).

Bei aller Zustimmung zu dem Grundsatz, Einheit müsse in der Wahrheit gesucht werden, bleiben doch auch Fragen. Weil Einheit nicht Einheitlichkeit bedeutet, erscheint eine Pluralität auch in den Glaubensaussagen als unvermeidlich. Der „differenzierte Konsens“, die heute wohl dominierende Methode der Ökumene, zielt gerade keine Beliebigkeit an, die sich der Wahrheitsfrage entziehen würde. Ganz im Gegenteil sucht er einen Konsens im Grundentscheid, in der zentralen Botschaft, die die christliche Wahrheit von ihrem Gegenteil unterscheidet. Die konkreten Ausgestaltungen dieses Grundentscheids können zufolge dieser Methode sehr wohl differieren. Wenn sie dem Grundentscheid treu bleiben und diesen nicht nachträglich wieder in Frage stellen, müssen sie nicht mehr kirchentrennend sein. Beliebigkeit und ein „anything goes“ will der differenzierte Konsens nicht. In der Frage, inwieweit ein solcher heute in den kontroversen Fragen erzielt ist, wird man unterschiedliche Antworten finden. Unterschiedlich wird auch die Frage beantwortet, was die ökumenische Theologie in der Formulierung dieses Grundkonsenses zu leisten vermag. Aber prinzipiell stimmen die Kirchen in der Überzeugung überein, dass Einheit nur in der Wahrheit möglich sein kann.

Auch in der Überzeugung, dass die Alte Kirche Modell der Erneuerung ist, gibt es einen breiten Konsens. Die Positionen, die die Entwicklung in der frühen Kirche als „Frühkatholizismus“ verwarfen, stehen heute doch wohl am Rande. Offen bleibt dabei, wie die „Alte Kirche“ bestimmt wird: Ist es jene des NT oder die der ersten Konzilien? Wird ein *consensus quinquesaecularis* angezielt oder ist die Kirche der ungeteilten Christenheit des ersten Jahrtausends normativ? Auch das erste Jahrtausend kennt dunkle Epochen, die von niemandem als normativ erachtet werden. Zudem: Warum sollen die Entwicklungen der ersten Jahrhunderte richtig und normativ sein, spätere Entwicklungen dagegen prinzipiell nicht oder gar als Abfall von dieser normativen Epoche gewertet werden? Die frühchristlichen Konzilien formulierten eine Antwort des Glaubens auf die Herausforderungen des Hellenismus. Warum sollten Antworten, die auf Herausforderungen späterer Epochen der Kulturgeschichte formuliert wurden, nicht ebenfalls legitim oder gar verbindlich sein können? Warum

sollen Kirchenstrukturen, die in der Auseinandersetzung mit Gesellschaftsordnungen späterer Jahrhunderte entstanden, schon deswegen illegitim sein, weil sie in den ersten Generationen der Christenheit noch unbekannt waren?

Der Beitrag von Larentzakis beweist: Den Fragen der Tradition und der Dogmenentwicklung und damit dem Problem der Geschichtlichkeit der Glaubensaussage wird sich die ökumenische Theologie in verstärktem Maße stellen müssen. Die Herausforderung durch die Orthodoxie sollte Anlass dafür sein, dieses gewiss nicht nur orthodoxe Problem neu zu bedenken.



Zwischen Fundamentalismus und Beliebigkeit

VON GEIKO MÜLLER-FAHRENHOLZ *

Einleitung

1. Obwohl der Begriff „Fundamentalismus“ – 1920 von dem Baptisten Curtis Lee Laws geprägt – ursprünglich als eine Selbstbezeichnung der Gruppen gedacht war, die sich an die „fundamentals“ des christlichen Glaubens halten wollten¹, wird er heute zumeist als Fremdbezeichnung mit abschätzigen Konnotationen verwendet. „Fundamentalisten“, das sind immer die anderen. Man selber ist hingegen offen, aufgeschlossen, tolerant.

In diesem Beitrag soll versucht werden, den Fundamentalismus als eine *pathologische Begleiterscheinung der Moderne* zu verstehen. Damit hört er auf, ein Kampfbegriff oder gar ein (Tot)Schlagwort zu sein. Vielmehr wird er als ein Begriff aufgefasst, der in selbstkritischer Weise auf Defizite und Verwerfungen unserer modernen globalisierten Welt verweist.²

2. Der Dualismus in der „Fundamentalismus“-Debatte hat dazu geführt, dass die als „Fundamentalisten“ bezeichneten Gruppen nun ihrerseits ihre Kritiker als Beliebigkeitsapostel betrachten, als „Säkularisten“, deren „Toleranz“ nur ein Deckmantel für einen hemmungslosen Relativismus und deren „Offenheit“ ein Synonym für Unglauben und Feigheit seien. Dieser Vorwurf ist ernst zu nehmen. Es gibt eine opportunistische „Alles-ist-möglich“-Haltung, die eigenständiges Urteilsvermögen vermissen lässt. Auch hier muss man sich fragen, ob darin eine *pathologische Begleiterscheinung unserer modernen Zeit* zu erkennen ist. Diese wechselseitigen

* Dr. Geiko Müller-Fahrenholz, lutherischer Pastor i.R., war u.a. Akademiedirektor der Nordelbischen Kirche, Bad Segeberg, und Professor für Ökumenische Theologie an der Universidad Nacional von Heredia, Costa Rica.

Positionszuschreibungen engen die Zwischenräume ein, in denen eine empathisch-objektive Betrachtung versucht werden kann. Dieses Dilemma betrifft auch den christlichen Glauben, wenn er denn fundamentalistische Verengungen und substanzlose Beliebigkeiten vermeiden und zu einem souveränen Umgang mit den Herausforderungen unserer Zeit gelangen will.

In Anbetracht des knappen Raumes, der mir für diese Problematik zur Verfügung steht, handelt es sich in dem Folgenden um ein thesenartiges Exposé, das nach vielen Seiten hin ergänzt und begründet werden müsste.

1. Fundamentalvertrauen ist notwendig

Wer ein Haus bauen will, muss sich zuerst um die Fundamente kümmern. Je höher einer hinaus will, desto mehr muss er sich um die Zuverlässigkeit seiner Fundamente bemühen. Anders gesagt: Wir brauchen für das Haus unseres Lebens stabile Grundlagen. Das Fundamentalvertrauen, das uns dazu verhilft, die Aufgaben unseres Lebens konstruktiv anzugehen, entsteht in der Nähe zu Bezugspersonen, die Vertrautheit und Geborgenheit vermitteln, also der Eltern und der erweiterten Familie. Dazu gehören aber auch stabile Verhältnisse im Dorf oder im Stadtteil, verlässliche Sitten und Gebräuche, Rechtsordnungen und Verfahren. Dazu gehört aber auch, was oft übersehen wird, die Verlässlichkeit in der Zeit. Womit gemeint ist, dass ein Kind wirklich Kind sein, seine Begabungen stetig ausbilden, seinen Weg zu einem souveränen Selbst suchen darf. Was ich also „Fundamentalvertrauen“ nenne, könnte auch mit Erikson „Urvertrauen“ genannt werden; es umfasst die Aspekte des Raum- und Zeitvertrauens. Für mich ist wichtig, dass das „Zeitvertrauen“ auch eine gewisse Zukunftsgewissheit einschließen muss. Damit meine ich die innere Gewissheit, dass die Zukunft im Wesentlichen – einzelne Katastrophen lassen sich freilich nicht ausschließen – eine unendliche, offene, zur Gestaltung einladende Gestalt besitzt.

2. Fundamentalismus und Beliebigkeit entstehen, wo Fundamentalvertrauen zerstört wird

Wo nun allerdings Menschen in Situationen geraten, in denen die bisher gültigen Fundamente unterspült werden, liegt es nahe, einige wenige Grundzüge oder Werte absolut zu setzen und zum alleinigen Fundament des (Über)Lebens zu machen. Immer dort, wo diese Verabsolutierung er-

folgt, besteht die Tendenz zu fundamentalistischer Verengung. Dass mit ihr absolutistische Leitungsstrukturen, eine weltverneinende Binnenorientierung und folglich eine Verteufelung andersgesinnter oder kritischer Menschengruppen einhergehen, versteht sich von selbst.

Wenn heute eine „Pandemie“ fundamentalistischer Strömungen beobachtet werden kann, dann lässt sich daraus schließen, dass die Entwurzelungen und Verlusterfahrungen, denen Menschen heute ausgeliefert sind, außerordentlich gravierend sind. Wo die Weltläufe als immer bedrohlicher und ihre Unüberschaubarkeit als immer beängstigender empfunden werden, verstärkt sich die Suche nach klaren Alternativen und überschaubaren Ordnungsmustern, auch wenn damit bestimmte Wahlmöglichkeiten verloren gehen.

Im Gegensatz zu dieser „Festhaltementalität“ lässt sich eine Reaktion auf Entwurzelung und Sinnverlust beobachten, die in dem *Verzicht auf Fundamente* liegt. Wo alles im Fluss ist, lässt man sich am besten treiben, anstatt verzweifelt nach einem festen Boden unter den Füßen zu suchen. Für diese „Treibsandmentalität“ hat der amerikanische Psychologe Robert Jay Lifton den Ausdruck „proteisch“ gewählt. Damit verweist er auf Proteus, der in der griechischen Mythologie als der Gott der Wellen bekannt ist.³ Dieser hat nämlich keine eigene Substanz und Macht, sondern bezieht sie von Mächten, die auf ihn einwirken. Der „proteische“ Mensch reagiert also auf externe Einflüsse, passt sich ihnen an, lässt sich von ihnen aufpeitschen oder auch ruhig stimmen. Es ist offensichtlich, dass den Medien, dem Entertainment und der Wirtschaft an diesen proteischen Menschen außerordentlich viel gelegen ist. Sie preisen als „Flexibilität“, was im Kern Orientierungslosigkeit ist.

3. Was Menschen kaputt macht – Beispiele für pathogene Verhältnisse

Die Pandemie proteischer und fundamentalistischer Lebenshaltungen verweist darauf, dass pathogene Verhältnisse weltweit zugenommen haben. Es lassen sich unterschiedliche Bedingungsgefüge ausmachen. Ich will drei knapp beschreiben.

3.1 Verelendung als Grund für Fundamentalismus und Beliebigkeit

Zuerst sei auf die *massenhafte Entwurzelung von Menschen in den verelendenden Regionen der Erde* hingewiesen. Die immer noch ungebrochene Landflucht und die chaotischen Lebensbedingungen in den Mega-

Städten des Südens sind nur zwei Aspekte tief greifender Entwurzelungsprozesse. Denn Verelendung beinhaltet nicht nur ökonomische Verarmung, sondern auch kulturelle Verödung sowie soziale Vereinsamung und Desorientierung. Die zerstörerischen Folgen insbesondere für Kinder und Jugendliche liegen auf der Hand. Ihnen werden die Räume und die Zeiten geraubt, in denen sie ein Fundamentalvertrauen entwickeln können. Umso größer ist die Gefahr, dass sie sich fundamentalistischen Gruppen anschließen oder sich einer Treibsandmentalität überlassen, in der sie nehmen, was sich bietet, weil jede Aussicht auf eine gute Zukunft zusammengebrochen ist.

Man wird sich also nicht wundern, dass in den verelendenden Regionen der Erde ein evangelikal-charismatisches Christentum Raum gewinnt.⁴ (Von anderen religiösen Gemeinschaften oder Kulturen, etwa afrikanischen Ursprungs, nicht zu reden.) Dass die Erde ein Jammertal ist, leuchtet unmittelbar ein. Dass das wahre Leben nach dem Tod beginnt, begründet eine Hoffnung, die ein Leben meistern hilft, das eigentlich nicht auszuhalten ist. Der Zusammenhalt in der Gemeinde bietet Schutz und Orientierung. Klare ethische Regeln für Ehe und Familie, Kindererziehung und Arbeit schaffen prekäre Ordnungen, die aber immerhin stark genug sind, dass sich viele evangelikale oder charismatische Christen sozial und wirtschaftlich stabilisieren.

Freilich wird diese Seinsvergewisserung mit einer harten Reduktion des biblischen Zeugnisses und der theologischen Fragestellungen bezahlt. Ein biblischer Literalismus versperrt eine differenzierte Wahrnehmung der vielfältigen Stimmen, die in der Heiligen Schrift zu vernehmen sind. Oft verbindet sich dieser Literalismus mit einer apokalyptischen Endzeiterwartung, welche die Arbeit für soziale oder politische Verbesserungen obsolet macht. Nicht selten verhindert dieser Reduktionismus auch die volle Beteiligung von Frauen an allen Diensten in der Gemeinde. Selbsternannte Propheten, Heiler und Gemeindeführer verlangen nicht selten einen so unbedingten Gehorsam, dass Spaltungen und Verketterungen an der Tagesordnung sind.

Diesen fundamentalistischen Reduktionismus zu kritisieren, muss fairerweise auch dazu führen, die Umstände zu kritisieren, in denen er entsteht. Und man sollte, zumindest unter pastoralen Aspekten, nicht übersehen, dass fundamentalistische Glaubensgemeinschaften eine stabilisierende und mithin konstruktive Bedeutung haben können.

Dass Verelendungsprozesse auf der anderen Seite proteische Verhaltensweisen fördern, kann nicht überraschen. Wenn nur zählt, was heute dran ist,

kann das Fußballspiel des geliebten Vereins, die nächste Folge der „Tele-novela“ oder das Karnevalskostüm wichtiger sein als die Wahl einer Regierung. Überhaupt: Warum soll man sich sorgen, ob man vielleicht in zehn Jahren an HIV-Aids stirbt, wenn ungewiss ist, wie man den morgigen Tag überstehen soll?

3.2 Beschämungsgeschichte als Grund von fundamentalistischem Extremismus

Eine andere Gestalt fundamentalistischer Radikalisierungen lässt sich beobachten, wo Völker in massiven Kränkungs geschichten gefangen sind. Man kann zum Beispiel den vielfach genannten muslimischen Fundamentalismus als das *Resultat einer Jahrhunderte alten Geschichte der Beschämung* verstehen. Wenn man sich vor Augen führt, dass der Islam als endgültige Gottesordnung für die ganze Welt auftrat und in seinem ersten Schwung fast die ganze damals bekannte Welt unterwarf und in einer auch heute noch erstaunlichen geistigen Weite prägte, dann kann man die Kränkung und Beschämung ermessen, die in dem stetigen Niedergang des muslimischen Weltreiches und schließlich seiner Unterjochung durch die kolonialistischen Mächte des „ungläubigen“ Europas und der USA beschlossen liegen. Hier handelt es sich nicht nur um einen politischen Machtzerfall und damit um eine Kränkung nationaler Machtansprüche, sondern um eine Beschämung des theokratischen Momentes im Islam, also um eine *Kränkung des Glaubens*. Wenn das Leben ehrlos geworden ist, dann wird die Verlockung begreiflich, in einem letzten Akt der Selbsterhingabe die Würde des Märtyrers zu gewinnen und damit im Tod das Leben lebenswert zu machen und zugleich die ultimative Hoheit Allahs ins Recht zu setzen. Selbstmordattentäter erhalten damit eine Bedeutung, die der klassische Islam radikal verwirft. Der „Jihad“ bekommt eine kriegerrische Ausschließlichkeit, die der Koran nicht kennt. Die Satanisierung der „Ungläubigen“ verstößt gegen das Toleranzprinzip des klassischen Islam gegenüber den „Völkern des Buches“. Es gibt weitere Beispiele, die belegen, wie der muslimische Fundamentalismus den Koran und seine Auslegungstraditionen radikal reduziert. Seine Militanz ist eine direkte Folge dieses Reduktionismus. Auffällig ist auch hier, wie stark apokalyptische Endzeitvorstellungen zugenommen haben.⁵

Inwieweit in islamischen Ländern proteische Verhaltensweisen vorkommen, ist weniger deutlich zu fassen, weil mir dazu weder eigene Anschauungen vorliegen noch einschlägige Forschungsarbeiten bekannt sind.

Immerhin lässt sich aus der erbitterten Kritik muslimischer Extremisten an der korrupten und moralisch laxen Lebensweise der Führungseliten in ihren eigenen Ländern – Saudi-Arabien und Ägypten stehen im Mittelpunkt – schließen, dass auch dort Anzeichen einer Kultur der Beliebigkeit vorhanden sind.

3.3 „Subjektivität“ angesichts überkomplexer Verhältnisse

Wie ist zu verstehen, dass es ausgerechnet in den Vereinigten Staaten von Amerika zu einer Art „Kulturkampf“ zwischen fundamentalistischen und „proteischen“ Lebenshaltungen gekommen ist? Dafür sind weder Verelendungsprozesse noch massive Kränkungs geschichten verantwortlich zu machen, sondern viel eher eine Art „*Subjektivität*“ oder *Geschichtsverdrossenheit angesichts einer überkomplex gewordenen Welt*. Dass, wie erwähnt, der Begriff „Fundamentalismus“ schon vor fast hundert Jahren in den USA geprägt wurde, lässt erkennen, wie stark ein *fundamentalistischer Verdacht die Entstehung des modernen Amerika* begleitet hat. Sucht man nach den Gründen, so wird man von einem Elend sprechen dürfen, das in den USA selbst kaum thematisiert worden ist, und zwar dem Faktum der Entwurzelung und Entheimatung, das alle Einwanderer als ein verschwiegener Schmerz begleitet haben dürfte und von der weit verbreiteten messianischen Aufbruchstimmung und Fortschrittsgläubigkeit kompensiert worden sein mag. In christlichen Kreisen bestand jedenfalls die unterschiedene Neigung, wenigstens die Grundzüge des Glaubens vor der Bibelkritik auf der einen Seite und den „Zerfallserscheinungen“ einer modernen Welt in Schutz zu nehmen. Lange hat diese Tendenz im Hintergrund gestanden, bis sie mit der „moral majority“ unter Präsident Reagan als politische Kraft hervortrat und unter Präsident Bush zu einer bestimmenden Größe avanciert ist. Auffällig ist auch hier der Reduktionismus von Komplexität, der außenpolitisch in dem „Krieg gegen den Terrorismus“ und innenpolitisch in dem Kampf um „family values“ sichtbar wird. Nicht zu übersehen ist auch der ungeheure Erfolg von endzeitlichen Szenarien, in denen die Komplexität und Widersprüchlichkeit unserer modernen Welt zu einer „Endlösung“ reduziert wird, in der sich letztlich nur noch Christus und der Antichrist gegenüberstehen. Dabei kommt es nur noch darauf an, auf der Seite der „guten“ Macht zu stehen und, wenn irgend möglich, der endzeitlichen „Trübsal“ durch die „Ent-rückung“ entzogen zu werden. Darin erkenne ich die Subjektivität, die gerade in den USA verführerisch ist, weil sie angesichts der nuklearen,

ökologischen, ökonomischen und zivilisatorischen Probleme unserer Epoche eine spirituelle, intellektuelle und moralische Entlastung anbietet. Wenn es nur noch darauf ankommt, in einem übergeschichtlichen Kampf zwischen den Mächten des Guten und des Bösen auf der richtigen Seite zu stehen, dann lässt sich die mit der eigenen Subjektivität verbundene Verantwortlichkeit in der Haltung des „gehorsamen Jüngers“ verbergen.

Dieser Fundamentalismus steht in einem aggressiven Gegenüber zu einer proteischen Beliebigkeit, die gerade in den USA mit Händen zu greifen ist. Nirgendwo sonst hat die Mobilität eine solche Bedeutung, nirgendwo sonst haben die Shopping Malls eine solche kultische Qualität, nirgendwo sonst scheint die Beeinflussbarkeit großer Menschenmassen durch die Medien und das ständige Bombardement der Werbeindustrie größer. Darum nennt Lifton sein Land „America, the Protean Nation“ und schreibt: „Were Proteus to change his dwelling place from the seas that fed the Greek imagination, he would undoubtably retire to those that embrace America. Dislocated from our beginnings, we are the home of traditional flux ... we see ourselves as people of metamorphosis.“ Was Lifton „dislocation“ nennt, beschreibe ich mit dem Begriff der Entwurzelung. Er hilft nicht nur proteische Lebenshaltungen zu verstehen, sondern ermöglicht uns auch, das fundamentalistische Gegenstück zu erkennen.

4. Zwischen Fundamentalismus und Beliebigkeit

Zwischen dem „anything goes“ des proteischen Menschen und der Alternativlosigkeit des Entweder-Oder in fundamentalistischen Kreisen wird die Luft dünn. Wie kann sich der christliche Glaube ausdrücken, ohne sich den fundamentalistischen Reduktionisten oder den proteischen Relativisten anzunähern? Abgesehen von der Frage, ob eine solche Souveränität von außen auch wahrgenommen wird, lässt sich leicht erkennen, dass der Kampf um eine glaubwürdige, auch der Vielschichtigkeit unserer Glaubensstraditionen würdige Souveränität *die wichtigste theologische und ökumenische Herausforderung unserer Zeit* darstellt.

Es ist nichts gewonnen, wenn fundamentalistische Schwestern und Brüder ignoriert oder verachtet werden. Das Gleiche gilt für die lässige Geringschätzung, mit der „Patch-work-Christen“ ins synkretistische Niemandsland abgeschoben werden. Wenn es richtig ist, dass beide Lebenshaltungen eine pathologische Struktur haben, dann wird es zum ersten angezeigt sein, nicht mit der Pose des immunen Therapeuten aufzutreten, sondern die eigene Infizierbarkeit und Verwundbarkeit einzugestehen und

so zu einer solidarisch-kritischen Haltung zu gelangen. Zum anderen wird es darauf ankommen, den Aspekt des Pathologischen ernst zu nehmen und nach den Ursachen zu suchen, aus denen solches Leiden immer wieder entsteht. Verelendung, Beschämung, Subjektivität stellen nicht nur theologische, nicht nur pastoralpsychologische, sondern auch außenpolitische, entwicklungspolitische und ethische Herausforderungen dar. „Wer ist Jesus Christus für uns heute?“ Diese Frage ist so aktuell wie damals, als Dietrich Bonhoeffer sie in seinen Briefen aus dem Gefängnis der Gestapo formulierte. „Wie lesen wir die Heilige Schrift heute? Diese hermeneutische Debatte ist von größter Dringlichkeit. Schließlich drängt sich angesichts der globalisierten Überlebensprobleme die Frage auf: „Wie werden wir als Menschen in größtmöglichem Einklang miteinander und mit der Natur leben?“

Hinter diesen Fragen erhebt sich die Frage nach dem Grund, der uns hilft, in den tiefen Widersprüchen und Zusammenbrüchen unserer Zeit ein festes Herz und einen klaren Kopf zu behalten, und Hände, die anzupacken wissen, und Füße, die sich auch vor langen Wegen nicht scheuen? Was ich eingangs Fundamentalvertrauen nannte, ist hier noch einmal auf Gott als den entscheidenden und tragenden Grund aller Dinge zuzuspitzen. Wir setzen unser Vertrauen in einen Gott, der als unser Schöpfer Ursprung unserer Geschichte bleibt, in einen Messias, der in allen Formen des Elends nicht von unserer Seite weicht, in eine Energie, hebräisch „ruach“ genannt, die in uns und in allen Dingen als belebende Kraft am Werke ist. Wir sind, mystisch gesprochen, von Gott umgeben. Darum geben wir die Welt nicht verloren. Darum wehren wir uns gegen alle Gestalten von apokalyptischen „Endlösungen“ und verweigern uns der ihnen innewohnenden nihilistischen Gewalt voll Todeslust und Schöpfungsverachtung.

Wenn unsere Souveränität als ökumenische Christen in der Güte eines Gottes gründet, der uns bedingungslos zugewandt ist, dann gilt noch einmal die Losung, die Paulus am Ende des „Hoheliedes der Liebe“ ausgibt: „Nun aber bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen.“ (1 Kor 13.13) Die proteischen und die fundamentalistischen Mitmenschen mehr zu lieben, als sie sich zu lieben wissen oder getrauen, ist ein schweres Stück Arbeit, bei dem man leicht an seine Grenzen kommen kann. Liebe zu üben, müsste heißen: Die Entwurzelung ernst nehmen und tragende Gemeinschaft anbieten. Die Verelendungen verstehen und ihre Ursachen bekämpfen. Beschämungen ihren Grund entziehen und an Verhältnissen mitarbeiten, in denen Menschen Recht und Würde finden.

Schließlich gehört zur Souveränität des Glaubens auch die Annahme des Subjektseins, anders gesagt: Gerade in den Überfluss- und Verschwendungsgesellschaften der Erde heißt es, zu der Schuld zu stehen, die unser Lebensstil uns auflädt, die Verantwortung zu akzeptieren, die ein neues und nachhaltiges Wirtschaften uns abverlangt. Gegen das illusionäre Glücksversprechen des Proteismus und die einengenden Sicherheitsverheißungen des Fundamentalismus sollten souveräne Christen die Freude suchen und bezeugen, die ein Leben in der Fülle Gottes der Menschheit eröffnet.

ANMERKUNGEN

- ¹ Die fünf „fundamentals“ sind: Die Verbalinspiration der Heiligen Schrift, die Jungfrauengeburt Jesu, sein Sühnetod für die Sünden der Welt, seine leibliche Auferstehung, seine Wiederkunft zum Jüngsten Gericht.
- ² Vgl. *Karen Armstrong*, Im Kampf um Gott, Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam, München 2004. Armstrong beginnt ihre Darstellung des Fundamentalismus mit dem Jahr 1492, dem Jahrestag der Entdeckung Amerikas, der zugleich die Vertreibung der Araber und Juden von der iberischen Halbinsel markiert.
- ³ Vgl. auch *Manfred Brocker*, Politisierte Religion: die Herausforderung des Fundamentalismus in vergleichender Perspektive, Zeitschrift für Politikwissenschaft, 13. Jg., 2003, 23–52.
- ⁴ Vgl. *Robert Jay Lifton*, The Protean Self. Human Resilience in an Age of Fragmentation, New York 1993.
- ⁵ Vgl. *Philip Jenkins*, The Next Christendom. The Coming of Global Christianity, Oxford University Press, 2002.
- ⁶ Vgl. *Gershom Gorenberg*, The End of Days. Fundamentalism and the Struggle for the Temple Mount, Oxford University Press, 2000. *David Cook*, Muslim Fears of the Year 2000, Middle East Quarterly, June 1998.
- ⁷ *Robert Jay Lifton*, a.a.O., 32.



Fundamentalismus und Beliebigkeit – pathologische Begleiterscheinungen der Moderne?

VON FRITZ ERICH ANHELM *

Kommentar zu Geiko Müller-Fahrenholz, Zwischen Fundamentalismus und Beliebigkeit

Mit seinem Ansatz, Fundamentalismus und Beliebigkeit als pathologische Begleiterscheinungen der Moderne zu begreifen, begibt sich Geiko Müller-Fahrenholz in einen Diskussionskontext, der mit der Habermas-Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001 kurz nach dem 11. September eröffnet wurde. Da war erstmals von „Gefühlen der Erniedrigung“ die Rede, die aus einer „beschleunigten und radikal entwurzelnden Modernisierung“ resultierten. Und in selbstkritischer Absicht wird in vorher selten so pointierter Weise „die unabgeschlossene Dialektik des eigenen, abendländischen Säkularisierungsprozesses“ herausgestellt (Jürgen Habermas, Der Riss der Sprachlosigkeit. Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels. Frankfurter Rundschau vom 16.10.2001).

Was der nach Selbstaussage „religiös unmusikalische“ Habermas nicht kann oder will, nämlich der religiösen Dimension dieser Dialektik zur Sprache zu verhelfen, ist für Geiko Müller-Fahrenholz Ausgangs- und Bezugspunkt der Argumentation: Das „Fundamentalvertrauen“ in den seine Geschöpfe liebenden Gott könnte sich in deren Vermögen umsetzen, ihre Lebensverhältnisse und Beziehungen als verlässliche und überschaubare und damit auch aushaltbare zu gestalten, wenn nicht „massenhafte Entwurzelungen“, „Beschämungsgeschichten“ und „Subjektmüdig-

* Dr. Fritz Erich Anhelm ist Direktor der Evangelischen Akademie Loccum und Mit-herausgeber der Ökumenischen Rundschau.

keit angesichts komplexer Verhältnisse“ die Herausbildung des „Souveränen Selbst“ behinderten. Der theologischen Beschreibung eines Sollzustandes steht die dem Ist-Zustand geschuldete Sozialpathologie globalisierter prekärer Lebensverhältnisse gegenüber. Das ist einem christlich-theologisch geschulten und zugleich der aufgeklärten Vernunft verpflichteten Denken einsichtig.

Aber es bleiben Fragen.

Die erste ist, ob denn diese Einsicht auch denen vermittelbar ist, auf die sie sich bezieht, den Verursachern solcher pathologischen Wirklichkeiten und den davon Betroffenen. Wo die „Pose des immunen Therapeuten“ vermieden und stattdessen eine „solidarisch-kritische Haltung“ zum Fundamentalismus entwickelt werden soll, wird eine vermeintliche Schwäche in Schutz genommen, die sich selbst gerade als Stärke versteht, und dies nicht nur aus der Position der Macht heraus, sondern auch der der Ohnmacht.

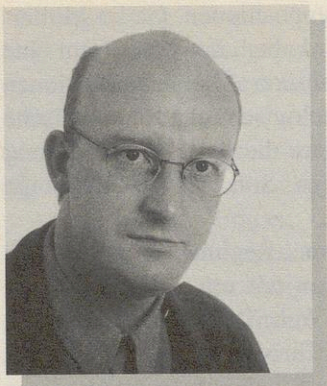
Dem religiösen Fundamentalismus haftet eine strategische Komponente an, die entweder auf die Legitimierung politischer Hegemonie zielt oder sich gerade davon befreien will. Weder das eine noch das andere ist der kritisch-solidarischen Argumentation zugänglich. Beides gäbe sich selbst auf, sähe es seinen pathologischen Charakter ein.

Dies leitet zur zweiten Frage über. Hilft es unserer Orientierung, im Fundamentalismus ein Krankheitsbild zu erkennen? Wechselt man von der sozialpsychologischen zur politologischen Sichtweise, geraten die existierenden Machtverhältnisse ins Blickfeld. Sie legen nahe, darüber nachzudenken, wie sich aus der Verbindung von fundamentalistischen Glaubensauffassungen mit politischen Machtansprüchen eben jene strategischen Konstellationen entwickeln, die gewalthaltige Auseinandersetzung herbeiführen oder in Kauf nehmen und dabei weder vor Völkerrecht noch Menschenrechten halt machen. Das folgt dem Kalkül des bewussten Aufbaus von Feindbildern, von Ideologien und Vernichtungsphantasien, die schreckliche Wirklichkeit nach sich ziehen. Und deshalb kann es nicht Gegenstand kritischer Solidarität sein, sondern verlangt nach öffentlicher Verurteilung, nicht nur aus rechtlichen und ethisch-moralischen, sondern eben auch aus theologischen Gründen. Wo immer die Anwendung von Gewalt sich auf göttliches Gebot beruft, geht es um menschliche Anmaßung. Religiöser Fundamentalismus wird zum Instrument gewaltbereiten Durchsetzungswillens gemacht. Auch wenn er sich als geglaubter bekennt, wird er als Irrglaube erkannt und benannt werden müssen.

Beide Anmerkungen richten sich auf Extrempositionen. Geiko Müller-Fahrenholz geht es um das „Dazwischen“. Wird aber „der Kampf um eine glaubwürdige, auch der Vielschichtigkeit unserer Glaubenstraditionen würdige Souveränität“ als „die wichtigste theologische und ökumenische Herausforderung unserer Zeit“ angesehen, darf die Auseinandersetzung um das Zulässige nicht ausgeklammert werden. Sonst ist das Beliebiges nicht weit.

Geht es um das Zulässige, wird säkular vom „Regiment des Rechtes“ (Rule of Law) gesprochen. Theologisch wissen wir um dessen Grenzen gerade in einer machtförmig asymmetrischen Welt. Deshalb gehört es zur glaubwürdigen Souveränität ökumenischen Christseins, sich zwischen religiöse wie säkulare Fundamentalismen und die Inanspruchnahme gewaltförmiger Machtmittel durch sie zu stellen, auch dann wenn sich deren Gebrauch aus Ohnmacht begründet. So schwach ein vernünftiger, d.h. selbstreflexiver Glaube angesichts gewollter gewalthaltiger Konstellationen dabei auch sein mag; er am ehesten trägt die Chance gerechter und friedlicher Beziehungen in sich. Das gilt für alle Religionen.

Die Antworten, die ich auf meine Fragen hin formuliert habe, wird Geiko Müller-Fahrenholz – dessen bin ich sicher – unterschreiben. So wie ich seinen Ansatz unterschreiben kann, dass ein glaubensgestütztes fundamentales Vertrauen der beste Schutz gegen den Fundamentalismus ist, der sich der Komplexität unserer Zeit bewusst oder unbewusst verweigert.



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.¹ Auch die 8. Vollversammlung des ÖRK in Harare hat sich dieser Thematik angenommen und 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, soweit und insofern sie durch den ÖRK repräsentiert werden. 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.

Dass sich der Ökumenische Rat der Kirchen und seine Institutionen in einem tiefen Prozess der Selbstreflexion befinden, 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.

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

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 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. Seither wird aber stetig darüber diskutiert, ob sich die bilateral erhobenen Dialogergebnisse überhaupt mit diesem multilateralen Dokument vergleichen lassen. Dies trifft vor allen Dingen auf die Frage der Hermeneutik zu.

(2) Gegenüber beiden weltweiten Formen des ökumenischen Dialogs haben sich innerprotestantisch neue Zusammenschlüsse ergeben, die unter dem Stichwort „Kirchengemeinschaft“ stehen. Die seit 1973 in Mittel-

europa profilierte Form der Kirchengemeinschaft unter dem Namen der „Leuenberger Kirchengemeinschaft“ auf der Grundlage 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 natürlich 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. Das Nachdenken über die Beteiligung orthodoxer Kirchen 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 seiner 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. Es ist kein Geheimnis mehr, dass die neopentekostalen und charismatischen Gemeinschaften längst dem Ökumenischen Rat den Rang abgelaufen haben. 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 gerade 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 ist das Problem der ökumenischen Bewegung, sie bedarf der Legitimation. Pluralismus scheint zu einem Markenzeichen des Ökumenismus geworden zu sein. Niemand vermag mehr die verschiedenen Bewegungen, Richtungen und Gemeinschaftsformen unter einer Perspektive zu versammeln. Dies ist weder theologisch-reflexiv noch strukturell-institutionell möglich. Die ökumenischen Institutionen bewegen sich geradezu an der Grenze der Vielfalt.² Man scheint sich innerhalb der ökumenischen Bewegung mit einer Vielfalt von Ausdrucksformen arrangiert zu haben. 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 wieder beleben? Und wenn diese wieder zu beleben 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 Einheitsgedanken, sondern durch den Gesichtspunkt der Vielfalt gekennzeichnet ist? Man sieht, 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“ 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 sie 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 der Hauptaufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils bezeichnet.³ 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 Zeichen⁴, 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. Die Verkündigung des Evangeliums in Verbindung mit der Einheit und Einzigkeit dieses Bekenntnisses war der Ausgangspunkt der ökumenischen Bewegung. Wohl hat der Ökumenische Rat darauf aufmerksam gemacht, dass mit diesem Bekenntnis zur Einheit und Einzigkeit keineswegs ein neuer Uniformismus aufziehen muss. Das Bekenntnis zu Jesus Christus verträgt die Vielfalt der Formen des Bekenntnisses. Neuere ökumenische Dokumente sprechen daher zu Recht von einer Interaktion der Bezeugungsinstanzen.⁵ 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. Doch 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. Das Zweite Vatikanische Konzil hat ja unter dem Signum der Einheit und Einzigkeit der Kirche gerade das Wort von der Vielfalt der Teilkirchen eingebracht. Es ist unübersehbar, dass das Ökumenismusdekret für eine Vielfalt kirchlicher und ökumenischer Ausdrucksformen plädiert. Das Stichwort von den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften weist auf eine solche Gemeinschaft von Formen des einen christlichen Bekenntnisses selbst hin. 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-Ekklesiologie*⁶, 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 verlangen geradezu nach diesem einen Zeugnis. Noch einmal gesagt, es ist damit kein neuer Uniformismus verbunden, sondern die Notwendigkeit, Wege und Möglichkeiten zu finden, auf denen die eine Botschaft des Evangeliums unter der legitimen Verschiedenheit unterschiedlicher Bezeugungsinstanzen verkündet wird.

Damit sind drei wesentliche Aufgaben gestellt: Der ÖRK sollte zügig das Studienprojekt „Auf dem Weg zum gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute“ revitalisieren.⁷ Die Verpflichtung zum gemeinsamen Bekenntnis des apostolischen Glaubens ist der Ausgangspunkt der ökumenischen Bewegung.⁸ 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 darangehen, 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 Kirche⁹ 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 eine dreigliedrige Antwort erfahren: eine martyrologische, eine ekklesiologische, eine anthropologisch-ethische. Damit sind drei Kernaufgaben für den Ökumenischen Rat der Kirchen festgestellt. Den Mitgliedskirchen des ÖRK sollten daher in dieser Hinsicht klare Perspektiven aufgezeigt werden.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. hierzu W. Thönissen, Der Ökumenische Rat der Kirchen nach der 8. Vollversammlung in Harare: Cath (M) 53 (1999), 62–74.
- ² 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.
- ³ Vgl. hierzu Unitatis redintegratio Nr. 1.
- ⁴ UR Nr. 2.
- ⁵ 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.
- ⁶ 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.
- ⁷ *Gemeinsam den einen Glauben bekennen*. Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird. Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt a.M. / Paderborn 1991.
- ⁸ Hauptaufgabe und Zielsetzung des Ökumenischen Rates der Kirchen ist es, „die Kirchen zum Ziel der sichtbaren Einheit in einem Glauben und einer eucharistischen Gemeinschaft aufzurufen“ (Verfassung des ÖRK).
- ⁹ Das Wesen und die Bestimmung der Kirche. Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Auffassung. Studiendokument von Glauben und Kirchenverfassung, hg. v. D. Heller, Frankfurt a.M. 2000.



Ökumenische Sensibilität stärken

VON ULRIKE LINK-WIECZOREK*

Kommentar zu Wolfgang Thönissen, Ökumenische Rekonfiguration? Ein katholisches Plädoyer für die Rückkehr zu den Kernaufgaben des Ökumenischen Rates der Kirchen

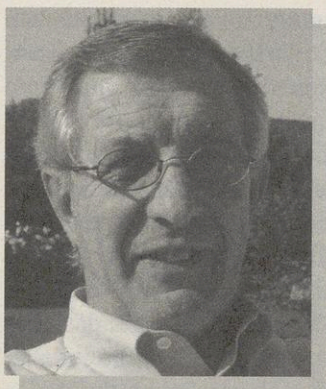
Der Beitrag ist geprägt von dem Eindruck, dass die ökumenische Bewegung nicht mehr in der derselben Eindeutigkeit wie zur Zeit ihrer Entstehung von der Suche nach einer sichtbaren Einheit der Kirche geprägt sei. Diese Entwicklung werde durch das Erstarken der neopentekostalen und charismatischen Gemeinschaften in ihrem „nicht ökumenisch(en), sondern transkonfessionell(en) Selbstverständnis“ massiv verstärkt. Wolfgang Thönissen gesteht aber auch hinsichtlich der römisch-katholischen Kirche zu, dass diese in ihrem „Bekenntnis zur Einzigkeit und Einheit der Kirche die Öffnung zur ökumenischen Bewegung ... auch heute noch nicht theologisch und ekklesiologisch voll ... eingeholt“ habe. Als ein Zeichen davon ist wohl auch die Tatsache zu sehen, dass sie sich bis heute nicht zu einer Mitgliedschaft im ÖRK hat entschließen können.

Was die protestantischen Kirchen betrifft, so kann man wohl sicher zustimmen, dass sie inzwischen im Sinne der Leuenberger Konkordie ökumenisch dem Modell der Kirchengemeinschaft mit ihrer „sichtbaren Vielfalt“ anhängen. Damit aber muss das Ziel einer sichtbaren Einheit, ja einer Einheit überhaupt, nicht gänzlich ausgeschlossen sein, auch wenn

* Prof. Dr. Ulrike Link-Wieczorek ist Professorin für Evangelische Theologie und Religionspädagogik und Leiterin des gleichnamigen Instituts an der Carl von Ossietzky-Universität Oldenburg. Sie gehört zum Herausgeberkreis der Ökumenischen Rundschau.

gegenwärtige Tendenzen protestantischer „Differenz-Ökumene“ das nahe zu legen scheinen. Vielmehr zeigt sich hierin doch wohl zunächst, dass die Frage, woran sich die Sichtbarkeit der Einheit wirklich festmachen müsse, durchaus unklar ist. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft entwickelt ja in ihrer Struktur der Gemeinschaft als Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft durchaus Strukturen sichtbarer Einheit. Und ist das Modell der organischen Union wirklich „das klassische Modell“ der Einheit der Kirchen, wie Wolfgang Thönissen schreibt? Mir scheint vielmehr, dass wir in der Ökumene noch immer nach einer Einigung über eine akzeptable Form von „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ suchen. Meiner Meinung nach wird sie nur in einem ekklesiologischen Modell zu finden sein, das es erlaubt, dass sich die Kirchen in ihrer Verschiedenheit auch ekklesiologisch als gegenseitige Kommentare verstehen können, so dass ihre Anerkennung verbunden ist mit dem bekenntnismäßigen Eingeständnis auch der Begrenztheit der Möglichkeiten der eigenen Ekklesiologie. Nur dann kann Einheit mehr sein als Uniformität, und ich fürchte, dass das protestantische Misstrauen gegenüber offenen oder heimlichen Tendenzen einer „Rückkehrökumene“ sich ohne eine Einigung über ein solches komplexes Verständnis von Einheit nicht beseitigen lässt. Freilich wäre damit auch eine Öffnung gegenüber einer Pluralität innerhalb der je eigenen Kirchen verbunden – eine Konsequenz, die im ökumenischen Ringen um die ekklesiologische Wahrheit implizit immer mitschwingt.

Zweifellos können nur die Kirchen selbst Träger von Kircheneinheit sein, und es ist Wolfgang Thönissen unbedingt zuzustimmen, dass dafür Sorge zu tragen ist, dass innerhalb der Kirchen die Entwicklung ökumenischer Sensibilität nicht verkümmert. Es gilt auch hier, dass sie die kritische Beleuchtung durch kirchlich ungebundene ökumenische Organisationen nicht fürchten dürfen. Bei allen Überlegungen über eine schärfere ekklesiologische Fundierung des ÖRK sollte die Chance, dass er hierfür ein Forum sein kann, nicht vorschnell aufgegeben werden.



Ökumenische Bewegung in den letzten 40 Jahren aus regionaler Perspektive¹

VON REINHARD RITTNER*

1. Prolog

Jubiläen sind vom Kalender bescherte Möglichkeiten für Besinnung und Bilanz. Man wird seiner Geschichtlichkeit inne, spürt das Unaufhaltsame der Zeitläufte und fragt nach dem Sinn zwischen Anfang und Ende. Wer sich der Anfänge vor 40 Jahren bewusst werden will, tut gut daran, nach Instrumenten zu greifen, die den Geist jener Zeit lebendig werden lassen. Als Hilfsmittel eignen sich Autobiographien, die aus unterschiedlichen Perspektiven Geschichte vergegenwärtigen. Für die sechziger Jahre kann der evangelische Chronist zu zwei Büchern greifen, die gegensätzlicher gar nicht sein können. Das eine hat den schlichten Titel: „Aus meinem Leben. Erinnerungen 1927–1977.“² Es erzählt ein Gelehrtenleben vor dem Wechsel in die kirchliche Hierarchie. Das andere – der Verfasser ist ein Jahr jünger – schildert denselben Zeitabschnitt unter dem trotzigen Titel: „Erkämpfte Freiheit.“³ Der schmale Band stammt von Joseph Ratzinger und erscheint als Leichtgewicht gegenüber dem Wälzer von Hans Küng. Beide waren in das II. Vatikanische Konzil involviert, für beide hat diese Erfahrung höchst unterschiedliche Konsequenzen – signifikant nun in der Person von Papst Benedikt XVI. sowie in dem Präsidenten der Stiftung Weltethos, dem emeritierten Tübinger Theologieprofessor ohne kirchliche Lehrerlaubnis.

* Reinhard Rittner ist Pfarrer für theologische Arbeit in der Ev.-Luth. Kirche in Oldenburg und Mitverfasser der ökumenischen „Oldenburgischen Kirchengeschichte“, die 2005 in 2. Auflage im Insensee Verlag Oldenburg erschienen ist.

Ratzinger sieht das II. Vatikanum langfristig konzipiert im kirchlichen Aufbruch nach dem Ersten Weltkrieg. Er selbst wirkte in Rom als Berater von Kardinal Frings. Doch die Euphorie des Konzilsbeginns ist unter dem Eindruck der zähen Verhandlungen mehr und mehr der Skepsis gewichen. Der Professor in Bonn, Münster und Tübingen bekam zudem den Paradigmenwechsel der sechziger Jahre zu spüren. Auch die römisch-katholische Kirche drohte in den Sog der Zauberformel „Veränderung“ zu geraten. Ratzinger notiert: „Immer mehr bildete sich offenbar der Eindruck, dass eigentlich nichts fest sei in der Kirche, dass alles zur Revision stehe. Immer mehr erschien das Konzil wie ein großes Kirchenparlament, das alles ändern und alles auf seine Weise neu gestalten könne.“⁴ Das schreibt Ratzinger einer „politischen Theologie“⁵ zu, der er sich persönlich durch den Wechsel ins friedliche Regensburg meinte entziehen zu müssen. Während in Ratzingers Büchlein das II. Vatikanische Konzil knapp mit den Mentalitäten und den Folgen für den Lebenslauf in Erscheinung tritt, sind die Aufzeichnungen von Hans Küng, ebenfalls Konzilsberater, überaus detailliert – ja, man muss sagen, hier regiert das Bemühen die Feder, für die erlebte Geschichte der eigene Chronist zu sein, vor allem gegenüber offiziellen Darstellungen.⁶ Damit wird Küng zum Exempel für das Urteil des Kie-ler Kirchenhistorikers Reinhart Staats bezüglich der literarischen Gattung: „Die Autobiographie ist nun einmal wesentlich parteiisch.“⁷ Insofern ist sie für die exakte Historiographie von begrenztem Wert, doch als Widerschein von Mentalität und Atmosphäre allemal erhellend.

Die übergreifende ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts hat im Ökumenismusdekret des II. Vatikanums ihre römisch-katholische Applikation.⁸ Das Dekret ist verknüpft mit der sog. schwarzen Woche im November 1964, als das Lehramt in einem aufsehenerregenden Akt 19 Veränderungen in den Erlass einfügte. Der Innerschweizer Küng, Priester der Diözese Basel, ist empört, wie „das fortschrittliche Konzil“ unter dem Einfluss „der reaktionären Kurie“ zu einem Machtspiel mutierte, das „mit Hof und Mentalität der Cäsaren viel zu tun“⁹, mit seinem Verständnis von Kirche aber wenig gemein hat. Man spürt den düpierten Verfasser und die eingeschränkte Wahrnehmung für andere Positionen. Denn trotz päpstlicher Intervention zeigt die Entwicklung im Nordwesten Deutschlands, dass das II. Vatikanische Konzil tatsächlich weitergehende Impulse ausgelöst hat.

Zum Prolog gehört der Versuch, die eigene Zeitstelle unter den Zeitläuften anzupeilen. Da muss man einräumen, dass weder die Ökumene noch

das Angebot in Zeiten klingender Kirchenkassen die Erosion des Christentums in unserer Gesellschaft hat aufhalten können. Ich erinnere an die Reduzierung der Pfarreien und den rückläufigen Nachwuchs im Klerus sowie den Personalabbau und das Sparkorsett in den evangelischen Kirchen. Das sind innerlich wie äußerlich fühlbare Zäsuren. Was aber noch wichtiger ist, ist der Pegelstand für das Heimischwerden des Christentums in den Herzen und Köpfen der Zeitgenossen. Die religiös-weltanschauliche Lage in Deutschland ist Reflex auf die jüngste Kirchengeschichte, mithin Reaktion auf die Wahrnehmung von Kirche. Obwohl der kirchlichen Papierflut noch keine Sparsamkeit anzumerken ist, Strukturfragen noch immer mit dem Prinzip Hoffnung bearbeitet werden und das Sitzungs(un)wesen expandiert, besteht nach meiner Einsicht Nachholbedarf hinsichtlich der Transformation und Platzierung des Christentums in der gegenwärtigen Lebenswelt, plakativ mit dem Oldenburger auf dem Marburger Katheder formuliert: bei „Glauben und Verstehen“ (Rudolf Bultmann). Es könnte ja sein, dass die „religiös Unmusikalischen“ (so Jürgen Habermas¹⁰) wieder empfänglicher werden und die Chancen der Kirchen steigen.

2. Durchbruch

Die Initiative für die regionale Ökumene ging von Bischof Gerhard Jacobi (1891–1971) aus.¹¹ Der gebürtige Bremer, Offizier im Ersten Weltkrieg, später Pfarrer in Magdeburg erregte Ende der zwanziger Jahre Aufsehen mit dem „Tagebuch eines Großstadtpfarrers“, das in zwanzig Auflagen erschienen ist.¹² Ihn alarmierte der Bedeutungsverlust der Kirche und wie ihm abzuhelpen sei. 1954 wählte die 34. Synode den Westberliner Generalsuperintendenten zum Bischof von Oldenburg und beendete damit die zermürenden Auseinandersetzungen nach dem Abgang von Bischof Stählin. Unter Jacobi konnte die Oldenburgische Kirche in ruhigerem Fahrwasser ihren Aufgaben nachgehen und an der steigenden Prosperität der jungen Bundesrepublik teilhaben.

Am 10. Februar 1965 schrieb Jacobi an Bischof Dr. Joseph Höffner: „Es scheint mir an der Zeit zu sein, dass auch im Raum Oldenburg ein Gespräch zwischen Gliedern der katholischen und der evangelischen Kirche stattfindet.“¹³ Der Anstoß fand ein freundliches Echo. Höffner schlug ein Gespräch im kleinen Kreis über das Ökumenismusdekret¹⁴ und die Ratschläge der VELKD für überkonfessionelle Veranstaltungen¹⁵ vor. Doch

das Bistum Münster hat den Großteil seines Gebietes in Westfalen, demzufolge blieb nicht aus, dass das evangelische Westfalen etwas scheel gen Norden schaute. Auf ein Schreiben von Präses Wilm gab Jacobi näheren Aufschluss über die Entwicklung.¹⁶

Der Bischof aus preußischer Schule wusste, dass man mit kleinen Gesten Beziehungen erhalten kann. So hat er bei Amtsantritt Bischof Keller einen Besuch abgestattet. 1962 war Jacobi zur Einführung des Nachfolgers geladen. Beim Abschied entfuhr Jacobi die forsche Bemerkung, Höffners Predigt sei „gut evangelisch“ gewesen – was ihm aber nicht verübelt wurde. Bei der Gegenvisite wurden im Beisein des Offiziels heiße Eisen angesprochen: Mischehe, Konditionaltaufe und Anerkennung der Evangelischen als Kirche. Mit dem 15 Jahre jüngeren Höffner hatte Jacobi ein Gegenüber, das mit vierfachem Doktor und langjähriger Lehrtätigkeit am Institut für christliche Sozialwissenschaften außerordentlich qualifiziert war¹⁷ – was in der Karriere als Erzbischof von Köln, als Kardinal und im Vorsitz der Deutschen Bischofskonferenz seine Krönung fand. Insofern ist die erhöhte Aufmerksamkeit im evangelischen Bielefeld für die Entwicklungen im katholischen Münster verständlich.

Am Sonnabend, 8. Januar 1966, 10.30 Uhr, versammelten sich im Dienstsitz des Offiziels in Vechta 16 hochrangige Mitglieder der katholischen und der evangelischen Kirche. Jacobi nannte die Begegnung eine kirchengeschichtliche Zäsur: „Brücken sind über den Graben gelegt, der uns seit Jahrhunderten trennt.“¹⁸ Später überbot der Autoliebhaber mit Bischofsstandarte die Metapher: „eine Autobahnbrücke“ sei angelegt worden.¹⁹ Die ökumenische Euphorie hatte als Kehrseite die Erfahrung des oldenburgischen Christentums in Jacobis Wahrnehmung: Das erschöpfe sich nämlich im Kirchgang am Heiligabend und fröhne ansonsten dem „Hauptdogma: Toleranz“. Ob daraus schon die Resignation des 74-Jährigen auf dem steinigten Acker des Oldenburger Landes spricht?

Höffner stellte auf der Versammlung das Ökumenismusdekret mit einem fünffachen Bekenntnis vor: Buße, gemeinsames Erbe, Differenzen, Dialog und gemeinsames Gebet. Dabei steuerte der Bischof von Münster auf die Taufe als „wohl ... wichtigste[n] Fundament der Einheit“ zu. Es sei deswegen „bedeutsam, dass ein Übereinkommen über die Anerkennung der Gültigkeit der Taufe getroffen“ werde.²⁰ Zugleich sprach der ehemalige Professor für christliche Gesellschaftslehre Zeitzeichen an: Kirchenaus-

tritte, Indifferenz, Separationen. Sein Glockenschlag signalisierte: „Die Zeit drängt ... Die Trennung der Christenheit ist ... ein Ärgernis.“

Eine Verständigung über die Konditionaltaufe war angebahnt. Erwin Iserloh (1915–1996), Schüler des Luther-Forschers Joseph Lortz und streitbarer Spezialist für das 16. Jahrhundert, rekapitulierte die konstitutiven Elemente der Taufe und folgerte: Wir sollten „uns der gemeinsamen Taufe freuen und alles vermeiden, was als Geringschätzung der von den getrennten Brüdern gespendeten Taufe ausgelegt werden könnte“.²¹ Der spätere Domkapitular lokalisierte die Konditionaltaufe im Liberalismus des 19. Jahrhunderts; seitdem sei die evangelische Taufe bei Katholiken in Verruf geraten. Doch wenn die geltenden Agenden in der EKD benutzt würden, sei diese Annahme nicht aufrechtzuerhalten. Iserloh verwies auf Analogien im evangelischen Raum, nämlich bei Flüchtlingskindern, Übertritten aus Sekten und Taufen von DC-Pfarrern, hier würde eine erneute Taufe empfohlen. Der Professor für Ökumene zog die Lehrgespräche der VELKD und die Vereinbarungen in Berlin und Bayern heran und resümierte: Eine Konditionaltaufe dürfe „nur gespendet werden, wenn begründete Zweifel an der Taufpraxis eines evangelischen Pfarrers sich auch nicht mit Hilfe seiner Landeskirchenleitung zerstreuen“ ließen. Wie in Verwaltung und Justiz eines Rechtsstaates sollte fortan das Vertrauensprinzip bzw. die Unschuldsumutung gelten – bis zum Erweis des Gegenteils. Eine erstaunliche Positionierung des Münsteraner Professors!

Das Echo war offen und ehrlich. Offizial Heinrich Grafenhorst räumte ein, „dass die Konditionaltaufe in Süd-Oldenburg zur Regel geworden sei“²². Er bekundete zugleich Unsicherheit hinsichtlich der Taufpraxis bei „Bultmann-Schülern, die vielleicht die Taufe nicht als heilsnotwendig ansehen und sich darum nicht an die Agenda halten“. Heinrich Höpken (1991–2005), ehemals Mitglied des Marburger Seminars, erhob vehement Protest und beschwor die Agendentreue der Oldenburger Pfarrer. Ergebnis war eine eigene Regelung auf der Basis der mitteldeutschen Abmachung: „Von beiden Bischöfen wurden die entsprechenden Schritte zugesichert“²³, heißt es im Protokoll des 32-jährigen Bischöflichen Kaplans Dr. Lettmann.²⁴ Weitere Gespräche wurden in Aussicht genommen, besonders über die Mischehenseelsorge und die „kirchlich Entfremdeten“.

Betrachtet man das „Vechtanium I“ – so Jacobi mit Zustimmung des Offizials²⁵ –, so ist dreierlei bemerkenswert. Die „Hermeneutik des Verdachts“ – so eine Formel von Paul Ricoeur, die in Exegese, feministischer

und ökumenischer Theologie der achtziger, neunziger Jahre Verbreitung fand²⁶ – ist einer Atmosphäre des Vertrauens gewichen. Das hat nicht nur in Westfalen Aufsehen erregt, sondern ist deutschlandweit aufgenommen worden.²⁷ Zum anderen macht Carl Heinz Ratschow darauf aufmerksam, dass das II. Vatikanum in seinen Verlautbarungen hinsichtlich Taufe und Kirche nicht völlig stringent ist. Im Anschluss an Art. 4 des Ökumenismusdekrets stellt der früher in Münster und Marburg lehrende Systematiker fest: Hier walte „offenbar die Vorstellung, dass jede Taufe der römisch-katholischen Kirche zugehörig [mache], aber dass die konfessionellen Unterschiede diese Zugehörigkeit bremsen“.²⁸ Das heißt, das Gewicht der Weltkirche tangiert die Partner der anderen Konfession, es sind „getrennte Kirchen und kirchliche Gemeinschaften“. Schließlich eine kirchensoziologische Notiz. Die Konditionaltaufe ist ein Problem im Promillebereich.²⁹ Um wieviel mehr sind die konfessionsverschiedenen Ehen von Belang? Die Freude über die kleine Bewegung währte sich nun in der Hoffnung auf größere Annäherung der Kirchen.

3. Unruhige Jahre

Die fortan zweimal jährlich stattfindenden Begegnungen behandelten die klassischen theologischen Loci. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich, dass die Kirchenvertreter menschlich harmonieren und dass ihnen zugleich die stürmischen Jahre nach 1968 zu schaffen machen. Zuweilen stößt man auf konfessionelle Empfindlichkeit. So bemerkte Bischof Jacobi, Referent beim 2. Treffen über den „Heiligen Geist“, gegenüber Kirchenrat Wintermann (1911–1996): „Sie kennen ja meinen Gedanken: Würde die katholische Kirche mehr vom Heiligen Geist wissen, dann belegte sie nicht die Jungfrau Maria mit allen Attributen, die nur dem Heiligen Geist zukommen.“³⁰ Jacobi bat um Unterstützung bei der mariologischen Zurückhaltung. Disposition und Zeitungsbericht geben eine traditionelle Pneumatologie wieder. Bischof Höffner bezog sein Statement auf das II. Vatikanum: „Das Konzil habe erklärt, dass es auch außerhalb der sichtbaren Grenze der katholischen Kirche innere Gaben des Heiligen Geistes gebe. Der Heilige Geist wirke sowohl in den Herzen der getrennten Brüder als auch in den getrennten Kirchen.“³¹ Man muss sagen, Kirchenmauern wurden offenbar durchlässiger, die Ökumene trug in der Region Früchte. Nach dem 3. Treffen bekannte Official Grafenhorst: „Ich habe noch nie ökume-

nische Gespräche mitgemacht, wo man so aufrichtig, redlich und zugleich brüderlich miteinander sprach.“³² Das scheint unisono der Eindruck zu sein.

Anfang 1968 beschäftigte sich der Arbeitskreis mit der säkularisierten Welt. Bischof Höffner referierte über Situation, Ursachen und Aufgaben.³³ Die Krise der Religion sei unübersehbar. Dafür wurde der Pluralismus verantwortlich gemacht und die von ihm protegierten Werte Autonomie, Fortschritt und Lebensstandard. Dieser gesellschaftliche Wandel bereite der Kirche Probleme. Nichtsdestotrotz müsse man den „Trend zur kirchlichen Entfremdung“ aufhalten. Der 66-jährige Dr. Hans Schmidt konnte nahtlos anknüpfen. Entscheidend sei in der Tat das Milieu. Nach seiner Ansicht dürfe es keinen Rückzug auf die kleine Herde geben, sondern das Universale des christlichen Glaubens müsse betont werden. Ein selbstkritischer Ton kommt bei Schmidt zum Klingen, wenn er unter Höffners Zustimmung artikulierte, dass die Institution Kirche auch immer wieder anstößig sei. Doch die kirchliche Arbeit bestehe in der „unverkürzten“ Verkündigung. Man müsse die Medien mobilisieren und die Selbstsäkularisierung bekämpfen. Offizial Grafenhorst forderte, „das kirchlich geprägte Milieu nicht [zu] zerschlagen, sondern [zu] heben und [zu] korrigieren“.

Am Ende des Umbruchjahres kam noch einmal Altbischof Jacobi zu Wort.³⁴ Bei „Autorität und Freiheit in der Welt von heute“ hob der ehemalige Bekenntnispfarrer auf den Begriff Gehorsam ab. Es sei „bedauerlich, wenn die Kirche der Welt nachläuft wie ein Hund dem D-Zug“. Jacobi stellt die Bibel ins Zentrum, lehnt bedingungslosen Gehorsam ebenso ab wie eine Welt ohne Autorität und Ordnung. Die Autoritäts- und Institutionenkrise wird verhandelt, doch die Therapie – dafür sprach schon das Lebensalter der Teilnehmer – bestand im Appell an die herkömmliche Arbeit.

Anders vier Jahre später.³⁵ Das Thema lautete: „Wie können die Kirchen in der heutigen Glaubensnot helfen?“ Es referierte der 47-jährige Hermann Josef Spital, später Generalvikar in Münster, von 1981 bis 2001 Bischof von Trier. Er analysierte die Lage mit Hilfe von Soziologie, Ökonomie, Psychologie und Theologie, um die Wahrnehmungsfähigkeit zu schärfen. Seine Thesen lauteten: „Das Ja zur Welt als Schöpfung [müsse] ermöglicht werden.“ Zum anderen: „Wir müssen klar bekennen, worin wir das Glück unseres Lebens finden.“ Und schließlich „Wir müssen dem Menschen seine Aufgaben zeigen und Identifikationsmöglichkeiten anbieten“. Auffallend ist der hohe Stellenwert von Erfahrung mitsamt Kommunikationsfä-

higkeit. „Wenn wir als Kirche in der pluralistischen Gesellschaft noch wirksam sein wollen, müssen wir uns um die klare Darstellung dessen bemühen, was unsere Mitte ist.“ Spital stimmte kein Requiem an, sondern ging entschlossen auf die Gegenwart als Chance und Aufgabe zu.

Mit dem Korreferat gab der 41-jährige Rolf Schäfer seinen Einstand. Ihm lag auf den Spuren Schleiermachers an der Freilegung des religiösen Gefühls und seiner Fruchtbarmachung für den Lebenslauf. Das Thema wurde mit einem Buch von Martin Walser³⁶ verfremdet: Ein lebensuntüchtiger Schriftsteller konvertiert zum Marxismus. Dort entdeckt der Titelheld „das Glück“, „der Zukunft zu dienen“. Wenn hier die religiöse Quelle in die marxistische Ideologie münde, wollte Schäfer den religiös Empfänglichen zu Quelle und Trost des Evangeliums führen. Dazu müsse man die Dinge beim Namen nennen: „Weil wir uns scheuen, den allmächtigen Willen Gottes auch in seinen rätselhaften oder gar furchterregenden Taten wahrzunehmen, wird auch das Evangelium schal und lau – und es geht an den wahren Nöten vorbei.“ Es gehe um das stets neue Phänomen: „Die Kirche erwächst aus dem Glauben und hat deshalb auch dem Glauben zu dienen.“

Als Kommentar genügt die Bemerkung von Heinrich Höpken, die Referate hätten auch die jeweils anderen Konfessionsvertreter halten können. Damit ist deutlich: Die Kirchen suchten unter denselben Bedingungen ihren Kurs. Offenkundig ist auch, dass die 2. Generation im Ökumenischen Gespräch das Wehleid lässt, die Herausforderung der pluralistischen Gesellschaft annimmt und die Botschaft der Kirche zu artikulieren sucht. Wer die Übersicht zu fast 40 Jahren studiert, wird die wiederkehrende Thematik unter recht verschiedenen Titeln entdecken.

4. Schwere Geburt

Die Ökumene des 20. Jahrhunderts drängte auf die Einheit der Kirche. So ist verständlich, dass die Kernstücke des konfessionellen Christentums in den Mittelpunkt des Interesses rückten. Im Herbst 1970 lautete das Thema „Interkommunion in katholischer und evangelischer Sicht“. Wenig später sollte das ökumenische Pfingsttreffen in Augsburg mit seinem Überschwang den interkonfessionellen Dialog belasten. In der Region ist interessant, dass die nächsten Treffen des Arbeitskreises mit je einer Eucharis-

tie- und einer Abendmahlsfeier eröffnet wurden. Man wollte offenbar nicht nur Kopfwissen sammeln, sondern durch Anschauung lernen.

Bemerkenswert ist in den Akten der Entwurf einer Vereinbarung zwischen der Evangelischen Landeskirche Oldenburg und dem Bistum Münster – Offizialat Vechta mit Datum 17. April 1971.³⁷ Wegen der irrtümlichen Bezeichnung für die evangelische Seite muss das Papier aus katholischer Feder stammen. Er fällt zeitlich in die Gesprächsphase über die Interkommunion, der Termin liegt vor dem Augsburger Treffen. Das Schriftstück hat einen Umfang von sechs Seiten und ist in drei Abschnitte gegliedert: Es werden die Gespräche der Vergangenheit aufgelistet. Dann wird festgestellt, dass die einst kirchentrennenden Glaubensaussagen verschiedene Schwerpunkte setzen, aber „nicht die Trennung der Kirche begründen“. Dennoch gebe es Aussagen, die „eine Wiedervereinigung noch nicht ermöglichen“. Man sei jedoch entschlossen, beieinander zu bleiben. Im Folgenden betont der Vereinbarungsentwurf, Ziel sei „nicht eine Fusion“, sondern „eine korporative Wiedervereinigung, in der jede Kirche ihr jeweils Eigenes bewahren und weiter entfalten kann“. Schließlich beabsichtigte man, „in Fällen besonderer seelsorgerlicher Not“ zu vereinbaren, dass evangelische Christen in konfessionsverschiedenen Ehen die Kommunion empfangen dürften, wenn sie 1. in der eigenen Kirche zum Abendmahl zugelassen seien, 2. den Glauben der katholischen Kirche über die Eucharistie teilten und 3. im Sinne dieser Vereinbarung die Einheit mit der katholischen Kirche erstrebten. Das Gleiche sollte auch im umgekehrten Falle gelten und für die Sonntagspflicht der Dispens erteilt werden. Ein Nachtrag, offenbar aus evangelischer Feder, betont die schmerzliche Empfindung, dass „noch keine volle Altar- und Kanzelgemeinschaft möglich“ sei. Zugleich werden die Gemeinden angesichts der Trennung vor Schwärmelei gewarnt und um Geduld gebeten.

Das Schriftstück ist über die Maßen interessant und kann der Anstoß zu weiterer Recherche in Vechta und Münster sein, um Aufschluss über Verfasser und Hintergründe zu erhalten. Nach vorläufiger Einschätzung gibt das Dokument die nachkonziliaren Hoffnungen wieder, insbesondere für konfessionsverschiedenen Ehen, sie haben sich auch später nicht in der gewünschten Weise erfüllt.

Den Betroffenen – so ist aus evangelischer Sicht zu bemerken – hätte diese Vereinbarung seelsorglich geholfen und die Beziehungen zwischen den Kirchen wesentlich gefördert.

Im Frühjahr 1973 lag dem Arbeitskreis ein Papier mit dem Titel „Fragen des Amtes als Voraussetzung zu Interkommunion“ vor. Verfasser waren der 62-jährige Kirchenrat Wintermann und der Generalvikar Dr. Lettmann, damals 40 Jahre alt. Schnell wurde aber klar, dass die Weiterarbeit bei der Amtsfrage ins Stocken geraten musste. Mehr als drei Jahre stand sie auf der Tagesordnung. Es ist auch zu erkennen, dass die konfessionelle Treue zu Belastungen und Frustrationen führte, zumal keine Anhörung, sondern eine schriftliche Verständigung das Ziel war.

Ende 1976 konnten die Bischöfe Tenhumberg³⁸ und Harms (*1914) bei Vorlage der „Fragen des Amtes als Voraussetzung zur Kirchen- und Eucharistiegemeinschaft“ erklären: „Wir haben die Aufgabe, die wir uns gestellt haben, noch nicht erreichen können, bekennen uns aber dennoch ermutigt zu weiterer Arbeit und sind dankbar, dass wir gerade die kontroversen Punkte so brüderlich miteinander besprechen konnten.“³⁹ Nach dem Durchbruch zehn Jahre zuvor ist man der Kernfrage bei Eucharistie und Abendmahl nicht ausgewichen und hat sich bei der Amtsfrage in einen langjährigen Disput verwickelt. Doch als Konsens und Dissens formuliert, konnte man nun das disparate Ergebnis stehen lassen bis zur Reifung neuer Einsichten und Perspektiven.

Das Dokument, am 8. Januar 1978 mit einem Begleitwort publiziert⁴⁰, besteht aus zwei Teilen. Der erste beschreibt knapp „Grundlage und Ziel: Die eine Sendung der einen Kirche“. Bei Ausklammerung der gesamt-kirchlichen Leitung wird dann das Amt der Kirche im jeweiligen Verständnis dargestellt. Nach gemeinsamen Aspekten werden die Kontroversen fokussiert, also Priesterweihe auf der einen und Priestertum aller Gläubigen sowie Ordination auf der anderen Seite, die katholische Amtshierarchie mit dem Bischof an der Spitze und die Gleichwertigkeit aller evangelisch Ordinierten, die apostolische Sukzession mit sakramentaler Handauflegung und die „unverfälschte Weitergabe der apostolischen Botschaft“. Damit war das Thema vorläufig erschöpft, aktuelle Fragen drängten auf Behandlung. Dazu gehörten auch die ökumenischen Dokumente der siebziger und achtziger Jahre. Sie wurden von jeder Seite vorgestellt, auch wenn sie im Einzelnen kontrovers blieben. Man war aber nicht mehr belastet durch schriftliche Positionierungen.

5. Trend zur Praxis

Es fällt auf, dass seit Ende der achtziger Jahre der Austausch über die kirchliche Praxis die meiste Zeit in Anspruch nimmt. Ich nenne Religionsunterricht, Kirche und Gesellschaft am Exempel des Kruzifix-Urteils, die diakonisch-karitative Arbeit der Kirche. Auch macht man sich mit besonderen Ereignissen bekannt, also mit dem neuen Evangelischen Gesangbuch (1994), mit 150 Jahre Oldenburgische Kirchenverfassung (1999), mit der Charta Oekumenica (2002) und dem XX. Weltjugendtreffen (2004). Auffallend ist, dass die überaus strittigen und in der breiten Öffentlichkeit diskutierten ökumenischen Dokumente wie die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ samt „Gemeinsame[r] offizielle[r] Feststellung“ (1999) sowie „Dominus Jesus“ (2000) kein ausgiebiges Verhandlungsthema abgaben. Konnte dazu die Region gleich welcher Konfession keine spezifische Stimme erheben? Immerhin probten auf evangelischer Seite die Theologieprofessoren den Aufstand gegen die Kirchenleitungen. Eine Wortführerin ließ sich zu der Bemerkung hinreißen: „Die Kirchen interessieren sich nicht für Theologie.“ Andererseits bereitete die römische Redaktion der Dokumente Beschwarnis. Das latente Misstrauen würde unterbleiben, wenn man mit offenen Karten spielte.

Ich möchte noch eine Thematik nennen, die unter den aktuellen Fragen zur Sprache kam. In der zweiten Hälfte der neunziger Jahre waren unter den katholischen Partnern die Schwangerenberatungsstellen umstritten. Der Schutz des ungeborenen Lebens ist bekanntermaßen eine offene Flanke der bundesdeutschen Gesellschaft – einerseits ist er durch das Grundgesetz geboten, andererseits durch Straffreiheit erlaubt. Das wird mit Recht als „gewisse Zweideutigkeit“⁴¹ bezeichnet. Die vom Bundesverfassungsgericht 1993 verfügte Pflichtberatung sollte nun gleichermaßen das ungeborene Kind schützen wie betroffenen Frauen helfen. Da die Beratungsstellen sich im gesellschaftlichen Bewusstsein zu mehr formellen Instituten entwickelten, sah sich die römisch-katholische Kirche in ihrem Wertekanon verletzt und drang auf Abhilfe. Die Deutsche Bischofskonferenz hatte sich auf den Zusatz verständigt: „Die Aushändigung dieses Beratungs- und Hilfeplans bedeutet keinerlei Akzeptanz eines Schwangerschaftsabbruchs.“ Doch Johannes Paul II., unterstützt von Kardinal Ratzinger, verfügte den Vermerk: „Diese Bescheinigung kann nicht zur Durchführung straffreier Abtreibungen verwendet werden.“ Als sich heraus-

stellte, dass einige Bischöfe ihre engen Verbindungen nach Rom genutzt hatten, war der Eklat groß. Es gehört – zugegebenermaßen in befangener oral history – zu den bewegenden Augenblicken im Oldenburgischen Ökumenischen Arbeitskreis, als Bischof Lettmann – es muss im Oktober 1999 gewesen sein – diesen Konflikt mit tiefem Ernst und großer Betroffenheit darstellte. Sein diesbezügliches Schreiben ist dafür ein eindrucksvoller Beleg, zugleich aber auch ein Indiz für die Atmosphäre des Vertrauens, die die in Deutschland älteste ökumenische Verbindung auf Kirchenleitungsebene nun fast vier Jahrzehnte bestimmt hat.

6. Epilog

Eingangs fanden das katholische *Enfant terrible* und seine Autobiographie Erwähnung. Weihbischof von Twickel informierte seinerzeit den Arbeitskreis über den Fall Küng aus seiner Sicht: „Es ginge der Kirche nicht um Macht. Küng [habe] die große Macht, und es gehöre Mut dazu, ihm entgegenzutreten. Aber man dürfe Küns Ansichten nicht unwidersprochen lassen, sonst gebe es Verwirrung im Glauben ...“⁴² Dr. Albrecht Weber (*1941), langjähriger Protokollant der ökumenischen Gespräche, erhielt für seinen „abgewogenen Artikel“ im Oldenburger Sonntagsblatt den Beifall des Weihbischofs. Der Autor hatte das Inspirierende in Küns Publikationen hervorgehoben, zugleich aber auf Klärungsbedarf hingewiesen. Webers Hoffnung, dass Küng nicht „verketzert“⁴³ und in der ganzen Christenheit weiterhin Gehör finden würde, hat sich amtlicherseits nicht bestätigt. Individuum und Institution sind spannungsvolle Größen, wo sich schon mal die eine oder die andere Seite reiben muss. Allerdings ist für einen Protestanten das Organisatorische eine *cura posterior*.

Beim 50. Gespräch 1992 waren die leitenden Geistlichen aus Münster, Vechta und Oldenburg zu einem Redaktionsgespräch geladen.⁴⁴ Am nächsten Tag lautete die Schlagzeile in den Regionalzeitungen des Oldenburger Münsterlandes: „Wir können es uns doch gar nicht leisten, miteinander zu streiten und zu zanken.“ Ein tieferes Bewusstsein von der Einheit der Kirche ist offenbar im Wachsen. Zugleich liegt am Tage, dass die Kirchen am Ende des 20. Jahrhunderts in die Minderheit geraten sind. Bezeichnete noch Theodor Fontane die Juden als 3. Konfession, so sind entgegen mancher Prognose vor 15 Jahren die Konfessionslosen zu einer gleich starken Bevölkerungsgruppe geworden. Daher führt am Wettbewerb der Religio-

nen und Weltanschauungen kein Weg vorbei. Die Kirchen müssen um die Relevanz von Religion für die Gesellschaft bemüht sein. Ohne Hochmut oder Devotion wird man darauf hinweisen können, dass „doch ersichtlich [sei], dass mit jedem Rückgang erzieherischer Kraft der Kirchen gesellschaftliche Ausfallerscheinungen zunehmen.“

Der jüngst geführte Dialog mit dem „religiös Unmusikalischen“ hat zu dem erstaunlichen Resultat geführt, dass Jürgen Habermas, Vordenker der 68er Bewegung, mit Joseph Ratzinger, dem wenig später zum Papst Gewählten, in der ethischen Beurteilung der Gegenwart konvergiert, so dass Chance und Notwendigkeit am Horizont aufleuchtet, dass „die von allen Menschen irgendwie gekannten oder geahnten wesentlichen Werte und Normen neu Leuchtkraft gewinnen können, so dass wieder zu wirksamer Kraft in der Menschheit kommen kann, was die Welt zusammenhält.“⁴⁵ So Joseph Ratzinger. Ein Credo an unerwarteter Stelle und eine dringliche Aufgabe – für beide Kirchen.

Reinhard Rittner

ANMERKUNGEN

- ¹ Vortrag beim 73. Treffen des Oldenburgischen Ökumenischen Arbeitskreises auf dem Schiff zwischen Oldenburg und Blexen am 26. September 2005.
- ² *Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977)*, Stuttgart 1998. Hier wird übrigens nur eine Schwachstelle in der Lebensgeschichte mitgeteilt: 1956/57 drohte die Habilitation in München zu scheitern.
- ³ *Hans Küng, Er kämpfte Freiheit. Erinnerungen*, München-Zürich 2002.
- ⁴ Wie Anm. 2, 134.
- ⁵ Wie Anm. 2, 138. Ratzinger rekapituliert auch sein Verhältnis zu Hans Küng, der den Wechsel von Münster nach Tübingen protegiert hatte, dem gegenüber aber zunehmend fundamentale Differenzen zu Tage traten.
- ⁶ Vgl. „VII. Kampf um die Freiheit des Konzils“, „VIII. Macht gegen Freiheit“, „IX. Rückfall in die alte Unfreiheit?“.
- ⁷ *Reinhart Staats, Die zeitgenössische Theologenautobiographie als theologisches Problem*, in: *Verkündigung und Forschung* 39, 1994, 62–81, Zitat 65.
- ⁸ Vgl. *Lorenz Kardinal Jaeger, Das Konzilsdekret „über den Ökumenismus“*. Sein Werden, sein Inhalt und seine Bedeutung. Lateinischer und deutscher Text mit Kommentar, (KKTS XIII) Paderborn 1965.
- ⁹ Wie Anm. 3, 539–542 „Rückschlag: die ‚schwarze‘ Woche des Konzils“, Zitate 539 und 541.
- ¹⁰ Vgl. *Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung*, mit einem Vorwort hg. v. *Florian Schuller*, Freiburg 2005, Zitat: 35. Als „religiös unmusikalisch“ hat

- sich bereits Max Weber (1864–1920) charakterisiert: vgl. *Friedrich Wilhelm Graf*, Max Weber, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 8, Tübingen 2005, 1317–1320, Zitat 1317.
- 11 Vgl. *Karl Josef Lesch*, Ökumene, in: *Willi Baumann/Peter Sieve* (Hg.): *Die katholische Kirche im Oldenburger Land. Ein Handbuch*, Vechta 1995, 189–199.
- 12 Vgl. *Marc Zirlewagen*, Gerhard Jacobi, in: *BBKL* 24 (2005), 887–892.
- 13 Archiv des Ev.-luth. Oberkirchenrats Oldenburg: Nachlass der Bischöfe Harms und Sievers: vier Ordner, in denen der Schriftverkehr von 1965 bis 1997 gesammelt ist. Für eine historische Gesamtaufnahme müsste auch die Überlieferung in Vechta und Münster berücksichtigt werden.
- 14 Vgl. *Peter Hünermann*, Vatikanum II, in: *RGG*⁴ VIII (2005), 904–908, Zitat 906. Ferner *Giuseppe Alberigo*, Vatikanische Konzilien. Vatikanum II, in: *LThK*³ X (2001), 561–566.
- 15 Vgl. *Kirchliches Jahrbuch* (fortan zitiert als KJ) 1965, hg. v. *Joachim Beckmann*, Gütersloh 1967, 100–106.
- 16 Wilms an Jacobi am 14. Januar 1966 und Jacobi an Wilms am 18. Januar 1966 (wie Anm. 13). Daraus wird zitiert. Wilms hatte von der Begegnung aus dem Evangelischen Pressedienst (Nr. 8 vom 11. Januar 1966) erfahren und hätte sich eine vorhergehende Konsultation unter den Protestanten gewünscht.
- 17 Vgl. *Reinhard Lettmann*, 73. Joseph Höffner (1962–1969), in: *Werner Thissen* (Hg.), *Das Bistum Münster*, Bd. 1: *Die Bischöfe von Münster*, Münster 1993, 320–327. Zum Ökumenischen Arbeitskreis: 324.
- 18 Grußwort beim gemeinsamen Gespräch zwischen kath. und ev. Kirche in Vechta am 8. Januar 1966 (wie Anm. 13).
- 19 Schreiben Jacobis an Höffner vom 13. Januar 1966 (wie Anm. 13).
- 20 Das Konzilsdekret „über den Ökumenismus“. Bericht des Bischofs von Münster beim Ökumenischen Gespräch zu Vechta am 8. Januar 1966 (wie Anm. 13). Dort auch das folgende Zitat. Vgl. *Joseph Höffner*, Wagnis und Chance des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *Unsere Seelsorge. Wegweisung und Mitteilungen für Seelsorger und Laien-Apostolat im Bistum Münster*, Nr. 1 Januar 1965, 1–7: Das Ökumenismusdekret sei „zur Sensation geworden ...“
- 21 Professor Dr. *Erwin Iserloh*, Die Konditionaltaufe (wie Anm. 13). Dort die Zitate.
- 22 Kurzprotokoll über das interkonfessionelle Gespräch am 8. Januar 1966 im Offizialat Vechta ohne Unterschrift: 6f. Dort auch das folgende Zitat.
- 23 Ebd., 7. Vgl. *Michael Hirschfeld*, Heinrich Grafenhorst (1906–1970), in: *BBKL* 22 (2003), 456–460.
- 24 A.OKR.OI Rundschreiben vom 11. Januar 1966.
- 25 Wie Anm. 13: Jacobis Schreiben vom 14. Januar 1966.
- 26 Vgl. *Hans Weder*, Kritik am Verdacht. Eine neutestamentliche Erprobung der neueren Hermeneutik des Verdachts, in: *ZThK* 93, 1996, 57–83.
- 27 Vgl. die Richtlinien des Ökumenischen Direktoriums von 1967, in: *Kirchliches Jahrbuch* 1968, Gütersloh 1970, 52f.
- 28 *Carl Heinz Ratschow*, Die eine christliche Taufe, Gütersloh 1972, 103. Ratschow verweist auf die Liturgiekonstitution und den Aufnahmeertrag für gültig getaufte Konvertiten (Art. 69), der „die unhaltbare Praktizierung der Konditionaltaufe abschaffen“ will (ebd.).
- 29 Nach einer Zusammenstellung von Peter Sieve (Offizialatsarchiv Vechta) verzeichnete das Bistum Münster im Jahre 1966 864 Konversionen aus der evangelischen Kirche, davon ca. 12 Prozent, also etwa 104 im oldenburgischen Teil. Im Jahr 2000 wurden insgesamt 307 Konversionen gezählt, davon im oldenburgischen Teil also etwa 37.
- 30 Ohne Datum: wie Anm. 13.

- ³¹ Oldenburgische Volkszeitung, 12. November 1966.
- ³² Grafenhorst an Jacobi am 14. April 1967 (wie Anm. 13).
- ³³ „Unsere Sorge um die der Kirche Entfremdeten – 5. Ökumenisches Gespräch in Vechta – 15. Januar 1968“ (wie Anm. 13). Daraus auch die folgenden Zitate.
- ³⁴ „Autorität und Freiheit in der Welt von heute in theologischer Sicht – 7. Ökumenisches Gespräch in Vechta – 4. November 1968“ (wie Anm. 13). Daraus die Zitate. – Der andere Referent war Oberbürgermeister Dr. Albrecht Beckel, Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken.
- ³⁵ Protokoll des 14. Ökumenischen Gesprächs am 20. November 1972 in Vechta (wie Anm. 13). Dort auch die beiden Referate, aus denen zitiert wird,
- ³⁶ Die Galisttsche Krankheit, Frankfurt 1972.
- ³⁷ Wie Anm. 13. Das Schriftstück hat handschriftliche Korrekturen und Bemerkungen, Seite 1 unten heißt es: „O.Ö.A./Tenhumberg“. Die Auflistung endet ebenfalls handschriftlich: „21.4.71 Westerstede“.
- ³⁸ *Heinz Mussinghoff*, 74. Heinrich Tenhumberg (1969–1979), in: Das Bistum Münster (wie Anm. 17), 328–338, zur Ökumene 337. Tenhumbergs ökumenische Vision von der „Korporativen Wiedervereinigung“ ist von *Carl Heinz Ratschow* gewürdigt worden (in: Von der Einheit der Kirche. Erwägungen zum Marburger Religionsgespräch 1529, in: JHKGv 30, 1980, 261–294, bes. 283–285).
- ³⁹ KJ 1976/77, Gütersloh 1981, 221.
- ⁴⁰ Nachdruck der Kurzfassung in: KJ 1976/77 (wie Anm. 39), 233–235.
- ⁴¹ Schreiben des Bischofs von Münster vom 29. Juni 1999: „Erläuterungen zur Erklärung des Ständigen Rates der Bischofskonferenz über die kirchlichen Schwangerschaftskonfliktberatungsstellen vom 22. Juni 1999“ (wie Anm. 13).
- ⁴² Protokoll des 27. Ökumenischen Gesprächs (wie Anm. 13), 2. Dort auch das folgende Zitat.
- ⁴³ Oldenburger Sonntagsblatt, 13. Januar 1980.
- ⁴⁴ Oldenburgische Volkszeitung/Münsterländisches Tageblatt, 9. Mai 1992. Daraus die Zitate.
- ⁴⁵ *Ratzinger* (wie Anm. 10), 57f.

Gestern – heute – morgen

Vom 11. bis 13. September 2005 fand in Konstantinopel eine Sitzung der Vertreter der autokephalen orthodoxen Kirchen statt, die in der *Gemeinsamen Kommission der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche* mitwirken. In seiner Begrüßung unterstrich der Ökumenische Patriarch Bartholomaios die Wichtigkeit der Fortsetzung des Dialogs mit dem Ziel der Überwindung der Unstimmigkeiten zwischen beiden Kirchen. In den letzten Jahren war der Dialog, vor allem wegen der Frage des Uniatismus und Proselytismus, praktisch zum Erliegen gekommen.

Die ACK-Region Südwest, Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Rheinland-Pfalz und im Saarland feierte am 26. September 2005 ihr *30-jähriges Jubiläum unter dem Motto „Eine Tür tut sich auf – miteinander unterwegs in Zeugnis und Dienst“*. Die Predigt im Festgottesdienst im Speyerer Dom hielt Rosemarie Wenner, Bischöfin der Evangelisch-methodistischen Kirche.

Vom 18. bis 19. Oktober 2005 fand in Augsburg die 217. Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Deutschland statt. Schwerpunkte waren a) die Verabschiedung eines *ACK-Wortes zum 90. Gedenkjahr des Völkermordes an den Armeniern*, b) ein Beschluss zur Mitwirkung der ACK bei den Planungen und Vorbereitungen der 3. *Europäischen Ökumenischen Versammlung* der KEK und des CCEE 2007 in Sibiu/Rumänien; dazu wird die ACK im Herbst 2006 eine größere Fachtagung durchführen, c) die Verabschiedung einer *Arbeitshilfe zur Umsetzung der Charta Oecumenica* (erscheint demnächst in der Reihe „Texte aus der Ökumenischen Centrale“). Der „Ge-

meinsame Studientag“ mit den Geschäftsführer/innen der regionalen ACKs hatte die Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) zur Gemeinsamen Erklärung der römisch-katholischen Kirche und des Lutherischen Weltbundes zur Rechtfertigungslehre (GER) zum Thema. Sie wird unter dem Titel „Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog“ als Beiheft 78 der Ökumenischen Rundschau veröffentlicht. Die *Konferenz der Geschäftsführer/innen*, die dem Studientag vorausging, diente einerseits dem Informations- und Erfahrungsaustausch über die ökumenische Arbeit und die Aktivitäten in den Regionen und andererseits der Unterrichtung über bundesweite Projekte der Bundes-ACK, die auch für die regionalen ACKs relevant sind.

Vom 6. bis 10. November 2005 fand die *4. Tagung der 10. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)* zum Schwerpunktthema *Tolerant aus Glauben* in Berlin statt. Die Predigt im Eröffnungsgottesdienst hielt Wolfgang Huber, Bischof der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz und Ratsvorsitzender der EKD. Die Synode hielt die Umsetzung der Charta Oecumenica für eine der zentralen Aufgaben christlicher Kirchen und sieht in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) ein unaufgebbares Instrument zur Erfüllung dieser Aufgabe. Daher bittet sie den Rat der EKD um die Erarbeitung von Vorschlägen, wie die ACK dafür gestärkt werden kann. Ebenso wurde der Beschluss zur Beteiligung der Synode an der Vorbereitung der 10. Vollversammlung des

Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) gefasst.

Vom 11. bis 14. Oktober 2005 fand in Mannheim und Ludwigshafen (Heinrich-Pesch-Haus) die 36. *Priestertagung der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland* statt, die unter dem Thema „Die orthodoxe Sicht des Todes“ stand.

Im November 2005 tagte in Bern zum zweiten Mal die *Vorbereitungskommission für den orthodox/alt-katholischen Dialog* unter Leitung des Metropoliten Jérémie und des deutschen Bischofs Joachim Vobbe. Es wurden dabei vor allem Fragen, die sich nach Abschluss des vorangegangenen, mit Übereinstimmung in allen wesentlichen Fragen des Glaubens abgeschlossenen Dialogs (dokumentiert als „Koinonia auf altkirchlicher Basis“) neu ergeben haben, behandelt.

Die 47. *Spendenaktion „Brot für die Welt“* ist am ersten Advent (2005) mit einem Gottesdienst in Herrnhut eröffnet worden. Unter dem Motto „*Gottes Spielregeln für eine gerechte Welt*“ fordert das evangelische Hilfswerk eine gerechtere Verteilung von Nahrung und Wasser.

Die *Aktion Adveniat 2005* ist am ersten Advent (2005) mit einem feierlichen Gottesdienst im Limburger Dom eröffnet worden. Bis Weihnachten gab es zu der Spendenaktion, in deren Mittelpunkt *Brasilien* stand, rund 200 Veranstaltungen im ganzen Bundesgebiet.

Auf der *Sitzung des Präsidiums der Vereinigung Evangelischer Freikirchen* (VEF) am 23. und 24. November wurde für die nächste dreijährige Amtsperiode der bisherige Präsident Siegfried Großmann wieder gewählt. Stellvertreter wurde der Präses des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, Peter Strauch (Witten). Als weitere Vorstandsmitglieder wurden die Bischöfin der

Evangelisch-methodistischen Kirche, Rosemarie Wenner (Frankfurt am Main), der Präses des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden, Ingolf Ellßel (Tostedt), sowie der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden, Werner Funck (Enkenbach), gewählt. Da die VEF bisher ohne Rechtsform war, konstituierte sie sich als ein eingetragener Verein. Das Präsidium wurde in eine Mitgliederversammlung umgewandelt.

Vom 14. bis 23. Februar findet die 9. *Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen* in Porto Alegre, Brasilien, unter dem Motto *In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt* statt. Die Vollversammlung wird sich in sechs Plenarsitzungen mit fünf Schwerpunktthemen beschäftigen. 1. Wirtschaftliche Gerechtigkeit – Eine Welt ohne Armut ist möglich; 2. Christliche Identität in einer pluralistischen Welt; 3. Die Einheit der Kirche und die Zukunft der Ökumene; 4. Junge Menschen überwinden Gewalt; 5. Situation in Lateinamerika. Zum Schluss werden die Diskussionen und Gespräche in einem Plenum unter das Motto der Vollversammlung gestellt und von dort her beleuchtet.

Die nächste Tagung des „*Netzwerk Ökumene: Konfessionsverbindende Paare und Familien in Deutschland*“ ist vom 17. bis 19. Februar in Braunfels bei Wetzlar.

Der *Weltgebetstag der Frauen* am 3. März wird von Frauen aus Südafrika vorbereitet und steht unter dem Thema *Zeichen der Zeit*.

Der 96. *Deutsche Katholikentag*, der vom 24. bis 28. Mai in Saarbrücken stattfindet, steht unter dem Leitwort „*Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht*“. Dem Leitwort sind vier Themenbereiche zugeordnet: Gerechtigkeit –

Schlüsselbegriff biblischer Theologie (1); Gerechtigkeit – Prüfstein für ein Land im Umbruch (2); Gerechtigkeit – Maßstab für das neue Europa (3); Gerechtigkeit – Hoffnung der Menschen weltweit (4).

Ein Gipfeltreffen geistlicher Oberhäupter aller Weltreligionen soll auf Einladung des Moskauer Patriarchats im Juli in Moskau stattfinden. Ziel des Spitzentreffens sei es unter anderem, die

russischen Erfahrungen bei der interkonfessionellen Zusammenarbeit an Vertreter anderer Länder weiterzureichen. Das Moskauer Patriarchat rechne mit der Teilnahme führender Vertreter der anderen orthodoxen Kirchen, von Protestanten, altorientalischen Christen, Muslimen, Buddhisten, Juden und Hindus. Außerdem hoffe die russische Kirche, dass auch der Vatikan „auf hohem Niveau“ vertreten sein werde.

Von Personen

Barbara Hauschild ist mit Wirkung zum 1. Januar neue Diakoniedirektorin der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK). Hauschilds Vorgänger im Amt ist der 2004 emeritierte Pfarrer *Armin Zielke*. Er war von 1993 bis zu seiner Emeritierung der erste Diakoniedirektor in der Geschichte der SELK.

Johannes Friedrich, bayerischer Landesbischof ist zum neuen Leitenden Bischof der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) gewählt worden. Er ist Nachfolger von Bischof *Hans Christian Knuth* (Schleswig).

Michael Meyer-Blanck, Professor für Religionspädagogik an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, wurde auf der Herbsttagung der Liturgischen Konferenz, zu ihrem neuen Vorsitzenden gewählt. Er wird sein Amt im Frühjahr 2006 antreten. Die Konferenz arbeitet in Projektausschüssen und Fachtagungen. Sie veröffentlicht ihre Ergebnisse mit dem Ziel, das gottesdienstliche Leben in evangelischen Kirchen im deutschsprachigen Raum zu fördern.

Herwig Sturm, Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Öster-

reich, ist neuer Vorsitzender des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich (ÖRKÖ). Er ist damit Nachfolger von Oberin Prof. Dr. *Christine Gleixner*, die als römisch-katholische Vertreterin in den letzten sechs Jahren dem ÖRKÖ vorstand.

Reinhard Höppner, früherer Ministerpräsident von Sachsen-Anhalt, hat das Amt des Präsidenten des Evangelischen Kirchentages offiziell angetreten. Er verantwortet damit den 31. Deutschen Evangelischen Kirchentag, der vom 6. bis 10. Juni 2007 in Köln stattfindet.

Friedrich Weber, Bischof der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig, ist neuer Catholica-Beauftragter der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche. Er will den Dialog mit den Katholiken weiter vorantreiben.

Eva-Sibylle Vogel-Mfato ist neue Europareferentin beim Lutherischen Weltbund (LWB). Sie war zuletzt Referentin für das Solidaritätsbüro der Konferenz Europäischer Kirchen.

Herbert Meißner, seit 1988 Direktor des Evangelischen Missionswerks in Deutschland (EMW Hamburg), wurde von Bischöfin Maria Jepsen am 25. Oktober in der Christuskirche in Hamburg-Othmarschen in den Ruhe-

stand verabschiedet. Nachfolger ist der Berliner Pastor *Christoph Anders*.

Hermann Schaefer, anderthalb Jahrzehnte Generalsekretär des Reformierten Bundes, ist in den Ruhestand verabschiedet worden. *Jörg Schmidt* wurde von der Hauptversammlung als sein Nachfolger gewählt

Athanasios Basdekis, orthodoxer Referent in der Ökumenischen Centrale, geht am 31. Januar nach einer Dienstzeit von 30 Jahren in den Ruhestand. Er war von 1987 bis 1993 auch Geschäftsführer der ACK und Leiter der Ökumenischen Centrale.

*Es vollendeten
das 60. Lebensjahr:*

Hermann Barth, Vizepräsident des Kirchenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und ab 1. März 2006 dessen Präsident, am 12. November;

das 65. Lebensjahr:

Hans-Beat Motel, langjähriger Ökumene-Dezernent der Europäisch-Festländischen Brüder-Unität, am 8. November;

Hermann Schaefer, langjähriger Generalsekretär des Reformierten Bundes, am 2. Dezember;

das 70. Lebensjahr:

Friedrich-Otto Scharbau, langjähriger Leiter des Lutherischen Kirchenamtes der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) in Hannover, am 4. Oktober;

Hartmut Löwe, früherer evangelischer Militärbischof, am 13. November;

das 80. Lebensjahr:

Franz Xaver Eder, von 1984 bis 2001 Bischof von Passau, engagierter Vertreter des orthodox-katholischen Dialogs, am 4. November;

Wenzel Lohff, ehemaliger Leiter des Theologischen Studienseminars der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, am 5. November;

Hans von Keler, Altbischof der württembergischen Landeskirche, am 12. November.

Es starben:

Gerhard Beetz, ehemaliger Generalsekretär des Evangelischen Bundes und erster Geschäftsführer des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim, im Alter von 87 Jahren, am 30. Oktober;

Feliciano Cariño, philippinischer Ökumeniker, früherer Generalsekretär der Christlichen Konferenz Asiens (CCA), Professor em. für christliche Ethik und Philosophie an der Christlichen Universität in Manila, im Alter von 70 Jahren, am 17. November;

Hans-Eberhard Fichtner, Oberkonsistorialrat der Evangelischen Kirche des Görlitzer Kirchengebietes und der Evangelischen Kirche der schlesischen Oberlausitz, mit Schwerpunkt Ökumene- und Versöhnungsarbeit, im Alter von 75 Jahren, am 28. November;

Sigisbert Kraft, Bischof em. der Alt-Katholischen Kirche, widmete sich der liturgischen Erneuerung und den ökumenischen Verbindungen seiner Kirche, im Alter von 78 Jahren, am 6. Januar.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Ökumenische Bewegung

Ulrich H.J. Körtner, Offene Fragen einer ökumenischen Hermeneutik der Verschiedenheit. Zur Diskussion über eine Hermeneutik der Symbole, Riten und Bräuche, Kerygma und Dogma 4/05, 230–252;

Konrad Raiser, Towards a new ecumenical configuration for the 21st century, Reformed World 2/05, 77–95;

Hubert van Beek, The reconfiguration of the ecumenical movement – an overview, ebd., 96–103;

Musimbi Kanyoro, On dreams and visions: living the deepening contradictions of ecumenism, ebd., 146–153;

W. Ariarajah, The gospel and our service to the ecumenical movement, ebd., 179–182;

Hildegard Kasper, Weggemeinschaft Ökumene und Spiritualität Neresheim. Treffen von Orden, Kommunitäten, Bruderschaften, Geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen, KNA-ÖKI 45/05, 11–12.

II. Amt

Burkhard Neumann, Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. Katholische Fragen und Impulse zum Amtsverständnis in den evangelischen Kirchen, KNA-ÖKI 41/05, Thema der Woche, 1–12;

Wilfried Härle, Ordentliche Berufung, DtPfbI 11/05, 576–581.

III. Integration

Andreas Obermann, Fremd im eigenen Land. Die Heimatkonzepktion frühchristlicher Gemeinden nach dem 1. Petrusbrief und ihre praktischen

Implikationen heute, Kerygma und Dogma 4/05, 263–289.

IV. Afrika

Jost Herrmann, Südafrika im Wandel. Eindrücke zu den Veränderungen in Kirche und Gesellschaft, Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, 11/05, 352–355;

Léon Nguapitshi Kayongo, Kimbanguism: Its Present Christian Doctrine and the Problems Raised by it, Exchange 3/05, 156–176;

Gerard van 't Spijker, The Role of Social Anthropology in the Debate on Funeral Rites in Africa, ebd., 156–176.

V. Weitere interessante Beiträge

Karl Kardinal Lehmann, Die katholische Kirche und das Judentum, KNA-Dok 13/05;

Roland Löffler, Ende der Illusionen. Mit ihrer Ostdenkschrift von 1965 ebnete die EKD der Ostpolitik Willy Brandts den Weg, Zeitzeichen 10/05, 53–55;

Martin Greschat, Schwieriger Weg ins Freie. Das Stuttgarter Schuldbekenntnis von 1945 hat Kirche und Nation beeinflusst, ebd., 56–58;

Elisabeth Moltmann-Wendel / Jürgen Moltmann, Mit allen Sinnen glauben. Überlegungen zur Auferstehung des Fleisches, StimZ 11/05, 723–735;

Ferdinand Kerstiens, Gerechter Krieg – gerechter Friede, Orientierung 18/05, 196–199;

Christian Link, Die Krise des Vorsetzungsglaubens. Providenz jenseits von Fatalismus, EvTheol 12/05, 413–427.

VI. Dokumentationen

EKD-Synode 2005 in Berlin (2): „Barmherzigkeit mit den Zweiflern – Wagnis und Gewissheit des Glaubens“. Bericht des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland – von Bischof Dr. Wolfgang Huber, epd-Dok 47/05;

EKD-Synode 2005 in Berlin (3): Tolerant aus Glauben, epd-Dok 48/05;

Multireligiöses Feiern und Beten. Was Kirchen dazu sagen. Ein Überblick über ökumenische und kirchliche Texte und Arbeitshilfen. Texte aus der Ökumenischen Centrale Nr. 9. Zu bestellen gegen einen Unkostenbeitrag zu 3,- € zuzgl. Versandkosten bei der Ökumenischen Centrale, Ludolfusstr. 2–4, 60487 Frankfurt, Tel. 069-24 70 27-0, e-mail: info@ack-oec.de.

Neue Bücher

ORTHODOXE KIRCHE

Susanne Hausammann, Der andere Weg der Orthodoxen Kirchen im Osten. Zur Geschichte und Theologie vom 10. bis 15. Jahrhundert. Unionsversuche mit Rom, Lehre vom Heiligen Geist, Mönchtum und Schau Gottes. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2005. 303 Seiten. Pb. EUR 24,90.

Nach ihrer Emeritierung als Professorin für Kirchengeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal hat Susanne Hausammann sich auf den dringenden Wunsch ihrer Studierenden dazu entschlossen, die im Laufe ihrer jahrzehntelangen intensiven Beschäftigung mit Geschichte und Theologie der Alten Kirche gewonnenen Einsichten in einem mehrbändigen Lehrbuch zugänglich zu machen. Vier Bände sind von 2001 bis 2004 im Neukirchener Verlag erschienen. Sie behandeln nacheinander in einer sowohl für Studienanfänger wie für Fortgeschrittene gut lesbaren Darstellung die Frühchristlichen Schriftsteller (Bd. 1), die Verfolgungs- und Wendezeit der Kirche (Bd. 2), Gottes Dreiheit – des Menschen Freiheit (Bd. 3) und das Christusbekenntnis in Ost und West (Bd. 4). Das vorrangige

Interesse der Verfasserin gilt der Entwicklung der östlichen Kirche in den ersten fünf Jahrhunderten, was dieser Reihe im Vergleich zu anderen Einführungen in die frühe Kirchengeschichte einen eigenständigen Charakter gibt. Die Verfasserin verfügt über persönliche Erfahrungen orthodoxer Glaubenspraxis und eine sehr differenzierte Kenntnis der orthodoxen Theologie. So vermag sie den Lesern ein Verständnis von Geschichte und Theologie der östlichen Kirche gleichsam von innen her, d.h. auf dem Hintergrund orthodoxen Selbstverständnisses, zu erschließen, was ihre Darstellung auch unter ökumenischen Gesichtspunkten hilfreich und wertvoll macht.

Dies gilt in besonderem Maße für den hier vorzustellenden fünften Band, mit dem die Reihe abgeschlossen wird. Stärker als alle anderen kirchlichen Traditionen lebt die Orthodoxie in Kontinuität zum Glaubenszeugnis der griechischen Kirchenväter und den Lehrentscheidungen der ersten sieben ökumenischen Konzile. In der westlichen Kirche ist diese altkirchliche Tradition überlagert bzw. in den Hintergrund gedrängt worden durch die Auseinandersetzung mit späteren geistigen, politischen und kulturellen Entwicklungen.

So haben sich die beiden Hälften der Alten Kirche allmählich immer stärker einander entfremdet bis hin zum großen Schisma im Jahr 1054. Der vorliegende Band versucht in sehr differenzierter Weise, die Hintergründe dieser Auseinanderentwicklung aufzuhellen und zugleich der ökumenischen Frage nachzugehen, ob und wie dieser Bruch geheilt und überwunden werden kann.

Die Darstellung ist in drei große Kapitel gegliedert. Das *erste* Kapitel (1-54) behandelt die Geschichte der *Entfremdung zwischen Ost- und Westkirche* und die *Unionsversuche bis zum Konzil von Ferrara/Florenz und dem Fall von Konstantinopel 1453*. Eingehend stellt die Verfasserin die unterschiedliche politische Entwicklung in den beiden Hälften des alten römischen Reiches, die Auseinandersetzungen mit den aufstrebenden Nachbarvölkern im Osten wie im Westen und die Konflikte um die Slawen-Mission dar. Auf diesem Hintergrund wird die Entwicklung bis hin zum Schisma 1054 einsichtiger, aber zugleich wird deutlich, dass „von beiden Parteien, den Lateinern und den Byzantinern ... in unzulässiger Weise *politische Ziele mit theologischen Argumenten* begründet worden“ sind (51).

Die folgenden vier Jahrhunderte waren geprägt von den Kreuzzügen einerseits und andererseits von den immer neuen Invasionen arabischer, türkischer, normannischer, tartarischer und mamelukischer Heerscharen. Beide Seiten waren wechselseitig auf politische Hilfe und militärische Unterstützung angewiesen. In diesem Zusammenhang kam es zu Unionsversuchen, vor allem durch römische Initiative. Die Analyse der Vorgänge bei den Konzilien von Lyon (1274) und von Ferrara-Florenz (1438/9) führt die Verfasserin zu der Schlussfolgerung, dass diese Ver-

suche Roms nur dort Ergebnisse zeigten, wo die orthodoxe Seite politisch hilflos und in Not war; blieb die Hilfe aus oder war die Not vorübergegangen, schwand auch die Bereitschaft der östlichen Kirchen, die Union zu akzeptieren. Im Rückblick auch auf die verschiedenen Teilunionen stellt die Verfasserin zusammenfassend fest: „Der *Unionsgedanke* und mit ihm der Traum der Wiederherstellung der ursprünglichen christlichen Einheit musste nach der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts weithin als gescheitert hingenommen werden, da der unter türkische und arabische Herrschaft gefallene christliche Osten keine Möglichkeit mehr hatte, neue Unionsverhandlungen einzugehen und einzig die unter katholischen Herrschern lebenden Weißrussen, Ukrainer, Slowaken, Kroaten und Rumänen Siebenbürgens, um dem religiös-sozialen Druck zu entgehen, in einer Union Zuflucht suchten“ (152).

Das *zweite* Kapitel (155-185) ist der zentralen theologischen Streitfrage des „*filioque*“ und der *orthodoxen Lehre vom Heiligen Geist* gewidmet. Es geht dabei um den in der westlichen Kirche, zunächst im spanischen Westgotenreich, vorgenommenen Einschub ins Nizänische Glaubensbekenntnis, der den Heiligen Geist als „den aus dem Vater und dem Sohn (*filioque*) Hervorgehenden“ bekennet. Die Darstellung zeichnet kurz die westliche Lehrentwicklung nach und macht deutlich, dass dahinter ein von der altkirchlichen Lehre abweichendes Verständnis des Heiligen Geistes steht, wie es insbesondere Augustin vertrat, der vom Heiligen Geist als dem Band der Liebe zwischen Vater und Sohn sprach. Trotz intensiver Dialoge ist es bis heute nicht wirklich gelungen, das ökumenische Problem des *filioque* aufzulösen. Es geht der Ver-

fasserin darum, „deutlich zu machen, wie verschieden man in der Ostkirche und in den Kirchen des Westens von Anfang an bis heute diese Differenz bewertet“ (155; im Original kursiv). Aus einem westlichen Theologoumenon, „das an sich vor allem ein Erzeugnis theologischer Ungenauigkeit“ (170), bzw. des Nichtverstehens der griechischen Lehrtradition war, wurde ein unüberwindbarer prinzipieller Gegensatz, der für die orthodoxe Seite vor allem in Verbindung mit dem päpstlichen Anspruch auf ein uneinnehmbares Lehramt an Schärfe gewann.

Die Verfasserin bleibt skeptisch, ob der in den orthodox-alkatholischen Dialogen begangene Weg einer „relativen Toleranz“ oder die Formel vom „differenzierten Konsens“ aus der wechselseitigen Blockade herausführen kann (184). Ein hoffnungsvolles Zeichen könnte der Kommentar zu diesem Problem in der ökumenischen Auslegung des apostolischen Glaubens sein, der sich in einem 1991 veröffentlichten Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK findet, worauf die Verfasserin in einer Anmerkung verweist (184). Vor allem aber müsste im Gespräch mit den Orthodoxen Kirchen intensiver über den inneren Zusammenhang von Christologie und Pneumatologie nachgedacht werden.

Diesem Ziel dient, wenigstens indirekt, auch das *dritte* Kapitel (186-287). Darin behandelt die Verfasserin das *hesychastische Mönchtum und seine Bedeutung für die Orthodoxen Kirchen*. Im Blick auf das Interesse der Verfasserin, Verständnis für den „anderen Weg der Orthodoxen Kirchen“ zu wecken, ist dies der wichtigste Teil des Bandes. Der Hesychasmus ist zu einem prägenden Element orthodoxer Frömmigkeit geworden und er ist ein

herausragendes Beispiel für die Bedeutung des Mönchtums in der orthodoxen Tradition. Im Hesychasmus kommen sowohl das orthodoxe Verständnis des Heiligen Geistes wie die für orthodoxe Theologie und Frömmigkeit bestimmende Vorstellung vom Sinn und Ziel des menschlichen Lebens prägnant zum Ausdruck. Zugleich wird an diesem Beispiel das fehlende Verständnis der orthodoxen Tradition im Westen besonders deutlich.

In ihrem Vorwort weist die Verfasserin auf den grundsätzlichen Unterschied zwischen Ost- und Westkirche hin: „Im Osten geht es letztlich um die ‚Vergöttlichung‘ (*Theosis*) des Menschen, d.h. um seine Teilhabe an der ‚Doxa‘, der Glorie, Macht, Güte und Schönheit Gottes in der Vereinigung mit Ihm, wobei Sündenvergebung und Rechtfertigung, die im Westen für das Ziel der ‚vita beata‘ (des seligen Lebens) eine Schlüsselstellung einnehmen, in die Reihe der notwendigen Voraussetzungen zurücktreten und der Heilige Geist den Menschen nicht ohne dessen Ja-Wort verwandelt. Insofern ist die *Wahrung des ‚freien Willens‘ des Menschen*, die nicht mit dem Pelagianismus gleichzusetzen ist, im Gegensatz zum Augustinismus (und damit auch zum Luthertum und zum Calvinismus), eines der wesentlichen theologischen Momente der ost-westlichen Unterschiedlichkeit“ (S. VI).

Im dritten Kapitel selbst zeichnet die Verfasserin die Entstehung und Entwicklung des Hesychasmus nach von den ersten Ansätzen bei Johannes Klimakos und seinen Zeitgenossen über Gregor Palamas bis hin zu Nikolaos Kabasilas. Sie zeigt an Hand der Auseinandersetzung zwischen Gregor Palamas und Barlaam die Widerstände, die der Hesychasmus innerhalb der

orthodoxen Tradition zu überwinden hatte, und stellt dann in einer prägnanten Zusammenfassung (259–264) die bleibende Bedeutung gerade von Gregor Palamas für die orthodoxe Theologie und Kirche und ihre vom Westen unterschiedene Ausrichtung dar.

In einem abschließenden Ausblick versucht die Verfasserin in fünf Punkten die Tiefendimension der Spaltung zwischen den Kirchen im Osten und im Westen zusammenzufassen. Die von der Entwicklung im Westen abweichenden Elemente der orthodoxen Tradition sind: (1) die östliche Praxis der Initiation, in der Taufe, Myronsalbung und Teilnahme an der Eucharistie mit Kommunion unlösbar zusammengehören; (2) die zentrale Bedeutung der Vereinigung mit Christus und der Vergöttlichung des Menschen für das christliche Leben; (3) das Gottesbild, in dem Gottes unfassbare Größe, überwältigende Schönheit, übersinnliches Licht und fordernde Liebe in den Mittelpunkt rücken; (4) die Lehre vom Heiligen Geist als einer der drei göttlichen Personen, wobei der Geist deutlich von seinen Gaben und Energien unterschieden wird; (5) und schließlich die Betonung des menschlichen freien Willens (283–287).

Der Schlussabschnitt verdient es vollständig zitiert zu werden „Es fragt sich nun, *wie man mit den über Jahrhunderte gewachsenen Verschiedenheiten umgehen* soll. Ob eine erneute ‚Union‘ anzustreben, erfolgversprechend und hilfreich ist? Man hat in den ökumenischen Gesprächen – die notwendig und wichtig sind, um sich besser kennen und schätzen zu lernen und um in möglichst vielen Fällen gemeinsam handeln zu können – immer wieder ohne durchgreifende Erfolge große Mühe aufgewandt, um in den einzelnen Differenz-

punkten zu einem Konsens zu kommen. Doch ist ein solcher Konsens sinnvoll und notwendig? Kann man verschiedene Wege, die zum gleichen Ziel führen wollen, aber durch unterschiedliche Gegenstände führen, zusammenlegen? Reicht es nicht aus, sich zu vergewissern und gegenseitig anzuerkennen, dass das Ziel identisch ist? Führt eine (von oben oder von unten) erzwungene Vereinigung nicht letztlich nur dazu, dass beide Wege veröden und ihrer Vielfalt und Schönheit verlustig gehen?“ (287).

Es ist das Verdienst von Susanne Hausammann, das orthodoxe Selbstverständnis und orthodoxe Frömmigkeit in einer für den interessierten westlichen Leser leicht zugänglichen Sprache zu erschließen. Sie arbeitet unmittelbar mit den Quellen selbst; die wissenschaftliche Diskussion im engeren Sinn ist in die Anmerkungen verwiesen. Wer den Weg ihrer Darstellung mitgeht, wird unweigerlich zu den von ihr am Schluss formulierten Anfragen an die bisher verfolgten Methoden des ökumenischen Dialogs verwiesen. Die Fragen gelten den orthodoxen Partnern im Dialog ebenso wie den Vertretern westlicher Kirchen. Somit könnte ihr Versuch, den anderen Weg der orthodoxen Kirchen nachzuzeichnen, wichtige Impulse für das ökumenische Gespräch mit den orthodoxen Kirchen vermitteln. Auch die Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen nötigt dazu, die tiefen Unterschiede wahr und ernst zu nehmen und neue Wege zu finden, um die von allen Kirchen gesuchte und bejahte ökumenische Gemeinschaft klarer zum Ausdruck zu bringen. Die Darstellung von Susanne Hausammann kommt daher zur rechten Zeit und man möchte ihr viele nachdenkliche Leser wünschen.

Konrad Raiser

ARMENIEN

Tessa Hofmann (Hg.), *Verfolgung, Vertreibung und Vernichtung der Christen im Osmanischen Reich 1912–1922*. LIT Verlag, Münster 2004. 272 Seiten. Pb. EUR 19,90.

Mit einem Geleitwort des Ratsvorsitzenden, Bischof Dr. Wolfgang Huber, hat die in den einschlägigen Fragen führende deutsche Zeitgeschichtlerin und Bürgerrechtlerin Tessa Hofmann, die 1985 gemeinsam mit Gerayer Koutcharian das Informations- und Dokumentationszentrum Armenien an der FU begründete, soeben die Beiträge einer Tagung in Berlin veröffentlicht, die unter dem Motto „Mit einer Stimme sprechen!“ die Leiden der christlichen Völker darstellt, die sie in der Endphase des einst multiethnischen osmanischen Reichs erleiden mussten – bis hin zur gezielten und politisch gewollten physischen Vernichtung. Diese Veröffentlichung darf aus mehreren Gründen hohe Aufmerksamkeit beanspruchen. Und sie kommt im richtigen Augenblick. Denn die türkische Verleugnungspolitik hält selbst in diesem Augenblick, wo man so sehr um den EU-Beitritt bemüht ist, an.

Der erste in die Augen fallende Aspekt ist der der gemeinsamen Darstellung überhaupt. Denn hier kommt es zu gemeinsamer Erörterung und Bewertung: vom Völkermord an den Armeniern („Mets Jerern“) – bislang noch am ehesten bekannt – über den an den Syrern (Aramäern und Assyern – „Sayfo“, d.i. „Schwert des Unheils“), zu dem an den Griechen Kleinasiens und Ost-Thrakiens („Sphagi“, „Xerismos“). Die je nationale, die je eigene spezielle Konfessionsgemeinschaft betreffende Leidensvergewisserung und Trauer wurde so verbunden mit der der anderen Opfergemeinschaften und geöffnet zur

Erkenntnis des gemeinsamen Charakters des die christlichen Ethnien betreffenden Verfolgungsgeschehens. Die Einzelbeiträge sind nun miteinander abgedruckt und geben ein erstes erschütterndes Gesamtbild.

Erst in dieser Gemeinsamkeit ist die Stringenz jener Verfolgungspolitik voll erkennbar und lösen sich historische Pseudoargumentationen, die von der türkischen Verleugnungsstrategie bis heute vorgebracht werden, als Nebelkerzen und pure Desinformationen wie von selbst auf. Insbesondere im allgemeinen Einleitungssessay der Herausgeberin, aber auch in den Beiträgen zur unmittelbaren Vorgeschichte der Beschlussfassungen von Gerayer Koutcharian (betreffend die Armenier), Konstantinos Vakalopoulos (Ostthrakien), Harry Tsirkinidis (Griechen in Kleinasien, insb. Ionien) und Konstantinos Fotiadis (Pontosgriechen) wird die Gesamtlinie der jungtürkischen Politik deutlich. Zur Erreichung ihrer Ziele nahm sie die Verbrechen skrupellos in Kauf bzw. ordnete sie als Mittel geradezu an. So ließ sie deren Ausübung konsequenterweise nicht nur straflos, sondern beförderte die Verbrecher im Ausmaß ihrer Verbrechen. Diese begannen mit Zwangsislamisierung im Sinne einer nationalreligiösen Homogenisierung, insbesondere von Kindern, die ihren Familien entrissen oder deren Eltern ermordet wurden. Wo Zwangsislamisierung keinen Erfolg versprach, gingen die Türken zur Massakrierung über, eine als „Umsiedlung“ bezeichnete Vertreibung. Im Falle der Griechen war es ein Zwangsaustausch (mit Griechenland) Hunderttausender gegen den Willen der Betroffenen. Die Folge war massenhaftes Sterben durch Hunger, Durst und Kälte, auch als „weißer Mord“ bezeichnet. Einher gingen un-

sägliche Grausamkeiten („roter Mord“) durch brutale Übergriffe, Abschachtung und systematische Vergewaltigung der Frauen, gefolgt von Raub und Aneignung der Besitztümer der Opfer.

Türkisierung der gesamten Bevölkerung war das oberste Kriterium. Dabei war Islamisierung als Anpassung an die sunnitisch geprägte Mehrheitsgesellschaft inbegriffen. Anpassungsresistente schiitische Minderheiten entkamen gleichfalls den Vernichtungsmassakern nicht, wie auch andererseits türkisierte Christen, z.B. die kappadokischen, sog. Karamanlides, nicht geduldet, sondern in die Zwangsaustauschprogramme einbezogen wurden. Auch die sunnitischen Kurden wurden nicht in ihrer Identität gewürdigt. Der aus den europäischen Nationalismen übernommene türkische Nationalismus feierte barbarische Triumphe, die jedes bis dahin bekannte Maß überschritten. Und dies lässt sich weiterverfolgen bis in den Nachkriegsaufbau eines türkischen Nationalstaats hinein. Umso bedauerlicher ist, dass die neuere nationalreligiös geprägte Regierung Erdogans die Leugnung fortführt, ja strafrechtlich untermauert.

Dies war Teil der Thematik einer Tagung der Ev. Akademie Berlin, die sie im März 2005 in Zusammenarbeit mit der Gesellschaft für bedrohte Völker und in Unterstützung von Bemühungen um eine Bundestagserklärung zum 90. Gedenktag des Genozids durchführte. Für dessen endliche Anerkennung auch in Deutschland und der Türkei selber werben bereits tausende türkischer Bürger in Deutschland mit ihren Unterschriften. Die interethnische Arbeitsgruppe „Anerkennung“ hat diese Unterschriften, wie auch die von Deutschen und Angehörigen der Opfer-

nationen gesammelt, um sie dem deutschen Parlament zu übergeben.

Manfred Richter

JUDEN UND CHRISTEN

Frank Surall, Juden und Christen – Toleranz in neuer Perspektive. Der Denkweg Franz Rosenzweigs in seinen Bezügen zu Lessing, Harnack, Baeck und Rosenstock-Huessy. Christian Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2003. 392 Seiten. Kt. EUR 39,95.

Im Juli 2003 formulierte Michael Welker zur Zukunft des jüdisch-christlichen Dialogs die Notwendigkeit komplementären Denkens (in: Katja Kriener u.a., Lernen auf Zukunft hin, Neukirchen-Vluyn 2004, 35–48). Es hat den Anschein, als habe Frank Surall mit seiner Bonner Dissertation (2001) diese Forderung unter der Begrifflichkeit „Komplementäre Toleranz“ bereits erkannt und bearbeitet.

Zum Einzelnen: Suralls fünfteilige Studie gliedert sich in die methodologische Einleitung (1), die Untersuchung der Toleranz Lessings im Kontext des wilhelminischen Deutschland (2), dem jeweiligen Toleranzbegriff Adolf v. Harnacks und Leo Baecks (3), der Neubestimmung von Toleranz bei Franz Rosenzweig (4) und den Schlussteil (5), in dem das komplementäre Toleranzmodell als Zielpunkt der Untersuchung entwickelt wird.

Suralls Untersuchung ist eine systematische, der Einsatz bei Lessing erheischt nichtsdestotrotz (auch) den historischen Blickwinkel. Der Verfasser hat das Problem so zu lösen versucht, dass er die Varianten des Toleranzbegriffs (systematisch) an den Anfang gestellt hat, um sich anschließend der (historischen) Frage zu widmen, ob

bzw. inwieweit die wilhelminische Gesellschaft hinter den lessingschen Toleranzbegriff zurückgefallen sei, eine Frage, die historisch aber keine Antwort findet. Vielmehr wird phänomenologisch und heuristisch dem systematischen Begriff der Toleranz bei Lessing die harten Fakten des wilhelminischen Antijudaismus und Antisemitismus beigesellt. Die mögliche Verbindung, nämlich die einer ausgeführten Wirkungsgeschichte Lessings im 19. Jahrhundert, ist nicht zu finden. Vielleicht wäre Verfasser besser beraten gewesen, zunächst historisch einzusetzen, und aus den geschichtlichen Erfahrungen der Juden in Deutschland die systematische Profilierung des Toleranzbegriffs zu betreiben. Die durchaus sinnvollen Differenzierungen des Toleranzbegriffs der Einleitung wären vielleicht weniger mechanisch und zugleich dynamischer ausgefallen. Die Folge wäre auf jeden Fall eine sinnvolle Kürzung bei stärkerer Prägnanz gewesen. Die Teile III und IV beinhalten Paargeschichten: Harnack und Baeck, Rosenzweig und Rosenstock. Mir scheint, dass der Erkenntnisfortschritt von Teil III im Rahmen bleiben dürfte, v.a. wenn man das für die Arbeit allein maßgebliche Ergebnis in der Begrenzung inhaltlicher Toleranz sieht. (Hier scheint mir doch ein kleiner Mangel an historischem Einfühlungsvermögen vorzuliegen.)

So liegt die eigentliche Stärke der Dissertation auch (erst) in Teil 4, der Untersuchung des christlich-jüdischen Verhältnisses bei Franz Rosenzweig (und Eugen Rosenstock). Der Verfasser schärft und prüft hier seine Begrifflichkeit zur Toleranz, entgeht auch glücklicherweise allen Moralismen und Idealismen des Dialogs Rosenzweigs mit Rosenstock. Die systematische Konzentration (Verstockungsmotiv,

Schriftverständnis, Zionismus usw.) ist sehr erfreulich zu nennen und weist im Vollzug auch eine Anzahl historischer Reminiszenzen, Erweiterungen und Korrekturen zur Vita Rosenzweigs auf, die für die Rosenzweig-Forschung wesentlich sein dürften. Die Schluss erwägungen (5) zur komplementären Toleranz zehren v.a. von den Ausführungen des vorangegangenen Teils, was methodisch vernünftig ist. Dass der Verfasser zum bestehenden und künftigen Dialog zwischen Kirche und Israel manches auch offen lässt, darin möchte ich eher eine Stärke als eine Schwäche Suralls erkennen. Für den Rezensenten ist wieder einmal deutlich geworden, dass der christlich-jüdische Dialog an Rosenzweig nicht vorbeigehen kann – d.h. die von ihm gesetzten Standards sollten nicht unterschritten werden. Es ist das besondere Verdienst der Untersuchung Suralls, dies erneut in den Blick gerückt zu haben. Bei aller angedeuteten Kritik ist die Lektüre der Arbeit zweifellos gewinnbringend – und man kann sie lesen!

Johannes Ehmann

CHRISTLICHER GLAUBE UND ISLAM

Hansjörg Schmid, Andreas Renz, Jutta Sperber (Hg.), Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis. Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Stuttgart 2003. 176 Seiten. Pb. EUR 12,00.

Der vorliegende Band dokumentiert die erste Tagung des „Theologischen Forums Christentum – Islam“ in der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Drei Kapitel gliedern die sehr unterschiedlichen, zum Teil disparaten Themen, Zugangsweisen und Perspektiven: I. Grundlegende Verhältnis-

bestimmungen und Modelle (Hans Zirker, Ulrich Schoen), II. Konkrete Herausforderungen: Christliche Standortbestimmung – Offenbarungsfrage – Erziehung – Politik (Christian W. Troll, Oliver Lellek, Stephan Leimgruber, Raymund Schwager), III. Herausgefordert in der Begegnung mit Muslimen: Praxisreflexionen (Hans-Martin Gloël, Volker Meißner, Thomas Lemmen). Den Schluss bildet der Tagungsbericht mit Perspektiven für die Weiterarbeit der Herausgeber/in.

Der Initiative, ein Forum zu begründen, das sich den theologischen Fragen im Dialog auf wissenschaftlichem Niveau widmen soll, gebührt Anerkennung und Dank. Die vielfältigen Themen, die aufgegriffen werden, spiegeln den Charakter einer Auftaktveranstaltung wider. Damit bietet die Dokumentation eine Bestandsaufnahme. Deutlich ist, dass die wissenschaftliche Theologie sich diesen Fragen erst in Anfängen nähert, wodurch vielfach eine theologische Unsicherheit existiert, die mancherorts in Kirche und Gesellschaft den hilflosen Umgang mit Muslimen nicht abzubauen vermag. Dass die Bestandsaufnahme allerdings so „notwendigerweise selektiv“ (9) ausfallen muss, ist fraglich. Wenig überzeugend ist auch der Ansatz, zunächst nur Christen und keine Muslime in einem solchen Forum zu Wort kommen zu lassen.

Die Dringlichkeit zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung soll exemplarisch verdeutlicht werden. So schärft Hans Zirker ein, den Islam eigenständig in der biblischen Wirkungsgeschichte von Judentum und Christentum zu sehen. „Das christliche Dogma war nicht in der Lage, Juden und Christen oder auch nur die Christen untereinander in Gemeinschaft zusammen-

zuhalten“ (41). Mehr noch, so Zirker, „macht das islamische Religions- und Geschichtsverständnis in seiner als Korrektur intendierten Einfachheit auf heikle Momente des christlichen ... Glaubens aufmerksam“ (47). Daher sieht Zirker Christen und Muslime in einem gesellschaftlichen Lernverbund, der unter anderem die „Trennung von Kirche und Staat“ wahren muss, ohne die politische Dimension von Religion zu negieren.

Was die „heiklen Momente“ auch bedeuten können, führt Oliver Lellek vor Augen: „Wenn der Islam nicht *neue* Offenbarung sein will, wohl aber Offenbarung, dann ... können Christen dem Islam durchaus Offenbarungscharakter zusprechen“ (88). Der Koran sei auch für Christen ein Wort Gottes, nicht als „Vorbereitung auf das Evangelium“, wohl aber als „Auslegung des Evangeliums“ und „des christlichen Glaubens“ im Sinne einer „*Relecture* der christlichen Botschaft“ (89f). Daher empfiehlt Lellek, im Dialog mit Muslimen vom „Wort Gottes“ statt vom „Sohn Gottes“ zu sprechen, um Stolpersteine zu umgehen (96). Denn, so Lellek: „Beide (sc. Christentum und Islam) offenbaren die göttliche Heilsbotschaft, wobei der Islam als später aufgetretene Religion die christliche Botschaft eindrucksvoll bestätigt“ (101).

Als Rezensent bestreite ich sowohl, dass hier die christliche Ökumene theologisch mitgehen kann – als auch dass Muslime vertreten, die Offenbarung des Koran bestätige Gottes Versöhnungshandeln durch Kreuz und Auferstehung Jesu Christi. Angesichts dieser Ausführungen ist schon dem Titel von Christian Trolls Beitrag zuzustimmen: „„Prüfet alles!“ Der Dienst der Unterscheidung als unabdingbares Element dia-

logischer Beziehungen von Christen mit Muslimen.“ Troll arbeitet heraus, mit theologischen Widersprüchen sachgemäß umzugehen, um so voneinander und miteinander zu lernen. Das bedeutet dann aber, so Troll, Mohammed aus christlich-theologischer Perspektive gerade nicht als Propheten zu bezeichnen und nicht „vom Koran als ‚dem (oder auch nur: einem) Wort Gottes‘“ (81) zu sprechen.

Der Tagungs-Band will zur Selbstvergewisserung unter Christen beitragen, geschärft durch Anfragen von muslimischer Seite. So bietet er eine Fülle an Anregung und Aufregung, um den Islam weder zu vereinnahmen noch sich selbst zu relativieren. Und das bedeutet angesichts des Dargestellten nicht nur „Herausforderung Islam“, sondern vielmehr: „Herausgefordertes Christentum“.

Christoph Dahling-Sander

Elke Kuhn, „.... dass Friede werde unter uns.“ Christlich-muslimische Schulfeiern. Neukirchener Verlagshaus, Neukirchen-Vluyn 2005. 164 Seiten. Pb. EUR 17,90.

Bereits 1998 legte die Autorin Protokolle interreligiöser Schulfeiern mit christlichen und islamischen Schülerinnen und Schülern unter dem Titel: „Gott in vielen Namen feiern“ vor. Seitdem hat die Diskussion nicht nachgelassen, ob man überhaupt gemeinsame interreligiöse Feiern abhalten solle. Allerdings ist diese Diskussion weithin akademisch-weltfremd. Denn die in diesem Buch abgedruckten Protokolle zeigen, dass in manchen Schulen der Anteil von Migrantenkindern über 50% liegt. Will man überhaupt gemeinsame Feiern gestalten, geht es gar nicht anders, als dass man muslimische Kinder einbezieht und des-

wegen auch islamische Theologie berücksichtigt.

In einer ersten Einführung wird knapp der gegenwärtige Stand des Zusammenlebens von Christen und Muslimen in Deutschland dargestellt. Da liest man mit Interesse, dass etwa unter den Türken das religiöse Element zugenommen hat. Dies ist kein Indiz für wachsenden Fundamentalismus, sondern „vielmehr die Suche nach einer islamischen Identität als Reaktion auf die Aversion der Deutschen gegen den Islam“ (Faruk Sen S. 11). In einer zweiten Einführung wird das theologische Problem religiöser Schulfeiern überhaupt unter den gegenwärtigen Bedingungen erörtert. Die Autorin plädiert dafür, gemeinsame religiöse Feiern vor allem an besonderen Anlässen der Schule durchzuführen oder Fragen aufzunehmen, die allen Schülern unter den Nägeln brennen. Dadurch wird gewissermaßen ein dritter Ort gesucht jenseits von typisch christlichen oder islamischen Festen. Deswegen verzichtet sie auch weithin auf die Bezeichnung „Gottesdienst“ und spricht lieber von „christlich-muslimischer Schulfeier“. „Solches gegenseitige Entgegenkommen bedeutet nicht eine Verleugnung der eigenen Glaubensüberzeugungen. Aber beide Seiten sollten sich immer klar machen, dass ein gemeinsames Beten nicht der Ort für dogmatische Demonstrationen sein kann. Es ist ein Tun, das auf Gott und nicht gegen den Glauben anderer gerichtet ist“ (44). Hilfreich für Lehrerinnen und Lehrer oder Pfarrerinnen und Pfarrer an den Schulen sind die Praxismodelle. Fünf Protokolle finden sich für „Feiern zur Einschulung“, drei für „Feiern zu bestimmten Themen“ (Absage an Gewalt und Terror, von Feindschaft zur Verständigung und zum Frieden). Vier Beispiele behandeln das

Schuljahresende und die Ausschulung, schließlich werden einzelne geeignete Gebete und Texte abgedruckt. Bei einigen Beispielen sind auch jüdische Stimmen vertreten. Ein nachdenklicher Beitrag von dem in christlichen Kreisen gut bekannten Imam Bekir Alboğa und nützliche Sacherklärungen bzw. Adressen runden das Bändchen ab. Vielleicht kann dieses Buch dazu beitragen, dass der Wunsch von Bekir Alboğa in Erfüllung geht: „Nicht nur mit ernsten Gesichtern, sondern auch mit einem Lächeln im Gesicht sollten wir einander begegnen, unserem Nächsten nur das wünschen, was uns lieb und würdevoll ist“ (149).

Wolfgang Wagner

METHODISMUS

Christoph Raedel, Methodistische Theologie im 19. Jahrhundert. Der deutschsprachige Zweig der Bischöflichen Methodistenkirche. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004. 386 Seiten. Gb. EUR 59,-.

Vermutlich gibt es wenige Leute, die das Buch von Christoph Raedel wirklich fachkundig rezensieren können. Es ist aus Quellen erarbeitet, die nur in wenigen Archiven zugänglich sind und die man kennen müsste, um die Darlegungen R.s beurteilen zu können. Dennoch möchte ich das Buch in der ÖR besprechen, da es neben dem Erkenntnisgewinn für die Verkündigung und Theologie des frühen Methodismus auch beträchtliche ökumenische Relevanz hat.

Im Mittelpunkt steht das Wirken von Wilhelm Nast (1807–1899), der im Tübinger Stift zusammen mit Eduard Mörike, David Friedrich Strauß und Friedrich Theodor Vischer studierte, wegen einer Glaubens- und Lebenskrise sein Studium abbrach, nach Amerika

auswanderte, sich dort bekehrte und durch seine schriftstellerische und herausgeberische Tätigkeit der führende Sprecher des deutschsprachigen Methodismus in den USA wurde. Doch sind neben ihm auch die Stimmen vieler anderer Theologen berücksichtigt, die meist nicht im akademischen Lehramt tätig waren, sondern eine „verkündigungspraktische“ Theologie betrieben.

Nach der Klärung methodischer Fragen skizziert R. zunächst „Die Heilsordnung als Grundstruktur methodistischer Theologie“ (31–115) nach dem Verständnis der deutschsprachigen methodistischen Theologie des 19. Jahrhunderts. Sie ist durch und durch wesleyanisch geprägt, allerdings unter deutlichem Einfluss der Heiligungsbewegung. Eine von mir gelegentlich vertretene Hypothese, dass es im deutschsprachigen Methodismus einen stärkeren Einfluss einer lutherisch orientierten biblischen Theologie gegeben habe, scheint in dem Material R.s nicht zu beobachten gewesen zu sein.

Der frühe Methodismus hatte also eine klare, durch die besondere Konzeption der Heilsordnung positiv bestimmte Identität. Aber er kam bei seiner Identitätssicherung nicht ohne „kontrovers-theologische und konfessions-polemische Auseinandersetzungen“ aus. Ihnen ist das nächste Kapitel gewidmet (116–161), das ökumenisch wichtig ist. Die Auseinandersetzung wird einerseits mit dem römischen Katholizismus geführt, und zwar um die Frage von Schrift und Lehrautorität, um den Anspruch, die allein selig machende Kirche zu sein, und – Konsequenz der methodistischen Heiligungslehre – um die Lehre vom Fegefeuer. Andererseits wird mit Baptisten und Lutheranern um das rechte Verständnis von Taufe und Abendmahl gestritten. Die Methodisten

betonen gegenüber beiden Seiten den „zeichenhaften Charakter“ der Sakramente. „Sie *bezeichnen* die Gnadenerfahrungen, die allein Gottes Geist zu wirken vermag“ (160). Darin liegt ihr sakramentaler Charakter.

Die Apologetik nahm in der lebens- und verkündigungspraktischen Theologie der frühen Methodisten einen wichtigen Platz ein. In dem Kapitel „Fundamental- und praktische Apologetik“ (162–270) behandelt R. die entsprechenden Themen: Das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft, das Bibelverständnis und den Themenkreis „Wunder – Materialismus – Darwinismus“.

Das letzte thematische Kapitel behandelt „Kirchliches Bewusstsein und theologische Identität des deutschsprachigen Methodismus“ (271–340) und entfaltet das Selbstverständnis des Methodismus als „apostolisch-reformatorische Erneuerungsbewegung“ (284). Das geschieht sehr prägnant unter den Themen: „Frei(willigkeits)kirche – die erfahrungstheologische Grundstruktur“, „Gemeinschaftskirche – die ethische Grundstruktur“, „Bekenntniskirche – die konfessionelle Grundstruktur“ [eine Begrifflichkeit, die Methodisten eigentlich meiden] und „Allianzkirche – die ökumenische Grundstruktur der Bischöflichen Methodistenkirche“.

Ein „theologiegeschichtliches Resümee“ (341–356) beschließt die Arbeit. Hier werden noch einmal ausführlich drei heuristische „Grundprinzipien“ methodistischer Theologie angewandt, die der Autor in allen Themen zu finden glaubt: Das „Formalprinzip“ des „*sola scriptura*“, das „Materialprinzip“ der „Heiligung durch den Glauben“ und das „Medialprinzip“ der „Vermittlung des Heils durch die religiöse Erfahrung“. Dieses Schema, das lutherischen Vor-

bildern folgt, erklärt manches, scheint mir aber doch etwas zu schematisch als hermeneutischer Generalschlüssel eingesetzt. Aber das müsste an den Quellen überprüft werden.

Insgesamt ist die Arbeit R.s sehr gut zu lesen und eröffnet viele einleuchtende Einsichten in die Theologiegeschichte des frühen Methodismus, die auch für heutige Problemstellung bedeutsam sind (z.B. das Verhältnis von Taufe und Kirchengliedschaft).

Walter Klaiber

SOZIALE VERANTWORTUNG

Waldemar Sidorow, Gemeinden geben Raum für andere. Am Beispiel von Aids-Betroffenen in Hamburg und Obdachlosen in Berlin. EB-Verlag, Hamburg 2005. 154 Seiten. Pb. EUR 14,80.

Armut wird immer mehr zu einem Thema auch für Gemeinden vor Ort. Ob im städtischen Bereich mit den Folgen von wachsendem Migrationsdruck und Langzeitarbeitslosigkeit oder auch im ländlichen Bereich mit den unterschiedlichen Formen der versteckten Armut. Weil viele diakonische Dienste und spezialisierte Fachinstitutionen, die diese Herausforderungen bisher wahrnehmen, ebenfalls durch Stellenrückbau und Haushaltseinschnitte in ihrer Leistungsfähigkeit unter Druck geraten, wird das Thema Armut in den kommenden Jahren (soweit das nicht schon der Fall ist) sehr viel stärker auch zu einer Herausforderung von Gemeinden vor Ort.

Zu diesem Problemkreis hat der Hamburger Theologe Waldemar Sidorow die o.g. interessante Studie vorgelegt. Im Mittelpunkt stehen zwei empirische Fallstudien. Die eine ist der Kirchengemeinde Hamburg St. Georg gewidmet,

die zum Mittelpunkt der Hamburger Aidsseelsorge und einer entsprechenden Öffnung der Gemeinde für Menschen und Angehörige mit den Herausforderungen von HIV-AIDS geworden ist. Die andere ist das freikirchliche Projekt einer Obdachlosen-Gemeinde, die für eine gewisse Zeit im charismatisch geprägten Christlichen Zentrum Berlin e.V. Gestalt angenommen hat. Die sorgfältig und anschaulich nachgezeichneten Entwicklungsprozesse zeigen ebenso die Chancen wie die Schwierigkeiten einer kirchlichen Öffnung für unterschiedliche Milieus von Menschen in Armut oder besonderen Belastungssituationen auf. Wo ein Raum gelassen wird für eine eigenständige Entfaltung christlicher Spiritualität, die auf die Nöte der je eigenen Armutssituation antwortet und wo es ein Team von zentralen Personen gibt, die entsprechende Prozesse behutsam und kompetent begleiten, dort kann es Ansätze einer „Gemeindewerdung der anderen“ im Kontext einer volkskirchlichen oder freikirchlichen Kirche geben. Wo Integrations- und Anpassungsdruck zu hoch ist, wo die kulturellen Muster und die andere Symbolsprache von Betroffenen nicht akzeptiert werden oder wo geeignete milieuspezifische Mediatoren und Kommunikatoren fehlen, die Prozesse der eigenständigen Gemeindebildung begleiten und zugleich die Brücken am Leben halten zwischen den unterschiedlichen Milieus und sozialen Ausdrucksformen von Gemeinde, Gottesdienst und sozialer Arbeit, dort können solche Prozesse auch scheitern oder vorzeitig abbrechen, wie am Beispiel von Berlin gezeigt wird.

Es wird ein umfangreicher theologisch-konzeptioneller und grundsätzlich orientierter theologischer Referenzrahmen entfaltet, innerhalb dessen die Grund-Kategorien dieser Arbeit und

ihre Parameter entfaltet werden. Deutlich erkennbar ist dabei das Bemühen des Autors, seine Grundfrage nach einer „Ekklesiogenese der anderen“ (erstes Kapitel) sowohl aus dem Horizont der lateinamerikanischen Befreiungstheologie als auch im Horizont der neueren ökumenischen Missionsdiskussion (Studie des ÖRK „Kirche für andere“ aus den sechziger Jahren und missionstheologische Impulse aus Melbourne in der „biblischen Option für die Armen“, vgl. Kapitel IV) zu begründen und zu entfalten.

Die Arbeit enthält daher sowohl praktisch-theologische, wie ökumenische und missionstheologische, aber auch sozialetische Impulse (vgl. Problemskizze „eine kirchliche Option für die Armen in Deutschland?“ Kap. V).

Die Grundthese, die der Autor eindringlich entfaltet, verdient dabei viel Aufmerksamkeit in Kirchen und Freikirchen in der gegenwärtigen Situation: „die beste Möglichkeit zur Beheimatung der anderen in der Gemeinde besteht darin, ihnen Raum zu geben für eine eigenständige Praxis des Glaubens und so zur Bildung von *neuen* Gemeinden in den bestehenden Gemeinden beizutragen“ (13). Das Austarieren der Balance zwischen Eigenständigkeit und Anknüpfung in und zwischen neuen Beheimatungs- und Gemeindewerdungsprozessen, zwischen vorhandenen Gemeinden und neuen Gemeinden hängt dabei zentral von der Frage der Anerkennung und eines ausreichenden Frei-raums für eigene Identitätsbildung und -stärkung von marginalisierten Gruppen ab. „Überall ..., wo durch die befreiende Gegenwart Gottes die anderen sich selbst in ihrem Menschsein erkennen und erleben, wo sie als diejenigen erkannt und anerkannt werden, die sie wirklich sind, werden lokale christliche Gemein-

den zu Orten, an denen neue Identitäten gewonnen werden“ (17).

Im Aufbau der Studie wird vom Umfang her den theologisch-konzeptionellen Teilen eher mehr Raum eingeräumt als den praktisch-empirischen Fallstudien, was wohl auch mit der Beschränkung der Untersuchung auf zwei Fallbeispiele zusammenhängt. Das Interesse vieler Leser wird vermutlich eher durch die empirischen Fallstudien gefesselt werden, die nach einer Ergänzung durch Fallbeispiele entweder aus dem Bereich der Migrationsgemeinden mit Menschen nicht-deutscher Herkunft warten (das wird vom Autor angedeutet), oder auch für eine Ergänzung aus dem Bereich einer sog. volksskirchlichen Normalgemeinde durchaus offen wären. Denn die Grundthese des Buches lässt sich durchaus nicht nur in Extremsituationen, sondern partiell auch in volksskirchlichen „Normalgemeinden“ verifizieren und bedarf gerade hier einer weiteren praktisch-theologischen Durchdringung: „Dem Wesen des Evangeliums entspricht es, dass es in unterschiedliche Milieus einwandert. Sofern bestehende Gemeinden bereit sind, Grenzen zu überwinden und die gemeindlichen Bedingungen auf andere hin in qualifizierender Weise zu verändern, können sie durchaus in die Lage versetzt werden, mehrere Milieus in ihren Räumlichkeiten zu beherbergen. Das Evangelium kann dann innerhalb bestehender Gemeinden durchaus in ‚Dialekten‘ ganz unterschiedliche Gestalten gewinnen“ (155).

Das Buch ist als Orientierungshilfe, Studienlektüre und Gesprächseinstieg für Kirchenvorstände, Studierende der Theologie und der Diakoniewissenschaft sowie für Interessierte aus Kirchen und Freikirchen gut geeignet, für die Problematik einer wachsenden

Herausforderung der Kirche durch die soziale Realität von Armut im eigenen Kontext zu sensibilisieren. Es atmet den Traum einer Kirche, die Milieuverengung und Selbstfixierung überwindet und den riskanten, aber verheißungsvollen Weg einer „Ekklesiogenese der anderen“ zulässt und ihm Raum gibt.

Dietrich Werner

EINHEIT DER KIRCHEN

Walter Kasper, Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 2005. 256 Seiten. Gb. EUR 22,-.

Anstelle des „Rückzugs in eine vermeintlich sichere katholische Trutzburg und ins konfessionelle Schneckenhaus“ (11), plädiert Walter Kardinal Kasper in seiner Aufsatzsammlung: „Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene“ für die Fortsetzung des ökumenischen Weges bis zur Wiederherstellung der sichtbaren Kircheneinheit. „[F]ür die katholische Kirche [steht] ... die Ökumene ganz oben auf der Prioritätenliste des pastoralen Wirkens“ (26). Weder die momentanen Enttäuschungen noch die ausstehenden Probleme sollen entmutigen. „Wir haben im letzten halben Jahrhundert mehr erreicht als in Jahrhunderten zuvor“ (10), dass soll Ansporn sein, den Punkt unbeirrt anzugehen, an dem ein Durchbruch bislang noch nicht gelungen ist und der „die Frage der Eucharistiegemeinschaft blockiert: die Frage der Kirche und der Ämter in der Kirche“ (11).

Noch immer sind es die unterschiedlichen Kirchenverständnisse und damit die divergierenden Vorstellungen vom konkreten Ziel der Ökumene, die eine sichtbare Einheit der Kirchen verhindern. Geht die römisch-katholische Kirche von einem auf Evangelium, Sa-

kramente und Amt gründenden Communio-Modell aus, so bevorzugen die Ostkirchen das Schwesterkirchen-Modell, während die reformatorischen Kirchen gemäß CA VII ein einheitliches Amtsverständnis als für die Kirchengemeinschaft nicht notwendig erachten. Die Kirchen sind sich zwar eins, dass das ökumenische Ziel keine Einheitskirche, sondern eine Einheit in der Vielfalt sein wird, doch uneins sind sie sich aufgrund ihrer disparaten Kirchenverständnisse, „[w]o ... Einheit sein [muss], und wo ... Vielfalt möglich, ja erwünscht“ ist (13). All diesen Schwierigkeiten zum Trotz, vertraut Kasper darauf, dass der Heilige Geist, der die ökumenische Bewegung initiiert hat, diese auch zu Ende führen wird, sofern „der Freiheit des Geistes Raum“ gewährt wird (15).

Das Buch umfasst insgesamt zehn Beiträge, die sich mit recht unterschiedlichen Themen auseinandersetzen. Gemeinsam ist ihnen allen, dass sie Fragen behandeln, die für die Ost-West wie auch katholisch-evangelische Ökumene augenblicklich aktuell und zentral sind und damit ein Zwischenfazit in Sachen Ökumene ziehen.

Für die römisch-katholische Kirche ist das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils grundlegend; ihm kommt eine bleibende und verbindliche Relevanz zu. „Eine theologische Gering-schätzung des Ökumenismus-Dekrets würde ... der ökumenischen Gesamt-absicht des Zweiten Vatikanischen Konzils zuwiderlaufen“ (18), was nicht ausschließt, dass die einzelnen Aussagen dieses Konzilsdekrets in ihrer theologischen Verbindlichkeit differenziert beurteilt werden müssen. Während die ökumenische Bewegung nach dem Zweiten Vatikanum einen großen Aufschwung genommen hat, so ist heute die einstige Euphorie deutlich im Schwin-

den. Gegenwärtig steht teils zu Recht „das Thema einer neuen Identität“ (27) und die „Fragen bezüglich der theologischen und ekklesiologischen Grundlagen ... einer gesunden Ökumene“ (28) ganz oben auf der ökumenischen Tagesordnung. So ist eine grundlegende Besinnung über die Bedingungen des (ökumenischen) Dialogs unumgänglich. „Der Dialog setzt Partner voraus, die eine eigene Identität haben, sich ihrer bewusst sind und sie hochschätzen“ (54). Katholischerseits ist zudem einzuräumen, dass der Dialog ad intra Voraussetzung des Dialogs ad extra ist; sie „muss ... von ihrer einseitig monolithischen Struktur wegkommen und gemeinschaftlichere, kollegialere und synodale Strukturen entwickeln“ (62).

Die ökumenischen Dialoge der letzten Jahrzehnte konvergieren darin, dass die sichtbare Einheit aller Kirchen zunehmend mit dem Begriff „communio“ in Verbindung gebracht wird. Doch genau betrachtet verbergen sich „unterschiedliche Deutungen ... hinter dem Begriff“ (74). Die Frage ist, „ob und wenn ja, wie das reformatorische Einheitsmodell als Netzwerk von Ortsgemeinden und Ortskirchen oder neuerdings Familien von Konfessionen mit dem katholischen ekklesiologischen Ansatz und dem katholischen *communio*-Verständnis kompatibel ist“ (92). Auch in Bezug auf die volle Einheit zwischen Ost- und Westkirche spielt die *communio*-Ekklesiologie in Form der Schwesterkirchen-Ekklesiologie eine gewichtige Rolle. Doch weil zwischen dem Ökumenismusdekret und dem Dekret über die katholischen Ostkirchen eine unübersehbare Spannung besteht und katholischerseits mit der Schwesterkirchen-Ekklesiologie noch ungelöste Fragen einhergehen, handelt es sich beim Schwesterkirchen-Modell nicht mehr als

um „einen Fingerzeig“ (122). Nach wie vor trennend ist auch die Filioque-Frage. Wenngleich es durchaus pneumatologische Neuansätze in der westlichen Theologie gab und aufgezeigt werden konnte, dass das Filioque in Einklang mit dem Bekenntnis von 381 steht, so stehen konkrete ökumenische Schritte indes noch aus und sind noch nicht alle Fragen geklärt, u.a. stößt die von westlichen Theologen gelehrte Einheit von immanenter und heilsökonomischer Trinität bei östlichen Theologen auf Kritik und Ablehnung. Die auf beiden Seiten offenen Probleme können nur durch eine gemeinsame erneuerte Trinitätstheologie und Pneumatologie gelöst werden, „bei denen sowohl die östlichen als auch die westlichen Anliegen aufgegriffen werden“ (158).

In der westlichen Ökumene war der Durchbruch in der Rechtfertigungslehre ein nicht zu unterschätzendes theologisches und zugleich kirchliches Ereignis. Auch wenn nicht alle Fragen gelöst werden konnten, so gelang es doch, einen differenzierten Konsens zu formulieren, der zu weiteren Schritten anspornt und Hoffnung gibt, wenn auch „[d]er nächste Schritt in Richtung auf volle Gemeinschaft ... nicht leicht sein“ wird (179), nämlich eine Verständigung in der Ekklesiologie einschließlich der Amts- und Papstfrage, die auch in der Ost-West-Ökumene von großer Bedeutung ist. Kaspers „Hoffnung besteht darin, dass der Petrusdienst, wie im ersten Jahrtausend, eine Form annimmt, die zwar im Osten und im Westen unterschiedlich ausgeübt wird, jedoch sowohl vom Osten wie vom Westen anerkannt werden kann im Rahmen einer Einheit in Verschiedenheit und einer Verschiedenheit in der Einheit“ (202).

Ökumene ist nicht nur eine theologische Aufgabe, es geht um die Um-

kehr der Kirchen und ihre Hinkehr zu Jesus Christus. Das gemeinsame Wachsen im Glauben ist ein geistlicher Prozess, weshalb der Ökumenismus sowohl theologisch als auch spirituell zu sein hat. Die „[g]eistliche Ökumene ist ... das Herz des Ökumenismus“ (204), denn Einheit kann nicht „gemacht“ werden und letztendlich waren ja unterschiedliche Spiritualitäten für das Auseinanderleben der Kirchen verantwortlich. So sind die Kirchen zu einer spirituellen Vertiefung ihres ökumenischen Ringens herausgefordert und angesichts der pluralistischen Welt, postmoderner Theorien und pluralistischer Religionstheologien zum „feste[n] und mutige[n] Zeugnis für die Wahrheit in Liebe“ (251).

Das Buch gewährt einen informativen Einblick in den ökumenischen Stand und zeigt Perspektiven aus katholischer Sicht auf. Schwierigkeiten werden dabei offen benannt und Mut gemacht, diese im ökumenischen Dialog zuversichtlich anzugehen. Wer sich über das Erreichte, noch Ausstehende und den gegenwärtigen Stand in der Ökumene informieren möchte, dem sei diese Aufsatzsammlung, die notgedrungen manche Wiederholungen enthält, empfohlen.

Christoph Böttigheimer

Thomas F. Best (Hg.), *Faith and Order at the Crossroads*. Kuala Lumpur 2004. The Plenary Commission Meeting. Faith and Order Paper 196. WCC Publications, Genf 2005. 464 Seiten. Pb. \$ 33,-.

Hiermit liegt nun der Dokumentationsband des vergangenen Treffens der Kommission von Glauben und Kirchenverfassung (Faith & Order) im Jahr 2004 vor. Der Kontext der

malaysischen Stadt Kuala Lumpur mit seinen vielen unterschiedlichen Religionen, unter denen die Christen eine Minderheit sind, hat auch bei diesem ökumenischen Treffen deutliche Eindrücke hinterlassen. Dies wird besonders deutlich in der beachtenswerten Ansprache des Premierministers von Malaysia an die gewählten Kommissionsmitglieder aus aller Welt: „*Dialogue: The Key to the Unity of Multi-Religious, Multi-Ethnic and Multi-Cultural Societies*.“ Aspekte des interreligiösen Dialoges – kein traditionelles Thema dieser Kommission – wurde dann sowohl aus christlicher Perspektive (Patricia Martinez), wie auch von islamischer Seite (Nora Murat) vorgestellt.

Neben den üblichen Dokumenten eines solchen Arbeitsbuches, wie der Botschaft der Versammlung, Grußworten und Ansprachen, sind vor allem die Dokumentationen und Diskussionen zu den fortlaufenden Studien von Glauben und Kirchenverfassung hilfreiche Wegmarken für ökumenisch Interessierte und theologisch Forschende. Diese werden jeweils eingeleitet durch Vorträge, dann folgt eine programmatische Präsentation und schließlich sind die Reaktionen der Versammlung festgehalten: 1. Auf dem Weg zur gegenseitigen Anerkennung der Taufe, 2. Ekklesiologie, 3. Ethnische Identität – Nationale Identität und die Suche nach der Einheit der Kirche, 4. Anthropologie, 5. Hermeneutik, 6. Theologische Reflexionen zum Thema Frieden – als Beitrag zur Dekade zur Überwindung von Gewalt.

Außerdem wird bei diesen, nur alle drei Jahre stattfindenden Versammlungen der Kommission, auch von den bleibenden Arbeitsaufträgen berichtet: die Gebetswoche für die Einheit der

Christen, vom bilateralen Forum mit der römisch-katholischen Kirche, Diskussionen zum apostolischen Glauben, sowie die Studie zur menschlichen Sexualität. Eine besondere Fundgrube sind die Predigten (vom Vorsitzenden Prof. David K. Yemba und von Hermen Shastri) und Bibelstudien. – Ein Arbeitsbuch, das in keiner ökumenischen Bibliothek fehlen darf, weil es gleichsam eine Zeitansage darstellt für das internationale ökumenisch-theologische Gespräch. Und wenn man sich den Themenkatalog vor Augen hält, ist schon jetzt zu bedauern, dass es wohl keine deutsche Übersetzung geben wird, was eine zusätzliche Hürde in der Rezeption dieser vielfältigen Arbeit hierzulande sein wird. Zu wünschen wäre m.E. allerdings, dass die Mitgliedskirchen dieser Kommission den Impuls von Kuala Lumpur aufgreifen und den theologischen Grundlagen für einen Dialog der Religionen eine eigene Studie widmen. In der globalisierten Welt stehen alle Kirchen gemeinsam vor dieser dringenden Aufgabe, die sich somit als ökumenisches Bewährungsfeld empfiehlt.

Fernando Enns

RELIGIONSPHÄNOMENOLOGIE

Reiner Preul, So wahr mir Gott helfe!

Religion in der modernen Gesellschaft, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003. 208 Seiten. Kt. EUR 19.90.

Der Band ist das an ein breiteres Publikum gerichtete Seitenstück zur ausführlichen „Kirchentheorie“, die der Verfasser im Jahre 1997 vorlegte. Er ist von der Motivation getragen, einer bestimmten Form von Mutlosigkeit in Dingen der Religion zu wehren: Es ist nicht so, dass die Gesellschaft immer

religionsloser und Religion mehr und mehr zur Privatsache werde. Vielmehr können zwar Einzelne auf Religion verzichten, die Gesellschaft jedoch vermag ohne sie jedoch nicht auszukommen (10 u.ö.). Vf. argumentiert dafür mit einem mehrlagigen Zusammenspiel, das aus Beobachtungen zur Verfasstheit der modernen Gesellschaft, aus einer bestimmten Religionstheorie und aus Empfehlungen zur Stellung der Religionsthematik in der Gesellschaft zusammengesetzt ist.

Die gesellschaftstheoretischen Überlegungen werden anhand bekannter Stichworte wie „Mobilität“, „Leistung“, „Erlebnis“ u.a. eingeführt. Der Verfasser illustriert sie im Gespräch mit Autoren wie Ulrich Beck („Risiko-gesellschaft“) und Gerhard Schulze („Erlebnisgesellschaft“) und setzt sich auf diesem Wege überzeugend von der rein funktionalen Soziologie Niklas Luhmanns ab, die neben den Interessen der „Systeme“ diejenigen von Individuen nicht mehr ausreichend in den Blick bekommt (36). Bilanz dieses Ganges ist, dass es nach wie vor genügend inhaltliche Themenfelder für religiöse Kommunikation gibt: Die Individualisierung und Pluralisierung wirft Stabilität als Wunsch des Subjekts auf, in der Leistungsgesellschaft entsteht das Bedürfnis nach Geborgenheit usw. (39–75). In diesen und anderen Hinsichten also kann die moderne Gesellschaft nicht ohne Religion auskommen, weil sie den Bedarf an ihr selbst hervorbringt.

Diesem Befund stellt der Verfasser nun eine Religionstheorie Schleiermacherscher Provenienz zur Seite: Welthaftes Dasein ist auf einen trans-

zendenten Grund bezogen, nicht letztlich aus sich und nicht letztlich aus anderem. Religion symbolisiert diese letzte Verwiesenheit und in diesem Sinne ist sie unersetzlich. Es heißt, „dass es für Religion selbst – also für den Transzendenz-, Ursprungs- oder Gottesbezug des Menschen – kein funktionales Äquivalent gibt“ (112, vgl. 25.126–132). Die Unersetzbarkeit der Religion sollen ihre christlichen Vertreter in den verschiedenen gesellschaftlichen Handlungsfeldern beherzt wahrnehmen. Die Religion soll so z.B. in der Ethik klären, was diejenigen, die das gleiche Wirklichkeitsverständnis teilen, voneinander erwarten und einander zumuten können (141) und die Kirche soll in der Lage sein, „die Strukturen, Probleme, Entwicklungstrends, Chancen und Gefahren der Gesellschaft zu spiegeln und einen öffentlichen Diskurs darüber zu inszenieren“ (170), wofür der Verfasser die evangelische Tagungs- und Medienkultur in Anschlag bringt (172f).

Rückfragen ergeben sich da, wo man in der Religionstheorie als Beschreibung einer Ursprungsbeziehung eine inhaltliche Engführung sieht: Sagt die identitätsstiftende Erzählung der Kirche nicht weitaus mehr als dies? Dementsprechend wäre zu konzedieren, dass für viele Themen der christlichen Religion kein gesamtgesellschaftlicher Bedarf besteht und die Ekklesiologie dementsprechend anders aufzustellen wäre als in der Aufgabe, die gesellschaftlichen Grundtrends zu spiegeln. Das ist zu diskutieren und hierfür bietet der allermeist allgemeinverständlich geschriebene Band etliche Anregungen.

Martin Hailer

Die Mitwirkenden

Dr. Fritz Erich Anhelm, Evangelische Akademie Loccum, Münchehäger Straße 6, 31547 Rehburg-Loccum / Pfarrerin Dr. Angela Berlis, Kinderhuisingel 78, NL-2013 AV Haarlem / Prof. Dr. Christoph Böttigheimer, Kath. Universität Eichstätt-Ingolstadt, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt / Dr. Christoph Dahling-Sander, Archivstraße 3, 30169 Hannover / Pfarrer Dr. Johannes Ehmann, ACK Baden-Württemberg, Stafflenbergstraße 46, 70184 Stuttgart / Pfarrer Dr. Fernando Enns, Farmsener Landstraße 192, 22359 Hamburg / Prof. Dr. Hermann Goltz, Kornblumenweg 29, 06118 Halle / PD Dr. Martin Hailer, Birkenweg 1, 93188 Dettenhofen / Oberkirchenrätin Dr. Dagmar Heller, Kirchenamt der EKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover / PD Pfarrer Dr. Werner Kahl, Fritzlarer Straße 1e, 34281 Gudensberg / Bischof em. Dr. Walter Klaiber, Albrechtstraße 23, 72072 Tübingen / Prof. Dr. Grigorios Larentzakis, Feuerbachgasse 19, A-8010 Graz / Prof. Dr. Christine Lienemann-Perrin, Manuelstraße 116, CH-3006 Bern / Prof. Dr. Ulrike Link-Wieczorek, Brunnenpfad 37, 68259 Mannheim / Revd. Dr. Charlotte Methuen, Eichendorffstraße 5, 63456 Hanau / Dr. Geiko Müller-Fahrenholz, Oberblockland 6, 28357 Bremen / Prof. Dr. Peter Neuner, Zugspitzstraße 101, 85591 Vaterstetten / Prof. Dr. Konrad Raiser, Zikadenweg 14, 14055 Berlin / Pfarrer Manfred Richter, Kunstdienst der Evangelischen Kirche, Im Berliner Dom am Lustgarten, 10178 Berlin / Pfarrer Reinhard Rittner, Oldenburger Pastoralkolleg, Philosophenweg 1, 26121 Oldenburg / Prof. Dr. Wolfgang Thönissen, Johann-Adam-Moehler-Institut für Ökumenik, Leostraße 19, 33098 Paderborn / Pfarrer Wolfgang Wagner, Evangelische Akademie, 73087 Bad Boll / Pastor Dr. Dietrich Werner, Christian Jensen Kolleg, Kirchenstraße 4, 25821 Breklum.

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 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: 1.1.2006)

ISSN-0029-8654

Druck: Otto Lembeck, Frankfurt am Main und Butzbach



Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,

„Gott, in Deiner Gnade, verwandle die Welt“. Unter diesem Gebetsruf der Rückbesinnung auf die Gnade Gottes stand die 9. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Porto Alegre/Brasilien. In der Mitte der „Dekade zur Überwindung von Gewalt 2001–2010. Kirchen für Frieden und Versöhnung“ bot dieses ökumenische Groß-Ereignis ein geeignetes weltweites Forum, die bisher gemeinsam

zurückgelegte Wegstrecke auszuwerten und sich gegenseitig neu ausrichten zu lassen auf die zweite Hälfte.

Die Bemühung um Gewaltüberwindung ist zu einem Fokus der gesamten Arbeit des ÖRK geworden. Dies wurde nicht allein durch die Diskussionsmöglichkeiten in den zahlreichen Einzelveranstaltungen zur Dekade deutlich dokumentiert. Auch in den Berichten des Generalsekretärs Sam Kobia und des Vorsitzenden Aram I. fanden sich nun eindeutige Bekenntnisse zur Gewaltfreiheit. Höhepunkt der Dekade-Plenarsitzung war die Erneuerung der Selbstverpflichtung aller Delegierten zu den Zielen der Dekade. Eine „Erklärung zur Schutzpflicht“ wurde verabschiedet, die das vorläufige Ergebnis eines langen und schwierigen Diskussionsprozesses darstellt. Hier formulieren nun erstmals die Historischen Friedenskirchen gemeinsam mit jenen, die traditionell die Lehre vom gerechten Krieg vertreten, eine ethische Grundlage für das Handeln in Situationen, in denen Wehrlose hilflos der Gewalt anderer ausgeliefert sind: ein Meilenstein in der Geschichte ökumenischer Friedensethik, wenn auch sicherlich nicht das letzte Wort. Denn der Auftrag der Delegierten in Porto Alegre ist klar: in der zweiten Hälfte der Dekade einen breit angelegten Konsultationsprozess zu initiieren mit dem Ziel einer großen ökumenischen Erklärung zum „gerechten Frieden“ und zum Abschluss der Dekade eine internationale ökumenische Friedenskonvokation einzuberufen. (Weiteres zur Vollversammlung in Heft 4/2006 der ÖR.)

In Deutschland hat die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen gemeinsam mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (DÖSTA) ein fortlaufendes theologisches Gespräch zwischen den Kirchen initiiert. Der Studientag, zu dem die hier vorliegenden Beiträge größtenteils vorbereitet

wurden, fragte nach theologischen Quellen der Gewaltüberwindung. Lange waren diese „Schätze“ in den Traditionen eher am Rande der theologischen Diskussionen zu finden. Durch die Dekade gelangen solche Reflexionen „vom Rand ins Zentrum des Lebens und Zeugnisses der Kirchen“ – eines der erklärten Ziele des ÖRK.

Die Ethik der Gewaltfreiheit der Friedenskirchen ist nicht zu trennen von ihrer Ekklesiologie. Lässt sich diese Grundhaltung so in die laufenden ökumenischen Diskussionen zu einer trinitarisch begründeten Ekklesiologie einbinden, dass sich neue Zugewinne für die Ökumenische Theologie ergeben? Diese Frage verfolgt der erste Beitrag. Die nordamerikanische Diskussion um John H. Yoder (Mennonit) und Stanley Hauerwas (Methodist) benennt Gewaltfreiheit sogar als die „Grammatik“ christlicher Dogmatik. *Hans G. Ulrich* stellt diese Ansätze in kritischer Würdigung vor, unter Zuhilfenahme der politischen Ethik des Anglikaners Oliver O'Donovan.

Die Feministische Theologie hat entscheidend zu einer „Ökumene der Gewaltfreiheit“ beigetragen, so eine der Thesen von *Sabine Plonz*. In einer kurzen Skizzierung großer theologischer Topoi werden hier die wichtigsten Anknüpfungspunkte zur Gewaltüberwindung dargestellt. Der orthodoxe Theologe *Emmanuel Clapsis* kritisiert die vielfach zu einfache Ablehnung moderner Individualität und Subjektivität in seiner eigenen Tradition. Ambivalenzen, vor die uns das Leben unweigerlich stellt, werden gemeinhin durch Opfermechanismen aufzulösen versucht, die zu einem gemeinsamen Feindbild führen: das Fremde. Clapsis plädiert stattdessen für ein spirituelles Leben, das die Andersartigkeit der Anderen achtet. In der römisch-katholischen Tradition ist die Kraft der Erinnerung und des Gedächtnisses neu für die Überwindung von Gewalt zu entdecken. *Thomas Nauwerth* zeigt dies an dem eindrücklichen Fallbeispiel eines katholischen Pazifisten. – Dass der Begriff „Pazifismus“ einer genaueren Analyse und Typologie bedarf, macht *Wolfgang Lienemann* deutlich. Die Schlüsselfrage, der keine Friedensethik ausweichen kann, lautet: Lassen sich Rechtsordnungen völlig ohne Zwang und Gewalt sichern? Lienemann befragt dazu zwei Völkerrechtler und demonstriert somit die Notwendigkeit des interdisziplinären Diskurses.

Eine zweite Hälfte der Dekade liegt vor uns. Bei allen Überlegungen und Aktivitäten tut die Rückbesinnung auf die Gnade Gottes Not, der letztgültige Grund unserer berechtigten Hoffnung auf eine Verwandlung der Welt, in der auch die Gewalt überwunden ist.

Im Bewusstsein dieser gemeinsamen ökumenischen Hoffnung sende ich herzliche Grüße im Namen der Schriftleitung, Ihr

Fernando Enns



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 kriegерische 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 vorgedrungen 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 Tantar/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-

schützten“, 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 Zentralausschusses 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., Furcht, 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, Turnhout 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 *shechina* 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.



Kirchlich-politisches Zeugnis vom Frieden Gottes

Friedensethik zwischen politischer Theologie und politischer Ethik ausgehend von John Howard Yoder, Stanley Hauerwas und Oliver O'Donovan

VON HANS G. ULRICH*

Wenn wir die Fragen nach „Theologischen Quellen der Gewaltüberwindung“ im Rahmen der „Dekade zur Überwindung von Gewalt“ im Blick auf John Howard Yoder und Stanley Hauerwas bedenken, so ist dies darin begründet, dass sie zu denjenigen gehören, die Gewaltlosigkeit nicht nur als ein wichtiges oder zentrales ethisches Thema, sondern als den Angelpunkt christlicher Existenz unübersehbar in den Blick gerückt haben. Christliche Existenz hat die Gewaltlosigkeit zum Kennzeichen und viel mehr noch: sie besteht und lebt in dieser Gewaltlosigkeit. Gewaltlosigkeit ist die Grammatik, die das Denken, Handeln und Verhalten von Christen leitet. Damit steht und fällt die christliche Existenz. Gewaltlosigkeit ist zugleich Kennzeichen einer politischen Existenz – gewaltlos leben heißt, politisch sein. Gewaltlosigkeit ist nicht Kennzeichen einer freischwebenden politischen Existenz, sondern ist verbunden mit einer Polis, eben der Polis, in der zu leben Christen zukommt, wenn denn von Gott nicht allgemein als dem Gott über oder hinter allem die Rede sein soll, sondern von dem Gott, der in der Geschichte präsent wird, die mit dem Zeugnis der Christen verbunden ist. Im Blick ist ein politischer Gott, ein Gott, der sich ein Volk erwählt und eine neue Regentschaft herbeiführt. Es ist der Gott, der Israel als sein Volk berufen hat und der Gott, der mit Jesus seine politische Geschichte mit uns Menschen neu begonnen hat. Das Politische ist damit nicht nur ein Thema, sondern Angelpunkt der Theologie: sie hat das Leben mit Gott als ein politisches zum Gegenstand. Darin folgt sie Jesus und seiner Geschichte, mit dem die Königsherrschaft Gottes kommt.

* Prof. Dr. Hans G. Ulrich ist Inhaber des Lehrstuhls für Ethik an der Theologischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

Sie tritt selbst in diese Nachfolge. In diesem Sinn ist sie politische Theologie – entgegen anderen Bedeutungen von politischer Theologie.

Weil dies in den vergangenen Jahrzehnten von niemandem so deutlich gesehen worden ist, wie von John Howard Yoder, auf den sich Stanley Hauerwas beruft, gehen wir hier von diesen beiden Theologen aus. Mit Yoder kommt die mennonitische Tradition und mit ihr die der Friedenskirchen in den Blick, die einen weitreichenden Einfluss gewonnen hat.¹ Stanley Hauerwas, der selbst Methodist ist, hat diese Tradition aufgenommen und selbst in einzigartiger Weise pointiert zur Sprache gebracht.² Bezug zu nehmen ist hier vor allem auf John Howard Yoder „The Politics of Jesus“³, sowie auf „The Priestly Kingdom“ and „For the Nations“⁴ und auf Stanley Hauerwas’ „The Peaceable Kingdom“⁵ und „Against the Nations“⁶. Dazu ist als Gegenentwurf, der aber in der Grundlogik in mancher Hinsicht übereinstimmt und eben deshalb auch spannungsvoll dazu steht Oliver O’Donovan’s „Desire of the Nations“ und „Ways of Judgement“⁷, mit zu betrachten. Der Vergleich mit O’Donovan, der zur anglikanischen Tradition gehört, kann umso deutlicher die Konturen einer politischen Ethik, die Gewalt und Gewaltlosigkeit zentral verhandelt, zeigen, als er – auch anderen Traditionslinien folgend – die Bedeutung der *politia* als „Staat“ und als „Nation“ in ihrem Eigensinn in den Blick rückt. Es sind kaum andere Beiträge zur politischen Ethik auszumachen, die die Verwurzelung der christlichen Ethik in der politischen Theologie suchen und dort auch die Quelle für Gewaltlosigkeit, das heißt eine Lebensform, die eben darin politisch ist, dass sie Gewaltlosigkeit praktiziert.

Wir können hier schon anzeigen, dass wir damit auch an die reformatorische Theologie als Quelle für politische Theologie der Gewaltlosigkeit neu herangeführt werden. Dass Gott die Welt regiert und dass das Vertrauen darauf und das Zeugnis davon unsere christliche Existenz und die Grammatik unseres Lebens bestimmt, ist für die reformatorische Theologie zentral. Dies tritt in vielfältiger Weise im Verständnis der Kirche hervor, das auch für die reformatorische Theologie eine Schlüsselbedeutung hat – entgegen der Auffassung, die reformatorische Theologie kristallisierte sich um den „individuellen Glauben“. Dies trifft zwar einige protestantische Traditionslinien, nicht aber die Logik reformatorischer Theologie. Der Glaube gehört im Sinne der reformatorischen Theologie zu einer durchaus politischen Existenz, sofern dieser Glaube das Vertrauen einschließt, dass Gott in seiner Gerechtigkeit das Urteil vorbehalten ist und in dieser Gerechtigkeit die Welt regiert. Für die evangelische und auch

lutherisch geprägte Ethik eines Dietrich Bonhoeffer oder eines Ernst Wolf und Hans Joachim Iwand bleibt dieser Zusammenhang grundlegend.⁸ Es geht in dieser politischen Ethik nicht um die Existenz des Politischen als solchem, sondern um die Präsenz Gottes, der die Welt regiert, worin Menschen Trost und Vertrauen finden. Dieses Vertrauen zu erschließen und zu zeigen, wie darin eine politische Ethik der Gewaltfreiheit gründet, ist die Aufgabe der Theologie. Wenn also nach theologischen Quellen zur Überwindung der Gewalt gefragt wird, dann ist die Tradition dieser politischen Theologie in den Blick zu fassen, die Gewaltfreiheit darin bestehen sieht, wie Menschen der Präsenz Gottes, in seinem Regieren und Walten, gewärtig sind.

Im Aaronitischen Segen, der den Israeliten zugesprochen werden soll, wird von Gott, dem Herrn Israels, gesagt – und dabei sind wir bei der politischen Theologie: „ER setze Dir Frieden.“⁹ Dies kann auch übersetzt werden mit: „Er, Gott, stifte Dir Frieden.“ Frieden ist oder wird nicht irgendwie gegeben, Frieden wird von Gott seinem Volk eingestiftet. Mit dem Frieden Gottes zu beginnen heißt, auf Gottes Gegenwart zu setzen und diese nicht jenseits, hinter allem Geschehen, oder auch nur in einer unbestimmten Zukunft zu suchen, vielleicht als die perfekte Ordnung, der gegenüber jetzt manches Unfriedsame hingenommen werden muss. Diese Aspekte einer biblisch verwurzelten politischen Theologie bilden den Zusammenhang, in dem sich eine theologisch reflektierte politische Ethik bewegt, wenn sie denn überhaupt mit ihren Quellen kommuniziert. Stanley Hauerwas hat im Anschluss an Yoder festgehalten: „Am Anfang war der Friede“ und ebenso mit Yoder: „Die Kirche ist nicht nur politisch, sondern sie steht für die Polis ein.“ Das richtet sich gegen jene politische Theorie, die – etwa auch in der Bestimmung der Aufgabe des Staates (nach Röm 13) – damit einsetzt, dass das Politische (der Staat) nötig ist, weil immer schon Gewalt droht, weil immer schon und immer wieder neu ein Freund-Feind-Verhältnis gegeben ist, und dieses als Angelpunkt oder Ursprung des Politischen gesehen wird. Dieses dreht sich schließlich vor allem um die Garantie von Sicherheit und Abgrenzung der eigenen Macht- und Rechtsposition.¹⁰

Im Blick auf Gottes zuvorkommendes politisches Handeln – wie es in der Sendung Jesu hervortritt – gehen Yoder und Hauerwas von der christlichen Gemeinde oder Kirche und den von ihr gelebten und zu lebenden *Praktiken* des Friedens aus.¹¹ Sie bewegen sich selbst – wie Hauerwas in „Resident Aliens“ ausführt – in einer realen Geschichte und mit ihr in einer bestimmten Tradition, die in einer bestimmten Kirche lebendig ist. Diese

Tradition besteht in ihren Praktiken, in denen das christlich-kirchliche Leben besteht: dazu gehört die Sündenvergebung, die Taufe, die Feindesliebe, das Gebet um den Frieden Gottes. Theologie hat dieser Tradition zufolge dort einzusetzen, wo Menschen im Medium dieser Praktiken in Gottes Geschichte hineingenommen sind, also mit Gottes Volk und mit seiner Kirche. Angelpunkt ist damit nicht diese oder jene „Begründung“ oder „Grundlegung“ für eine Ethik, sondern diese real existierende Loyalität.¹² Theologie ist deshalb immer schon politische Theologie und als Christ leben heißt, immer schon eine politische Figur in einer politischen Gemeinschaft sein, die ihren besonderen Weg im Leben mit Gott geht. Gemeint ist hier nicht diese oder jene historisch gewordene Kirche, sondern die Kirche Jesu Christi. Und jede Kirche ist gefragt, inwiefern sie dazugehört, weil sie sich auf demselben Weg befindet. Mit der Berufung des Volkes Gottes und mit der Berufung der Gemeinde – mit dieser politischen Aktion – setzt immer neu die politische Ethik ein. Von der christlichen Gemeinde und den Christen ausgehend geht es zuerst darum, was diese kennzeichnet, was sie praktizieren und leben und so bezeugen und in die Welt tragen – und von „Welt“ ist auf das Volk Gottes hin und auf diese Kirche hin und zu reden. Die christliche Kirche, die sich berufen wissen darf, das neue Gottes-Volk zu sein (1 Petr 2,9) und die Christen, die ihr zugehören, stehen in der Geschichte der Politik, die mit Jesus begonnen hat. Sie gehören in diese messianische und damit politische Geschichte und in keine andere. Das Politische ist nicht ein Thema unter anderen, sondern genuiner und erster Bewegungsraum des christlichen Glaubens und so auch der Theologie und der theologischen Ethik.

Die Praktiken des Friedens und die Kirche als polis

Worin besteht der Vollzug des – politischen – Lebens dieser christlichen Gemeinde? In den Blick zu fassen sind alle ihre Praktiken, in denen sich ihr Leben vollzieht, und dann gewiss auch die besonderen, ausdrücklichen Friedenspraktiken.¹³ In der traditionellen Dogmatik finden wir hier die *Kennzeichen der Kirche*: das Beten, das Hören des Wortes Gottes, das Feiern des Abendmahls – und noch weitere Praktiken, die das Christenleben ausmachen, wie das Vergeben oder die Liebe zu den Feinden.¹⁴ In diesen Kennzeichen tritt hervor, wie die Christen in ihrer kirchlichen Gemeinschaft mit Gott und aus Gott leben. Kirche ist also nicht durch das definiert, was sie repräsentiert, sondern durch das, was sie immer neu in

Gottes präsenten Wirken versetzt sein lässt. Die Praktiken sind zugleich als politische zu sehen, die – so ist das Politische hier zu bestimmen – das Zusammenleben tragen und ausmachen. Die Christen sind auf diese Weise per se nicht nur Christenmenschen, sondern Christenbürger.¹⁵ Diese Lebensform schließt in jeder Hinsicht Gewaltlosigkeit ein.

Frieden ist dementsprechend nicht ein Zustand, der irgendwie herzustellen wäre, er bezieht sich auf keine politische Utopie, sondern besteht darin, dass bestimmte Praktiken beständig ausgeübt werden. Diese Praktiken haben ihre Quelle darin, dass sich Menschen dem Wirken Gottes, seiner Vergebung, seiner Stiftung des Friedens anvertrauen. In diesem bestimmten Tun wird das Wirken Gottes präsent: in der Sündenvergebung, die von Gott empfangene Vergebung, im gerechten Urteil, das von Gott empfangene gerechte Urteil, in der Feindesliebe, die von Gott erfahrene Liebe. Dieses Vertrauen auf Gottes Wirken macht das Politikum aus. Es ist nicht in der Differenz oder im Zusammenspiel von individuellem Glauben und Gemeinschaft zu deklinieren – das ist die Logik einer liberalen Konstruktion, die dieser Logik der Politik Jesu entgegenläuft – sondern in dieser Form des Lebens mit Gott.

Dolf Sternberger fragt: „Sollen wir den Frieden – den Bürgerfrieden wie den Völkerfrieden – als die Abschaffung und Überwindung, als die Negation der Politik deuten oder, im Gegenteil, gerade als ihre Vollendung?“¹⁶ Diese Alternative ist fragwürdig, wenn Vollendung etwa die Vollkommenheit eines Zustandes meint und nicht einfach den Vollzug einer immer präsenten Praxis, die das Zusammenleben ausmacht und trägt. Das Ziel ist – in Übereinstimmung mit entsprechenden politischen Theorien – darin zu sehen, dass Menschen nicht um ihren Platz oder ihre Rechte kämpfen müssen. Dafür einzustehen ist das Kennzeichen des Politischen. Dafür steht (etwa bei Aristoteles) zugleich und grundlegend die Praxis der Gerechtigkeit ein – als eine ausgeübte, praktizierte Gerechtigkeit, als ein Urteilen in Gerechtigkeit¹⁷ und ein entsprechendes Tun. Bei Aristoteles erscheint Gerechtigkeit als Tugend.¹⁸ Dies ist jedoch nicht die einzige Form von Gerechtigkeit. In der biblischen Tradition ist Gerechtigkeit die Ausübung einer Gemeinschaftstreue (Loyalität), die darauf gerichtet ist, dass niemand aus dem Zusammenhang des Rechts und des rechten Urteils herausfällt.¹⁹ Entscheidend für das Politische ist, dass das Zusammenleben nicht auf Kampf beruht, sondern auf den gemeinsamen Praktiken. Diese sind hier mehr als formal, mehr als prozedural bestimmt.

Yoder und Hauerwas haben von politischen Praktiken gesprochen. Aber zugleich ist von mehr die Rede: die Kirche, die christliche Gemeinde kommt mit diesen Praktiken als politische Gemeinschaft ins Spiel. Genau kommt sie als die *einzig*e politische Gemeinschaft ins Spiel, in der Christen leben und sich betätigen. Die christliche Gemeinde ist ihre Polis. Wo die politischen Praktiken sind, ist die Polis.²⁰

„Pazifismus“ ist daher, wie Hauerwas argumentiert, keine Position oder Haltung, die die christliche Ethik zu begründen hätte, sondern Pazifismus kennzeichnet die Praktiken im Leben der Gemeinde. Darin gewinnt die Rede von der „Polis“, auf die Kirche bezogen, ihre Bedeutung: sie ist *Ort* des – friedlichen – Zusammenlebens.²¹ Insofern ist dies tautologisch: wer Frieden sagt, meint politisches Zusammenleben und umgekehrt. Hier ist Politik nicht machtvolleres gemeinsames Handeln (Hannah Arendt) oder Durchsetzung eines Willens für alle (Max Weber), auch nicht die Behauptung gegen den immer mit-präsenten Feind (Carl Schmitt), sondern Politik besteht in der Ausübung von Praktiken, die dem entsprechen. Dies unterscheidet sich von einem Kommunitarismus, der womöglich ohne die *politische* Vermittlung von Gemeinschaft spricht. Hier tangieren wir die politische Theorie – und befinden uns zunächst durchaus auch in der Nähe von Aristoteles: er beschreibt das Politische als eine gute, glückliche Form des Zusammenlebens, die Frieden impliziert. Politisch zusammenleben heißt, miteinander zurechtkommen. Aristoteles hat dies jedoch nicht auf Praktiken bezogen, sondern auf Tugenden.²² Freilich stellt sich hier schon die Frage, wo diese Polis, die Politia zu finden ist.

Yoder und Hauerwas haben in den Blick gerückt, dass die christliche Gemeinschaft berufen ist, für diese Polis einzustehen. Diese Ekklesiologie sieht die Kirche im politischen Zusammenhang mit Israel, dem Volk Gottes. Um das eine bestimmte Volk Israel herum und auf dieses bezogen, spricht das Alte Testament auch von den Völkern, von diesem einen Volk aus kommen die anderen Völker (per Analogie?) in den Blick. Die biblische Tradition hat die Zuordnung von Volk und Völkern nicht als eine Theorie oder als Konstruktion entwickelt, sondern als Explikation des rettenden und bewahrenden Handelns Gottes gegenüber *allen* Menschen. Die Völker sind ebenso wie die ganze Schöpfung (Röm 8) nicht aus Gottes Geschichte herausgefallen. Diese politisch-theologische Sicht der Dinge hat davor bewahrt, eine für sich stehende Theorie der Nationen oder der Völker zu entwerfen, in der womöglich jedes für sich eine politische Theo-

logie hat. Vielmehr ging es darum, in der begründeten Hoffnung auf das zu bleiben, was Gott mit *allen* Menschen vorhat. Diese sind nicht anders vor Augen als dadurch, dass sie in Gottes Geschichte erscheinen und in dieser Geschichte vorkommen: in der Völkerwallfahrt zum Zion ebenso wie im Missionsbefehl: „gehet hin in alle Welt“.

Gleichwohl ist das Reden von Gottes Handeln fokussiert auf das von ihm berufene Volk – um dieses Volk dreht sich alle Politik. Hier kann die politische Theologie als Ekklesiologie ansetzen. Die Praktiken, in denen sich christlich-kirchliches Leben vollzieht – wie die Sündenvergebung und die Feindesliebe – machen das politische Leben des neu berufenen Volkes aus. Die Kirche kann auch als *ecclesia congregatio* gesehen werden, als die Versammlung derer, die Gottes Wort hören und Gottes Handeln preisen und ihn als Herrn anrufen. Auf diese Weise ist die Verheißung einer – neuen polis – an die Kirche übergegangen. Wir sind damit im Paradigma einer *politischen Ekklesiologie*. Es tritt für die politische Theologie ein. Nicht weil die Kirche Gottes Regentschaft repräsentiert²³, sondern weil sie in seiner Erwartung die Praktiken ausführt, die zu ihm gehören, steht sie für die polis ein. Dies gilt auch für Israel: es ist Volk Gottes als ein gottesdienstliches, ein Volk das hört und betet, eine Versammlung, die Gott lobt und Gottes Wort hört und Gott anruft.²⁴ Die Frage ist, inwiefern diese politische Ekklesiologie die politische Theologie wirklich ersetzen kann – und welche politische Ethik sich daraus ergibt.

Kirche als Polis für alle?

Wenn die Kirche selbst als Polis (als die alternative, die wahre und einzige Polis) erscheint²⁵ – in den Praktiken, die den Frieden ausmachen und vollziehen – dann scheint die Frage jedenfalls offen, wie das Zusammenleben *aller* Menschen aussieht, die sich nicht als Glieder der Kirchen-Polis verstehen. Geht es in Folge dessen darum, alle Menschen in das Tun der Christen zu ziehen, so dass sie die Friedenspraktiken mitvollziehen oder sich zumindest diese gefallen lassen? Oder: wie ist die – politische – Beziehung zu „allen Menschen“ in der Perspektive dieser politischen Theologie? Kommen hier noch spezifisch politische Praktiken dazu, vielleicht solche der Gerechtigkeit? In welchem Verhältnis stehen diese zur missionarischen Kirche, wie sie in dieser politischen Theologie bei Yoder und Hauerwas hervortritt? Damit steht auf dem Spiel, inwiefern zur Nachfolge auch dasjenige Handeln gehört, das für andere Gerechtigkeit schafft und bewahrt.²⁶ Auch O'Donovan spricht in Bezug auf die Kirche von der

Mission, in seiner Sicht wird jedoch das Politische einer Polis übertragen, deren Aufgabe eine eigene, spezifische ist: nämlich dem Unrechten (wrong) zu wehren, recht zu urteilen und entsprechend zu handeln. Dies ist dann die besondere politische Praxis.

Politischer Frieden – und „Friede auf Erden den Menschen seines Wohlgefallens“

Es muss nicht eine Zwei-Bereiche-Theorie (oder eine andere Theorie eines Gegenübers²⁷) sein, die dafür eine Systematik bereitstellt, aber die Frage ist gleichwohl, von welchem Frieden wir sprechen. Die Frage ist, inwiefern dieser Friede, wenn er „politischer Frieden“ heißt, Friede für *alle* Menschen, Friede auf Erden sein muss.²⁸ Die Polis ist dann der Ort des Zusammenlebens aller Menschen, der Ort, an dem es entscheidend und ausdrücklich darum geht, dass *alle* Menschen in Frieden miteinander leben – nicht in einer abgegrenzten Utopia friedvoller Existenz, sondern alle einbeziehend. Ist so nicht von Gottes „Königreich“ zu sprechen, wie es Jesus verkündet hat?

Wir müssen diese Frage aufwerfen, sie kann nicht in der Rede von Kirche und „Welt“ aufgehoben werden und sie kann nicht – darin haben Yoder und Hauerwas gewiss Recht – in Bezug auf einen „Staat“ verhandelt werden, dessen spezifische oder auch prekäre Gegebenheit nicht theologisch, und das heißt von Gottes Politik und von der Politik Jesu aus, der die Kirche folgt, reflektiert ist.²⁹ Es geht um die Frage, von welcher Friedens-Polis wir reden und wer und was dafür einsteht. Es ist das Verdienst von Hauerwas und Yoder, dass sie die Frage so präsentiert und auf ihre Weise so beantwortet haben, dass sie sich unausweichlich zeigt.

Politische Ekklesiologie

Wenn die Kirche als Polis (als *die* Polis) erscheint, haben wir eine Eschatologie³⁰ vor uns, in der das Gottesreich jetzt schon, schon in dieser Zeit, präsent wird. Das Gottesreich ist die einzige, alles umfassende Polis, auf die zu setzen ist.³¹ Diese Polis hat keine andere (mehr) neben sich – hier gibt es keine „Nations“ im Plural, hier gibt es keine Vielheit und kein politisches Gegenüber.³² Damit rückt ein/das Grundproblem politischer Theorie und Ethik in den Blick: die Frage nach der menschlich-irdischen Gestalt der *politia*, die *allen* Menschen gilt.

Entscheidend ist hier bei Hauerwas und Yoder die Abgrenzung gegen jede Art der Verschmelzung von Kirche/Gemeinde und „Staat“, gegen jede Art von Konstantinismus.³³ Die eine verheißene Polis kann nicht aus einer solchen Verbindung bestehen oder hervorgehen. Der Messias kommt zur „Welt“, er kommt zu allen Menschen. Der biblische Messianismus hat eine heilsgeschichtliche, menschheitlich-politische Erstreckung: alle Menschen sollen vom Königtum Christi, von seinem Friedensreich erreicht werden. Wie kann dies zur Geltung kommen oder kann dies nur in einer negativen politischen Theologie³⁴ festgehalten werden, die kontrafaktisch die Verheißung festhält und so das politische Handeln auf Gottes Verheißung ausrichtet?

Stanley Hauerwas hat vom „Peaceable Kingdom“ her, so wie es Christen im Glauben und in der Hoffnung leben dürfen, die Ekklesiologie und mit ihr die politische Theologie entfaltet. Die Bestimmtheit der Kirche ist nicht in die Differenz von Kirche „und“ Staat oder Polis zu fassen. Sie beruht nicht (kommunitär) auf einer sozialen, sondern auf einer verheißungsvollen theologisch-eschatologischen Differenz. Diese eschatologische Differenz unterscheidet das Gottesreich und die ihm entsprechende Politik von der Welt, um des Friedens für die Menschen willen.³⁵ Von der „Welt“ ist nur eschatologisch zu reden. Sie steht nicht der Kirche gegenüber, sondern dem Gottesreich. Die Kirche steht für die Politik, die zum Reich Gottes gehört, sofern sie an dem peaceable Kingdom, an Gottes Frieden teilhat – nicht aus anderen Gründen oder aufgrund anderer Kennzeichen, etwa gar dem Kennzeichen einer unpolitischen Existenz.³⁶ Die politische Theologie geht auf diese Weise – und nur so – in der Ekklesiologie auf. Hier gibt es keine Theologie, die die Sehnsucht der Nationen (Oliver O'Donovan) auf die Erfüllung des Gottesreiches zum Gegenstand haben könnte. Hier gibt es keine Kirche, die eine Politia gegenüber hat, in der Gott regiert.

Man muss im Blick auf die theologischen und biblischen Traditionen fragen, ob dies nicht eine Einengung oder Begrenzung bedeutet. Gehen die Verheißungen für Gottes Volk, die „Kirche“ und die der künftigen Polis jetzt schon in den Praktiken der Kirche ineinander auf, so dass die Kirche als die wahre Polis erscheint? Inwiefern bricht diese Polis, das neue Jerusalem³⁷, als Kirche an und hat insofern kein Gegenüber mehr in dem, was politia heißen kann – auch kein „und“ von Christengemeinde und Bürgergemeinde?

Das andere Paradigma – das politisch-theologische

Es geht hier – eschatologisch – um ein anderes Paradigma des Politischen, nicht nur oder überhaupt nicht um die Erfüllung des Politischen. Es ist das Paradigma der einzigartigen Katholizität und Universalität der *politia*. Und diese ist in der Kirche und als Kirche präsent. Die Kirche steht (positiv oder negativ) für die Präsenz der zukünftigen, neuen, weil universalen und katholischen Polis. Ihre politische Pointe besteht darin, dass ihre Praktiken alle Menschen teilen und so der Ort des Zusammenlebens für alle ist, was kein Staat, keine Polis kann, der immer eine Vielheit von Staaten um sich hat – und der eine Kirche oder Christengemeinde gegenüber hat.

Die *politia* Gottes ist freilich – wenn wir der von Yoder und Hauerwas erinnerten Tradition folgen – nicht zu realisieren, aber auch nicht abzubilden, nicht repräsentativ oder symbolisch darzustellen. Sie ist stattdessen in den Praktiken der Kirchen-Christen präsent, sie ist in diesen Praktiken lebendig. Dies ist der alles tragende Angelpunkt dieser politischen Theologie, die als politische Ekklesiologie erscheint. Die umfassende Polis besteht darin, dass alle Menschen sich diesen Praktiken anschließen, so wie sie jetzt schon in der Kirche präsent sind. In diesem Sinn ist von einer großen Gemeinschaft zu reden, die so und nicht anders lebt: A community of Character (Stanley Hauerwas). Das kommende Gottesreich kann weder konstantinisch herbeigeführt werden (das ist selbstverständlich) noch ein „politisches“ Gegenüber haben. Es ist einzig, allumfassend und es ist eine politische Realität, bestehend aus den Praktiken, die hier und jetzt ausgeübt werden.

Weil diese Praktiken jetzt das Politische ausmachen, tritt die Kirche als neue Polis in die eschatologische *Geschichte* (story) ein – eine andere Geschichte gibt es nicht, auch keine, die Kirche und Welt umgreift – die Geschichte Gottes geht einzig mit seiner Kirche/Polis weiter. Die real existierenden Staaten oder Nationen sind kein (systematisch äquivalentes) Gegenüber, sie zählen nicht in dieser Geschichte: so kann Hauerwas „Against the Nations“ schreiben – und dies ist eine andere Logik als diejenige, die Oliver O'Donovan als „Desire of the Nations“ in den Blick gerückt hat. Und doch sind wir bei beiden auf der Grund-Linie von Augustins Gottesstaat. Sie verschränkt sich bei Yoder und Hauerwas mit der biblischen von der Politik Jesu. Sofern aber doch auch die Nationen in der einen Politik Gottes, die der Jesus-Politik folgt, aufgehoben sind, kann Yoder „For the Nations“ schreiben.

Wird es zur Bestimmung des Politischen ausreichen, von den Praktiken zum Frieden zu sprechen, wie sie in der Kirchen-Polis ausgeübt werden? Wir müssen fragen, was die Kennzeichen einer *Polis* sind, wenn die Kirche für die Polis eintreten soll. Was kann in dieser Logik die Aufforderung Jeremias bedeuten, die John Howard Yoder deutlich in den Blick gerückt hat: „Suchet den ‚Schalom‘, der Stadt“ – in Luthers Übersetzung: „Suchet der Stadt Bestes“ (Jer 29,7).

Bleibt man bei dem ekklesiologisch-politischen Angelpunkt des politischen Zeugnisses, dann stellt sich die Frage, was dieses Zeugnis für die „Welt“ bedeutet, so unbestimmt „Welt“ ist, die von da aus in den Blick kommt. Wichtig ist bei Yoder und Hauerwas, dass es nicht um eine Kirchen-Polis geht, die Gottes Frieden repräsentiert³⁸, sondern um die Präsenz des Friedens im Leben mit Gott für die Welt. So ergibt sich als die entscheidende Frage, was mit der „Welt“ geschieht, in die die Kirche ihre politische Praktik hinein bezeugt – oder vielleicht gar, welchen „Effekt“ dies hat.³⁹ Wird diese Frage unangemessen sein, weil „Welt“ unbestimmt bleibt und schon gar nicht durch eine politische Theorie oder Ethik erschlossen werden kann?

Im biblischen Reden wird immer wieder gemahnt: schafft Recht und Gerechtigkeit. Dies wird besonders den Regierenden und Mächtigen gesagt. Frieden und Gerechtigkeit gehören zusammen.⁴⁰ Psalm 85 – eine Bitte um das Handeln Gottes – spricht von dem Frieden und der Gerechtigkeit, für die Gott selbst einsteht. So spricht auch Psalm 82 vom Eingreifen Gottes, der die Mächtigen auffordert, Recht zu schaffen.⁴¹ Damit ist nicht ein politischer Bereich in den Blick zu fassen, der von einem kirchlichen oder religiösen zu unterscheiden ist: Zu unterscheiden ist vielmehr, wie Hauerwas unterstreicht, einzig und allein rechte und unrechte Politik, eine Politik der Gerechtigkeit und ihr Gegenteil. Das ist eine ethische Unterscheidung, nicht etwa die Unterscheidung zwischen einer Politik, die glaubt, sich auf Gott berufen zu können und einer anderen. Der Gott, der die Mächtigen ermahnt, kann nicht als Berufungsinstanz gebraucht werden, sein Urteil trifft alle, nach Maßgabe dessen, was sie für Recht und Gerechtigkeit getan haben. Es geht um ihre politische Aufgabe, die hier und jetzt auszufüllen ist. „Politisch“ heißt, dass Gerechtigkeit allen gilt, die hier und jetzt, auch über Grenzen hinweg, zusammenleben. Diese politische Ethik ist durchaus getragen von einer politischen Theologie, nach der Gott selbst direkt für rechte Regentschaft sorgen muss, weil die

Menschen versagen. Rechte und unrechte Politik dividiert sich aber nicht nach der Differenz von Gottes Politik und Menschen-Politik, die Menschenpolitik soll durchaus dem Wirken Gottes entsprechend gerecht und recht sein können. Wenn Yoder zwischen dem „kingdom“ und „our kingdom“, zwischen „the politics of rebellious mankind“ und einer Politik, die sich vom „spirit of God“ leiten lässt, unterscheidet, dann zielt er eben darauf, dass es eine solche, von Gott geleitete und regierte Menschenpolitik gibt.⁴² Die Unterscheidung zwischen rechter und unrechter Politik ist eine ethische, sie setzt auf Seiten der Menschen darauf, dass sie rechte Politik treiben können, wenn sie sich nicht selbst als die Herren aufspielen, wenn sie nicht in diesem Sinn Rebellen gegen Gott sind. Sie können Gott nicht die Herrschaft und das Urteil streitig machen wollen, eben auch nicht, indem sie sich auf ihn berufen und an seiner Statt handeln. Hier verläuft die entscheidende Grenze zwischen einer falschen, abgründig gefährlichen religiösen Politik und einer politischen Theologie, die einer solchen angemessenen Politik entgegentritt und eine politische Ethik freisetzt.

So und nicht anders ist auch Röm 13 zu lesen.⁴³ Die *politische Theologie* ist so mitpräsent, aber sie ersetzt nicht die *politische Ethik*, sondern zielt auf eine solche. Das ist grundlegend für die reformatorische, politische Ethik. Dies widerspricht einer politischen Theologie, die von der *Repräsentanz* von Gottes Regentschaft spricht – und dies gilt auch für die Kirche. Sie kann Gottes Regentschaft nur in den Praktiken bezeugen, die ihr entsprechen. Christen-Menschen und Christen-Bürger sind im Achten auf Gottes Regentschaft, die sie sich nicht anmaßen können, berufen, politisch zu handeln – und eben auch Frieden zu stiften. In solchen Unterscheidungen divergieren und konvergieren die Grundlinien reformatorischer und evangelischer politischer Ethik.

John Howard Yoder hat in dieser Logik thematisiert, was es für die Christen wie für das exilierte Gottes-Volk heißt, „für die Stadt den Frieden zu suchen“ (Jer 29,7). „Denn“ – so lautet die Begründung Jeremias’ an die Exilierten in Babylon: „wenn die Stadt Frieden hat, dann habt auch ihr Frieden“. Yoder hat dementsprechend auch entfaltet, was die „biblischen Mandate für evangelische soziale Aktionen“ sind⁴⁴ und hat damit wiederum reformatorische Ethik nachgezeichnet. Diese zielt auf solche „guten Werke“, die auf den Nächsten gerichtet sind und von daher „gut“ genannt werden. Mit den guten Werken geht es einzig darum, dass durch sie Gottes Güte den anderen erreicht⁴⁵, nicht aber irgendwie darum, sich selbst moralisch zu positionieren. Die guten Werke gehören zu den Kennzeichen der Kirche in ihrem politischen Sinn. Yoder bemerkt: „This

community does not live unto itself. It is scattered amidst a world full of other systems. There is one system we call the 'state' ... In none of them is the kingdom near enough to realization that those signs (Kennzeichen) can be simple, unambiguous, unbroken."⁴⁶ Das politische Zusammenleben in seiner Qualifizierung muss durch die Praktiken, inklusive der Praktiken der Gerechtigkeit, gekennzeichnet sein.⁴⁷ Yoder fasst die Praktiken – entlang der Unterscheidung von rechten und unrechten Praktiken – so zusammen: „vengeance or forgiveness; domination or servanthood; rigidity or concessions; truth telling or misinformation; determination or hope; manipulation or dialogue; hierarchy or equality; ideology or objectivity; with choices of rank, violence, provincialism, race.“

Gerechtigkeit – Vorrang der Gerechtigkeit

Kommen wir noch einmal auf die besonderen politischen Friedenspraktiken zurück. Aristoteles hat uns deutlich gemacht, dass politisches Zusammenleben in einem qualifizierten Sinn ein Zusammenleben in Gerechtigkeit ist. Gerechtigkeit ist das Hauptkennzeichen des politischen Zusammenlebens. Gerechtigkeit ist die Form der Koexistenz von Menschen mit gleichen Rechten unter den Bedingungen der (gesellschaftlichen) Verschiedenheiten, die nicht aufgehoben werden, sofern sie nicht gegen die Gerechtigkeit stehen. Den politischen Frieden stört oder zerstört jede Form von Ungerechtigkeit. Das schließt ein, dass Gerechtigkeit das bestimmte Gute ist, das Priorität vor allen anderen politischen Aufgaben hat.⁴⁸ Gerechtigkeit muss immer wieder ausgeübt werden (siehe Psalm 82) – auch dort, wo sie schon ins Recht gefasst ist, in der Kritik des Rechts und in der gerechten Rechtssprechung. Gerechtigkeit zu üben ist – so können wir demzufolge sagen – eine Friedenspraktik wie die Vergebung oder die Feindesliebe. Sie betrifft alle Menschen. Sie ist unteilbar wie der Friede: Es kann nicht den einen Gerechtigkeit widerfahren und anderen nicht.

Stanley Hauerwas hat in seinem Aufsatz „Why Justice is a bad Idea for Christians“ argumentiert, dass Gerechtigkeit – wie Frieden – kein Zustand ist, der herzustellen ist, insofern keine „Idee“, die zu realisieren ist.⁴⁹ Eher ist Gerechtigkeit – wie bei Aristoteles – eine Tugend, eine Art und Weise der Interaktion.⁵⁰ Dies lässt sich auch in der Nähe von Emmanuel Lévinas platzieren: die Ausübung einer vis-à-vis Gerechtigkeit, die das gerechte Urteil einschließt. Die Frage ist immer – und dies ist die Schlüsselfrage überhaupt für eine politische Ethik – wie steht es mit dem jeweils Dritten, mit dem Übernächsten, der nicht direkt in die Praktik einbezogen ist. Das

schließt die Frage ein, wie die Praxis der Gerechtigkeit in Recht übergeht und wie die Ausübung von Gerechtigkeit (als Tugend?) mit dem Recht zusammengehört, das das Gerechte festhält. So gehört das Recht zur Gestalt des Friedens, die immer neu im Urteil und durch Gerechtigkeit gewonnen und eingerichtet werden muss. Oliver O'Donovan hat hierzu in seiner politischen Ethik einen eigenen Akzent gesetzt, wenn er deren Gegenstand im „Urteilen“ – in dieser politischen Praktik – sieht.⁵¹

Recht der Anderen und des Nächsten

Hauerwas spricht kritisch von der beständigen Thematisierung von „Rechten“. Er hat diejenige liberale Gesellschaft vor Augen, in der Menschen beständig damit befasst sind, *ihre* Rechte (auch ihre Religionsrechte) zu verfolgen, und in der der Schutz dieser Rechte des Einzelnen zentrale politische Aufgabe ist. Davon ist zu unterscheiden, was in anderen Traditionen das „Recht des Nächsten“ genannt worden ist. Rechte haben heißt hier, dass kein Mensch anderen ausgeliefert sein kann, sondern teilhaben muss an dem gemeinsamen, auch ins Recht gefasste Leben. Recht ist nicht identisch mit anderen Gütern oder Gemeinsamkeiten, sondern Recht ist protokollierte Gerechtigkeit. Recht ist nicht identisch mit dem, was als Sicherung von Besitztümern thematisiert wird.⁵² Recht ist das Medium, durch das der andere an der politischen Gemeinschaft prinzipiell teilhat. Vorausgesetzt ist dabei, dass Recht ein – im Prinzip – *universales* Medium ist, das über alle konkreten Gemeinschaften hinausgreift, das heißt auch über Staaten oder Nationen. Sie stehen dann nicht – souverän – über dem Recht. Bei allen bestehenden Differenzen zwischen den Staaten oder Nationen, oder anderen Gemeinschaften ist der Bezug auf das *Recht der Anderen* der Angelpunkt politischer Praxis, auch zwischenstaatlicher politischer Praxis. Auf diese zielt eine *politische Theologie*, die die Verabsolutierung menschlicher Souveränität (entsprechend Röm 13) bestreitet und stattdessen eine politische Ethik freisetzt, die in der Ausübung eines gemeinsamen, gerechten Urteils besteht.

Auch in diesem Sinn kann die Rede von der Polis eingebracht werden, sofern die Polis eine Rechtspraxis einschließt, die Gerechtigkeit wahrt. In dieser im Prinzip universalen Polis regiert niemand unmittelbar, aufgrund ursprünglicher Autorität, sondern im Medium des Rechts und des Urteils. So hat es auch die reformatorische Theologie gesehen, wenn sie von Gottes Regentschaft „durch das Recht“ ebenso wie von der Regentschaft durch sein „Wort“ gesprochen hat. In beiden Weisen der Regentschaft Gottes sind

politische Theologie und politische Ethik zu unterscheiden. So kann niemand den Ursprung des Evangeliums für sich beanspruchen und seine eigene Heilsbotschaft verbreiten wollen. Und ebenso kann niemand den Ursprung des Rechts für sich beanspruchen und sich als Souverän präsentieren. Es kann für die menschliche Rechtsfindung nur darum gehen, niemanden aus der alle umgreifenden (politischen) Rechtsgemeinschaft herausfallen zu lassen, er würde aus Gottes Regierung herausfallen. Für die biblische Überlieferung ist dies nicht nur ein kritisch regulierendes Gottespostulat, sondern dieser Gott wird mit dem Kommen Jesu präsent, der Gottes Regentschaft verkündet und praktiziert – auch gegen alle gegenwärtigen und künftigen Reichsgründer, und der das Evangelium bringt gegen alle gegenwärtigen und künftigen Heilsbringer und Heilsverwalter. Diese Momente der politischen Theologie sind von Yoder und Hauerwas in den Blick gerückt worden. Sie setzen auf eine geschichtlich fassbare politische Ekklesiologie, die für die politische Theologie entsteht. Es gibt damit keine politische Theologie mehr, die nicht durch die Nachfolge und das Zeugnis hindurchgeht. Es geht darum, wie die Christen in ihren kirchlichen Praktiken – in ihrer Praxis der Vergebung, der Feindesliebe, des Leiten-Lassens vom Geist und der daraus folgenden Friedsamkeit (vgl. Gal 5) – für die universale Polis entstehen können, die einzig in diesen Praktiken bestehen kann und darin durchaus sichtbar und fassbar erscheint.⁵³

Bleibende Unterscheidung von politischer Theologie und politischer Ethik

Die politische Ethik ist so begleitet und getragen von der politischen Theologie, die Gottes Regentschaft in den Blick rückt. So finden wir sie in den Psalmen, in der messianischen Prophetie und in der Überlieferung von der Sendung Jesu. Wir hören im Psalm: Gott allein gewährt, dass ich sicher wohne (Ps 4,9). Hier treffen wir auf Gottes Politik. Gott selbst tritt – wie wir in Psalm 82 hören – für Recht und Gerechtigkeit ein. Das Gebet, in dem Gott darum gebeten wird, ist eine Praktik (so ist mit Yoder und Hauerwas zu sagen) im Zusammenhang der politischen Theologie. Das Gebet bewahrt auch davor, dass jemand versucht, sich selbst Sicherheit zu verschaffen. So bleibt die Unterscheidung von politischer Theologie und politischer Ethik im Blick und mit ihr die Unterscheidung von Gottes Politik und menschlichem politischem Tun, nach der sich wiederum rechtes von unrechtem Tun unterscheidet. Rechtes politisches Tun verbleibt in der

Geschichte der Sendung Jesu. Die Politik Jesu ist mit seiner Sendung durch Gott verbunden (vgl. Lk 4). Die Kirche und die Christen in der Kirche mit ihren Praktiken erscheinen nicht als Ort der Repräsentation des Reiches Gottes, sondern als Ort des politischen Tuns in der Annahme der Zuwendungen Gottes und in der Erwartung des Kommens Gottes. Deshalb gibt es auch kein „göttlich autorisiertes Recht“, das Menschen zu verwalten hätten, sondern es gibt eine menschliche Rechtsfindung in der Erwartung des Urteils Gottes. Das ist ihre eschatologische Ausrichtung. Gottes vorlaufende Politik bleibt in Geltung, solange und sofern Rechtssetzung sich nicht außerhalb des gerechten Urteils stellt, das uns immer schon übergreift, sondern auch in der Kritik des bestehenden Rechts Gerechtigkeit für den anderen übt. Die Konzentration darauf macht die menschliche Gerechtigkeit aus. Gottes Urteil geht allem menschlichen Urteilen voraus – und nur dasjenige menschliche Urteilen ist recht, das der Logik dieser Unterscheidung folgt.

Der Ausnahmezustand der Gewalt – wie Gewalt ausgeschlossen ist

Doch was ist, wenn willkürliche Rechtssetzung erfolgt, wenn Menschen für sich den Ausnahmezustand reklamieren, indem sie ihr Recht keinem weiteren Urteil unterworfen sehen, oder wenn Recht verletzt wird? Der Ausnahmezustand ist der Ort der Gewalt, und umgekehrt: wer Gewalt ausübt, durch Rechtssetzung oder Rechtsverletzung, versetzt sich in den Ausnahmezustand oder reklamiert diesen für sich. Die Frage ist dann: Wird der Schutz des Rechtes notwendig, und vielleicht unbestreitbar Gewalt mit sich bringen, also dazu zwingen, den Ausnahmezustand anzunehmen?⁵⁴ Soll dies Gott und seiner Gerechtigkeit überlassen bleiben oder gehört das doch auch zu einem der Polis noch entsprechenden Tun? Es ist immer wieder gesagt worden, dass die Aufgabe einzig darin bestehen kann, denjenigen Anderen, der aus der Rechtsgemeinschaft durch Rechtsverletzung ausgestoßen worden ist, akut zu schützen und dafür und darauf begrenzt die notwendigen Gewaltmittel einzusetzen. Dies schließt nicht aus, dass jemand für sich selbst auf solchen Schutz verzichten kann, was durchaus eine politische Angelegenheit ist⁵⁵ (das entspricht der These von „Resident Aliens“). Es ist aber die eigene Backe, die einer hinhält, nicht die des Anderen. Jeder muss sich fragen lassen, inwiefern er den nächsten Anderen, auch den Dritten zu schützen hat.⁵⁶ Diese Anfrage – die sich auch in Bezug auf Yoder und Hauerwas aufdrängt – ist hier zu verdeutlichen. Es geht – um das noch einmal zu unterstreichen – *bei dem Recht des Anderen*

nicht um den Besitz von Rechten und deren Sicherung oder Verteidigung, wie um den Besitz von Gütern⁵⁷, sondern darum, dass niemand aus der (universalen) Rechts-Gemeinschaft ausgeschlossen werden kann.⁵⁸ Das Recht des Anderen – als Recht – zu suchen, ist das greifbare Zeichen für die *universale* Regentschaft Gottes, der es regnen lässt über Gerechte und Ungerechte (Mt 5,43). Hier hat diejenige *politia* ihren Ort und ihre Gestalt, der diese Verheißung gilt. Sie ist der Ort, an dem die anderen ihr Recht in Gottes Gerechtigkeit finden. Für das Recht des Anderen, nicht für die eigene Rechtfertigung, gilt es einzustehen. Yoder hat sich auch auf Karl Barths Entfaltung des Zusammenhangs von „Rechtfertigung und Recht“ berufen, dies kommt hier zur Geltung.⁵⁹ Für das Recht des Anderen einzustehen kann nicht wiederum andere ausschließen; hier kann nicht Recht gegen Recht stehen. Es kann keinen Ausnahmezustand der Gewalt geben, sondern einzig eine schützende Gewalt, die dem rechten Urteil folgt, das prinzipiell nicht den eigenen Rechtsbesitz gegen andere behauptet.

Die *politia* bleibt so in der vertrauensvollen Annahme der Gottes-Regentschaft, der Gegenwart seiner Gerechtigkeit, wie gebrochen auch immer.⁶⁰ Hier beginnt die politische Ethik: Sie hat mit der Frage zu tun, wie Christen Friedenspraxis und Friedenspoiesis (Mt 5) in die „Welt“ tragen können. Diese Praxis vollzieht sich auch im Medium des Rechts. Dies schließt dann auch die recht-schützende Gewalt ein, die gleichermaßen im Medium des Rechts verbleibt. Daraus folgt aber nicht einfach „rechtmäßige Gewalt“, sondern die rechtsschützende Gewalt bleibt der Grenzfall, in dem der andere in seinem Recht jetzt und hier Schutz findet.⁶¹ Christen können den Rechtsschutz nicht einem Staat überlassen, mit dem sie nichts zu tun haben – dies wäre eine fragwürdige Zwei-Reiche-Lehre. Es geht um den akuten Schutz des Anderen gegenüber der Gewalt durch Rechtsschutz, der selbst ins rechte Urteil gebunden ist. Darauf reduziert sich dann auch die ganze – durchaus ethische – Überlegung, die damit nicht den universalen Rechts-Frieden relativiert, sondern voraussetzt und nach seiner sichtbaren Bewahrung verlangt. Zwischen der Praxis des rechten Urteilens, des darin gebundenen Rechtsschutzes und den Friedenspraktiken gibt es so durchaus eine Kontinuität, die nicht einfach auf freischwebenden Kompromissen beruht. So weit ist diejenige Friedensethik, die auf die Friedenspraktiken setzt, mit der Aufgabe des Rechtsschutzes zu verbinden – ohne ihre Logik zu verlassen. Im Gegenteil: sie kann eben diese Aufgabe umso deutlicher machen als sie auf das Tun des Friedens setzt.

In der gleichen Logik ist zu sagen: Krieg kann kein Mittel zu irgendeinem Zweck sein.⁶² Wo Krieg diejenige Gewalt, die Recht bricht,

abwehren soll, ist Krieg als ethisch unausweichlich angesehen worden.⁶³ Krieg zur Abwehr von Recht verletzender Gewalt steht dann in teilweiser Analogie zu polizeilicher Gewalt. Sofern eine politische Gemeinschaft Krieg führt, wird freilich eine Gemeinschaft vorausgesetzt, wie sie in keine politische Theologie passt. Keine politische Gemeinschaft kann selbst – für sich – den Ausnahmezustand reklamieren. Es muss immer schon Recht (und nicht etwa nur Rechtfertigungen) für *alle* vorausgesetzt sein, aus dem auch keine Gemeinschaft ausbrechen kann. Darin ist die politische Bedeutung der Geltung von deklarierten Menschenrechten zu sehen und daraufhin ist die Logik der Rede vom „gerechten Krieg“ zu durchdenken. Der Ausnahmezustand bleibt Gott vorbehalten. Krieg verliert dann die Analogie zur Polizeigewalt, wenn kriegерische Gewalt aus dem Ausnahmezustand und nicht innerhalb der Rechtsgemeinschaft eingesetzt wird. Dieses Eingebundensein aber bedeutet nicht umgekehrt, dass der Krieg ultima „ratio“ der Politik ist; er ist vielmehr ihr Ende.

So muss immer alles getan werden, um innerhalb der politischen Praxis zu bleiben. Für das Recht des Nächsten einzutreten trägt die Verheißung der Friedensstiftung. Insofern geht es um eine ethisch gebrochene politische Theologie, wie sie durchaus den Praktiken entspricht, die Christen in die Welt zu tragen haben. Es ist eine Ethik der guten Werke: sie schafft Recht den Armen, schafft Recht den Witwen und Waisen. Diese Art von Friedensstiftung ist jedem möglich: auf dem Wege der Ausübung der Gerechtigkeit. Dazu gehören alle Praktiken des Friedensvollzugs der Christen, und dies sind solche, die allen zu tun möglich sind: „Selig sind die Frieden stiften ...“.

Resümee

Wenn wir nach theologischen *Quellen* für die Überwindung der Gewalt suchen, dann sind sie in diesen Traditionen zu finden, wie sie durch Yoder und Hauerwas in den Blick gerückt und artikuliert worden sind. Mit diesen Traditionen stimmt auch die reformatorische Ethik in ihrem besten und recht verstandenen Sinn überein. „Quelle“ ist hier in einem spezifischen Sinn zu verstehen: es sind nicht diese oder jene geistesgeschichtlichen Quellen oder Denktraditionen, sondern es sind damit Quellen gemeint, in denen hervortritt, worin Christen ihr Lebensvertrauen setzen dürfen. In diesem Sinne sind es Quellen, aus denen politische Theologie und Ethik lebt, nicht nur eine mehr oder weniger gut fundierte Überzeugungsbasis. Es geht zentral darum, wie Menschen auf die Regentschaft Gottes und

seine Verheißungen vertrauen und was der Vollzug dieses Vertrauens ist. Das ist das Thema einer politischen Theologie und Ethik, die von Gottes Regentschaft spricht und die menschlichen Aufgaben davon getragen sieht und zugleich davon unterscheidet. Yoder und Hauerwas haben in Verbindung mit kirchlichen Traditionen, in denen sie verwurzelt sind, diese grundlegende Tradition politischer Theologie in ihrer Bedeutung für eine Friedensethik hörbar gemacht. Sie haben damit die Quelle christlicher Friedensethik lebendig werden lassen, die quer durch andere, weitere theologische Traditionen verläuft, wie etwa auch die lutherische oder die augustinische.⁶⁴ Hier kreuzen und treffen sich diese Traditionen und zeigen den Weg zu einer gemeinsamen Friedensethik.

ANMERKUNGEN

- ¹ Zu John Howard Yoder und die mennonitische Tradition siehe: *Fernando Enns*, Friedenskirche in der Ökumene. Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit, Göttingen 2003.
- ² Zu Stanley Hauerwas siehe: *Reinhard Hütter*, Evangelische Ethik als kirchliches Zeugnis. Interpretationen zu Schlüsselfragen theologischer Ethik in der Gegenwart, Neukirchen 1993, und *Arne Rasmussen*, The Church as Polis. From Political Theology to Theological Politics as exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas, Lund 1994; siehe auch *Jeffrey Stout*, Democracy and tradition, Princeton, N.J., Oxford 2004, bes. 140–161.
- ³ *Yoder*, The Politics of Jesus. Vicit Agnus noster, 2. ed., Grand Rapids, Michigan 1994; deutsch: Die Politik Jesu – der Weg des Kreuzes, Maxdorf 1981 (1. Auflage).
- ⁴ *Yoder*, The Priestly Kingdom. Social Ethics as Gospel, Notre Dame, Indiana 1984; *Yoder*, For the Nations. Essays Evangelical and Public, Grand Rapids, Michigan, Cambridge 1997.
- ⁵ *Hauerwas*, The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics, Notre Dame/London 1983; deutsch: Selig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik, eingeleitet und hg. von *Reinhard Hütter*, Neukirchen 1995.
- ⁶ *Hauerwas*, Against the Nations. War and Survival in a Liberal Society, [1988], Notre Dame 1992.
- ⁷ *O'Donovan*, The Desire of the Nations. Rediscovering the Roots of Political Theology, Cambridge/New York 1996; The Ways of Judgement (Bampton lectures; 2003), Grand Rapids, Mich., Cambridge 2005.
- ⁸ Siehe dazu insgesamt: *Hans G. Ulrich*, Wie Geschöpfe leben. Konturen evangelischer Ethik, Münster 2005.
- ⁹ Num 6 – nach der Übersetzung von Martin Buber.
- ¹⁰ Siehe dazu *Stanley Hauerwas*, *William H. Willimon*, Resident Aliens. Life in the Christian Colony, Nashville 1989.
- ¹¹ Zur Entfaltung siehe bei *John Howard Yoder*, Body Politics. Five Practices of the Christian Community before the watching World, Nashville, TN 1992. Yoder nennt als Praktiken z.B.: Binden und Lösen, Brotbrechen, Taufe, Gemeinschaft mit Charismen. In ihnen lebt die christliche Gemeinschaft in ihrer leiblichen, sichtbaren Gestalt gegenüber der Welt, die sie beobachtet.
- ¹² *Dietrich Ritschl* hat diesen Aspekt ganz besonders in den Blick gerückt.

- ¹³ Diese Beschreibung geht somit nicht in die Richtung einer „kommunitaristischen“ Fassung der christlichen Gemeinde, sofern damit gemeint ist, dass sich die Gemeinde als Gemeinschaft und um Gemeinschaft zu sein konstituiert. Vielmehr ist sie als die Gemeinschaft derer zu verstehen, die sich von Gottes Handeln, von Gottes Frieden erfassen lassen und ihm entsprechend leben.
- ¹⁴ Siehe dazu die abgewogene Interpretation von *Fernando Enns* zu dem Topos bei *John Howard Yoder*, Friedenskirche in der Ökumene, a.a.O., bes. 167–176. Zur Gestalt und den Kennzeichen der Kirche nach John Howard Yoder siehe die Zusammenfassung: S. 171. Zu den Kennzeichen der Kirche siehe auch: *Martin Luther*, Von den Konziliis und Kirchen [1539], in: Ausgewählte Werke, hg. von *H. H. Borchardt*, *Georg Merz*, Bd. 7, München 1963; siehe dazu: *Reinhard Hüter*, Theologie als kirchliche Praktik. Zur Verhältnisbestimmung von Kirche, Lehre und Theologie, 1997.
- ¹⁵ Siehe: *Bernd Wannenwetsch*, Gottesdienst als Lebensform – Ethik für Christenbürger, [Political Worship: Ethics for Christian Citizens, 2004], Stuttgart 1997.
- ¹⁶ *D. Sternberger*, Die drei Wurzeln der Politik, Frankfurt/M. 1978. Zur Auseinandersetzung mit Sternberger siehe: *Wolfgang Lienemann*, „Eschatologik“ als Antipolitik?, in: Alles in allem: Eschatologische Anstöße. J. Christine Janowski zum 60. Geburtstag, hg. von *Ruth Heß* und *Martin Leiner*, Neukirchen-Vluyn 2005, 409–425.
- ¹⁷ *Oliver O'Donovan* hat dies als den Angelpunkt des Politischen in den Blick gerückt: *Oliver O'Donovan*, The Ways of Judgement, a.a.O.
- ¹⁸ *Hauerwas* spricht aber von bestimmten Praktiken, nicht von Tugenden, so nahe er einer Tugendethik steht.
- ¹⁹ Siehe z.B. Psalm 82 – im Einzelnen siehe dazu: *Ulrich*, Wie Geschöpfe leben, a.a.O.
- ²⁰ Siehe *Hauerwas*, Resident Aliens, a.a.O.
- ²¹ *Stanley Hauerwas*, Performing the Faith. Bonhoeffer and the Practice of Nonviolence, Grand Rapids, Michigan, 2004.
- ²² *Hauerwas* hat zunächst auch diese Spur, auch zusammen mit *Alasdair MacIntyre* besonders verfolgt, doch dann auch deutlich gemacht, dass es insgesamt nicht um eine Tugend-Ethik geht, sondern eben um diese politische Ethik. Siehe *Alasdair MacIntyre*, Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, übers. von Wolfgang Rhiel, Frankfurt/M. 1987.
- ²³ *O'Donovan* hat von der Kirche als einer sakramentalen Gemeinschaft gesprochen und auch davon, dass die Kirche das Reich Gottes „repräsentiert“: The Ways of Judgement, a.a.O., 292. Damit sind wir in einer durchaus anderen Logik.
- ²⁴ So besonders eindringlich *Oliver O'Donovan*, The Desire of the Nations. Rediscovering the Roots of Political Theology, Cambridge, UK, 1999. Bei ihm ist die Analogie zur Polis im Kennzeichen des Gehorchens zu fassen. „Gehorchen“ ist biblisch kaum auszuweisen. Das hebräische „Hören“ muss nicht so übersetzt werden: es geht darum, was Gottes Wort wirkt. Insofern gehört dann auch das Gehorchen nicht zu den Praktiken, auf die Bezug zu nehmen ist.
- ²⁵ Siehe *Arne Rasmussen* – man kann seiner Beschreibung weitgehend folgen.
- ²⁶ Diese Rückfrage ist immer wieder in der Diskussion zwischen lutherischen und mennonitischen Theologen aufgekommen, wie bei *Fernando Enns*, Friedenskirche in der Ökumene, a.a.O., zu erfahren ist.
- ²⁷ Siehe *O'Donovan* zu der Theorie von den zwei Autoritäten. Die Zwei-Regimenten-Lehre ist nicht in einer solchen Theorie verankert. Sie bezieht sich auf den einen Gott in seinem unterschiedlichen und vielfältigen Handeln.
- ²⁸ S.o.: Polis ist nicht abgrenzend als „Nation“ und im Plural zu denken. Dennoch geht es um eine bestimmte Polis und nicht um eine universale Menschengemeinschaft. Diese Polis, die politeia, hat ihr Gegenüber in der Kirche. Eine andere Frage ist, ob diese Polis im Plural zu denken ist: im Sinne von Feind und Freund (das Problem „Carl Schmitt“).

- ²⁹ Siehe dazu auch die Auseinandersetzung von *Stanley Hauerwas* mit *Richard Neuhaus*, *The Reality of the Church. Even a Democratic state is not the Kingdom*, in: *Stanley Hauerwas*, *Against the Nations*, a.a.O., 122–130.
- ³⁰ Siehe *Hauerwas*, *Resident Aliens*, a.a.O. Er unterstreicht, dass es um diese Differenz geht.
- ³¹ Zwischen „Reich“ und „Polis“ unterscheidet *Hauerwas* nicht.
- ³² Das ist das von *Carl Schmitt* thematisierte Problem. Siehe zu *Carl Schmitt*: *Norbert Campagna*, *Carl Schmitt. Eine Einführung*, Berlin 2004.
- ³³ Siehe dazu auch: *Wolfgang Lienemann*, *Frieden. Vom „gerechten Krieg“ zum „gerechten Frieden“*, Göttingen 2000.
- ³⁴ Siehe *Bernd Wannenwetsch* zur Politischen Theologie bei *Stanley Hauerwas*: *Bernd Wannenwetsch*, *Representing the Absent in the City*, in: *God, Truth, and Witness. Engaging Stanley Hauerwas*, hg. von *L. Gregory Jones*, *Reinhard Hütter* und *C. Rosalee Velloso da Silva*, Grand Rapids, Michigan, 2005, 167–192.
- ³⁵ Vgl. Röm 12,2: „stellt euch nicht dieser Welt (aion) gleich.“
- ³⁶ Diese ist auch nicht „spirituell“ zu nennen, wie *Hauerwas* (in *Against the Nations*, a.a.O.) mit Recht deutlich macht.
- ³⁷ Siehe *Wannenwetsch*, *Representing the Absent in the City*, a.a.O.
- ³⁸ *Oliver O'Donovan* spricht von der Repräsentanz des Gottesreiches durch die Kirche in der politischen Gemeinschaft – und hat damit, wie auch sonst ein anderes Grundmodell im Blick: in dem die politische Gesellschaft durchaus ein bestimmtes Gegenüber zur Kirche ist. Sie ist Gegenstand der politischen Ethik, siehe: *O'Donovan*, *The Ways of Judgement*, a.a.O., bes. 292.
- ³⁹ *Oliver O'Donovan* beschreibt dies für die politische Gemeinschaft, a.a.O., 291f.
- ⁴⁰ Psalm 85, 8–13: „HERR, erweise uns deine Gnade und gib uns dein Heil! Könnte ich doch hören, was Gott der HERR redet, daß er Frieden zusagte seinem Volk und seinen Heiligen, damit sie nicht in Torheit geraten. Doch ist ja seine Hilfe nahe denen, die ihn fürchten, daß in unserm Lande Ehre wohne; daß Güte und Treue einander begegnen, Gerechtigkeit und Friede sich küssen; daß Treue auf der Erde wachse und Gerechtigkeit vom Himmel schaue; daß uns auch der HERR Gutes tue, und unser Land seine Frucht gebe; daß Gerechtigkeit vor ihm her gehe und seinen Schritten folge.“
- ⁴¹ Zu Psalm 82 siehe: *Martin Buber*, *Recht und Unrecht. Deutung einiger Psalmen*, Gütersloh/Gerlingen ²1994 und *Ulrich*, *Wie Geschöpfe leben*, a.a.O.
- ⁴² *Yoder*, *For the Nations*, a.a.O., 228–236.
- ⁴³ Dies hat auch *Yoder* zu Röm 13 deutlich gemacht. Damit stimmen *Luthers* Auslegungen überein, auch wenn viele Interpreten eine andere, fragwürdige Ethik hier eingelesen haben.
- ⁴⁴ *Yoder*, *For the Nations*, a.a.O., 180–198.
- ⁴⁵ Davon spricht auch Psalm 82: die Ungerechten erkennen den anderen nicht, sie nehmen ihn nicht wahr. Darin besteht ihre Ungerechtigkeit.
- ⁴⁶ *Yoder*, *For the Nations*, a.a.O., 234.
- ⁴⁷ Hier ist auch an die Praktik der Story-Erinnerung zu denken – etwa in kritischem Bezug auf ein kollektives Gedächtnis, das wer weiß von wem hergestellt wird.
- ⁴⁸ Siehe dazu die Diskussion bei *Enns*, *Friedenskirche in der Ökumene*, a.a.O.
- ⁴⁹ Siehe *Stanley Hauerwas*, *After Christendom. How the Church is to Behave if Freedom, Justice, and a Christian Nation are bad Ideas*, Nashville, Tenn. 1991. *Jeffrey Stout* („Democracy and Tradition“) geht in seiner Kritik an *Hauerwas* an dieser Pointe vorbei.
- ⁵⁰ Psalm 82:3 „Give justice to the weak and the orphan; maintain the right of the lowly and the destitute.“ (*Luther*): „Schaffet Recht dem Armen und der Waise und helfet dem Elenden und Bedürftigen zum Recht.“
- ⁵¹ Dies wird bei *Oliver O'Donovan* zum Angelpunkt des Politischen: *O'Donovan*, *The Ways of Judgement*, a.a.O.

- ⁵² Siehe *Hauerwas* kritisch dazu in *Resident Aliens*, a.a.O.
- ⁵³ Siehe dazu auch *Stanley Hauerwas*, Dietrich Bonhoeffer – Ekklesiologie als Politik, in: Kirche – Ethik – Öffentlichkeit. Christliche Ethik in der Herausforderung, hg. von *Wolfgang Schoberth*, *Ingrid Schoberth*, Münster 2002, 99–130.
- ⁵⁴ Siehe zur Frage des Rechtsschutzes auch *Lienemann*, Frieden; und: „Gibt es gerechte Kriege?“, in: Kollektive Gewalt. Kulturhistorische Vorlesungen, Bern u.a. 2006, 69–85.
- ⁵⁵ Dies hat *Hauerwas* mit Recht unterstrichen in *Against the Nations*. Zum politischen Charakter der vom Geist geleiteten Gemeinde, siehe: *Yoder*, *For the Nations*, a.a.O.
- ⁵⁶ *Martin Luther* hat vielfach auf das Recht des Anderen insistiert. Das ist ein Teil der Logik der Zwei-Regimentenlehre: Gott regiert die Welt durch das Recht – wer immer dieses aufrecht erhält, wer immer dafür eintritt – Gott selbst tritt ein für dieses Recht (Psalm 82), indem er Menschen, die Mächtigen aufruft, dafür zu sorgen. Die Christen können und sollen im Zusammenleben in der Gemeinde für sich selbst Rechtsverzicht leisten, aber das Recht der anderen können sie nicht fahren lassen.
- ⁵⁷ In diesem Sinn kritisiert *Yoder* wie *Hauerwas* bestimmte Thematisierungen einer (westlichen) Proklamation von „Rechten“: vgl. *Yoder*, *For the Nations*, a.a.O., 238.
- ⁵⁸ Siehe dazu auch: *Hannah Arendt*, Es gibt nur ein einziges Menschenrecht, in: *Praktische Philosophie/Ethik 2*, hg. von *Otfried Höffe*, *Gerd Kadelbach*, *Gerhard Plumpe*, Frankfurt/M. 1981, 152–167.
- ⁵⁹ Siehe dazu auch: *Hans G. Ulrich*, Erfahrung in Gerechtigkeit. Über das Zusammentreffen von Rechtfertigung und Recht, in: *Rechtfertigung und Erfahrung*. Gerhard Sauter zum 60. Geburtstag, hg. von *M. Beintker*, *E. Maurer*, *H. Stoevesandt*, *H. G. Ulrich*, 362–384, Gütersloh 1995, 362–384.
- ⁶⁰ *Oliver O'Donovan* spricht hier von der „imperfection“, siehe: *The Ways of Judgement*, a.a.O.
- ⁶¹ Zur Frage der militärischen Intervention im besonderen siehe vor allem: *Thomas Hoppe*, Deutsche Kommission Justitia et Pax. Projektgruppe Gerechter Friede: Schutz der Menschenrechte. Zivile Einmischung und militärische Intervention. Analysen und Empfehlungen, Berlin 2004.
- ⁶² Dies ist gegen die insbesondere durch *Max Weber* gängig gewordene Auffassung zu sagen.
- ⁶³ Das ist unterschieden von der Logik einer „Begründung“ oder gar moralisch letztgültiger Rechtfertigung. Die Unausweichlichkeit im akuten Fall anzuerkennen, heißt immer noch dem Urteil zu folgen, dass hier – ad hoc – Recht zu schützen ist. *Hauerwas* hat immer wieder die Erwartung an die Begründbarkeit kritisiert.
- ⁶⁴ Siehe zur augustinischen Tradition die klärende und manche Deutungen zurechtrückende Interpretation von *Wolfgang Lienemann*, „Eschatologik“ als Antipolitik?, a.a.O.



Feministische Theologie und Überwindung von Gewalt¹

VON SABINE PLONZ*

Frauenleben und Verwundbarkeit. Eine pastoraltheologische Lehrstunde in Costa Rica

San José im August 2003. Nidia Fonseca, costa-ricanische Pastoraltheologin an der Universidad Bíblica Latinoamericana, erläutert einer deutschen Besucherinnengruppe den Unterschied zwischen einem Leben in Armut und in extremer Armut. Sie lädt die Gruppe in ihre Gemeinde ein, die sie in ehrenamtlicher Arbeit als Pastorin begleitet. Am Sonntag findet sich eine Hand voll Frauen in einem äußerst schlichten Haus der wesleyanischen Kirche ein, einer winzigen autochthonen Glaubensgemeinschaft. Zu dieser Gemeinde gehören hauptsächlich Frauen, die in extremer Armut leben, ihre Kinder allein großziehen und die von Arbeitslosigkeit und Gewalt gezeichnet sind.

Nidia spült vor dem Gottesdienst das Geschirr, beschreibt den gemeindlichen Tagesablauf und erläutert dabei mit offenem Blick, dem die Vorfreude auf den heutigen Tag anzusehen ist, wie wichtig die erreichte Verbindlichkeit, die Gemeinschaft und das Sprechen der Frauen ist. Diese Errungenschaften sind – genau wie ihr Leben – äußerst verwundbar und jederzeit zerstörbar durch Einflüsse, die sie nicht selbst in der Hand haben. Nidia erklärt deshalb die Hürden, die sie auf dem Weg als Pastorin einer solchen Gemeinde zu nehmen hatte, um Vertrauen zu finden.

* Pastorin Dr. Sabine Plonz ist Leiterin des Referates Amerika/Pazifik beim Evangelischen Missionswerk in Deutschland e.V. (Hamburg) und dort auch zuständig für die theologische Grundsatzarbeit.

Anfänglich hatten die Frauen dieses Armenviertels sie zurückgewiesen. Schritt für Schritt hatten sie entdeckt, dass Nidias Biografie daran „schuld“ war. Sie war ebenfalls alleinerziehend und geschieden. Sie hatten dann entdeckt, dass Nidias persönliche Erfahrungen die Frauen an ihre eigenen Verletzungen erinnerte. Diese Schmerzen aber wollten sie überdecken, auch mit aggressiven Gesten. Erst als sie anfangen, sich ihrer aller Verwundbarkeit einzugestehen und als Teil des eigenen Lebens anzunehmen, konnten sie einander annehmen. Erst dann konnte das Wort Gottes in ihre Gespräche Eingang finden; erst dann die Erfahrungen der Gewalt als etwas wahrgenommen werden, dem der christliche Glaube widerspricht.

Gewalterfahrungen von Frauen und der Weg der feministischen Theologie

Feministische Theologie setzt bei den Lebenserfahrungen der Frauen ein, die in vielerlei Hinsicht von Diskriminierung, von Verletzung ihrer Menschenwürde und von Gewalt geprägt sind. Auch wenn diese Erfahrungen von Land zu Land und je nach sozialer Lage der Frauen verschieden sind, fällt auf, wie Gewalt gegen Frauen zum Motiv für die Suche nach einer anderen Theologie, einer anderen pastoralen Praxis² und einer anderen Kirche geworden sind. Daher sollte der Beitrag feministischer Theologie zur Überwindung von Gewalt zunächst darin gesehen werden, die spezifische Lage und Gewalt gegen Frauen zum Thema von Theologie, Ethik, Kirche gemacht zu haben. So hat sie ein theologiegeschichtliches und ökumenisches Novum der jüngeren Kirchengeschichte geschaffen.³

Gewalt gegen Frauen ist eine weltweite und geradezu epidemische Realität.⁴ Dass sie strukturelle und ideologische Gründe hat, ist mittlerweile kaum umstritten. Feministische Theologinnen haben diese strukturelle Gewalt in Anlehnung an andere Fachwissenschaften Patriarchalische Gewalt genannt.⁵ Dementsprechend hat feministisch-theologische Literatur zur Gewaltfrage hier ihren Schwerpunkt und mittlerweile Eingang in viele Synodenberatungen der evangelischen Landeskirchen gefunden.⁶ Auf allen kirchlichen Handlungsebenen und in den Fachgebieten der theologischen Forschung, Bildung, der Pastalarbeit und des geistlichen Lebens sind Ansätze einer feministisch inspirierten Theologie entstanden, die der Überwindung von Gewalt verpflichtet sind.

Die „Ökumenische Dekade: Kirche in Solidarität mit den Frauen“ (1988–1998) hat eine starke Sensibilisierung für die Gewalt gegen Frauen und speziell für ihre theologisch legitimierte Verankerung erbracht. Dabei wurde auch mit Deutlichkeit wahrgenommen, dass sie in den Kirchen

selbst bis in die Pfarrhaushalte hinein virulent ist und sogar als Teil einer „christlichen Alltagsethik“ ausgeübt wird. So begründet ein ordinierter Pastor, der im Pacific Theological College (Fiji) studiert, warum er seine Frau schwer geschlagen hat: „We had guests for dinner and she talked too much, even disagreeing with me in front of our guests. It was my Christian duty to teach her to behave as a proper wife and not embarrass me.“⁷

Die feministische Theologie ist sicher eine der Quellen, die am meisten lebendiges Wasser für eine Ökumene der Gewaltfreiheit hervorgebracht hat. Um dieses würdigen zu können, sollte man ihre Verwurzelung in der Praxis, ihre kritisch aufklärende Dimension und ihre Verankerung in der Frauenbewegung als einer sozial und kulturell vielfältigen sowie politisch wirksamen gesellschaftlichen Kraft im Blick behalten.

Die folgenden Seiten präsentieren in knapper Form Erträge der feministischen Theologie und markieren Anknüpfungspunkte für die Weiterarbeit in systematisch-theologischer Sicht. Feministische Theologie kann zumindest teilweise als theologischer Bewältigungsversuch der Gewalt gegen Frauen gelesen werden. Das beschränkt ihre Bedeutung aber nicht auf den weiblichen Teil der Menschheit. Vielmehr zeigt die Zusammenschau mit anderen Ansätzen einer Theologie der Gewaltüberwindung, wie sie z.B. in diesem Studienheft vorgestellt werden, dass der jeweilige Focus (etwa auf den Widerstand gegen Diktaturen oder den politischen Verantwortungspazifismus) nach Ergänzung durch die Anderen ruft, weil er Gewalt aus rassistischen, sexistischen oder anderen Gründen (Behinderungen, sexuelle Orientierung usw.) ausblendet. Erst das Zusammenspiel dieser verschiedenen Zugänge wird eine Theologie ermöglichen, die aufrichtig auf ein Jenseits der Gewalt zielt. Dass eine von konkreten Herausforderungen absehbende „Theologie in Reinkultur“ dieses leisten kann, darf hingegen bezweifelt werden.

Ansätze zur Gewaltüberwindung in der Systematischen Theologie – nicht nur der Frauen

1. Theologische Gotteslehre und biblisches Gottesbild

In der feministischen Diskussion gibt es Vorbehalte gegen die Trinitätslehre, sofern sie als metaphysisches Dogma verstanden wird. Das Gottesbild, das sie transportiert, so lautet nicht nur die feministische Kritik, betone die Autonomie und damit die Abstraktheit Gottes. Es unterstreiche die Herrschaft Gottes und damit häufig genug ein Bündnis Gottes mit den Herrschenden.

Auch neuere, ökumenisch orientierte Ansätze einer „sozialen Trinitätslehre“⁸ werden gefragt, warum Leidensfähigkeit und die Begründung befreiender Beziehungen „in Gott selbst“ zurückverlegt werden. Anders gesagt: Es bleibt die Frage, warum eine Trinitätstheologie „von oben“ entworfen werden muss, die dann „unten im menschlichen Leben“ ethische Folgen hat. Alternativ ließe sich nicht nur aus feministischer Sicht vorschlagen, eine „Theologie von unten“ zu entwerfen, die sich als Reflexion von Gewalterfahrungen und als Versuch, diese zurückzuweisen, kenntlich macht. Das aber erfordert einen stetigen Bezug der theologischen Überlegungen auf solche Kontexte.

Die Trinitätslehre stand eigentlich immer vor dieser Herausforderung und ist vielfach genau diesem Kriterium nicht gerecht geworden.⁹ Trinitarische Gottesrede ist kein Selbstzweck, sondern soll helfen, die Beziehungen zwischen dem gekreuzigten und auferstandenen Christus mit dem Gott des Bundesvolkes begreiflich zu machen und in einer Weise, die für das Leben der Christenheit hilfreich ist, zur Sprache bringen. In der Trinitätslehre ist die Autonomie Gottes mit dem leidenden und an Beziehungen orientierten (Gott-)Menschen Jesus verbunden. Aus weiblicher Sicht ginge es also darum, eine trinitarische Gotteslehre und die beziehungsorientierte (feministische) Theologie in einen für Frauen akzeptablen, weil Gewalt aufdeckenden und überwindenden Zusammenhang zu bringen.¹⁰

Ein anderer Strang der feministischen Auseinandersetzung mit Gottesbildern bezieht sich stärker auf die Bibel und setzt die Frage nach Gott damit eher „unten“ an. Geschlechtersensible Bibellektüre lässt deutlich werden, dass sich mit dem biblischen Gott Eigenschaften verbinden, die sowohl der männlichen als auch der weiblichen Handlungs- und Erfahrungssphäre, d.h. besonders ihren jeweiligen Funktionen in der damaligen Gesellschaft entlehnt sind. So spricht das Alte Testament viele Male von der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes in einem Atemzug. Recht schaffen und Liebe oder Güte üben sind in diesem Gott unzertrennlich verbunden.¹¹ Die Würdigung dieser differenzierten Eigenschaften und Handlungssphären ist ein wichtiger Schritt, weil Frauen nun ihre Lebenserfahrungen in Gottes Sein und Handeln entdecken können und Gottesbilder nicht mehr exklusiv „Männerwelten“ spiegeln. Dieser Prozess kann jedoch nur ein Zwischenziel sein und darf nicht als erneute Begründung einer altbekannten Geschlechterontologie verstanden werden, in der letztlich Gerechtigkeit und Fürsorge diametral entgegengesetzt und einseitig dem je anderen Geschlecht zugeschrieben werden. Vielmehr dürfte sich im

biblischen Gerechtigkeitsethos eine stärkere Integration der Dimension des Sorgens finden als über lange Zeit bemerkt wurde. Das hat wiederum Folgen für die Ethik, die erst am Beginn einer Geschlechter bewussten und damit gerechteren Etappe steht.¹²

2. Christologie

Man könnte die feministische Beschäftigung mit Christologie als eine dialektische Bewegung charakterisieren: Sie erhebt einerseits Protest gegen Christologie als Mittel der Gewalt und setzt andererseits auf Christologie als Protest gegen die Gewalt.

Schaut man zunächst auf die Gewaltpolitik in der christologischen Tradition, ist an die Kritik der Sühnopfertheologie zu erinnern, die das Opfersein Christi von den geschichtlichen Vorgängen abstrahiert und es theologisch verabsolutiert. Sie zementiert die Gewalt der Kreuzigung anstatt die Gewaltpolitik des Kreuzestodes freizulegen.

Feministische Christologie als theologische Überwindung von Gewalt fragt nach der Realität der Inkarnation in die Gegenwart und stößt dabei auf die Inkulturationen des Christentums, die als weitergehende (weltweit und lokal regional differierende, konkrete) Prozesse zu verstehen sind. So erklärt Moeawa Callaghan (Auckland): „I have a keen interest in christologies from Maori women's perspectives and within these christologies identifying key understandings and images of Christ that foster life affirming spiritualities for Maori in our multi-faith, multi-ethnic and multi-cultural contexts today.“¹³

Feministische Christologie hat sich auf die Suche nach Metaphern begeben, die Erfahrungszusammenhänge von Frauen berücksichtigen, um von „Christus heute“ sprechen zu können. Symbolische Frauengestalten aus Bibel, Geschichte und populären Kulturen rücken so in den Blick und werden neu gewürdigt.

Christologie ist auch Anthropologie. Sie ist die Lehre von körperlich und seelisch verwundbaren konkreten Subjekten, die als Mann und Frau¹⁴ geschaffen sind und die im Licht der Auferstehung angesehen und bejaht werden. Die Aufrichtung und Ermächtigung der Subjekte wird so zu einem zentralen Anliegen der christlichen Praxis.¹⁵

Die Vergewisserung über die Auferstehungserfahrung bekommt in feministischer Theologie wie in der Befreiungstheologie neues Gewicht und Gesicht. Auferstehung wird verstanden als:

- Ermächtigung von Frauen und Männern, den Tod im diesseitigen Leben zu überwinden. Somit braucht ein realer Auferstehungsglaube gegenwärtige Erfahrungen, die als Christa/o/phanie zu deuten sind.
- Ausdruck der Solidarität Gottes mit den Leidenden und Kämpfenden oder als Präsenz der Geistkraft (der Ruach) im konkreten Leben von Frauen (Männern, Kindern).
- Protest gegen Leidenserfahrungen, die häufig genug religiös legitimiert werden oder die Frauen (theologisch verbrämt) herabwürdigen.

Widerstandsfähigkeit und Auflehnung gegen gewalttätige Zusammenhänge werden so zur Erfahrung *des* Geistes, von dem auch Jesus beseelt war. Zahlreiche historische und zeitgenössische Bewegungen lassen sich hier als Zeichen des Protestes und des Aufstandes des Lebens gegen den Tod begreifen, ohne sie vereinnahmen oder mit dem transzendent und unverfügbar bleibenden „Christus“ identifizieren zu wollen¹⁶: die Frauen gegen Atomrüstung in Greenham Common¹⁷, die Frauen in Schwarz in Israel/Palästina oder in Bosnien, die Liberianischen Frauen im Friedensprozess von 1995 sind Beispiele aus der weiblichen Praxis. Die Geistkraft¹⁸ (Ruach) vereint sie und lässt Jesus neu als Teil einer Geschichte von Gruppen und Bewegungen erkennbar werden.

3. Ethik

Sucht feministische Christologie die Wiederherstellung und Bejahung des Lebens¹⁹, so sind theologische Grundentscheidungen für die Ethik gefallen, die sich mit Worten einer langen christlich-europäischen Tradition formulieren lassen:

- Nicht nur die Rechtfertigung, sondern auch das Recht, nicht nur Versöhnung, sondern auch der Aufstand gegen das Unrecht sind fundamental.
- Die Ablehnung von Gewalt, ihre Brandmarkung als Sünde ist Ausdruck der Heiligung, welche unbedingt konkret verstanden werden muss.

Rechtfertigung und Heiligung wären im Sinn feministischer Theologie also zu übersetzen mit: *Würde erfahren, Freiheit erkämpfen, Sünde aktiv handelnd zurückweisen.*

Die mexikanische Exegetin Elsa Tamez schreibt: „Ich denke, dass ein Leben ohne Angst vor der Gewalt eines der begehrtesten Menschenrechte der Frauen ist“. So unterstreicht sie den ethischen Gehalt des Rechtes als Folge der Rechtfertigung derer, die durch Unrecht zu Tode gebracht werden²⁰. Eine Gewalt überwindende Ethik handelt davon, menschlich leben zu können, Unterstützung zu bekommen, Mut zu fassen und wirksam

Gegenmacht für die Verwirklichung des Menschenrechtes auf Unversehrtheit und Würde zu entwickeln.

Daraus erschließt sich die Betonung von zwei handlungstheoretischen Grundsätzen:

- a. Feministinnen entwerfen eine neue, das Patriarchat überwindende Ethik der Beziehungen, die nicht exklusiv, sondern inklusiv ist, jedoch die Differenzen (der Subjekte) bedenkt und auch zeitweise getrennte Wege der Geschlechter impliziert.
- b. Sie setzen auf „Macht zum Handeln“ oder „Machtgewinn durch freie Kommunikation“ (Hannah Arendt). Damit ist eine politische Kompetenz gemeint, die sich aus dem menschlichen Miteinander (Sprechen, Verhandeln am Runden Tisch) entwickelt und die häufig gewaltsame „Macht über Andere“ (Max Weber) ersetzt.²¹

Ein Fallbeispiel: Der ethische Brennpunkt Ehe und Familie

Ehe/Familie – wird noch vielfach unkritisch als Kernzelle der Gesellschaft und Ort der grundlegenden ethischen Orientierung verstanden oder gar als Schöpfungsordnung überhöht, obwohl sie weltweit nachweislich auch ein Ort von Gewalt (primär) gegen Frauen und Kinder ist. Angesichts dieser Gewaltrealität, die bei der Pekinger Weltfrauenkonferenz 1995 erstmals als Menschenrechtsverletzung und Gegenstand des Völkerrechtes anerkannt wurde, liegt in der christlich aufgeladenen Idealisierung der Ehe ein Fall der theologischen Gewaltlegitimation vor. „Rund 25% der in Deutschland lebenden Frauen haben Formen körperlicher und sexueller Gewalt (oder beides) durch aktuelle oder frühere Beziehungspartnerinnen oder -partner erlebt.“²²

Feministische Ethik fordert daher, genauer hinzusehen und sozialwissenschaftliche Beobachtungen einzubeziehen. So lässt sich für unsere westliche Industriegesellschaft die These aufstellen, dass die (intime Zweier-) Beziehungsstruktur und geschlechtliche Arbeitsteilung sich gegenseitig negativ verstärken und die asymmetrische Geschlechterordnung zementieren. Die Auflösung des patriarchalen Wohlfahrtsstaates der Nachkriegszeit und des liberal-bürgerlichen Gesellschaftsvertrages der Brüder (Carol Pateman) führen zur Erosion der traditionellen Lebensformen und der Rollengewissheiten. Die feministischen Forderungen nach materieller Autonomie und beruflicher Teilhabe von Frauen gewinnen vor diesem Hintergrund neue Evidenz.²³ Sozial- und Arbeitsmarktpolitik haben daher auch die Dimension von Strategien der Überwindung von Gewalt

gegen Frauen. Nicht die Ehe, sondern die Individuen, nicht das heterosexuelle Paar, sondern verletzte Kinder, Alte, Kranke sollten daher, so eine politische Forderung, normierend für Steuer und Familienpolitik wirken.

Ideologie, Politik und Ethik, so zeigt dies Fallbeispiel, hängen eng miteinander zusammen. Die Feministische Theologie kann biblische Erinnerungen in ihre Argumentation für eine Relativierung der Lebensform Ehe einbeziehen:²⁴

- In der Bibel sind viele Varianten von Gewalt in patriarchalischen Haushalten bezeugt²⁵;
- Jesus, Paulus, Urchristinnen lebten ehelos;
- Das Verlassen der patriarchalischen Haushalte war eine der Ursituationen der Jesusbewegung und des entstehenden Christentums.

So lässt sich aus sozialwissenschaftlich und biblisch gespeistem kritischen Urteilsvermögen feministisch-theologisch folgern: Die Überwindung von Gewalt unter Berücksichtigung sozialwissenschaftlicher Analysen – nicht nur im Fall Ehe/Familie, sondern auch hinsichtlich anderer ökonomisch-politischer Herausforderungen – erfordert „Bilderkritik“. Frauen und Männer sollen nicht auf vermeintlich naturgemäße soziale oder ökonomische Rollen festgelegt und ethisch normiert werden. Positiv gesagt geht es um eine Bejahung ihrer Subjektivität, also auch um die Bejahung einer Vielfalt von Lebensformen, die jeweils gewaltfrei zu gestalten sind.

4. Ekklesiologie und Eschatologie

Feministische Theologie versteht sich als kirchenkritische Bewegung und hat immer nach alternativen Formen von Gemeinschaft gesucht. Diese etabliert sich in Freiräumen innerhalb kirchlicher Strukturen oder in autonomen Organisationsformen. Das Modell „Frauenkirche“, welches basierend auf solchen Experimenten von Elisabeth Schüssler Fiorenza ins Gespräch gebracht wurde, meint die Schaffung einer neuen Polis (Ekklesia, Qahal, Synagoge: Volksversammlung). Es ist somit eine zeitgenössische Reaktion auf die präsentisch-eschatologische Reich Gottes Botschaft.

Es kann nicht genug betont werden, dass sich dieses Modell nicht exklusiv weiblich und nicht als homogene, harmonische Ordnung versteht. Im Gegenteil: Die „Gemeinschaft der Gleichgestellten“ ist ein politisches Konzept, das sich über die Differenzen der Zusammenkommenden bewusst ist und Konfliktfähigkeit erfordert. Eine Schwäche ist in der

Begrifflichkeit zu sehen, die nicht vor einer irrtümlichen Identifikation von „Kirche“ und „Reich Gottes“ geschützt ist. Deshalb ist es wichtig, den öffentlichen und politischen, ja den säkularen und interkulturellen Charakter der gelebten Vision der Frauenkirche zu unterstreichen und zugleich an die biblischen Reich Gottes Verheißungen zu erinnern. Diese nämlich künden eine Transformation der Welt an und begründen keine religiöse Vermittlungsinstanz.²⁶

5. Mission

Feministische Theologie versteht Frauengeschichte als Heilsgeschichte mit gleicher Dignität und Relativität wie auch Männergeschichte Heilsgeschichte sein kann.²⁷ Eine feministisch-missionstheologische Alternative zur Gewaltgeschichte von Kolonialismus und Imperialismus und zum historischen Paternalismus der Mission setzt daher auf eine Paradigmenumkehr: Empfangen – nicht Senden ist primäre missionarische Erfahrung.²⁸

Damit lenkt feministische Theologie zum einen die Aufmerksamkeit auf die Empfängnis der heilsgeschichtlichen Geburtsverheißungen (Hanna, Elisabeth, Maria) und das Gebären selbst als Ausdruck für die Ankunft der Neuen Schöpfung (Röm 8). Es sind unverwechselbare weibliche Erfahrungen und zugleich Metaphern für die Wirksamkeit der Mission Gottes. Mit dem Rekurs auf die weibliche Biologie wird keine neue Schöpfungsordnung anvisiert. Doch durchbricht diese Anknüpfung an spezifisch weibliche Erfahrungen die frauenfeindliche schöpfungstheologische Tradition der Lehre von der Erbsünde.

Mit dem Primat des Empfangens betont feministische Theologie zum anderen eine Grundhaltung, die auch in der Missionstheologie vielfach anzutreffen ist, die nicht nach Geschlechtern differenziert: Hören, Lernen, Abhängigsein vom Anderen. Der *Missio Dei* Ansatz, der leider oft klerikal und patriarchal verstanden oder missbraucht wurde, kann eigentlich nur so herum „funktionieren“. Empfangen, nicht Senden ist in der missiologischen Kommunikation aus menschlicher Sicht (wir haben keine göttliche Sicht!) der erste Akt. Es ist eine menschliche Antwort auf Gottes Anruf gefragt (Joh 20,21f).

Schluss

Wie hängen das „Empfangen des Wortes Gottes“ und die Erfahrung der Gewalt zusammen? Die basisgemeindliche Praxis der Pastorin in Costa Rica weist darauf hin, dass es ohne das Bewusstwerden über die Schmerzen, die Gewalt verursacht, wohl nicht zu ihrer noch so begrenzten Überwindung kommen kann. Die Empörung und der Aufschrei dagegen sind dann schon ein Wunder *des* Glaubens, der Unrecht und Gewalt widerspricht.

Überwindung der Gewalt ist ein hoher Anspruch, dem sich Theologie in der Ökumene heute neu stellt. Viel wäre gewonnen, wenn – wie in der Praxis der Pastorin in Costa Rica erkennbar und in den Aufbrüchen der feministischen Theologie nachzulesen – Gewalt und ihre Wirkungen besser verstanden würden, die Perspektive ihrer Opfer geteilt und ihr Recht dagegen aufzubegehren, bejaht würde.

ANMERKUNGEN

- ¹ Der Studientag der ACK fand am 25.11.2005 statt. Dieser Tag wird seit 1981 weltweit als Internationaler Tag gegen Gewalt an Frauen begangen. Er war zunächst dem Gedenken an drei Bürgerrechtskämpferinnen aus Mittelamerika gewidmet, die 1960 aufgrund ihres frauenpolitischen Engagements ermordet wurden.
- ² Vgl. Artikel Gewalt in Wörterbuch der Feministischen Theologie, hg. von Elisabeth Gössmann u.a., 2. vollst. neu bearbeitete Auflage Gütersloh 2002, 237, dort weitere Literaturhinweise.
- ³ Bereits die Entstehung der modernen Diakonie im 19. Jahrhundert zeigt folgendes: Neben anderen Gründen, diakonisches Handeln als Wesensdimension von Kirche wertzuschätzen und seine theologische Bedeutung zu würdigen, spricht aus weiblicher Sicht dafür, dass in diesem Praxisfeld Frauenleben und Erfahrungen mit Gewalt früh geachtet wurden, und zwar von Frauen, die für Frauen etwas tun: angefangen bei der Bahnhofsmision über die Mitternachtsmission bis zu den Frauenhäusern. Zu Diakonie als weiblichem Beruf vgl. Jutta Schmidt, Beruf: Schwester. Mutterhausdiakonie im 19. Jahrhundert, Frankfurt am Main 1998.
- ⁴ „Die vorliegenden Befunde zu Ausmaß und Verbreitung körperlicher und sexueller Gewalt gegen Frauen in Deutschland bestätigen bisherige Dunkelfeldschätzungen und Untersuchungsbefunde, wonach in Deutschland etwa jede zweite bis dritte Frau körperliche Übergriffe in ihrem Erwachsenenleben und etwa jede siebte Frau sexuelle Gewalt durch bekannte oder unbekannte Personen erlitten hat.“ Bundesministerium, 2004. Für den Internationalen Zusammenhang wären die einschlägigen Studien der UN-Organisationen zu vergleichen, die traurige Belege bereithalten oder auch Informationen von NGOs wie terre des femmes, femme mondiale etc. Die Autorin dieser Zeilen begegnet dem Thema und auch denen, die dem etwas entgegensetzen wollen, bei allen Auslandsreisen für das EMW.
- ⁵ „Das Patriarchat kann als ein System ‚gestaffelter Unterwerfung‘ bezeichnet werden, wo einige die Macht über andere haben, und wo diese Macht auf der politischen, sozialen oder kulturellen Ebene ausgeübt werden kann. ... In jeder Gesellschaft sind Frauen am

verletzlichsten und tragen, zusammen mit den Kindern, die Hauptlast der Ungerechtigkeit auf der ganzen Welt. Ihre Sexualität wird ausgenutzt, wie uns das Frauenbild der Medien immer wieder deutlich macht. Ihre Arbeitskraft wird ausgebeutet und jede Krise des Wirtschaftssystems trifft die Frauen zuerst ...“ *Aruna Gnanadason*, Die Zeit des Schweigens ist vorbei, 23f, zitiert nach: *Kirchenamt der EKD*, Gewalt gegen Frauen als Thema der Kirche. Ein Bericht in zwei Teilen, Gütersloh 2000, 75.

⁶ Kirchenamt 2000.

⁷ Zitiert in einem Vortrag von *Taumua Toma*, in: Weaving, The newsletter of Weavers, the Women and Theological Education arm of the South Pacific Association of Theological Schools, Suva, October 2005, 9. Leider zeigen die international dokumentierten Fälle sexuellen Missbrauchs durch katholische Priester, dass mehr differenzierende Forschung über den Zusammenhang von theologischer und konfessioneller Orientierung und Gewalt nötig ist.

⁸ Vgl. u.a. Arbeiten von *Jürgen Moltmann*; in diesem Heft auch der Beitrag von *Fernando Enns*. Zur Diskussion über Trinitätslehre und Christologie vgl. *Julie Hopkins*, Feministische Christologie. Wie Frauen heute von Jesus reden können, Mainz 1996, 63 ff u.a.

⁹ Die Re-Interpretationen der umstrittenen Versöhnungslehre des Anselm von Canterbury seien als Indiz benannt, dass auch in der Geschlechter indifferenten Theologie dieses Themas wichtig ist. Als Gegenentwurf zu dieser Tradition lässt sich unter anderem die Opferkritische Bibellektüre von René Girard und dessen breite Rezeption, besonders in der katholischen Theologie lesen.

¹⁰ Vgl. z.B. *Carter Heyward*, *Dorothee Sölle* u.a. Die Care-Ethik (Fürsorge) wurde durch die Kritik der formalrechtlich orientierten Verantwortungsethik (Justice) von *Carol Gilligan* in die Diskussion gebracht. Sie erkannte Differenzen im „männlichen“ und „weiblichen“ Moralverständnis und löste eine breite Rezeption aus, in deren Folge auch neue ethische Entwürfen entstanden. Vgl. *Gunhild Buse*, Macht – Moral – Weiblichkeit. Eine feministisch-theologische Auseinandersetzung mit Carol Gilligan und Friggar Haug, Mainz 1993; *Elisabeth Conradi*, Take care. Zur Kritik der Reziprozität aus der Perspektive einer Ethik der Achtsamkeit, Frankfurt am Main 2001.

¹¹ Vgl. *Sabine Plonz*, Erosion der Arbeitsgesellschaft – Zukunft der Arbeit. Kirchliche und sozialetische Beiträge in einem gesellschaftlichen Suchprozess, in: *Ute Klammer*, *Sabine Plonz* (Hg.), Menschenrechte auch für Frauen? Historische Forderungen und der Wandel der Arbeitsgesellschaft, Berlin 1999, 163–190.

¹² Vgl. *Sabine Plonz*, Arbeit, Soziale Marktwirtschaft und Geschlecht, Studienbuch Feministische Sozialethik, Neukirchen 2006, 2006 a.

¹³ Weaving, 5. Vgl. auch *Sabine Plonz*, Impulse für eine feministisch-interkulturelle Christologie: Ökofem-Tagung 2005, erscheint in Jahrbuch Mission 2006, Hamburg, 2006 b.

¹⁴ Wie die „queer theology“ sagen würde – mit wandelbaren Übergängen – vgl. Arbeiten von Marcella Althaus Reid.

¹⁵ Vgl. Stellvertretend dazu *Hopkins*, a.a.O., und die dort diskutierten Ansätze.

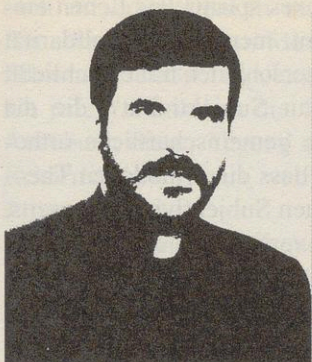
¹⁶ Vgl. hierzu auch die Versöhnungslehre und -ethik Karl Barths, bes. KD IV,3 und Das christliche Leben.

¹⁷ Vgl. *Hopkins*, a.a.O., 52.

¹⁸ Zu dieser Übersetzung vgl. *Claudia Janssen*, Der Römerbrief, in: Bibel in gerechter Sprache, erscheint 2006.

¹⁹ „I believe that those who perpetrate violence have lost sight of Jesus' life giving mission ... Jesus challenges everyone to maintain and nurture life, but not to end life as we continue to witness and experience everyday“, *Taumua Toma*, in: Weaving, 7.

- ²⁰ *Elsa Tamez*, Die Gesellschaft, die wir Frauen uns wünschen. Eine Lektüre ausgehend von der Bibel und den Menschenrechten der Frauen, in: *Wir tragen die Farbe der Erde*, 2004, 30. *Wir tragen die Farbe der Erde*. Neue theologische Beiträge aus Lateinamerika, EMW (Sabine Plonz, Freddy Dutz), NMZ (Bärbel Fünfsinn) (Hg.), Blaue Reihe Nr. 10, Hamburg 2004.
- ²¹ Dabei soll die unvermeidliche Pervertierung von Macht nicht ausgeblendet werden: Macht ist immer auch möglich als sündhafte Struktur; auch die „Macht in und durch Beziehungen“ muss daher herrschaftskritisch beleuchtet werden, was insbesondere in den USA durch die Gegensätze von Interessen und Normen von weißen und schwarzen Frauen zum Thema wurde. Vgl. aber auch die Schriften des bekannten Mailänder Frauenbuchladens, die für die hiesige feministische Theologie große Bedeutung haben: *Libreria delle Donne di Milano*, Wie weibliche Freiheit entsteht. Eine neue politische Praxis, Berlin 1989.
- ²² *Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend*, Lebenssituation, Sicherheit und Gesundheit von Frauen in Deutschland. Eine repräsentative Untersuchung zu Gewalt gegen Frauen in Deutschland, Berlin 2004, Punkt 2.2 der Zusammenfassung. Vgl. auch *Evangelische Frauenarbeit*, 1994. Die überbordende innerfamiliäre Gewalt lässt die katholische Kolumbianerin *Carmina Velasco* eine Theologie fordern, die „jede Möglichkeit eines Missbrauchs von Frauen oder Gewalt gegen Frauen ausschließt“, in: *Sexuelle Gewalt: Vom Tod zum Leben*. *Wir tragen die Farben der Erde*, 82.
- ²³ *Ilona Ostner*, Arm ohne Ehemann? Sozialpolitische Regulierung von Lebenschancen für Frauen im internationalen Vergleich, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*. Beilage zur Wochenzeitung *Das Parlament*, B 36-37, Bonn 1995, 3.-12.; vgl. aber schon *Louise Otto Peters* seit 1848!
- ²⁴ Vgl. *Luise Schottroff*, *Lydias ungeduldige Schwestern*. Zur Sozialgeschichte des Urchristentums, Gütersloh 1996. *Elisabeth Schüssler Fiorenza*, *Zu ihrem Gedächtnis*. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München/Mainz 1988.
- ²⁵ Zu dieser Thematik gibt es eine sehr reichhaltige exegetische Literatur. S. unter anderem *Ilse Müllner*, *Art. Gewalt. Bibel und Theologie*, in: *Wörterbuch Feministische Theologie*, 234-236, dort weitere Literaturhinweise.
- ²⁶ *Elisabeth Schüssler Fiorenza*, *Patriarchale Herrschaft spaltet / feministische Verschiedenheit macht stark: Ethik und Politik der Befreiung*, in: *Angela Berlis u.a., (Hg.), Frauenkirchen. Vernetzung und Reflexion im europäischen Kontext*, *Jahrbuch der ESWTR* 3, Kampen/Mainz 1995, 5-30/1995. Vgl. *Apk 21*: In der neuen Stadt gibt es keinen Tempel.
- ²⁷ *Sara und Hagar, Hanna, Elisabeth und Maria, Apokalypse(n)*. Dazu gibt es zahlreiche exegetische Arbeiten. Nicht umsonst ist auch *Schüssler Fiorenzas* Werk „*Zu ihrem Gedächtnis*“ in Teilen eine Missionstheologie des Urchristentums. *Schüssler Fiorenza*, 1988.
- ²⁸ Vgl. exemplarisch dazu *Joh 4*.



Ambivalenz, Subjektivität und spirituelles Leben

Für eine Kultur des Friedens durch Achtung von Andersartigkeit

VON EMMANUEL CLAPSIS*

Die Verdrängung des Heiligen aus der Mitte an den Rand der Landschaft der Moderne und der daraus folgende Ausverkauf der großen Erzählungen der Moderne haben alle Konstanten ins Wanken gebracht, die die persönlichen und gemeinschaftlichen Identitäten geprägt und zusammengehalten haben. Die Menschen in einer globalen Welt sind abgetrennt worden von den früheren Sicherheiten, den „festen Grundlagen“, auf die sie ihre persönlichen und gemeinschaftlichen Identitäten aufgebaut hatten. Alle heiligen und menschlichen Ideologien ebenso wie die sie vertretenden Organe werden verdächtigt, Träger unterdrückerischer Machtstrukturen und Eigeninteressen zu sein. Die Gesellschaft befindet sich in einer unaufhörlichen Auflösung. Zugleich werden in dem zusammengedrängten Raum der globalen Welt die Grenzen aller persönlichen und gemeinschaftlichen Identitäten nach wie vor durch andere überschritten, die nicht reduzierbar sind. Wir befinden uns, wie Zygmunt Bauman kurz und knapp sagt, in einer „fließenden Gesellschaft“ (*liquid society*)¹, die sich weigert, fassbar und in irgendeiner begrifflichen oder bildhaften Definition erschöpfend enthalten zu sein. Die entscheidende kulturelle Verschiebung, die wir zurzeit erleben, birgt in sich die Verheißung einer größeren Inklusivität, die die Würde aller Menschen in ihrer unreduzierbaren Unterschiedlichkeit anerkennt, andererseits die Gefahr intensiver und sprunghafter Gewalt seitens derer, die sich weigern, Andersartigkeit zu akzeptieren, und schließlich den Rückzug in die soziale Isolierung, in das Private und in die Gleichgültigkeit.

* Rev. Dr. Emmanuel Clapsis ist Professor der Systematischen Theologie und Dekan der Holy Cross Greek Orthodox School of Theology in Brookline, U.S.A.

Ich möchte in diesem Artikel für ein orthodoxes spirituelles Leben eintreten, das die Würde aller Menschen anerkennt, menschliche Solidarität erzeugt und andere in ihren unreduzierbaren Unterschieden mit einschließt. In Reaktion auf die „massive Hinwendung zur Subjektivität“, die die Kultur der Moderne kennzeichnet, und auf die gemeinschaftliche orthodoxe Kritik darauf, möchte ich dafür eintreten, dass die orthodoxen Theologen differenzieren zwischen einer authentischen Subjektivität einerseits, die es den Menschen ermöglicht, bewusster und verantwortlicher für das zu sein, was sie zu sein gewählt haben, und einer verfälschten Ausdrucksform dieser Subjektivität andererseits. Authentisches christliches geistliches Leben ist zugleich bewahrend und verändernd, persönlich und gemeinschaftlich und sollte unter keinen Umständen auf eine religiöse Legitimation eines atomistischen oder kollektiven Individualismus reduziert werden. Treue zum christlichen Evangelium führt zu einem Leben der engen Verbundenheit mit Gott und zu einer aktiven Teilhabe an seiner Liebe zur Welt. Diese Art von geistlichem Leben ist zugleich mystisch und prophetisch. Die alte Dichotomie von Kontemplation und aktivem Handeln muss überwunden werden.

Theologische Voraussetzungen

Mein Nachdenken über Ambivalenz, Subjektivität und spirituelles Leben stützt sich auf die eschatologische Deutung der Geschichte, die weder eine völlig optimistische noch eine völlig pessimistische Betrachtungsweise der sozialen Gegebenheiten zulässt. Genau so wenig schließe ich mich einer nestorianischen Geschichtsbetrachtung an, die das Heilige vom Säkularen trennt, weil sie es versäumt, aus der Inkarnation die Konsequenzen für das Verständnis der aktiven Gegenwart Gottes in der Welt zu ziehen. Gott ist durch seinen Heiligen Geist heilbringend und aktiv gegenwärtig in der gesamten Welt, und das trotz der alles durchdringenden Gegenwart des Bösen in ihr.

In dem Bemühen, das Anderssein des Anderen zu begreifen, seine Würde anzuerkennen und in Gemeinschaft mit ihm zu sein trotz der unreduzierbaren Unterschiede, die unsere Verschiedenheit ausmachen, gebe ich den Vorrang dem, was Johannes Damascenus die „αμεταμέλητα χαρίσματα του Θεού“, die reuelosen Gaben Gottes, nennt, sein Bild und seine aktive Gegenwart in jedem Menschen.² Die Menschen, die danach streben, Gott ebenbildlich zu werden, müssen – in den Worten von Johannes Damascenus – tugendhaft werden und (so weit wie möglich)

Gott in ihrem Denken und Handeln nachahmen, indem sie menschenfreundlich sind, den Menschen mitleidendes, barmherziges, liebendes Erbarmen (ευσπλαχνία), Nächstenliebe und Sympathie erweisen. Gott hat jedem Menschen die Gabe der Tugend geschenkt; doch die konkrete Ausübung dieser Tugend setzt die Zustimmung des Menschen und seine Beharrlichkeit voraus, weil Gott nicht „Tugend erzwingt“ (ουδέ βιάζεται την αρετήν).³

Die theologischen Grundsätze christlicher Anthropologie, die ich kurz skizziert habe, bilden die theologische Grundlage für die Bekräftigung der Würde des Menschen und der Achtung, die jedem Menschen mit allen seinen Rechten gebührt, ungeachtet seiner Rasse und sozialen Klasse, seines Geschlechts und seiner Glaubensüberzeugung und ethnischen Zugehörigkeit. Die Menschen, die danach streben, Gott ebenbildlich zu werden, müssen, so weit wie möglich, Gottes Liebe widerspiegeln in ihren Beziehungen zu den unreduzierbar anderen. Für Maximus den Bekenner schließt die Gemeinschaft mit Gott niemanden aus. Er mahnt: „Sei begierig, jedermann so sehr zu lieben, wie du kannst. Wenn du dazu nicht in der Lage bist, dann hasse zumindest niemanden.“ Gemeinschaft mit Gott zeigt sich an der Liebe, die jemand gleichermaßen zu allen hegt. „Wenn du einige hasst und einige weder liebst noch hasst, während du andere liebst, aber nur mäßig, und andere wiederum sehr liebst – dann lerne aus dieser Ungleichheit, dass du weit entfernt bist von der vollkommenen Liebe (*charity*), die voraussetzt, dass du jeden gleichermaßen liebst“.⁴ Maximus räumt ein, dass die Motive der Liebe unterschiedlich sein können, nicht aber ihre Intensität. Der tugendhafte Mensch, der Gottes Vorbild folgt, „liebt alle Menschen gleichermaßen, den Tugendhaften um seiner Natur und seiner guten Absichten willen, den Bösen um seiner Natur und um dieses mitmenschlichen Gefühls willen, das ihn dazu veranlasst, barmherzig zu ihm zu sein wie zu einem Narren, der in der Finsternis wandert“.⁵ Diejenigen, die danach verlangen, mit Gott zu sein, müssen die Liebe Gottes zu seiner ganzen Schöpfung und zur ganzen Menschheit widerspiegeln; sie müssen mitleidvoll, menschenliebend und barmherzig sein und dürfen keinen Zwang ausüben. Der Aufbau einer gewaltfreien Kultur des Friedens mit Gerechtigkeit erfordert die Anerkennung und Achtung der Andersartigkeit, verbunden mit der Verpflichtung, durch Gespräch und Beziehung die tiefere Einheit zu entdecken, die alle Menschen zu einer einzigen Familie zusammenfügt. Die Anerkennung der bleibenden Gegenwart des Geistes Gottes in der Schöpfung ebenso wie in der Geschichte würde den Kirchen helfen, sich in diese Richtung zu bewegen.

In der orthodoxen Tradition ist Spiritualität das Leben mit dem Geist Gottes, die Gabe des auferstandenen Christus an seine Jünger und durch sie an die ganze Welt.⁶ Der „geistliche Mensch“ (vgl. 1 Kor 2,14–15) ist nicht jemand, der sich abkehrt von der materiellen Wirklichkeit, sondern vielmehr jemand, in dem der Geist Gottes wohnt.⁷ Mit „dem Geistlichen“ wird das bezeichnet, was unter dem Einfluss des Geistes Gottes steht oder eine Manifestation dieses Geistes ist. Es bezieht sich auf die Dimension des Lebens, die von Gott erzeugt und mit seiner Kraft erfüllt wird; Gott ist der primär Handelnde, der im Gläubigen neues Leben erzeugt und freilässt. Somit ist Spiritualität nicht etwas, was der Gläubige hat, sondern vielmehr ein neues Muster persönlichen Wachstums, das in der Gemeinschaft derer geschieht, die vom auferstandenen Christus berufen worden sind (1 Joh 4,10.19). Spiritualität in diesem Sinne hat nicht primär mit der Kultivierung einer bestimmten inneren Erfahrung zu tun. Das bedeutet natürlich nicht, dass die Erfahrung eines bestimmten Menschen unwichtig ist, sondern vielmehr, dass sie nicht an sich das Ziel von Spiritualität ist. Spiritualität bezieht sich auf ein neues Netzwerk von gemeinschaftlichen Beziehungen und Wahrnehmungen, die der Heilige Geist dem Volke Gottes verleiht.⁸ Der Geist Gottes befähigt die Menschen, sich selbst und die Grenzen der Selbstisolierung, der Selbstbefangenheit und der Versunkenheit in sich selbst zu überschreiten oder daraus auszubrechen. Das tun sie, indem sie nach Erkenntnis, Freiheit und Liebe streben.

Der Geist offenbart sich im Leben derer, die die Fähigkeit haben, zu erkennen und erkannt zu werden, zu lieben und geliebt zu werden, frei zu sein und andere dazu zu befähigen, frei zu sein. Er wirkt eher in der Fülle des alltäglichen Lebens als in seltenen und außergewöhnlichen Begebenheiten oder einfach in „sakralen Handlungen“.⁹ Wenn Menschen ihr Verlangen äußern und anderen mitteilen, in Verbindung mit dem gnadenreichen Mysterium, Gott, zu sein, dann enthält ihre Antwort auf dieses Mysterium die ganze Fülle menschlicher Erfahrungen. Menschliche Kommunikation mit Gott geschieht in und durch Worte, Taten, Gegenstände, Ereignisse, ja durch alle Dimensionen menschlichen Lebens, nicht nur durch Gebet, Askese, Meditation, Kontemplation und andere spezifisch geistliche Übungen. Im Kontext dieser inklusiven Spiritualität werden Gebet und andere Übungen, die gewöhnlich mit dem geistlichen Leben in Verbindung gebracht werden, richtig verstanden, wenn sie im Lichte dieses grundlegenden, gemeinsamen und universalen Verlangens nach Verbin-

dung mit Gott gesehen werden. Verschiedene Formen des Gebetes, Fasten, Almosen und andere Arten von geistlicher Disziplin sind Ausdrucksformen des menschlichen Verlangens, in Beziehung zu Gott zu treten, der die Quelle der Erkenntnis, der Freiheit und der Liebe ist.¹⁰ Darum hat Spiritualität mit der anhaltenden Verwirklichung oder Aktualisierung der menschlichen Fähigkeit zu tun, über das Selbst hinaus zu wachsen in Erkenntnis, Freiheit und Liebe, und das in der Beziehung und durch die Beziehung zu anderen und vor allem zu Gott. In ihrem geistlichen Streben suchen die Menschen, vor allem im Rahmen der christlichen Gemeinschaft, in der Erkenntnis und Liebe Gottes zu leben. Diese Art von Spiritualität ist ihrem Wesen nach gegenseitig, gemeinschaftlich und praktisch. Sie ist ständig auf Gott ausgerichtet und befähigt uns, die anderen mit einzubeziehen.¹¹

Die Gewalt der Ambivalenz

Diejenigen, die in der modernen Welt danach verlangt, in, durch und mit Gott zu leben, ringen um die Erkenntnis des Willens Gottes inmitten einer kulturellen Ambivalenz, die in gewissem Maße ihre ethischen Werte und Gewissheiten ins Wanken bringt. Ambivalenz ist der Begriff, der am besten die persönliche und gemeinschaftliche Situation beschreibt, die für das Leben in der modernen Welt kennzeichnend ist. Nach Zygmunt Bauman ist Ambivalenz eine für die Sprache spezifische Verwirrung, die auf ein Versagen ihrer Funktion der Namensgebung hinweist.¹² Ein Gegenstand oder ein Ereignis entzieht sich den gegebenen sozialen oder persönlichen kognitiven Kategorien und kann nur begriffen werden durch eine Zuordnung zu einer Vielfalt von Kategorien. Das Hauptsymptom dieser Verwirrung ist ein akutes Unbehagen, das die Menschen empfinden, wenn sie sich nicht in der Lage fühlen, eine Situation richtig zu interpretieren und zwischen alternativen Handlungsweisen zu entscheiden. Aufgrund der damit verbundenen Angst und Unentschlossenheit empfinden die Menschen Ambivalenz als Verwirrung.

Die Sprache prägt weitgehend das kollektive und persönliche Bewusstsein der Realität. Sie enthüllt den dialogischen Charakter des menschlichen Lebens.¹³ Ihre grundlegende Funktion ist es, die menschliche Wahrnehmung der Wirklichkeit zu benennen und einzuordnen, die persönliche oder kollektive Identität des Menschen zu definieren, immer im Dialog, doch manchmal auch im Kampf gegen die Wahrnehmungen und die Dinge, die unsere Mitmenschen, die sich erheblich von uns unterscheiden, in uns

und in der Welt sehen möchten. Sie zielt darauf ab, „die Ordnung zu bewahren und Beliebigkeit und Zufälligkeit zu leugnen oder zu unterdrücken“. ¹⁴ Sie versucht, die Ambivalenz aufzulösen, die die menschliche Berechnung von Ereignissen und die Relevanz gespeicherter Verhaltensmuster durcheinander bringt. Scheinbar zielt die Funktion der Namensgebung, die die Sprache innehat, darauf ab, Ambivalenz zu verhindern. Der Prozess der Klassifizierung geschieht durch Einschließung und Ausschließung. Jeder Akt der Namensgebung teilt die Welt in zwei Daseinsformen auf: eine, zu der alles gehört, was auf den Namen antwortet, und eine zu der alles Übrige gehört. Ein solcher Vorgang der Einschließung/Ausschließung ist in jedem Falle ein Akt der Gewalt, der an der Kontingenz der Welt verübt wird, und bedarf zu seiner Unterstützung eines gewissen Maßes an Zwang. Die Unzulänglichkeit des Zwanges zeigt sich darin, dass die durch den Akt der Klassifizierung postulierten Einheiten sich nur widerstrebend in die ihnen zugewiesenen Klassen einpassen lassen, und dass unter- oder überdefinierte Einheiten mit ungenügender oder übertriebener Bedeutung auftauchen, die keine erkennbaren Signale zum Handeln aussenden oder aber Signale aussenden, die die Empfänger verwirren, weil sie sich gegenseitig widersprechen.

In einer solchen Situation der Verunsicherung und der Unentschiedenheit entwickeln die meisten menschlichen Kulturen Opfermythen, in denen Fremde zu Sündenböcken gemacht werden. ¹⁵ Mit der Begründung, dass bestimmte Fremde für die Übel der Gesellschaft verantwortlich sind, machen sich die Sündenbock-Jäger daran, sie zu isolieren oder zu beseitigen. Diese Opferstrategie liefert der Gemeinschaft eine sie verbindende Identität; d.h. sie vermittelt ihr ein Grundgefühl dafür, wer eingeschlossen (wir) und wer ausgeschlossen (die) ist. Darum ist der Preis für den Aufbau eines glücklichen Volksstammes oft die Ächtung einiger Außenseiter. René Girard hat sich durch seine Schriften bemüht, den Sündenbock-Mechanismus nicht nur in kultischen Opfermythen, sondern auch in so unterschiedlichen Bereichen wie Politik, Recht, Literatur und Ethnologie nachzuweisen. Girard geht so weit zu behaupten, dass keine moderne Gesellschaft völlig frei ist von der Tendenz, Sündenböcke auszumachen – kennt doch jede Gesellschaft den nachahmenden Wettstreit um knappe Ressourcen, der regelmäßig dadurch entschieden wird, dass man gemeinsame Sache macht gegen einen ausgemachten „Feind“. So kann man das immer wieder auftretende Phänomen von Hexenjagd, Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Antisemitismus oft im Namen der „nationalen Sicherheit“ erklären. Eine wahrhaft friedvolle Gemeinschaft

wäre – nach Girard – eine Gemeinschaft, die ihre eigenen zur Entfremdung führenden Opferstrategien offen legt und in das Licht der „wahren Brüderlichkeit“ eintritt. Es wäre eine Gesellschaft ohne die Notwendigkeit von Sündenböcken. Nachdem sie sich von den Mythen des Brudermordes befreit hat, die auf Konflikten zwischen unterschiedlichen Wunschvorstellungen und der Angst vor Fremden beruhen, würde eine solche Gemeinschaft sich stattdessen den Prinzipien der „Transzendenz“ über Zeit und Geschichte hinaus verpflichtet wissen. Sie würde sich leiten lassen von dem exemplarischen Handeln Christi, der den Tod am Kreuz auf sich nahm, um die Opferlüge ein für allemal zu entlarven, indem er die Unschuld des Opfers offenbarte: das Opfer, um allem Opfer ein Ende zu machen. Kurz gesagt, Friede erfordert nicht weniger als die Abkoppelung des Fremden vom Sündenbock. Und das bedeutet die Anerkennung der Tatsache, dass ein radikal göttlich anderer – Gott – immer für den, der „anders“ ist, eintritt.¹⁶ Trotz der besonderen Probleme, die wir mit Girards Theorie haben mögen, bietet doch seine Aufforderung, die radikale Andersartigkeit in Gottes Sein zu verwurzeln, sowie die Notwendigkeit, der Geschichte der leidenden Opfer der Sündenbockjagd unsere Aufmerksamkeit zu schenken, die Grundlage für die Abkoppelung des Fremden vom Sündenbock. Diese Theorie zwingt uns dazu, das Anderssein in allen seinen gutartigen und böartigen Manifestationen als etwas zu erkennen, was die Brüche der menschlichen Psyche widerspiegelt. Wir haben die Wahl, entweder zu versuchen, unsere Erfahrung der Fremdheit zu verstehen und den Gegebenheiten anzupassen oder aber sie abzulehnen, indem wir sie auf Außenseiter projizieren. Es ist von entscheidender Bedeutung, die Polarisierung zwischen uns und ihnen abzuwehren und einzuräumen, dass wir oft die unbewussten Ängste, vor denen wir in uns selbst zurückschrecken, auf andere ausdehnen.

Die Beziehung zwischen dem Selbst und dem anderen gründet sich sowohl auf Unterschied als auch auf Identifizierung. Die Anerkennung radikaler Andersartigkeiten bedeutet nicht unbedingt, dass man sich diese als „in sich selbst eingeschlossene, fensterlose Monaden vorstellen muss, die nichts gemeinsam hätten. Nach Wittgenstein ist dies ein (falsches) Bild, das uns gefangen hält. Es gibt immer Überschneidungen und Überlappungen, wenn es auch keine vollkommene Anpassung gibt.“¹⁷ Wenn Andersartigkeiten zu transzendent werden, verschwinden sie von unserem Radarschirm, und wir verlieren jeden Kontakt. Auf der anderen Seite gilt auch, dass andere Andersartigkeiten, wenn sie immanent werden, ebenfalls von ethischen Beziehungen ausgenommen sind. In diesem Falle sind sie

nicht mehr unterscheidbar von unserem Selbst, das alles in einem sieht. Richard Kearney verwirft beide Optionen und versucht, eine Hermeneutik zu entwickeln, die sich bemüht, das „Fremde vertrauter zu machen und das Vertraute fremder“. ¹⁸ In seiner diakritischen Hermeneutik vertritt Kearney die Auffassung, dass Freundschaft damit beginnt, dass man die Unterschiede begrüßt. Er tritt ein für die Praxis des Dialogs zwischen dem Selbst und dem Anderen. Wie er sagt, liegt zwischen dem *Logos* des Einen und dem Anti-*Logos* des Anderen der *dia-logos* des eigenen-Selbst-als-eines-Anderen. ¹⁹

Im Kontext dieses lebensbejahenden Gesprächs unter Andersartigen kann es passieren, dass der Fremde verkannt wird. Das Bewusstsein dieser Möglichkeit verpflichtet uns, nicht voreilig zu sein in unseren Urteilen und das Gespräch weitergehen zu lassen als das Medium, wodurch das Fremde immanent und das Immanente fremd wird. Dieser Prozess des Dialogs oder diese Art und Weise, sich in Beziehung zur modernen Welt zu setzen und in ihr zu leben, ist immer gefährdet und zerbrechlich. Doch um der Gerechtigkeit und des Friedens willen ist es erforderlich, dass „nachdenkliche Vertreter aller lebendigen und substantiellen Traditionen sich an diesem grundlegenden Gespräch beteiligen“. Dieses Gespräch hat nichts zu tun mit gleichgültiger, oberflächlicher Toleranz, die keinerlei Anstrengungen unternimmt, das Anderssein „des Anderen“ zu verstehen und sich darauf einzulassen. Nur durch eine engagierte Begegnung mit dem Anderen, mit dem Anderssein des Anderen kann man zu einem kompetenten, differenzierten Verständnis der Traditionen kommen, zu denen „wir“ gehören. ²⁰

Gemeinschaft und Anderssein, Identität und Unterscheidung im Blick auf einen moralischen Imperativ sind um eines Lebens in einer friedlichen, gerechten und unumkehrbar pluralistischen Welt willen zu einer metaphysischen Wahrheit erhoben worden, die in Gottes trinitarischem Leben gegründet ist. ²¹ Teilhaben an Gottes Sein durch die Gnade des Heiligen Geistes heißt, hinein genommen zu werden in die unermessliche Bewegung der Liebe der Trinität, die uns den anderen Menschen als einen „Nächsten“ offenbart oder die jeden von uns befähigt, der „Nächste“ des anderen zu werden. Darüber hinaus bedeutet ein „Nächster“ zu werden, sich auf die Seite Christi zu stellen; denn er identifiziert sich mit jedem Menschen, der leidet oder verworfen oder gefangen gehalten oder ignoriert wird (die Beschreibung des Jüngsten Gerichtes in Mt 25, 35–40). Geistlich gesprochen sind wir aufgerufen, die ganze Menschheit als konsubstantiell zu sehen, ganz realistisch gesagt, als nur eine Person. „Ein Ältester sagte:

„Ich habe zwanzig Jahre darum gerungen, alle Menschen als nur einen zu sehen“.²² Diese Einheit findet Ausdruck im Heiligen Geist, dem Geist der Gemeinschaft. Sie ist eine Widerspiegelung der trinitarischen Gemeinschaft in der menschlichen Situation.

„Falls die Liebe die Furcht vollständig vertreiben sollte, ... und die Furcht sich verändern und zu Liebe werden sollte, dann stellt sich das Gerettete als Einzahl heraus in gewachsener Verbundenheit mit dem einzigen Gut, weil dann alle miteinander eins geworden sind durch die Vollkommenheit, die der Taube entspricht ... so dass alle durch die Einheit des Heiligen Geistes, ... durch das Band des Friedens fest verbunden, *ein* Leib und *ein* Geist werden.“²³

„Diejenigen, die aus dem Geist Gottes leben, sind von solcher Freude und Liebe entzündet, dass sie, wenn es möglich wäre, jeden Menschen in ihr Herz schließen würden, ohne zwischen gut und böse zu unterscheiden.“²⁴ „Abba Theodor von Pherme fragte Abba Pambo. ‚Gib mir ein Wort, von dem ich leben kann‘. Und nur widerstrebend sagte er zu ihm: ‚Geh, Theodor, und hab Mitgefühl mit allem. Mitgefühl erlaubt es uns, frei und offen zu Gott zu sprechen‘.“²⁵ Menschliches Mitgefühl muss das Mitgefühl Gottes in der Welt widerspiegeln. Isaak von Ninive ermahnte seine Brüder: „Brüder, dies empfehle ich euch: ‚Lasst das Gewicht des Mitgefühls in euch die Wagschale niederdrücken, bis ihr in eurem Herzen das gleiche Mitgefühl empfindet, das Gott mit der Welt hat.“²⁶ Und Evagrius Ponticus schreibt in seiner Abhandlung über das Gebet wortgewandt: „Gepriesen sei der, der das Heil und das Fortschreiten aller in der Fülle der Freude als sein eigenes Heil und sein eigenes Fortschreiten sieht. Gepriesen sei der, der jeden Menschen als Gott (god) nach GOTT (God) betrachtet ..., der von jedem unterschieden und zugleich mit jedem vereint ist.“²⁷

Die Hinwendung zur Subjektivität

Eine weitere wichtige kulturelle Verschiebung, die die Moderne mit sich gebracht hat, ist das, was Charles Taylor „die massive subjektive Wende nennt“.²⁸ Dieser Begriff beschreibt eine Abkehr von einem Leben, das in äußeren oder „objektiven“ Rollen, Pflichten und Verpflichtungen gelebt wird, hin zu einem Leben, das gelebt wird in Bezugnahme auf die eigene subjektive Erfahrung. Praktisch gesehen bedeutet das nach Paul Heelas und Linda Woodhead²⁹ folgendes: Wenn ich mich, zum Beispiel, in die Rolle einer pflichtbewussten Tochter und einer liebenden und fürsorglichen Ehefrau und Mutter eingefügt habe, dazu neige, meine eigenen Gefühle der

Erschöpfung, des Unglücklichseins und der regelmäßig wiederkehrenden schlechten Laune außer acht zu lassen, weil ich das (in der Rolle, die ich spiele) nicht empfinden sollte, dann lebe ich gemäß den Erwartungen, die von außen an mich herangetragen werden. Doch wenn ich beschließe, diesen subjektiven Zuständen Beachtung zu schenken, zu hören, was sie mir zu sagen haben, und ihrer Eingebung gemäß zu handeln, indem ich mein Leben in einer Weise verändere, die meinen eigenen einzigartigen Bedürfnissen, Wünschen, Fähigkeiten und „Beziehungsformen“ entspricht, dann wende ich mich ab von einem Leben, das äußeren Erwartungen entspricht, hin zu einem Leben, das gemäß meiner eigenen inneren Erfahrung gelebt wird. Die subjektive Wende ist somit eine Abkehr von einem „Leben-als“ hin zu einem „subjektiven Leben“. Die Subjektivitäten jedes Einzelnen werden zu einer – wenn nicht der – einzigen Quelle von Sinn, Bedeutung und Autorität. Hier besteht „gutes Leben“ darin, dass man sein Leben in vollem Bewusstsein seiner eigenen Seinszustände lebt; dass man seine Erfahrungen bereichert, indem man neue Wege findet, die eigenen negativen Emotionen in den Griff zu bekommen; dass man sensibel genug wird, um herauszufinden, wo und wie die Qualität des eigenen Lebens – allein oder in Beziehung – verbessert werden kann. Ziel ist es nicht, eingetretenen Pfaden zu folgen, sondern sein eigenes, von innen her gelenktes Leben als subjektives Leben zu gestalten. Nicht das zu werden, was andere möchten, dass ich werde, sondern „zu werden, wer ich wirklich bin“. Somit ist der zentrale Wert für das „Leben-als“ die Anpassung an äußere Autorität, während der zentrale Wert für „subjektives Leben“ die authentische Verbindung zu den inneren Tiefen des eigenen, einzigartigen Lebens-in-Beziehung ist.

Die massive Hinwendung zur Subjektivität ist von einigen als Triumph des Individualismus über alle Formen des Kollektivismus beschrieben worden, als Erhöhung des Egoismus, der alle Formen kollektiven Lebens – religiöse, kulturelle, nationale oder politische – bedroht. Andere sehen in der Kultur der Subjektivität eine der wichtigsten Entfaltungsmöglichkeiten des menschlichen Lebens. Sie weist in ihren Augen auf eine selbstverantwortlichere Form des Lebens hin. Sie erlaubt uns (potentiell), ein erfüllteres und differenzierteres Leben zu leben, weil es angeeignet worden ist. Charles Taylor vertritt den Standpunkt, dass die Kultur der Subjektivität weder verworfen noch unkritisch bejaht werden sollte. Die beste Betrachtungsweise besteht seiner Meinung nach darin, dass man versucht, hinter ihren entarteten Ausdrucksformen die höheren und nobleren Ideale aufzuspüren und dann die entarteten Ausdrucksformen des Subjektivismus

vom Standpunkt ihrer eigenen motivierenden Ideale her zu kritisieren. Das verlangt, dass man sich auf eine Überzeugungsarbeit einlässt im Gespräch mit den vorherrschenden kulturellen Gegebenheiten. In den kulturellen Konflikten im Blick auf die Subjektivität – so Taylor – sollten wir, statt dafür oder dagegen Position zu beziehen, lieber die Menschen davon überzeugen, dass die Selbstverwirklichung weit davon entfernt ist, bedingungslose Beziehungen und moralische Anforderungen jenseits des eigenen Selbst auszuschließen, sondern dieser vielmehr in dieser oder jener Form bedarf. Diese Betrachtungsweise setzt voraus, dass wir uns nicht der Anschauung anschließen, dass die Menschen so gefangen sind in ihren verschiedenen sozialen Entwicklungen, von denen sie bestimmt sind, dass sie ihre Lebensweise trotz starker Argumente gegen Atomisierung und Instrumentalisierung nicht ändern können.

Die soziale Wirklichkeit in der modernen Welt ist der Schauplatz einer unabwendbaren Spannung und eines unausweichlichen Konfliktes. Wie in allen Formen von Individualismus und Freiheit sind die Menschen auch in der Kultur der Subjektivität in stärkerem Maße selbstverantwortlich geworden. In einer freien demokratischen Gesellschaft haben die Menschen die Möglichkeit zu entscheiden, was sie sein wollen und mit wem sie sich verbinden möchten. Es liegt in der Natur dieser vermehrten Freiheit, dass die Menschen durch ihre Entscheidungen moralisch tiefer sinken, oder aber emporsteigen können. Nichts wird je eine systematische und unumkehrbare Bewegung in die Höhen gewährleisten. In einer freien Gesellschaft werden die höchsten Formen selbstverantwortlicher moralischer Initiative und moralischen Einsatzes immer neben entarteten Verhaltensweisen bestehen. Charles Taylor bemerkt dazu: „Weder kann das Beste je endgültig gewährleistet werden noch sind Verfall und Trivialität unvermeidlich. Das Wesen einer freien Gesellschaft besteht darin, dass sie immer der Ort eines Kampfes zwischen höheren und niederen Formen der Freiheit sein wird. Keine der beiden Seiten kann die andere zunichte machen, doch die Entwicklungskurve kann beeinflusst werden, niemals endgültig, doch zumindest für manche Menschen für einige Zeit auf diese oder jene Weise. Durch soziales Handeln und politische Veränderung, durch das Gewinnen von Herz und Verstand können die besseren Formen an Boden gewinnen, mindestens für eine Zeit lang.“³⁰

Diese Sicht bricht definitiv mit dem Kulturpessimismus, der in den letzten Jahrzehnten zugenommen hat, und verwirft mit der gleichen Entschiedenheit den Kulturoptimismus. Taylor äußert den Wunsch: „Ich möchte mich von diesen beiden Standpunkten distanzieren, nicht um eine

Mittelposition einzunehmen, sondern eine völlig andere. Ich empfehle, dass wir in dieser Sache nicht nach dem Trend schauen, möge er nun nach oben oder nach unten gehen, sondern dass wir der Versuchung widerstehen, unumkehrbare Trends feststellen zu wollen und vielmehr erkennen, dass es hier einen Kampf gibt, dessen Ausgang sich ständig unserem Zugriff entzieht.“ Er meint, dass der Kulturpessimismus nicht nur falsch sei, sondern auch kontraproduktiv. Eine Möglichkeit, die Menschen, die sich auf die Kultur der Subjektivität eingelassen haben, zu verändern, bestünde darin, sich mit Sympathie dem Ideal zu öffnen, das sie beseelt, und zu versuchen, deutlich zu machen, was letztlich erforderlich ist. Wenn das Ideal der Subjektivität mit ihren Ausdrucksformen implizit oder explizit verurteilt oder lächerlich gemacht wird, dann verhärten sich die Positionen. Die Kritiker werden dann als reine Reaktionäre abgeschrieben, und eine Neubesinnung findet nicht statt.

Angesichts der kulturellen Bedeutung der Hinwendung zur Subjektivität wäre zu erwarten, dass die Landschaft des Heiligen davon berührt wird. Wenn „säkulare“ Institutionen, die nach wie vor dem „Leben-als“-Modus folgen, immer weniger mit der Zeit Schritt halten können, während diejenigen, die nur die Bedürfnisse „subjektiven Lebens“ befriedigen, wachsen und gedeihen, dann ist sicher, dass das Gleiche auch im Bereich des Heiligen geschieht. Die Erwartung geht dahin, dass diejenigen Formen von Religion abnehmen werden, die ihren Anhängern vorschreiben, ihr Leben in Übereinstimmung mit bestimmten externen Prinzipien zu führen auf Kosten der Kultivierung ihres einzigartigen subjektiven Lebens. Im Gegensatz dazu ist zu erwarten, dass diejenigen Formen von Spiritualität, die den Menschen helfen, im Einklang mit der tiefsten heiligen Dimension ihres eigenen einmaligen Lebens zu leben, zunehmen werden. Praktisch heißt das, dass die Kirchen bei der Weitergabe der christlichen Botschaft durch die gegenwärtigen gesellschaftlichen Umstände dazu gezwungen sind, den charismatischen Aspekten den Vorrang zu geben, ohne dass damit gesagt ist, die institutionellen Aspekte zu übersehen. Wenn die Menschen die christliche Botschaft annehmen, weil sie ihr Leben in der modernen Welt sinnvoll deutet, dann wird die Bedeutung der Strukturen, in denen das Evangelium von Generation zu Generation gelebt und weitergesagt wird, nicht übersehen werden. Eine inklusive Spiritualität als ein dynamischer Prozess und eine dynamische Bewegung in Richtung auf eine größere und tiefere Gemeinschaft mit Gott hin befähigt die Menschen, über moralische Imperative und Normen hinaus zu wachsen in ein von der Gnade Gottes erfülltes Leben, das Kontemplation und Aktion miteinander verbindet. Das

Verständnis des christlichen Lebens als *ἀσκησις* und *κίνησις*, als dynamische Bewegung auf Gott zu, erinnert uns daran, dass Gott uns, so lange wir in der Geschichte leben, die Kraft und die Weisheit schenken wird, auf dem Wege zu Seinem Reich fortzuschreiten. Doch dieser Prozess ist immer gefährdet, bedroht und meistens unterbrochen durch die alles durchdringende Gegenwart des Bösen in uns und in der Welt.

Mystik und Prophetie

Im Rahmen des religiösen Lebens mag es geschehen, dass die entarteten Ausdrucksformen der subjektiven Wende die Disziplin des christlichen geistlichen Lebens zu einer religiösen Legitimation des persönlichen und kollektiven Individualismus verkümmern lassen. Das könnte dazu führen, dass die bewahrenden Aspekte des christlichen Evangeliums von den sich verwandelnden abgekoppelt werden und die ekklesiale und kosmische Sicht des Evangeliums verloren geht. Ein improvisiertes geistliches Leben kultiviert das Verlangen, mit Gott zu sein, ohne in irgendeiner Weise aktiv an Gottes Liebe für die Welt teilhaben zu wollen. Die Kontemplation Gottes beinhaltet ein Leben, das liebend die ganze Schöpfung umfasst. Eine innige Beziehung zu Gott erfordert eine klar und deutlich artikulierte Verbindung von Mystik und Prophetie.³¹ Die christliche Tradition hat in der Geschichte gegensätzliche Beziehungen zum Mystischen und zum Prophetischen entwickelt und damit eine falsche Dichotomie geschaffen, die sich in den verschiedenen Traditionen unterschiedlich äußert. Einige tendierten dahin, die Prophetie zu erwählen und die Mystik zu verwerfen; andere haben sich für die Mystik entschieden und stehen der Prophetie argwöhnisch gegenüber. Doch soziale Bewegungen haben oft mystische Wurzeln; und ohne mystische Tiefe ist es unmöglich, zwischen den Produkten des eigenen aufgeblähten Bewusstseins und der Triebkraft des göttlichen Geistes zu unterscheiden, der durch die Persönlichkeit eines Propheten vermittelt wird. Ohne Tiefe der Kontemplation ist es oft ungeheuer schwierig, anhaltenden Widerstand durchzuhalten, der so oft Leiden mit sich bringt, das ausgerechnet durch die Gemeinschaft zugefügt wird, der der Prophet dient.

Die Definition von Mystik überhöht oder begrenzt in den meisten Fällen das Ausmaß dessen, was Mystik ist. Wenn z.B. Mystik auf eine psychologische Erfahrung reduziert wird, dann sind die Elemente mystischer Ausdrucksweisen und Texte, die qua Definition nicht von zentraler Bedeutung für die Erfahrung sind, in einer solchen Untersuchung fehl am

Platze oder sie werden einfach vernachlässigt. Außerdem neigt diese Betrachtungsweise dazu, die zwischenmenschlichen Bande der Loyalität und des Dienstes zu vernachlässigen, die Mystiker mit ihren größeren Religionsgemeinschaften verbindet. Sie ignoriert darüber hinaus die traditionellen Kriterien für die Beurteilung der Gültigkeit mystischer Erfahrungen wie z.B. die religiöse und ethische Praxis, die von jedem innerhalb einer gegebenen Tradition verlangt wird, oder den Charakter und die Auswirkungen des Handelns, das aus den mystischen Erfahrungen erwächst, ihre „Früchte“. Bernard McGinn sagt dazu: „Das mystische Element im Christentum ist der Teil seiner Glaubensüberzeugung und Glaubenspraxis, der die Vorbereitung, das Bewusstsein und die Reaktion auf das betrifft, was man als die unmittelbare oder direkte Gegenwart Gottes beschreiben kann.“³² Mystik ist ein Verwandlungsprozess, der die Transzendierung des Selbst unterstützt; sie ist die Überwindung eines zu geringen Selbstgefühls. Dieses begrenzte Selbst kann man als egozentrisch oder auch als isoliert verstehen; ebenso kann man darin ein Selbst sehen, das sich vom Konventionellen her definiert – ein Selbst, das auf eine gesellschaftlich festgelegte Form von „Normalität“ programmiert ist. Mystisches Bewusstsein stellt diese beiden Verständnisse des Selbst in Frage. Es offenbart ein Mehr an Leben. Das im mystischen Bewusstsein entdeckte Selbst ist ein Selbst, das mit Gott verbunden ist, ein Selbst, das mehr ist als das Selbst sich selbst vorstellen kann und gewiss mehr als irgendeine Gesellschaft es von der Konvention her haben möchte.

Prophetie bleibt ein Schlüsselbegriff für religiös motivierte Gesellschaftskritik und gezielte gesellschaftliche Veränderung. „Doch es gibt noch keine so oder so geartete adäquate Geschichte der Prophetie oder der prophetischen Phänomene, die relevant wäre für unser Verständnis der mystischen Traditionen, gerade mit all ihren begrifflichen Schwierigkeiten.“³³ Das biblische Modell des Propheten bietet eine Vielfalt von Beispielen von Männern und Frauen, die sich sowohl der Freundschaft als auch der Kommunikation mit Gott erfreuten. Die prophetische Aufgabe erfordert in der Tat Freundschaft mit Gott – eine authentische enge Beziehung zu Gott. Es ist diese enge Beziehung zu Gott, die schließlich den Widerstand des „angehenden Propheten“ sowohl gegen das Reden als auch gegen das Handeln überwindet, die beide aus der Kontemplation erwachsen. Wie sonst sollte man das im Herzen oder in Träumen oder in Visionen gesprochene Wort Gottes hören? Wie sonst könnte man darauf vertrauen, dass es Gottes Wort ist und nicht bloß mein eigenes? Es ist die Mystik der Propheten, die ihre Vorstellungen und Wünsche befreit von der

festlegenden und zwingenden Macht der Welt, so wie sie ist, der Welt, so wie sie dasteht. Walter Brueggemann³⁴ beschreibt in allen Einzelheiten die Dynamik dieser prophetischen Aufgabe. Die Propheten erleiden in ihrem eigenen Herzen die Diskrepanz zwischen dem, was ist, und dem, was sein sollte. Sie sind sozusagen unfähig, das „falsche“ Bewusstsein aufrecht zu erhalten, das entscheidend ist für die Fortdauer ungerechter sozialer Strukturen, die denen zugute kommen, die am meisten Interesse daran haben, den Status quo zu bewahren. Die Kritik des Propheten gründet sich auf tief verwurzelte gemeinsame Überzeugungen zum Beispiel im Blick auf die Art und Weise, in der ein Jude sich verhalten sollte, und auf die Art und Weise, in der die Gemeinschaft ihr Leben ordnen sollte. Der Prophet kann nur aus der Perspektive gemeinsamer Erinnerungen und Normen andere überzeugen. Der Prophet appelliert an etwas, was die Gemeinschaft schon kennt und achten möchte, was sie aber mit Erfolg vor sich selbst verborgen oder von dem Bereich ihres aktuellen Verhaltens fern gehalten hat.

Dem Prophet geht es darum, seinen Zuhörern neue Kraft zu verleihen und der Gemeinschaft zu helfen, sich ihrer eigenen Geschichte, ihrer Verheißungen und Möglichkeiten in einer Weise zu erinnern, die zu Umkehr und neuer Entschlossenheit anspornt. Nach Michael Walzer, „zielt die Prophetie darauf hin, Erinnerung, Erkennen, Empörung, Buße zu wecken“.³⁵ Sie gründet sich auf einen Appell an die bessere Natur der Zuhörer und konfrontiert sie mit den Forderungen Gottes, die sie kennen (oder kannten, aber ignorieren oder vergessen möchten). Schließlich vertrauen die Propheten fest darauf, dass ihre Wünsche und Worte in den Herzen ihres eigenen Volkes Anwälte finden. Die prophetische Rede ist zugleich kritisch der Gegenwart gegenüber und offen für eine positive Einschätzung der Zukunft, die die Verwirklichung ihrer ursprünglichen Berufung und ihres Bundes mit Gott vorausschaut. Walzer behauptet, dass dieses prophetische Redemuster die Standardform der Gesellschaftskritik sei, zu der es gehört, „das Heuchlerische an öffentlichen Erklärungen und respektabler Meinung zu erkennen, das aktuelle Verhalten und institutionelle Vereinbarungen anzugreifen, nach Kernwerten zu suchen (wozu die Heuchelei immer ein Schlüssel ist) und ein alltägliches Leben einzufordern, das mit der Kernüberzeugung im Einklang steht. Die Kritik beginnt mit Abscheu und endet mit Bestätigung“.³⁶ Gustavo Gutiérrez³⁷ meint dazu, dass der Prophet sowohl bloßstellt (*denounces*) als auch verkündigt (*announces*), sowohl kritisiert als auch Hoffnung weckt. Doch Hoffnung erwächst nicht nur aus Grenzsituationen, sondern auch aus positiven Erfahrungen. Hoffnung entsteht aus Erfahrungen von Freude und Dankbarkeit, von Solidarität und

festlicher Gemeinschaft, von Liebe und Freundschaft.³⁸ Der Prophet arbeitet mit all diesen Quellen der Hoffnung, doch vor allem an dem Prozess der Deutung und der neuen Sinnentfaltung – dem Prozess, in dem Sinn neu erfasst wird –, der sowohl Vertrauen in Gott ermöglicht mit all den Kämpfen, die sich daraus ergeben können, als auch Vertrauen in die Quellen des Glaubens, sei es in Zeiten der Dunkelheit oder in Zeiten des Lebens in Fülle.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

ANMERKUNGEN

¹ Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Polity Press, London 2000.

² Johannes Damascenus, *De Virtute et Vitio*, PG 95, 97AB.

³ OF, II,30.

⁴ *St. Maximus the Confessor, The Ascetic Life. The Four Centuries on Charity*, Century IV.82, üb. P. Sherwood, Ancient Christian Writers Series 21, Maryland, Maryland 1955, 205.

⁵ Century II, 10.

⁶ Olivier Clement, *The Roots of Christian Mysticism*, New City, New York 1966; Paul Evdokimov, *Les âges de la vie spirituelle*, Desclée de Brouwer, Paris 1964; Michael Kardamakis, *Ορφόδοξη Πνευματικότητα*, Ekdoseis Akritas, Athen 1993; Elizabeth A. Drayer und Mark S. Burrows (Hg.), *Minding the Spirit: The Study of Christian Spirituality*, Baltimore, The John Hopkins University Press 2005; E. Glen Hinson (Hg.), *Spirituality in Ecumenical Perspective*. Westminster/John Knox Press, Louisville, Kentucky 1993; John Sobrino, *Spirituality of Liberation: Towards Political Holiness*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1988.

⁷ Heil kann in der Sicht von Alexander Schmemmann „nie eine ‚Flucht‘ sein, eine bloße Negation, ein selbstgerechtes Wohlgefallen an dem eigenen ‚Rückzug‘ von der bösen Welt ... Christus ist der Retter der Welt, nicht der Retter vor der Welt ... Doch wenn das so ist, dann besteht die wesentliche geistliche Tat – auf die de facto die ganze Spiritualität zurückgeht – nicht darin, die Welt mit dem Bösen gleichzusetzen, das Wesen der Dinge mit ihrer Abweichung und ihrem Verrat an diesem Wesen, die eigentliche Ursache mit den gebrochenen und bösen Auswirkungen dieser Ursache. Sie besteht nicht einfach darin, das ‚Gute‘ vom ‚Bösen‘ zu unterscheiden, sondern vielmehr darin, zu erkennen, dass alles was existiert und handelt, im wesentlichen gut ist, so gebrochen und dem Bösen unterworfen es in seiner Existenz auch sein mag.“ Siehe sein Buch: *Of Water and the Spirit*, New York, St. Vladimir's Seminary Press 1974, 84.

⁸ John D. Zizioulas, *The Early Christian Community*, in: *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, (Hg. Bernard McGinn, John Meyendorff und Jean Leclercq), *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, Bd. 16, Crossroad, New York, 1987, 23–43.

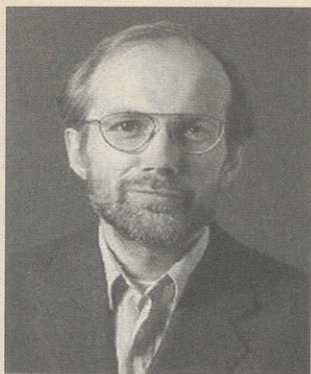
⁹ George Khodr, *The Economy of the Holy Spirit*, in: *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement*, (Hg. C.C. Patelos), ÖRK, Genf 1987. Ein hilfreicher Ratgeber, um die Umrisse einer solchen inklusiven Spiritualität in der heutigen Welt zu erfassen, ist Karl Rahner. Siehe das Kompendium seiner Spiritualität in seinem Buch: „Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums“, Herder, Freiburg 1976. Siehe auch seine grundlegenden Werke. „Geist in der Welt“, Herder, 1996 und „Hörer des

Wortes“, Herder, 1997; *Michael Welker*, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1992; *Mark I. Wallace*, Fragments of the Spirit: Nature, Violence and the Renewal of Creation, Continuum, New York 1996; *Bernard Cooke*, Power and the Spirit of God: Towards an Experience-Based Pneumatology, Oxford University Press, New York 2004.

- ¹⁰ Orthodoxe Überlegungen zum spirituellen Leben sind weitgehend durch die monastische und asketische Literatur beeinflusst, die der Ausbildung des menschlichen Verlangens nach dem Sein mit Gott zu Recht eine Überlegenheit einräumt. Und dennoch muss den Implikationen dieses Verlangens und der Erfahrung vom Sein mit Gott für das Leben in der Welt die gleiche Aufmerksamkeit geschenkt werden, inmitten von Konflikten, Ungerechtigkeit, Gewalt und Armut. Womöglich war die orthodoxe Literatur ein Korrektiv zu einem unreflektierten Aktivismus, der in einigen christlichen Gemeinschaften überwog.
- ¹¹ *Mark S. McIntosh* weist in seinem Buch: *Mystical Theology* (Blackwell Publishing, Oxford 1998) auf S. 7 darauf hin, dass der Begriff *spiritualitas* (der die Übersetzung des griechischen Πνευματικός und der lateinische Vorläufer von „Spiritualität“ ist) im zwölften Jahrhundert eine neue Bedeutung erhielt als Bezeichnung all dessen, was mit der Seele im Gegensatz zum Leib zu tun hat. Diese Bedeutung liegt seiner Meinung nach den Vorstellungen von Spiritualität zugrunde, die diesen Begriff wohl oder übel als Begründung dafür benutzen, der physischen Welt und insbesondere dem menschlichen Leib eine weitgehend negative Rolle zuzuweisen in dem, was sie unter einem authentischen christlichen Leben verstehen. Das hat eine privatisierende Tendenz ausgelöst, Spiritualität auf einen hoch empfindsamen Seelenzustand zu reduzieren, wobei es im Wesentlichen darum geht, wie man solche Zustände innerer Reinheit und Exaltation erreichen kann.
- ¹² *Zygmunt Bauman*, *Modernity and Ambivalence*, Cornell University Press, Ithaka, New York 1991, 1.
- ¹³ *Charles Taylor*, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1992, 32.
- ¹⁴ Ebd., 1.
- ¹⁵ Viel habe ich dabei *Richard Kearneys* meisterhaften Gebrauch von René Girards Theorien zu verdanken in seinem Bemühen, den Fremden vom Sündenbock abzukoppeln und uns damit auf dem Wege zu einer inklusiveren Gesellschaft beizustehen: *Strangers, Gods and Monsters*, Routledge, London und New York 2003, 36–45.
- ¹⁶ *John D. Zizioulas*, *Communion and Otherness*, St. Vladimir's Theological Quarterly, 38, 1994, 349.
- ¹⁷ *Richard J. Bernstein*, *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, The MIT Press, Cambridge, MA 1993, 65.
- ¹⁸ *Richard Kearney*, *Strangers, Gods and Monsters*, a.a.O., 11.
- ¹⁹ *Paul Ricoeur*, *Das Selbst als ein Anderer*, Fink, Paderborn 2005.
- ²⁰ Theologen, die beteiligt sind an der Entwicklung einer Theologie der Religionen, haben darauf hingewiesen, dass ihr Dialog mit anderen Religionen ihnen nicht nur die Möglichkeit gegeben hat, die Andersartigkeit der anderen Religionen schätzen zu lernen, sondern auch dazu beigetragen hat, ihren eigenen christlichen Glauben höher und tiefer schätzen zu lernen. *James L. Fredericks*, *Faith among Faiths: Christian Theology and Non-Christian Religions*, Paulist Press, New York/Mahwah, N.J. 1999.
- ²¹ *John D. Zizioulas*, *Communion and Otherness*, a.a.O., S. 347–361. Die Tendenz, die Trinität als ein Modell der menschlichen Gesellschaft zu sehen, ist nicht problemlos. In seinem Buch: *God as Trinity: Relationality and Temporality in Divine Life* (John Knox Press, Louisville, KY, Westminster 1993, 186) weist *Ted Peters* auf folgendes hin: Wenn wir beteuern, dass die sozialen Beziehungen die trinitarischen Beziehungen widerspiegeln sollten, lassen wir die einfache Tatsache außer Acht, dass „Gott allein Gott ist“ und dass

„wir als Geschöpfe Gott nicht in jeder Hinsicht kopieren können“. Zu weiteren Diskussionsbeiträgen in dieser Sache siehe Miroslav Volf, *The Trinity is Our Social Program; The Doctrine of Trinity and the Shape of Social Engagement*, *Modern Theology* 14, 1998, 403–423.

- ²² Sayings of Those who Grow Old in Ascesis, SO I, 407.
- ²³ *Gregor von Nyssa*, Homilien zum Hohenlied III, *Fontes Christiani*, Band 16/3, Herder, Freiburg im Breisgau 1994, 823.825.
- ²⁴ Pseudo Macarius, Eighteenth Homily, 8, PG 34, 79.
- ²⁵ Sayings of the Desert Fathers, Pambo, 14, PG 65.371.
- ²⁶ *Isaac of Nineveh*, Ascetic Treatise, 34.
- ²⁷ *Evagrius of Pontos*, On Prayer, 123,122,121,124, *Philokalia* 1, 187.
- ²⁸ *Charles Taylor*, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University, Cambridge, MA 1991, 26.
- ²⁹ *Paul Heelas und Linda Woodhead*, *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Blackwell Publishing, Oxford 2005, 2.
- ³⁰ *Charles Taylor*, *The Ethics of Authenticity*, a.a.O., 78.
- ³¹ *John Chryssavgis*, Orthodox Spirituality and Social Activism: Reclaiming Our Vocabulary – Refocusing Our Vision, in: *The Orthodox Churches in a Pluralistic World*, *Emmanuel Clapsis* (Hg.), ÖRK, Genf, 130–138.
- ³² *Bernard McGinn*, *The Foundation of Christian Mysticism, The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, Bd. 1, Crossroads, New York, 1991, XVII.
- ³³ *Janet K. Ruffing* (Hg.), *Mysticism and Social Transformation*, Syracuse University Press, New York 2001, 8ff.
- ³⁴ *Walter Brueggemann*, *Prophetic Imagination*, Fortress Press, Minneapolis 2001.
- ³⁵ *Michael Walzer*, *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1987, 75.
- ³⁶ Ebd., 87.
- ³⁷ *Gustavo Gutiérrez*, *A Theology of Liberation, History: Politics and Salvation*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1973; idem, *We Drink from Our Owen Wells: The Spiritual Journey of a People*, Orbis, Maryknoll, N.Y. 1988.
- ³⁸ *Emmanuel Clapsis*, *The Eucharist as a Missionary Event in a Suffering World*, in: *Emmanuel Clapsis, Orthodoxy in Conversation, Ökumenischer Rat der Kirchen/Holy Cross Orthodox Press*, Genf/Boston 2000, 191–197.



Getragen von einer Wolke von Zeugen

Katholische Kirche auf dem Weg zur Friedenskirche

VON THOMAS NAUERTH*

Wenn nach theologischen Wurzeln der Gewaltüberwindung gefragt und die römisch-katholische Tradition in den Blick genommen wird, muss von der besonderen Bedeutung des Gedächtnisses und der Erinnerung gesprochen werden. In katholischer Perspektive bleibt Gewaltüberwindung als Thema lebendig aufgrund der Erinnerung an besondere Zeugen. Dies scheint mir – zumindest gegenüber den Kirchen der Reformation – ein besonderes katholisches Erbe, ein katholisches Können. Auch die Kraft zur Gewaltüberwindung kommt nicht zuletzt aus dem Gedenken und der Orientierung an große Vorläufer, seien sie nun offiziell heilig gesprochen oder nicht. In katholischer Perspektive liegen die theologischen Wurzeln der Gewaltüberwindung insgesamt nicht zuletzt in der Lebendigkeit des Zeugnisses derjenigen friedlichen Schwestern und Brüder, die der Geist der Kirche zu jeder Zeit geschenkt hat. „Sagt mir, welche Menschen ihr verehrt, und ich sage euch, wie nahe der nächste Krieg ist“, so pointiert hat es das Hirtenwort der deutschen Bischöfe „Gerechter Friede“ formuliert.¹

An der Geschichte der Verehrung von Franz Jägerstätter zeigt sich daher umgekehrt, wie weit sich allmählich die katholische Kirche „vom nächsten Krieg“ bzw. seiner Rechtfertigung entfernt hat. Die Wirkungsgeschichte von Franz Jägerstätter zeigt, dass in der Tat heute in Bezug auf die katholische Kirche von einem Weg zu einer den Frieden stiftenden, einer Friedenskirche gesprochen werden kann.

* Dr. Thomas Nauerth ist katholischer Theologe und Mitglied des Versöhnungsbundes.

Franz Jägerstätter, ein einfacher Bauer aus einem abgelegenen Dorf in Oberösterreich, hatte frühzeitig erkannt, dass der durch Hitler angezettelte Weltkrieg nach traditioneller katholischer Lehre nicht als sittlich gerechtfertigt angesehen werden kann. „Welcher Katholik getraut sich, diese Raubzüge, die Deutschland schon in mehreren Ländern unternommen hat und noch immer weiterführt, für einen gerechten und heiligen Krieg zu erklären?“² Er bleibt unbeirrbar bei dieser Haltung, weder Priester noch Bischof können ihn überzeugen, dass die Pflicht als Staatsbürger höheren Rang hat als die Gewissensverpflichtung als katholischer Christ. Der einfache Bauer Jägerstätter blieb genauso fest bei seiner Gewissensentscheidung wie vierhundert Jahre zuvor der hochgelehrte Lordkanzler und Humanist Thomas More, der sich dem Begehren seines Königs widersetzte, weil sein Gewissen Vorrang auch vor königlichen Wünschen hat. Der Lordkanzler aus dem 16. Jahrhundert wurde 1936 offiziell heilig gesprochen, denn er wurde als Zeichen, Zeuge und Vorbild, als Märtyrer für die Gewissensfreiheit damals in Europa dringend benötigt. Die Möglichkeit, dass Jägerstätter vom Leben und Sterben des Thomas More erfahren hat, ist daher durchaus gegeben, zumal zu seiner aufgrund des bäuerlichen Standes sehr begrenzten spirituellen Literatur neben der Bibel vor allem Heiligenbiographien gehört haben. Es ist ein überaus seltsamer Zufall (oder vielleicht auch mehr), dass ausgerechnet am 6. Juli 1943, am Gedenktag der Hinrichtung von Thomas More, der Prozess und die Verurteilung von Franz Jägerstätter vor dem Reichskriegsgericht in Berlin stattgefunden hat! Jägerstätter blieb an diesem 6. Juli so unbeirrt und fest bei seiner Überzeugung, wie vierhundert Jahre zuvor Thomas More. Am 9. August 1943 gegen 16.00 Uhr wird Jägerstätter „wegen Zersetzung der Wehrkraft“ hingerichtet.

Nach dem Krieg sollte Franz Jägerstätter und seine Tat nicht bedacht, nicht erinnert werden, so die Anweisung der lokalen kirchlichen Obrigkeit. Man wollte keinen Konflikt mit den Kriegsheimkehrern, man wollte vermeiden, dass eine Diskussion über die Legitimität des Dienstes in Hitlers Armeen aufkommt. Die kirchliche Obrigkeit also wusste sehr genau um die katholische Kunst des Gedenkens und ihre nicht berechenbaren Folgen. Durch Zufall stößt dann ein amerikanischer Soziologe auf die Geschichte dieses einfachen katholischen Laien. Anfang der sechziger Jahre des letzten Jahrhunderts fährt er nach Österreich, recherchiert und fasst die Recherche in einem Buch zusammen.³ Von da ab zeigen sich die unbe-

rechenbaren Folgen der katholischen Kunst des Gedenkens, schon auf dem II. Vatikanischen Konzil spielte die Erinnerung an Jägerstätter eine Rolle in der Debatte um die Anerkennung katholischer Kriegsdienstverweigerer.⁴ Inzwischen ist die Seligsprechung von Franz Jägerstätter eingeleitet worden. Sie wurde auf den Weg gebracht von den Nachfolgern jener kirchlichen Obrigkeit, die nach 1945 jede Erinnerung verboten hatte. Das alljährliche Jägerstätter Gedenken am Todestag in Oberösterreich ist zu einer internationalen Begegnung mit einer ganz eigenen Wirkungsgeschichte geworden. So hat die Begegnung mit Jägerstätters Lebensgeschichte anlässlich dieses Gedenktages beispielsweise dazu geführt, dass ehemalige Wehrmachtsoldaten kurz vor ihrem Tod ihre Verstrickung in Gewalt und Mord erkennen und bekennen konnten: „Wir haben damals viel mehr geglaubt wie heute und auch viel, viel mehr gebetet. Aber eines haben wir, genauer, habe ich nicht kapiert, dass es nämlich zwei grundverschiedene Dinge sein können; an einen Gott zu glauben, ihn zu loben und zu preisen, viel zu beten, fromm zu sein – oder aber das zu tun, was uns Jesus selber angeschafft hat. Das zeigte uns Jägerstätter Franz.“⁵

Der 9. August, der Todestag von Franz Jägerstätter, wird inzwischen nicht nur in Oberösterreich begangen, seit mehr als 15 Jahren hält auch die Pax Christi Bewegung in Großbritannien jeweils am 9. August in der Westminster Kathedrale eine ökumenische Gedenkfeier ab, ähnliche Gedenkveranstaltungen gibt es darüber hinaus auch in den USA.

Die Inszenierung des Gedenkens

Nun leben auch andere Kirchen aus ihren Geschichten,⁶ und die Möglichkeit, sich von besonderen Zeugen inspirieren zu lassen scheint eine natürliche Möglichkeit des Menschen generell zu sein. Eine besondere katholische Begabung liegt allerdings in der Kunst, solches Erinnern auch in Szene zu setzen, liturgisch, spirituell und leiblich-körperlich, visuell. Das Jägerstätter Gedenken in Oberösterreich, in dem kleinen Ort Ostermiething, zeigt dies beispielhaft. Diese Veranstaltung ist aus Privatinitiative, aus Laieninitiative erwachsen und wird mit einfachsten Mitteln durchgeführt. Und doch hat sie eine tief beeindruckende spirituelle, liturgische Konzeption. Der erste Teil des Tages ist als Studentag gestaltet, bei dem die Geschichte Franz Jägerstätters lebendig wird. Der Studentag endet mit einem gemeinsamen Gang in die Kirche, wo zur Sterbestunde von Jägerstätter gegen 16:00 Uhr sein letzter Brief verlesen wird. Darauf versammelt man sich mit dem Prozessionskreuz der Gemeinde und pilgert zu Jäger-

stätters Heimatdorf Radegund. Es ist ein echter Pilgerweg, gut 15 km, mit dem schweren Kreuz vorweg, das abwechselnd immer von einem anderen getragen wird. Man erreicht Radegund in der Dunkelheit. Die kleine Kirche, in der Jägerstätter Mesner war und neben der er begraben liegt, ist hell erleuchtet. Es wird Eucharistie gefeiert in festlicher Weise, mit Teilnahme des Dorfes und Konzelebration der anwesenden Priester, so viele eben um den Altar dieser kleinen Dorfkirche passen; Eucharistie als Feier der *Communio Sanctorum*, als „Geheimnis unseres Friedens und unserer Einheit“.⁷ Werdet, was ihr seid, empfangt, was ihr werdet: Leib Christi. Leib Christi, ein Leib, der sich durch Raum und Zeit erstreckt, der die Toten wie die Lebenden umfasst.

Papst Benedikt XVI. hat kürzlich einmal formuliert: „Wir rufen die Heiligen und Seligen als Beschützer an und zählen auf ihre himmlische Hilfe. Gleichzeitig jedoch sind wir durch ihr Zeugnis zur Nachahmung angeregt, um im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe zu wachsen.“⁸ Das Verständnis des ersten Satzes bereitet auch katholischen Theologen inzwischen einige Schwierigkeiten „Himmlische Hilfe“ und „Beschützer“ sind Kategorien, die von der neueren katholischen Theologie nicht mehr so recht nachvollzogen werden können.⁹ Am Abend des 9. August in Radegund wirken solche Worte allerdings ganz natürlich und unproblematisch. Franz Jägerstätter ist uns vorausgegangen und mit bauerlichem Pragmatismus und Optimismus hat er in seinem Abschiedsbrief formuliert: „Grüßet mir auch noch herzlich meine lieben Kinder, ich werde den lieben Gott schon bitten, wenn ich bald in den Himmel kommen darf, auch für Euch alle ein Plätzchen anzuschaffen.“¹⁰

Versammelt an einem einzigen Tisch

In dieser abendlichen Eucharistiefeier in Radegund lässt sich unmittelbar erfahren, welche Kraft die Eucharistiefeier entfalten kann. Eucharistie: Brot des Lebens für den Frieden der Welt. Dies auch ist der Titel des Abschlussberichtes der 2005 zu Ende gegangenen Weltbischofssynode. Der Innsbrucker Bischof Manfred Scheuer, bei der Synode Delegierter der österreichischen Bischofskonferenz betont in einer persönlichen Bilanz den bewegenden Eindruck, dass die Feier der Eucharistie in Ländern, in denen Krieg herrscht, „eine große Kraft hat“.¹¹ Stark angeklungen sind laut Scheuer auf der Synode die Zusammenhänge der Eucharistie mit dem Bemühen um Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. In der Eucharistie liege eine Kraft der Wandlung, die helfe, Hass und Gleich-

gültigkeit „aufzubrechen“. „Eucharistie hat von der Sinnstiftung durch Jesus her einen inneren Zusammenhang mit Fragen der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung.“¹² Ähnlich sieht es der Papst selbst: „Wenn die kirchliche Gemeinschaft die Eucharistie feiert (...) wird sie sich immer mehr bewusst, dass das Opfer Christi ‚für alle‘ ist (Mt 26,28) und die Eucharistie den Christen dazu drängt, ‚gebrochenes Brot‘ für die anderen zu sein, sich für eine gerechtere und geschwisterlichere Welt einzusetzen.“¹³

In der Tat könnte die Eucharistie für katholische Christen zur zentralen spirituellen Wurzel der Gewaltüberwindung werden, die Theologie dazu ist durchaus vorhanden. Bereits 1924 schreibt der Dominikanerpater Fr. M. Stratmann: „Es sei darum gestattet, eine religiöse Übung zu empfehlen, die die Christus- und die Menschenliebe sehr zu beleben geeignet sein dürfte. Wir sollten die geistige Kommunion mit dem eucharistischen Leibe des Herrn auch auf seinen mystischen Leib ausdehnen! Wir sollten oft daran denken, daß wir in enger mystischer Gemeinschaft stehen mit allen denen, die durch die Gnade mit Christus verbunden sind, mögen sie Bischöfe oder Arbeiter sein, Deutsche oder Franzosen, Freunde oder Feinde. Wir sollten uns als Stück von ihnen ‚fühlen‘, d.h. die rein abstrakte Erkenntnis, daß es so ist, bis zum warmen Gefühl des Herzens vordringen lassen. So wie wir bei der geistigen Kommunion mit dem eucharistischen Leibe des Herrn diesen gleichsam umarmen, so wollen wir bei der geistigen Kommunion mit dem mystischen Leibe Christi diesen mystischen Christus umarmen, vielleicht dabei an dieses und jenes Glied besonders denken, mag es schon mit dem Haupte lebendig verbunden sein oder nicht. Dann gibt es keine Feinde mehr, außer den Feinden Christi. Und diese Feinde Christi behandeln wir dann äußerlich und innerlich so, wie Christus sie behandelt hat: Wir suchen ihr Böses durch Gutes zu überwinden.“¹⁴

Doch leider gibt es aktuell vielfältige und gewichtige Faktoren, die dieses Potential der Eucharistie nicht zur Entfaltung kommen lassen. Die katholische Eucharistiefeier ist historisch belastet, personell ausgelaugt und leidet weithin an individualistischer Verengung.¹⁵ Es war und ist eben auch vielfältiger Missbrauch möglich: „Die heilige Kommunion wurde als Stärkungsmittel gereicht, bevor es an Front und Einsatz ging. Natürlich auch auf der Gegenseite“, so die Erinnerung eines Soldaten.¹⁶

Die ekklesiologische, politische, communionistische Dimension von Eucharistie muss immer wieder neu erinnert werden. Es bedarf sozusagen einer friedentheologischen Eucharistiekatechese. „Eucharistie ist ja kein Totenkult oder eine Heldenfeier. Wie können wir von der Eucharistie her

Hass, Gleichgültigkeit, Gewalt, Verachtung, Neid aufbrechen und verwandeln lassen? Wie können vielfältige Formen des Todes durch das Opfer Jesu Christi in Leben verwandelt werden?“¹⁷

Wenn solche Fragen aufgegriffen und bearbeitet würden, dann könnte Wirklichkeit werden, was im Abschlussbericht des Katholisch-Mennonitischen Dialoges so formuliert wurde: „Katholiken sind aufgrund dieser eucharistischen Wirklichkeit verpflichtet, ein lebendiges Zeichen des Friedens Christi und der Versöhnung für die Welt zu werden.“¹⁸

Auf dem Weg zur Friedenskirche

Die Verpflichtung besteht aufgrund der Eucharistie, der konkrete Anstoß aber kommt aus der Erinnerung und dem Gedenken. So scheint die Sensibilität des österreichischen Bischofs Manfred Scheuer für die friedentheologischen Implikationen der Bischofssynode über die Eucharistie aus seiner Teilnahme an den Jägerstätter Gedenktagen erwachsen zu sein.¹⁹ Die weiteren Folgen der Verehrung und des Gedenkens an Jägerstätter sind daher nicht so leicht abzuschätzen, wohl aber, so scheint mir, kaum zu überschätzen. Karl Rahner zitiert in seinem Aufsatz „Die Kirche der Heiligen“ zustimmend aus der Enzyklika *Mystici corpori* von Pius XII., wonach gerade in schwierigen Zeiten Christus „im Schoße der Mutter Kirche“ Männer und Frauen erwecke, „die durch den Glanz ihrer Heiligkeit hervorleuchten, um den übrigen Christgläubigen zum Beispiel zu dienen für das Wachstum seines geheimnisvollen Leibes“ und folgert: „Es gibt also auch einen Antrieb der Weiterentwicklung des Lebens in der Kirche, der nicht vom Amt ausgeht, sondern unmittelbar von Christus selbst.“²⁰

Die katholische Kirche hatte bisher keinen Seligen oder Heiligen, der für die kriegsverhindernde Intention der *Bellum Justum* Lehre mit seinem Leben gezeugt hat. „Dieser junge Mann, dieser Ehemann und Familienvater, wurde berufen, aufzuzeigen, dass ein Christ nicht in einem Kriege, welchen er als ungerecht empfindet, Dienst leisten darf, soll es auch sein Leben kosten“, so bereits Erzbischof T.D. Roberts vor dem II. Vatikanischen Konzil.²¹ Die Aussage, dass „die Lehre der Kirche und die Anwendung der Kriterien für einen Gerechten Krieg in den letzten Jahren immer restriktiver geworden“ sind, dass „man darauf [besteht], dass die Tradition über den gerechten Krieg die Aufgabe hat, Krieg zu verhindern und zu begrenzen, nicht aber, ihn zu rechtfertigen“²² gewinnt durch Jägerstätters Zeugnis existentielle Realität – und dieses Zeugnis fordert anderer-

seits Aussagen, wie die „bei Beendigung des Golfkrieges 1991 durch den Papst gegebene Gesamteinschätzung des Übels: (...) „Nein, nie wieder ein Krieg, der das Leben der Unschuldigen vernichtet; der töten lehrt und das Leben derer, die töten, gleichfalls zerstört; der eine Dauerspurs von Zorn und Haß zurückläßt und die gerechte Lösung jener Probleme, die ihn ausgelöst haben, erschwert.“²³

Es ist in Bezug auf die katholische Kirche durchaus von einer neuen Gesamteinschätzung des Problemkreises Frieden, Krieg und Gewalt zu sprechen. Dafür ist nicht alleine Franz Jägerstätter verantwortlich, noch viele andere Zeugen mit je eigener Wirkungsgeschichte wären zu nennen (Kaspar Mayr, Jean Goss, Thomas Merton, Franziskus M. Stratmann OP, Max Josef Metzger, Hermann Hoffmann u.v.a.m.). Doch alleine dieser eine Märtyrer aus einer Wolke von (Friedens)Zeugen hat die katholische Kirche in einem erstaunlichen Ausmaße bewegt. „Sein Opfer hat eine tiefgehende Wirkung auf seine Kirche, in der heute Gewaltlosigkeit, Frieden schaffen und das Recht auf eigenes Gewissen eine hohe Priorität haben“, so Bruce Kent, Vorsitzender von Pax Christi Großbritannien.²⁴

Die Debatte über die Konturen eines friedenskirchlichen Selbstverständnisses der katholischen Kirche sollte daher allmählich begonnen werden. 1933 bereits, am Ende der großen Zeit des Friedensbundes Deutscher Katholiken, formulierte Hermann Hoffmann, katholischer Priester und Gymnasialprofessor aus Breslau, in einem kleinen Büchlein:

„Die Völkerkirche muss eine Friedenskirche sein, ihre Erziehung muss eine Erziehung zum Frieden sein.“²⁵ Diese 1933 geschriebenen – und bald beschlagnahmten Worte – finden heute wieder ein Echo, denn im Schlussdokument des Katholisch-Mennonitischen Dialoges heißt es: „Die Kirche ist berufen, eine Friedenskirche zu sein, eine Frieden stiftende Kirche. Davon sind wir gemeinsam überzeugt.“²⁶

Noch gehört das Stichwort „Friedenskirche“ zu den Fremdworten katholischer Ekklesiologie. Daher vermutlich die vorsichtige Wendung „eine Frieden stiftende Kirche“. Wie sehr andererseits das Stichwort Friedenskirche inzwischen bestimmte Entwicklungen im katholischen Kirchenverständnis präzise auf den Punkt bringen kann, zeigt sich am Hirtenwort „Gerechter Friede“ der Deutschen Bischofskonferenz. Dort heißt es:

„Mitten in einer Welt voll Krieg und Gewalt kann die Kirche nicht als Sakrament des Friedens wirken, wenn sie sich anpasst. Diese Welt braucht keine Verdoppelung ihres Unfriedens durch eine Religion, die zu allem Ja und Amen sagt. (...) Der Widerstand gegen den Unfrieden und die Mächte

des Todes in dieser Welt stellt (...) keine beiläufige Ergänzung kirchlichen Lebens dar, sondern muss es von Grund auf formen.“²⁷

Wenn von Friedenskirche in Bezug auf die katholische Kirche gesprochen wird, dann ist aber nicht nur ein Blick in katholische Hirten-schreiben wichtig, sondern vor allem ein Blick in die gegenwärtige Praxis der Kirche nötig. Gibt es katholische Aufbrüche, die man mit dem Etikett Friedenskirche bezeichnen könnte, die in eine ähnliche Richtung weisen, die in Ansätzen Elemente friedenskirchlicher Existenz entdeckt haben und leben? Ein Phänomen wird man dabei m.E. kaum übersehen können. Das Phänomen St. Egidio, jene kleine Basisgemeinde aus Rom, die durch Zufall zum Friedensstifter wurde und die inzwischen eine weltweite katholische Bewegung geworden ist. Diese Gemeinde und Gemeinschaft hat eine Kirche, die Kirche San Bartolomeo auf der Tiberinsel in Rom, dem Gedenken der Märtyrer und Glaubenszeugen des 20. Jahrhunderts gewidmet. Und wieder stößt man hier auf Franz Jägerstätter und wieder auf eine besondere Inszenierung der Erinnerung. Ein Brief von Franz Jägerstätter wurde an diesen Gedenkort gebracht und die feierliche Übergabe wurde von keinem Geringeren geleitet als von Christoph Schönborn, Kardinal und Erzbischof von Wien, dem höchsten kirchlichen Repräsentanten Österreichs. Allerdings hatte Schönborn bereits 1992 beim Gedenktag in Ostermiething gesprochen.²⁸ Der von offizieller Kirche im Stich gelassene und von offizieller Kirche gut 20 Jahre vergessene Zeuge versammelt an seinem Grab inzwischen die offiziellen Repräsentanten eben dieser Kirche. Über diese Auswirkung würde Franz Jägerstätter selbst wohl am meisten staunen, obwohl er andererseits als gelernter Landwirt viel vom Geheimnis des Weizenkorns gewusst haben dürfte.

ANMERKUNGEN

¹ *Die deutschen Bischöfe* (66), Gerechter Friede, Sekretariat der Deutschen Bischöfe (Hg.), Bonn 27.9.2000, Nr. 110.

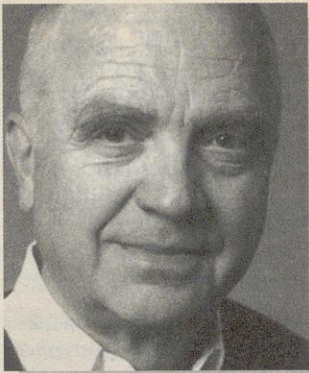
² Zitiert nach: *Erna Putz*, Lebensgeschichte von Franz Jägerstätter. In: Franz Jägerstätter. Zur Erinnerung seines Zeugnisses. Eine Handreichung. Hg. von Pax Christi Oberösterreich. Linz 2000, 8–17, 13.

³ *Gordon C. Zahn*, Er folgte seinem Gewissen. Das einsame Zeugnis des Franz Jägerstätter. Graz, Wien, Köln 1967.

⁴ Vgl. die schriftlich eingereichte Intervention des früheren Erzbischofs von Bombay *Thomas D. Roberts*, abgedruckt in: *Johann Christoph Hampe* (Hg.), Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput. Band III. München 1967, 421–422.

⁵ *Josef Garnweidner*, Zeugnis eines ehemaligen Soldaten. In: Franz Jägerstätter, a.a.O., 96–99, 99.

- ⁶ Hier ist nicht nur auf die orthodoxe Tradition zu verweisen, auch in der protestantischen Tradition gibt es Kirchen, die eine ausgeprägte Kultur der Erinnerung haben: „Wir nehmen voll Freude zur Kenntnis, dass wir gemeinsam die Märtyrer schätzen, die große Wolke der Zeugen (Hebr 12,1), die ihr Leben zum Zeugnis für die Wahrheit hingegeben haben“, so heißt es im Abschlussbericht des Katholisch-Mennonitischen Dialoges „Called Together to be Peacemakers: Report of the International Dialogue between the Catholic Church and the Mennonite World Conference“, veröffentlicht im Informationsdienst des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, N.113 (2003/II/III); in deutscher Fassung unter www.mennoniten.de als download erhältlich, Nr. 182.
- ⁷ So *Augustinus* im Sermo 272, vgl. www.augustinus.de.
- ⁸ Aus der Ansprache *Benedikts XVI.* anlässlich der ersten Heiligsprechung in seinem Pontifikat, www.zenit.org, 11.11.2005.
- ⁹ „Die Vorstellung, bei Gott vollendete Menschen könnten neue, von ihrem irdischen Leben unabhängige Initiativen entfalten, ist zumindest problematisch“, so *Herbert Vorgrimler*, Art. Heiligenverehrung. In: *Ders.*, Neues Theologisches Wörterbuch. Freiburg 2000, 274–275, 275.
- ¹⁰ Aus dem letzten Brief Jägerstätters vom 9.8.1943; abgedruckt in: Franz Jägerstätter, a.a.O., 18.
- ¹¹ Vgl. www.dioezese-innsbruck.at, 25.10.2005.
- ¹² So der Innsbrucker Bischof in der Kirchenzeitung der Diözese Linz 2005/41, <http://www.dioezese-linz.at/redaktion>, Was die Bischöfe bewegt. Weltbischofssynode zum Thema Eucharistie: Eine Zwischenbilanz von Bischof Manfred Scheuer.
- ¹³ Aus der Predigt *Benedikts XVI.* am Weltmissionssonntag 2005, zitiert nach www.zenit.org, 24.10.2005.
- ¹⁴ *Franziskus Maria Stratmann OP*, Weltkirche und Weltfrieden. Katholische Gedanken zum Kriegs- und Friedensproblem. Augsburg 1924, 37 [= Handbibliothek Christlicher Friedenstheologie, Berlin 2004, 6498].
- ¹⁵ Vgl. dazu jetzt *Johannes Baar*, Die Häresie der Mysterienspiele. In: *Stimmen der Zeit* 130 (12/2005), 793–794.
- ¹⁶ *Josef Garnweidner*, Zeugnis eines ehemaligen Soldaten. In: Franz Jägerstätter, a.a.O., 99.
- ¹⁷ So *Bischof Manfred Scheuer* in seinem Fastenhirtensbrief 2005, <http://www.dioezese-innsbruck.at>.
- ¹⁸ Called Together to be Peacemakers, a.a.O., Nr. 119.
- ¹⁹ Vgl. auch *Manfred Scheuer*, Trost und gefährliche Erinnerung. Zur Theologie der Heiligkeit und des Martyriums am Beispiel Franz Jägerstätter. In: Franz Jägerstätter, a.a.O., 119–143.
- ²⁰ *Karl Rahner*, Die Kirche der Heiligen, in: *Ders.*, Vom Glauben inmitten der Welt. Freiburg 1967, 49–63, 62ff.
- ²¹ s. Anm. 4.
- ²² Called Together to be Peacemakers, a.a.O., Nr. 157.
- ²³ Ebd., Nr. 159.
- ²⁴ *Bruce Kent*, Inspiration Franz Jägerstätter. In: Franz Jägerstätter, a.a.O., 79.
- ²⁵ *Hermann Hoffmann*, Die Kirche und der Friede. Von der Friedenskirche zur Friedenswelt. Leipzig 1933, 135 [= Handbibliothek Christlicher Friedenstheologie, Berlin 2004, 2903].
- ²⁶ Called Together to be Peacemakers, a.a.O., Nr. 175.
- ²⁷ Die deutschen Bischöfe (66), Gerechter Friede, a.a.O., Nr. 90.
- ²⁸ Vgl. auch *Christoph Schönborn*, Franz Jägerstätter. Ein Zeugnis. In: *Communio. Internationale katholische Zeitschrift* 9 (1980), 271–278.



Verantwortungspazifismus

Zum politischen Gestaltungspotenzial pazifistischer Bewegungen*

VON WOLFGANG LIENEMANN**

„Nur sanft sein, heißt noch nicht gut sein“ – mit diesen Worten begann Ernst Bloch 1967 seine Rede zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels. Pazifisten konnten und können sehr militant sein. Sie setzen sich nicht nur vor Kasernentore, zerschneiden Stacheldrahtzäune und bringen Züge zum Stehen; wir kennen auch Lebensläufe von Menschen, die als Pazifisten begannen und als Terroristen endeten. Das Verhältnis der Pazifisten zur Gewalt war und ist nicht eindeutig. Nicht einmal die uneingeschränkte Ablehnung des Krieges ist das gemeinsame Merkmal aller Pazifisten. Die Ablehnung des Kriegsdienstes ist zwar unter Pazifisten weit verbreitet, aber auch nicht immer und überall. Es gab Zeiten und Länder, da konnten sich Pazifisten dem Kriegsdienst durch Zahlung einer Wehrsteuer entziehen.

Pazifisten sind im Allgemeinen dadurch charakterisiert, dass sie jede Anwendung von Gewalt ablehnen – zumindest für sich selbst. Gewaltfreie Aktionen halten sie für zulässig, sowohl mit dem Ziel von gesellschaftlichen Reformen als auch als Mittel des Widerstandes und der Verteidigung. Was aber ist, wenn die Rechtsordnung, wenn der Nachbar, wenn sein Eigentum, sein Leben, seine Freiheit bedroht sind? Lässt sich eine Rechtsordnung ohne Zwang und Gewalt sichern? Können Pazifisten die Androhung und Anwendung von Gewalt rechtfertigen? Welche Gewalt? Unter welchen Voraussetzungen und Umständen? Oder kommt dergleichen nie in Betracht? Diese Frage soll im Folgenden im Blick auf zwei Völker-

* Beitrag zum Studientag über „Theologische Quellen der Gewaltüberwindung“, Kassel, 25.11.2005. Eine ausführlichere Fassung dieser Überlegungen mit umfangreicheren Quellenangaben soll voraussichtlich noch 2006 erscheinen.

** Wolfgang Lienemann ist Professor für Ethik an der Christkatholischen und Evangelischen Fakultät der Universität Bern.

rechtskonzeptionen erörtert werden. Zuvor gebe ich eine kleine Typologie pazifistischer Positionen in der Geschichte, um vor diesem Hintergrund die völkerrechtlichen und friedensethischen Entwürfe von Walther Schücking und Jost Delbrück zu charakterisieren und zu vergleichen.

1. Pazifistische Positionen einst und jetzt

Dass der Bergprediger des Evangeliums Menschen glücklich genannt hat, die Frieden stiften, gehört wohl zu den elementaren religiösen Kenntnissen der meisten Menschen. Die lateinische Bibel spricht von den *pacifici* (Mt 5,9). Doch unabhängig davon, dass es in den geschichtlichen Ausprägungen des Christentums wie anderer Religionen starke, oft unterdrückte Traditionen eines Gewaltverzichts gegeben hat, ist die Bezeichnung „Pazifisten/Pazifismus“ erst ein Kind des 20. Jahrhunderts. Die Mitglieder und Anhänger der Friedensbewegungen der Neuzeit kannten vielfältige Selbstbezeichnungen wie „Föderalisten“, „Friedensfreunde“ oder „Internationalisten“. Erst seit 1901 setzte sich die neue Bezeichnung auf breiter Front durch.¹ Sie wird zu einer meist positiv besetzten Selbstbezeichnung und einer abwertenden, häufig gehässigen Fremdbezeichnung. Will man den in sich vielfältigen Ausprägungen des modernen Pazifismus und seinem Verhältnis zur Gewalt näher nachgehen, dann empfiehlt es sich, (1) die geschichtlichen Ursprünge, (2) die sozialen Träger und zugleich die wichtigsten Typen und (3) die großen historischen Herausforderungen des Pazifismus kurz gesondert zu betrachten.

1. Ursprünge

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts kam es zuerst in den USA, dann in England und anschließend auf dem europäischen Kontinent zur Gründung von Friedensgesellschaften unterschiedlichster Art. Oftmals standen diese Gesellschaften in enger Verbindung mit Bewegungen und Organisationen, die sich der Bekämpfung der Sklaverei verschrieben hatten. Man findet hier „Vertreter einer umfassenden bürgerlichen Reformbewegung aus philanthropischem Antrieb“.² Zahlreiche frühe Vertreter des Pazifismus waren Handels- und Gewerbetreibende, die sich politisch engagierten und von Krieg und Gewalt nur Nachteile für ihre Geschäfte zu gewärtigen hatten. Zuvor gab es vor allem religiös geprägte Pazifisten, teils mit Wurzeln in hochmittelalterlichen Reformbewegungen wie die Waldenser, teils täuferischen Ursprungs wie die Mennoniten, die Hutterer oder die

Amischen, insbesondere die auch im Kampf gegen die Sklaverei engagierten Quäker. Die Gründung der englischen Kolonie Pennsylvania und ihre Besiedlung hauptsächlich mit Mitgliedern der „Society of Friends“ ab 1682 war wohl das großartigste Experiment der Gründung eines politischen Gemeinwesens, das auf dem Grundsatz der Gewaltfreiheit beruhte. In einem Brief an den „Kaiser von Kanada“ kündigte William Penn seine Absichten so an: „Der König von England, der ein großer Fürst ist, hat mir aus verschiedenen Gründen ein weites Gebiet in Amerika übertragen, dessen ich mich in freundschaftlichem Einverständnis mit dir erfreuen will. Und dies will ich sagen, dass das Volk, das mit mir kommt, ein gerechtes, einfaches und ehrenwertes Volk ist, das weder gegen andere Krieg führt, noch den Krieg der andern fürchtet, denn es ist gerecht.“ Philadelphia, die Hauptstadt der Kolonie, wurde ein Platz ohne Befestigungsanlagen. Freilich: Die Landnahme erwies sich für die Indianer im Ergebnis als nicht so friedlich, wie es das berühmte Bild von Benjamin West „Penn's Treaty With the Indians“ zeigt, und allmählich wurden auch die Quäker aus Regierungsfunktionen hinausgedrängt.

Die neu gegründeten Friedensgesellschaften im 19. Jahrhundert gaben in der Regel Informations- und Werbeschriften heraus, tauschten sich untereinander aus und begannen, nationale und internationale Treffen zu organisieren. Auf diese Weise entstand ein internationales Netzwerk pazifistischer Gruppen, vergleichbar und teilweise parallel, aber nicht verbündet mit der sich ebenfalls international organisierenden sozialistischen Arbeiterbewegung. Im Unterschied zu dieser war die pazifistische Bewegung ganz überwiegend bürgerlich-liberal geprägt. In den verschiedenen Ländern reagierte sie zudem in spezifischer Weise auf die aktuellen Herausforderungen der Zeit: Die italienische Friedensbewegung stand teilweise den nationalen Einigungsbestrebungen von Cavour und Garibaldi nahe, in Deutschland gab es Beziehungen zu den demokratisch-republikanischen Forderungen des Vormärz und der Paulskirchenversammlung, im französischen oder Schweizer Exil kooperierten zeitweise auch militante Anarchisten mit den Friedensfreunden.

2. Typen und Träger

Ich unterscheide vier typische Ausprägungen pazifistischer Grundpositionen und entsprechender sozialer Trägergruppen.

2.1 Die ältesten Ursprünge des modernen Pazifismus sind religiöser Art. Die Gewaltfreiheit der Mennoniten, Quäker und Brethren, der sog. „His-

torischen Friedenskirchen“, wurzelt in einer erneuerten Hinwendung zur Bibel und insbesondere zur Botschaft Jesu von Gewaltverzicht und Feindesliebe, in einem radikalen Ernstnehmen dieses Nachfolgeethos und in einer eigenen, freien gemeindlichen Sozialgestalt und der entsprechenden Ablehnung jedes Staatskirchentums und seiner sozialen Disziplinierungsfunktionen. Dies bedeutet nicht, dass diese Gruppen von vornherein und durchgehend gewaltfrei gewesen wären. Es gab auch die „anabaptists with the sword“, die zur radikalen Erneuerung der Gesellschaft im Geist des Evangeliums durchaus auch scharfe Praktiken befürworteten. Doch nach dem Scheitern des Münsteraner Täuferreichs, der Zerstreuung der Mennoniten und unter dem Druck vielfacher Verfolgungen setzte sich der gewaltlose Flügel weithin durch. Es kam immer wieder zu Vertreibungen und Auswanderungen, und die meisten dieser religiös-pazifistischen Gruppen konnten nur gleichsam als Familien- und Sippenkirchen in gesellschaftlichen Nischen überleben, solange der Gaststaat Toleranz übte.

Dieser religiös begründete Pazifismus hat erneut in den Friedensbewegungen des 20. Jahrhunderts eine starke Rolle gespielt, war aber nicht deren einziger Träger. Die Mitglieder dieser Gruppen weigerten sich im Allgemeinen, an militärischem Waffengebrauch mitzuwirken und forderten die Legalisierung der Möglichkeit der Kriegsdienstverweigerung. Sie waren dabei grundsätzlich loyale Staatsbürger, zahlten ihre Steuern, ehrten den König und fürchteten Gott.

2.2 Daneben gab es seit dem 19. Jahrhundert einen Pazifismus, den man moralisch oder weltanschaulich begründet nennen kann. Er hatte seinen Nährboden vor allem im politischen und wirtschaftlichen Liberalismus, in bürgerlich-akademischen Kreisen, teilweise auch bei der technischen Intelligenz. Er stand in vielfachen Wechselwirkungen mit dominanten Weltanschauungen des 19. Jahrhunderts, beispielsweise dem Sozialdarwinismus und den Positionen, wie sie im Monistenbund vertreten wurden. Als Alfred Fried für die Zeitschrift „Die Friedens-Warte“, die er im Jahre der ersten Haager Konferenz 1899 gegründet hatte³, 1906 ein neues Titelblatt einführte, symbolisierte dieses eine bestimmte Auffassung von Pazifismus und Frieden. Es zeigt mehrere ineinandergreifende Zahnräder, unter denen das Motto steht: „Organisiert die Welt!“ An die Stelle der sentimental und religiösen Friedenshoffnungen sollte die positive Wissenschaft treten. Fried schrieb dazu:

„Das richtige Emblem zu finden, war nicht leicht. Wir mussten Abschied nehmen vom Hergebrachten. Keine Ölzweige, keine Tauben, keine Engel, keine weißen Fahnen, keine zerbrochenen Schwerter, keine Pflugscharen! Alle diese Symbole versinnbildlichen die Idee nicht, die in diesen Blättern vertreten wird. Was denn? Eine Reihe ineinandergreifender

Zahnräder erschien uns als das richtige Symbol. Das zeigt das Zusammenwirken zu einem gemeinsamen Zweck, das zeigt den Teil im Zusammenhang mit dem Ganzen, das Ganze im Zusammenhang durch den Teil, die ruhige, sichere Führung durch Organisation. Das zeigt die Herrschaft des Geistes über die Materie, die Kraft der Ordnung durch den Geist, den Sieg des menschlichen Ingeniums über die Tierheit ...“⁴

Dieser Pazifismus erwartete von der ungehinderten internationalen Ausbreitung von Wissenschaft, Technik und Organisation gesellschaftlichen Fortschritt, der den Krieg als einen historischen Atavismus überflüssig machen würde. Der „Verein für Socialpolitik“ und auch der „Evangelisch-Soziale Kongress“ standen bei der Grundidee Pate, dass im Zusammenwirken von unparteiischen Fachexperten wissenschaftlich begründete Problemlösungen für alle gesellschaftlichen und internationalen Konflikte zu finden seien, insbesondere auf dem Gebiet der Friedensförderung. Die Achillesferse dieses Typus von Pazifismus ist eine Überschätzung der Möglichkeiten der Wissenschaft und eine gefährliche Unterschätzung der Realitäten von Politik, genauer: von Machtpolitik.

2.3 Eine dritte Variante pazifistischer Überzeugungen bildet der anarcho-syndikalistische Pazifismus. Die anarchistische Bewegung des 18. und 19. Jahrhunderts ist freilich ein buntscheckiges, äußerst gegensätzliches Phänomen, und ihr Personen-Spektrum reicht von skrupellos-gewalttätigen Terroristen (wie Netschajev und Ravachol) bis zu bewundernswerten Gegnern jeglicher Gewaltanwendung wie dem Fürsten Kropotkin, den ein Biograph einmal „The White Jesus“ genannt hat. Das einigende Band war die Ablehnung jeder staatlichen Gewaltausübung, und dahinter wiederum stand die tiefe Überzeugung, dass nicht der Staat dem Recht diene, sondern dass jeder Staat letztlich auf Gewalt errichtet sei und immer neue Gewalt hervorbringe, im Innern und nach außen. Wenn man an die historischen Erfahrungen vieler Anarchisten im 19. Jahrhundert denkt, ist diese Auffassung nicht überraschend. Das hatte aber zur Folge, dass Anarchisten, die jegliche Gewalt ablehnten und, wie Kropotkin, der Vision einer dezentralen, herrschaftsfreien, a-kephalen Selbstorganisation der Gesellschaft huldigten, letztlich nicht in der Lage waren, zu sagen, wie eine derartige gewaltfreie Gesellschaft die vereinbarten friedlichen Regeln des Zusammenlebens gegen (auch gewalttätige) Regelverletzer durchsetzen könnte. Als offene Flanke praktisch aller streng gewaltlosen Positionen erweist sich insofern immer wieder die Stellung zur Frage, ob das Recht mit der „Befugnis zu zwingen“⁵ unter irdischen Bedingungen notwendigerweise verbunden sein muss.

2.4 Schließlich hebe ich einen politisch-wissenschaftlichen Pazifismus hervor, dessen Vertreter sich mit denen des moralisch-weltanschaulichen

Pazifismus vielfach decken, aber doch noch einmal von diesem klar unterscheiden lassen. Am Beispiel der „Friedens-Warte“ kann man verfolgen, wie diese zentrale Zeitschrift der pazifistischen Bewegung neben der moralisch-philanthropischen Ausrichtung und ihrem organisatorischen Internationalismus zunehmend sich auch dem Völkerrecht öffnete. Vor allem Hans Wehberg, der nach der schweren Krise der Zeitschrift infolge von Krieg, Exil und allgemeiner Erschöpfung 1924 die Herausgabe übernahm, und Walther Schücking, einer ihrer wichtigsten Autoren, stehen für diese folgenreiche Verbindung von Friedensbewegung, organisiertem Pazifismus und Völkerrechtswissenschaft einschließlich internationaler Gerichtsbarkeit. Auf Schücking komme ich gleich zurück.

3. Herausforderungen

Der moderne Pazifismus entwickelte sich im Kontext der Krisen und Katastrophen des 19. und 20. Jahrhunderts. Ähnlich wie in der Arbeiterbewegung galt der Grundsatz des Internationalismus, aber die zeitgenössischen Kriege, der durchschnittliche patriotische Nationalismus und gegenseitige Schuldzuweisungen – etwa in der Beurteilung des Versailler Vertrages – führten immer wieder zu Streit unter den Pazifisten. Ähnlich wie in der sozialistischen Arbeiterbewegung standen sich radikale und reformorientierte Tendenzen und Gruppen gegenüber – Resolutionäre und Revolutionäre. Die propagandistischen und politischen Wirkungen des Pazifismus blieben natürlich hinter denen der Arbeiterbewegung weit zurück, fehlte es ihm doch an einer organisations- und konfliktfähigen Massenbasis. So war der Beginn des 1. Weltkrieges der große schwarze Tag der Pazifisten wie der Sozialisten aller Länder; statt sich zu vereinigen, bemühten sie sich, rechtschaffene Patrioten zu sein.

Organisierte Pazifisten wurden allenthalben verfolgt. Die Repression nach den gescheiterten bürgerlichen Revolutionen von 1848, der Umgang Bismarcks mit Sozialisten und Pazifisten, der Terror von oben im Zarenreich, die Kriegsanstrengungen nach 1914 und dann vollends die Verfolgung aller oppositionellen Bestrebungen in Deutschland nach 1933 zwangen zahlreiche führende Pazifisten ins Exil. Die Redaktion der Friedens-Warte musste zweimal ihren Sitz in die Schweiz verlegen, und die seit 1911 entscheidenden finanziellen Unterstützungen durch die Carnegie-Stiftung blieben seit dem Kriegseintritt der USA 1917 aus, wurden aber später wieder bis 1936 gewährt, als die Zeitschrift in Deutschland erneut verboten wurde.

Die Stereotypen antipazifistischer Polemik sind erschreckend primitiv, historisch unbelehrbar und außerordentlich beharrlich. Ich erspare mir hier Beispiele und erinnere lediglich daran, dass immer wieder die „Appeasement-Politik“ der westeuropäischen Mächte, die zum Münchner Abkommen vom Herbst 1938 und zum Einmarsch in die Tschechei führte, mit dem Pazifismus in Verbindung gebracht wird – so zuletzt in den Auseinandersetzungen der 1980er Jahre um die damalige Aufrüstung der NATO. Zweifellos war das Münchner Abkommen aber keine von Pazifisten beeinflusste Entscheidung.

Gleichwohl bleibt wenigstens *eine* grundsätzliche Anfrage an Pazifisten berechtigt, ja notwendig: Kann Recht geschützt werden, wenn dem Recht keine wirksamen Mittel der Durchsetzung zur Verfügung stehen? Diese Frage kann man auch so formulieren: Unter welchen Bedingungen, im Blick auf welche Lagen und mit welcher überzeugenden Legitimation können, ja müssen Androhung und Anwendung von Gewalt im Dienste des Rechts vorbereitet und tatsächlich verwirklicht werden? Mit dieser Frage wende ich mich an zwei Vertreter eines friedensethisch begründeten und völkerrechtlich operierenden Pazifismus.

II. Völkerrecht und Kriegsverhütung: Walther Schücking

„Die Kriegsrüstungen der Staaten haben, nachdem die Haager Konferenz stattgefunden hat, keineswegs aufgehört sich zu steigern. Mehr noch als vorher erblickt man in einer möglichst starken Rüstung fast das einzige Mittel der eigenen Sicherheit und nur die Grenze der Leistungsfähigkeit erscheint als Grenze der Rüstungen. Nun können die Rüstungen sicher nicht als überflüssig bezeichnet werden. Dennoch sind sie nur ein Palliativmittel, wenn die Rechtsidee völlig ihre Kraft verliert. Am Ausgang des 19. und dem Anfang des 20. Jahrhunderts stehen wir in einer jener Perioden, in welchen die Idee des Rechts verblasst. Es wird Zeit, sie wieder in ihrer Bedeutung zu erkennen.“

Dieses Zitat seines Lehrers Ludwig von Bar steht im Vorwort von Walther Schückings Buch über „Die völkerrechtliche Lehre des Weltkriegs“.⁶ Es verweist auf die zentrale Einsicht auch des Völkerrechtlers Schücking (1875–1935), dass eine globale Friedensordnung nur in der Gestalt eines globalen Rechtsfriedens verwirklicht werden kann.

1. Biographische Hinweise⁷

Schücking stammt aus einer westfälischen Familie mit literarischer und vor allem juristischer Tradition. Sein Rechtsstudium schloss er mit einer Arbeit über „Das Küstenmeer im internationalen Recht“ ab (1897) und

habilitierte sich 1899 in Göttingen. Gefördert von seinem Lehrer v. Bar (* 1836 Hannover, † Folkestone 1913) und dem preußischen Ministerialdirektor im Kultusministerium Althoff (* 1839, † 1908), wurde Schücking schon mit 25 Jahren nach Breslau und 1902 nach Marburg berufen. In der überwiegend konservativ oder nationalliberal orientierten Marburger Professorenschaft war Schücking zwar ein Außenseiter, aber er schloss sich einem Kreis linksliberaler Gelehrter an, der als „freiheitliches Marburg“ bekannt war und dem u.a. Hermann Cohen, Paul Natörp und Martin Rade angehörten. Schücking machte sich politisch nicht gerade beliebt, indem er die Nationalitätenpolitik gegenüber den Polen in Preußen kritisierte und für eine demokratische Weiterbildung der Verfassungen Preußens und des Reiches eintrat. In kritischer Wendung sowohl gegenüber dem Rechtspositivismus als auch gegenüber der Historischen Rechtsschule betonte er die Zusammengehörigkeit von Rechtswissenschaft und Rechtspolitik mit dem Ziele einer reformorientierten Rechtsfortbildung.

In die Marburger Zeit fällt Schückings Wendung zur Friedensbewegung, insbesondere angeregt durch Alfred H. Fried (1864–1921) und die von diesem begründete und herausgegebene „Friedens-Warte“. Die Haager Konferenzen von 1899 und 1907 und ihre Rezeption begünstigten eine Annäherung von Pazifismus und Völkerrechtlern. Institutionellen Ausdruck fand diese Allianz besonders in dem „Verband für internationale Verständigung“, dessen Zentralvorstand Schücking angehörte. In den Veröffentlichungen des Verbandes erschienen schon vor Beginn des 1. Weltkrieges wichtige kürzere Beiträge Schückings, die seine Position knapp und klar vorstellten und in denen er wichtige Einsichten seiner großen Arbeiten über die „Organisation der Welt“ (1908) und „Der Staatenverband der Haager Konferenzen“ (1912) verbreitete.

Im Unterschied zu vielen seiner Kollegen, auch wenn sie zuvor pazifistisch oder gar sozialistisch orientiert waren, hat Schücking seine pazifistische Haltung nicht mit Kriegsbeginn im August 1914 aufgegeben. Er hat vielmehr in mehreren Publikationen untersucht, warum die Haager Vertragswerke versagt hatten und welche Konsequenzen daraus für eine Nachkriegsordnung zu ziehen seien. In dem Buch über „Internationale Rechtsgarantien“ (1918) entwirft er als erster Deutscher ein Völkerbundprogramm. Nach 1918 stellt er sich sofort auf den Boden der neuen Republik und ist als Mitglied der DDP von 1919 bis 1928 Mitglied des Reichstages. 1919 wirkt er als Unterhändler bei den Versailler Verhandlungen mit. In der Kriegsschuldfrage vertrat er stets eine differenzierende Position im Unterschied zu manchen radikalen Pazifisten, die von einer alleinigen

deutschen Schuld ausgingen, und plädierte für eine friedliche Revision des Versailler Vertragswerkes.

In den folgenden Jahren verfasste Schücking u.a. zusammen mit Hans Wehberg den Standard-Kommentar zur Völkerbundsatzung⁸ sowie als alleiniger Autor das Buch „Das völkerrechtliche Institut der Vermittlung“, welches als Bd. 5 der Schriftenreihe des norwegischen Nobel-Instituts erschien (1923). 1926 wurde er unter Vermittlung Gustav Radbruchs an das Kieler Institut für Internationales Recht (heute: Walther-Schücking-Institut für Internationales Recht) berufen, auf den ältesten Lehrstuhl für Völkerrecht in Deutschland. Höhepunkt seines öffentlichen Wirkens war seine Tätigkeit am Ständigen Internationalen Gerichtshof (StIGH) in Den Haag, wo er von 1931 bis zu seinem Tode als Richter tätig und an wichtigen Entscheidungen beteiligt war. Seine beibehaltene Kieler Professur wurde ihm als einem der ersten Akademiker schon am 30. Januar 1933 entzogen.

2. Grundzüge der Völkerrechtslehre Schückings

In einer kleinen Schrift über „Die wichtigste Aufgabe des Völkerrechts“ (1912) hat Schücking seine Grundidee der Schaffung und Sicherung des Weltfriedens durch ein „Weltrecht“ dargelegt. Die wichtigsten Grundzüge lassen sich folgendermaßen umreißen: Im Unterschied zum Internationalismus der sozialistischen Arbeiterbewegung plädiert Schücking für den Bestand der Nationalstaaten als Teil einer umfassenden internationalen Rechtsordnung. Das gegenwärtige anarchische System souveräner Staaten muss dabei kontinuierlich in ein neues völkerrechtliches System überführt werden. Dem kommt überdies die Interessenlage aller, denen an einer freien Entwicklung der Weltwirtschaft gelegen ist, entgegen. Eine wichtige Etappe auf dem Weg zu einem „Weltrecht“ ist für Schücking die Schiedsgerichtsbarkeit, wie sie die Haager Konferenz schon 1899 eingerichtet hat, und diese Institution muss in der Weise entwickelt werden, dass das Haager Gericht nicht mehr nur aufgrund einer Anrufung der Konfliktparteien, sondern aus eigener Zuständigkeit aktiv werden kann. In einem ersten Schritt, so Schücking, müssen der Haager Judikatur unpolitische Streitigkeiten verbindlich zugewiesen werden, und sodann müssen die relevanten Rechtsmaterien auf alle Sachverhalte ausgedehnt werden, die „die Ehre, Unabhängigkeit und Lebensinteressen der Staaten nicht berühren“ (6). Das wäre zwar noch nicht ein wirklicher Durchbruch zu einem „Weltrecht“, aber doch eine Errungenschaft, an die selbst die Pazifisten noch vor wenigen Jahren nicht einmal gedacht hätten.

Wegweisend ist auch Schückings Gedanke, dass die Haager Gerichtsbarkeit auch „dem Schutze des Privatmannes dienstbar gemacht“ werden soll (6). Zwar denkt er in erster Linie an den Schutz geschäftlicher Interessen, denn ein Menschenrechtskatalog war damals nicht in Sicht, aber die Grundidee eines Individualrechtsschutzes durch internationale Gerichte war seiner Zeit weit voraus. Die sukzessive Kodifikation des internationalen Privatrechts, so Schücking, muss künftig einer entsprechenden internationalen Instanz übertragen werden. Ferner plädiert er dafür, dass die Haager Konferenzen periodisch fortzusetzen und weitere internationale juristische Institutionen zu schaffen sind – „die bisher anarchische Staatengesellschaft beginnt sich in eine organisierte zu verwandeln“ (9). Schücking sieht zugleich, dass dies jedoch im Kern keine juristische, sondern eine politische Aufgabe ist, die letztlich auf einen „Weltstaatenbund“ zulaufen muss. Dabei ist dessen rechtliche Ausgestaltung das eine, seine politische Fundierung in einer Entwicklung der „internationalen Solidarität der Interessen“ das andere (12). Ganz ähnlich wie Kant betont er die Notwendigkeit, Rechtsstaatlichkeit und Völkerrechtsordnung parallel zu entwickeln und zu sichern: „Aber wie wir die natürliche Freiheit des Individuums dadurch am besten schützen, dass wir uns innerhalb des Staates unter die Herrschaft des Rechtes stellen, so kann das nationale Leben der Kulturvölker erst dann zur schönsten Blüte gebracht werden, wenn auch zwischen den Staaten der Rechtsfrieden möglichst gesichert ist. Pro patria per orbis concordiam“ (11).

3. Androhung und Anwendung von Gewalt?

Schücking war Völkerrechtler und Pazifist. Wenn ich recht sehe, machte er sich niemals eine Illusion darüber, dass das Recht notfalls unter Androhung und Einsatz von Gewalt verteidigt werden muss. Dass er den Machtstaatsgedanken ablehnte, entsprechend die deutschen Kriegsziele für einen Annexionsfrieden verwarf, dass er zugleich wichtige Elemente des Versailler Vertragswerkes zurückweisen musste, weil sie der Machtsteigerung der Sieger und nicht einer gemeinsamen Rechtsordnung dienten – dies alles passt widerspruchsfrei zusammen. Wie aber steht Schücking zu Sanktionen und dem Einsatz militärischer Gewalt?

In dem großen Kommentarwerk zur Völkerbundsatzung diskutieren Wehberg und Schücking eingehend die Frage der „Rechtsnatur des Völkerbundes“. Sie sind der Auffassung, dass der Völkerbund eine „Gemeinschaft zur gesamten Hand“ darstelle. Damit beziehen sie sich einerseits auf Georg

Jellineks „Allgemeine Staatslehre“, andererseits auf die Untersuchungen Otto v. Gierkes zur Geschichte der Genossenschaftsidee; sie wollen damit den Gedanken untermauern, dass der Völkerbund einerseits kein Staat über allen Staaten sein soll (also eine Art Superstaat), andererseits es aber ein die Mitgliedsstaaten bindendes gemeinsames Recht geben muss. Die Autoren sprechen von einer „Sondersphäre“ des Rechtes der Einzelstaaten, der „Gemeinsphäre“ des Bundes (109ff). (Das klingt wie eine Vor-Erinnerung an die Diskussion um die besondere staats- und völkerrechtliche Identität der heutigen EU.) Aus der näheren Zuordnung von Sonder- und Gemeinsphäre ergibt sich dann ein gestuftes System der Kompetenzen des Völkerbundes nach innen und nach außen.

Als Staatenbund soll der Völkerbund danach ein Rechtssubjekt des Völkerrechts sein (115). In dieser Eigenschaft soll er in den Genuss diplomatischer Privilegien kommen, äußere Souveränitätsrechte ausüben sowie Verträge und Bündnisse schließen können. In diesem Zusammenhang erörtern die Kommentatoren ausdrücklich die Frage eines „ius belli ac pacis“ des Völkerbundes. Sie kommen zu dem zweifachen Ergebnis, dass der Völkerbund einerseits bei Verstößen gegen die Artt. 12, 13 und 15 der Satzung ein Exekutionsrecht gegenüber den entsprechenden Mitgliedsstaaten hat (denn diese haben ja durch ihren Beitritt diese Regeln anerkannt, und Kant hätte für diesen Fall betont: *volenti non fit iniuria*), und dass er darüber hinaus nach Art. 11 auch das Recht hat, selbst Krieg zu erklären, „und zwar sowohl in dem Falle, daß einer der Gliedstaaten unmittelbar bedroht ist, als wenn der Krieg etwa zwischen zwei dem Völkerbunde fern stehenden Mächten drohte“ (118). Der Völkerbund, so die Pazifisten Schücking und Wehberg, muss entschlossen sein, „zur Aufrechterhaltung des Rechtsfriedens dem oder den beteiligten Staaten den Krieg anzusagen“ (118f). Damit nehmen die Autoren im Grunde die Aufgabe und Systematik von Kap. VII der Charta der Vereinten Nationen (UN) von 1945 vorweg.

III. Völkerrecht und Überwindung des Krieges: Jost Delbrück

I. Zur Person

Ob Jost Delbrück sich selbst je als Pazifisten bezeichnet hat oder bezeichnen würde, weiß ich nicht. Zweifellos steht aber in seinem völkerrechtlichen Gesamtwerk die Frage nach dem Frieden im Zentrum. Seit 1976 leitet er als Nachfolger seines Lehrers Eberhard Menzel das

Institut für Staatsrecht, Völkerrecht und Allgemeine Staatslehre an der Christian-Albrecht-Universität Kiel, welches 1995 in „Walther-Schücking-Institut für Internationales Recht“ umbenannt wurde und auf diese Weise ein prägendes Erbe und eine bleibende Verpflichtung zum Ausdruck bringt. Delbrück wurde 1964 mit einer Arbeit zur Struktur der UN promoviert⁹ und habilitierte sich 1971 mit einer Untersuchung über „Die Rassenfrage als Problem des Völkerrechts und nationaler Rechtsordnungen“. 1973 bis 1976 war er Herausgeber der „Friedens-Warte“ und trug zur Renaissance der Zeitschrift bei. Seitdem er als Stipendiat 1959/60 an der Indiana University in Bloomington weilte, hat er insbesondere mit US-amerikanischen Völkerrechtlern intensiven Austausch gepflegt und regelmäßig in Bloomington Lehrverpflichtungen wahrgenommen. Gemeinsam mit Rüdiger Wolfrum hat er das von Georg Dahm begründete große Völkerrechtslehrbuch weitergeführt. 1985–1990 war er Mitglied des StIGH in Den Haag und wurde erneut im März 2004 für weitere fünf Jahre gewählt.

Keineswegs selbstverständlich ist in diesem Zusammenhang, dass Delbrück sich wiederholt für friedensethische Anfragen und Aufgaben der evangelischen Kirchen in Deutschland zur Verfügung stellte. Er war mehrere Jahre Mitglied der Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung, Vorsitzender der deutschen Arbeitsgruppe der CCIA (Commission of the Churches on International Affairs) des Ökumenischen Rates der Kirchen, Mitglied des Kuratoriums der FEST (Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft) und ist Autor einer Reihe von Beiträgen zur Friedensethik. 1984 erschien eine von ihm herausgegebene umfassende Dokumentation von „Friedensdokumenten aus fünf Jahrhunderten“. Delbrück hat also, in einem gewissen Unterschied zu Schücking, ausdrücklich die völkerrechtliche Argumentation um eine friedens- bzw. rechtsethische Dimension ergänzt.

2. Grundzüge der völkerrechtlichen Position Delbrücks

1996 erschien eine Sammlung von Aufsätzen Delbrücks mit dem Titel „Die Konstitution des Friedens als Rechtsordnung“. Der Titel und die Gliederung des Buches sind programmatisch und stehen, wie leicht zu sehen ist, in der Kontinuität der zentralen Anliegen Schückings. Natürlich ist heute der Bezugsrahmen der Arbeiten Delbrücks ein anderer als seinerzeit bei den Juristen der Völkerbundszeit: Einerseits ist dieser Rahmen nach 1945 durch die Charta und das System der UN bestimmt, andererseits stehen die Menschenrechte im Zentrum des materialen Rechtsverständ-

nisses. Letztere haben im älteren Pazifismus und bei Schücking noch keine vergleichbare Funktion haben können. Neu ist auch, dass das zugrunde liegende Friedensverständnis nicht mehr ausschließlich oder in erster Linie durch die Überwindung des Krieges bestimmt ist, sondern dass in erster Linie die positivierten Menschenrechtsnormen die universalen Grundlagen politischer Legitimität und einer Friedensordnung nach Rechtsprinzipien bilden (sollen). Schließlich betont Delbrück stärker, als ich dies bei Schücking gefunden habe, den Gedanken der friedlichen Gestaltung des sozialen Wandels im internationalen System, zeichnet also die Aufgaben des Völkerrechts gleichsam in ein Verständnis globaler Dynamiken ein.

In den letzten Jahren hat Delbrück eine Reihe von Arbeiten zu den aktuellen Fragen der Friedenssicherung veröffentlicht, die im Zusammenhang mit den Golfkriegen, den Bürgerkriegen auf dem Balkan und zuletzt der US-Intervention im Irak stehen. Man muss aber noch weiter zurückgehen, wenn man das spezifische Profil beschreiben will. So hat Delbrück in den Zeiten der Ost-West-System-Konkurrenz Arbeiten über „Völkerrecht und Kriegsverhütung“ veröffentlicht, zur Strategie und „Theorie“ der nuklearen Abschreckung gearbeitet und die Arbeiten der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa unterstützend analysiert. Diese Beiträge lassen sich durchgehend so charakterisieren, dass Delbrück unter den Bedingungen des „Kalten Krieges“ darum bemüht war, die Chancen und Bedingungen einer übergreifenden Völkerrechtsordnung auch unter der Voraussetzung eines scheinbar unüberwindbaren politischen Antagonismus freizulegen. Insofern scheint er mir letztlich der Überzeugung Kants anzuhängen, dass das Problem der Verfassungsgebung – völkerrechtlich: einer UN-Friedensordnung – selbst für ein Volk von Teufeln auflösbar sein muss – wenn sie nur Verstand haben.

3. Gewaltverbot und Rechtsdurchsetzungsmacht der Vereinten Nationen

Im Jubiläumsband 2000 der Edition Suhrkamp erschien von Delbrück ein wichtiger Beitrag über „Wirksames Völkerrecht oder neues ‚Weltinnenrecht‘?“ mit dem Untertitel „Perspektiven der Rechtsentwicklung in einem sich wandelnden internationalen System“.¹⁰ Darin werden die Entwicklung des Gewaltverbots, besonders nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes, analysiert sowie die Intensivierung des Menschenrechts- und Umweltschutzes beschrieben, bevor im letzten Abschnitt das Problem der „Rechtsdurchsetzungsmacht im internationalen System“ behandelt wird. Damit markiert Delbrück das gegenwärtige Schlüsselproblem sowohl einer

Reform der UN als auch des US-amerikanischen Unilateralismus. Einerseits hält Delbrück selbstverständlich am umfassenden Gewaltverbot der UN-Charta fest, im Sinne der Garantie von staatlicher Souveränität und des Interventionsverbots. Auf der anderen Seite betont er, wie dies auch schon Schücking getan hatte, die Notwendigkeit, die staatliche Souveränität nach Maßgabe unverzichtbarer Völkerrechts-Standards zu begrenzen. Unter diesen Voraussetzungen spitzt Delbrück die aktuellen Herausforderungen auf folgende Problemstellung zu:

„Die Frage ist, ob die Staatengemeinschaft unter Beachtung des Rechts der Satzung der VN in ihren Bemühungen um eine Friedensordnung unter der ‚rule of law‘ mit den damit verbundenen Defiziten an effektiver Rechtsdurchsetzung leben muss oder ob sich in der gegenwärtigen Völkerrechtsentwicklung Ansätze ausmachen lassen, die die geschilderten Defizite in der Rechtsdurchsetzung wenn nicht völlig beseitigen, so doch nachhaltig mindern, ohne den Weg in die unilaterale Rechtsdurchsetzung freizumachen, wie sie unter dem klassischen Völkerrecht bestand, jedoch mit einer Völkerrechtsordnung, die sich vom Paradigma des Friedens her versteht, nicht mehr vereinbar ist“ (502).

Delbrück kommt dann vor allem im Blick auf die Anforderungen an den Menschenrechtsschutz zu dem Ergebnis, dass militärische Zwangsmaßnahmen unter bestimmten einschränkenden Bedingungen dann zulässig sein müssen, wenn die entsprechenden Organe der UN entweder selbst oder in Beauftragung regionaler Sicherheitsinstitutionen militärische Zwangsmaßnahmen beschließen. In Übereinstimmung mit der UN-Charta geht Delbrück von einem „Sanktionsmonopol“ der UN aus. Dies kann unter derzeitigen Bedingungen freilich lediglich ein Gewaltlegitimationsmonopol darstellen, aber (noch) kein faktisches, wirksames Sanktionsmonopol. Angesichts der Gefahren von Unilateralismus und/oder Veto-Blockaden im UN-Sicherheitsrat empfiehlt er, die Rechtsdurchsetzungsautorität regionalen Einrichtungen fallweise und mit Ermächtigung durch die UN zu übertragen. In jedem Fall kann es nur darum gehen, das Grundprinzip „*vergemeinschafteter* Verantwortung für die Wahrung und Durchsetzung elementarer, mit Erga-omnes-Wirkung ausgestatteter Völkerrechtsnormen“ zu allgemein anerkannter Geltung zu bringen (508). Genau dies ist nach Delbrück die Aufgabe der heutigen Völkerrechtswissenschaft: „*das neue Weltinnenrecht als Rechtsordnung einer globalen Weltgesellschaft* näher zu bestimmen und in seinem Verhältnis zu dem auf lange Zeit gewiss noch weiter bestehenden modernen Völkerrecht konzeptuell zu fassen“ (512).

Androhung und Anwendung militärischer Gewalt im Rahmen eines „Weltinnenrechts“ sind dann nicht mehr Ausdruck und Folge staatlicher Souveränität, sondern Konsequenz der „Gemeinsphäre“ (Schücking) einer

Völkergemeinschaft, die sich die Rechtsform eines Bundes mit Gewaltlegitimations- und Sanktionsmonopol gibt. Dies würde gleichzeitig einen tiefgreifenden Funktionswandel des Militärs in Richtung auf eine internationale Rechtsdurchsetzungsinstanz ergeben. Dieser Funktionswandel kann aber mit einstweilen höchst unsicherer Aussicht auf Erfolg nur unter zwei notwendigen Bedingungen angestrebt und erreicht werden: Dass erstens auch die sog. Großmächte sich dieser Rechtsordnung einordnen, und dass zweitens die militärischen Rüstungen in eine Form und eine Größenordnung gebracht werden, welche dieser Aufgabenstellung entsprechen, sie nicht behindern oder ihre Lösung gar jederzeit verunmöglichen können.

Diese Bedingungen sind indes lediglich notwendig, aber noch bei weitem nicht hinreichend, denn hinzukommen müssen jene historischen Erfahrungen, moralischen Überzeugungen und politischen Absichten, die zur Durchsetzung des Friedens als Rechtsordnung unabdingbar sind. Ohne jenes Bewusstsein der Notwendigkeit eines umfassenden Gewaltverzichtes, welches die Pazifisten aller Länder vertreten, wird ein „Weltinnenrecht“ schwerlich jemals Gestalt annehmen.

ANMERKUNGEN

¹ Siehe *Karl Holl*, Pazifismus in Deutschland, Frankfurt/M. 1988, 69f.

² *Holl*, Pazifismus, 21.

³ Zur Geschichte der „Friedenswarte“ vgl. *Daniel Porsch*, Die Friedens-Warte zwischen Friedensbewegung und Wissenschaft, im Jubiläumsband 74, 1999, 39–78.

⁴ Zit. nach *Porsch*, 48.

⁵ *Immanuel Kant*, Rechtslehre der „Metaphysik der Sitten“ (A 1797, B 1798), AB 35 (ed. Weischedel Bd. 4, 338f).

⁶ Leipzig 1918.

⁷ Die einschlägige Lit. fasst zusammen *Frank Bodendiek*, *Walther Schücking* und *Hans Wehberg* – Pazifistische Völkerrechtslehre in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Die Friedens-Warte 74, 1999, 79–111.

⁸ Die Satzung des Völkerbundes, kommentiert von *Walther Schücking* und *Hans Wehberg*, Berlin 1921, 2. umgearbeitete Aufl. Berlin 1924.

⁹ Eine nahezu vollständige Bibliographie hat Delbrück stud. phil. André Röthlisberger (Bern) freundlicherweise für eine Seminararbeit zugehen lassen. Seither erschienen: *Klaus Dicke* u.a. (Hg.), Weltinnenpolitik (Liber amicorum Jost Delbrück), Berlin 2005.

¹⁰ Frieden machen, hg. v. *Dieter Senghaas*, Frankfurt/M. 1997, 482–512.

Halbzeit der Dekade zur Überwindung von Gewalt 2001–2010: II Kirchen für Frieden und Versöhnung

Das vorliegende ÖRK-Hintergrunddokument dient der Information und Weiterarbeit zur Dekade zur Überwindung von Gewalt. Es wirft Fragen auf, die eine Zwischenbewertung erlauben sollen, und macht Vorschläge zu der Richtung, die in den kommenden fünf Jahren eingeschlagen werden könnte, damit die Bemühungen um eine Überwindung der Gewalt über die Dekade hinausgehen.

Seit der Eröffnung der Dekade zur Überwindung von Gewalt im Februar 2001 in Berlin sind fünf Jahre vergangen. Die Vollversammlung in Porto Alegre findet also zur Halbzeit der Dekade statt und bietet eine willkommene Gelegenheit, Erfahrungen auszutauschen, eine Zwischenbilanz zu ziehen und die Leitlinien für den zweiten Fünfjahreszeitraum neu zu bestimmen.

I.

Es ist ermutigend, dass der Impuls der Dekade in einer stetig wachsenden Zahl von Kirchen und Regionen aufgenommen wurde. Die Praxis des jährlich wechselnden thematischen und geographischen Schwerpunktes im Zusammenhang mit den Herausforderungen, vor denen die Kirchen in bestimmten Konfliktgebieten stehen, und mit ihrem Zeugnis für den Frieden hat dazu beigetragen, Bündnisse der ökumenischen Solidarität auf dem Weg zu Frieden und Versöhnung zu schmieden.

In der zweiten Hälfte der Dekade wird die Aufgabe darin bestehen, diese Bündnisse und Verbindungen zwischen Kirchen, Netzwerken und Bewegungen zu stärken und effektiver zu gestalten. Der von der Dekade ermöglichte „ökumenische Raum“ muss gefüllt und gestaltet werden durch gegenseitige Besuche, durch die Auswahl weiterer beispielhafter Initiativen und durch eine bewusste Schwerpunktlegung im Blick auf die Grundelemente des christlichen Zeugnisses für den Frieden. Damit sollen die Einheit und die gemeinsame Stimme der Kirchen gestärkt werden. Nur auf diesem Weg kann das übergeordnete Ziel der Dekade erreicht werden, nämlich das Streben nach Frieden und Versöhnung „vom Rand in das Zentrum des Lebens und des Zeugnisses der Kirchen“ zu bringen.

II.

Mit der Dekade haben die Kirchen in der Gemeinschaft des Ökumenischen Rates einen Kurs eingeschlagen, der Ausdauer und Hartnäckigkeit erfordert. Die Ziele, Gewalt zu überwinden und eine Friedenskultur aufzubauen, implizieren

geistliche, theologische und praktische Herausforderungen für die Kirchen, die sie in ihrem Wesenskern als Kirche berühren.

Bei der Eröffnung der Dekade wurden folgende Ziele formuliert:

- sich umfassend mit dem *breiten Spektrum von direkter wie auch struktureller Gewalt* zu Hause, in Gemeinschaften und auf internationaler Ebene auseinandersetzen und aus vor Ort und in den Regionen vorgenommenen Analysen der Gewalt und der Möglichkeiten ihrer Überwindung lernen;
- die Kirchen auffordern, *Geist, Logik und Praxis der Gewalt zu überwinden*, auf jede theologische Rechtfertigung von Gewalt zu verzichten und erneut die Spiritualität von Versöhnung und aktiver Gewaltlosigkeit zu bekräftigen;
- ein *neues Verständnis von Sicherheit* schaffen, das auf Zusammenarbeit und Gemeinschaft anstatt auf Herrschaft und Konkurrenz beruht;
- von der *Spiritualität Andersgläubiger und ihren Möglichkeiten, Frieden zu schaffen*, lernen, mit Gemeinschaften Andersgläubiger bei der Suche nach Frieden zusammenzuarbeiten, und die Kirchen auffordern, sich mit dem Missbrauch religiöser und ethnischer Identität in pluralistischen Gesellschaften auseinanderzusetzen;
- gegen die *zunehmende Militarisierung* unserer Welt und insbesondere gegen die Verbreitung von Kleinwaffen und leichten Waffen zu protestieren.

Was lässt sich im Rückblick auf die ersten fünf Jahre der Dekade als Zwischenbilanz feststellen?

III.

1. Es ist ermutigend, dass viele Gemeinden, Initiativen und christliche Friedensdienste in der ersten Hälfte der Dekade damit begonnen haben, eine ganze Reihe von Basisprojekten zu entwickeln, um den unterschiedlichen Formen von Gewalt, die wir heute in Familien, an Schulen, auf Straßen und in zivilen Konflikten erleben, zu begegnen. Angesichts eben dieser Vielfalt an Projekten ist es jedoch notwendig, dafür zu sorgen, dass in den Kirchen Räume und Menschen zur Verfügung stehen, die Verantwortung für die Koordination, Netzwerkarbeit, Beratung und Verbesserung solcher Bemühungen übernehmen und zum Austausch von Erfahrungen anregen. In zahlreichen Kirchen sind ermutigende Schritte in dieser Richtung unternommen worden. Solche Aktionen sind umso wichtiger, als nur auf diese Weise die unterschiedlichen Projekte gewaltfreien Handelns Relevanz in der Gesellschaft erlangen können.

Parallel zur Dekade zur Überwindung von Gewalt findet die UN-Dekade für eine Kultur des Friedens und der Gewaltlosigkeit für die Kinder der Welt (2001–2010) statt. Im Kontext der von der Weltgesundheitsorganisation durchgeführten Analyse der globalen Gewalt wird Gewaltprävention als Priorität für die öffentliche Gesundheit angesehen (Vollversammlung der WHO, Resolution WHA 49.25). Die Allianz für Gewaltprävention bietet den Kirchen gleichermaßen Chancen wie Aufgaben, in Zusammenarbeit mit Regierungen und Nichtregierungsorganisationen als

verständnis- und verantwortungsvolle Mitglieder der Zivilgesellschaft zu handeln. Diese Zusammenarbeit muss weiter ausgebaut werden.

Gleichzeitig ist festzustellen, dass manche Kirchen in ihrem Leben und ihrer Praxis bislang wenig Raum für gewaltlose Denk- und Handlungsweisen geschaffen haben. In diesen Fällen ist wenig getan worden, um Mittel und Strukturen für Aktivitäten im Rahmen der Dekade bereitzustellen, und auch eine verantwortliche Begleitung und Koordination solcher Aktivitäten ist zumeist nicht erfolgt. Als Folge daraus ist die Dekade in manchen Regionen kaum bekannt, besonders bei anderen gesellschaftlichen Kräften, die sich selbst für die Gewaltprävention einsetzen; ihre gesellschaftliche und politische Wirkung ist daher sehr begrenzt. Da die Dekade eine ökumenische Initiative der Gemeinschaft der Kirchen weltweit ist, werden Mitglieder dieser Gemeinschaft, die in Versöhnungsprozessen engagiert sind, ihre Überzeugungen und ihre Energie mit denen teilen müssen, die noch nicht auf den starken und klaren Aufruf reagiert haben: Frieden zu schaffen ohne Gewalt ist eine christliche Kerntugend und ein Gebot der Botschaft des Evangeliums.

2. Die Debatte über das ganze Spektrum von Gewalt hat begonnen. Natürlich steht die Analyse der unterschiedlichen Erfahrungen von Gewalt im Zentrum der kritischen Aufmerksamkeit. Es fällt auf, dass individuelle und interpersonelle Gewalt mit 80% der weltweiten Todesfälle durch physische Gewalt überwiegen. In der zweiten Hälfte der Dekade sollte der Schwerpunkt bewusster auf die Suche nach konkreten und realistischen Mitteln, „Geist, Logik und Ausübung von Gewalt zu überwinden“, verlagert werden.

Es lässt sich jedoch nicht übersehen, dass die erste Hälfte der Dekade von brutalen Akten des internationalen Terrorismus und den Reaktionen darauf überschattet wurde, insbesondere in Form der Militärinterventionen in Afghanistan und im Irak. Selten zuvor haben sich Geist, Logik und Ausübung der Gewalt so offen gezeigt. Die Herausforderung für die Kirchen besteht darin, auf jegliche theologische und ethische Rechtfertigung von Gewalt zu verzichten; dies erfordert eine geistliche Unterscheidungsfähigkeit, die aus einer Spiritualität der aktiven Gewaltlosigkeit schöpft. Hier bedürfen die Kirchen gegenseitiger Unterstützung und Ermutigung. Die Bemühungen der Kirchen im Kontext der Dekade sollten noch entschiedener von einer gründlichen ethisch-theologischen Reflexion und einem Eintreten für gewaltfreie Konfliktprävention, für zivile Formen des Konfliktmanagements und der Friedenssicherung sowie für einen „gerechten Frieden“ geprägt sein.

3. Die Sorge um Sicherheit ist zum beherrschenden Motiv für individuelle wie auch für gesellschaftliche und politische Entscheidungen geworden. Traditionelle Ansätze, die auf dem Konzept der „nationalen Sicherheit“ und ihrer Verteidigung mit militärischen Mitteln basieren, scheinen erneut die Oberhand zu gewinnen und drängen die Erkenntnis, dass das Hauptziel Sicherheit für die Menschen und nicht nur für den Staat sein sollte, häufig in den Hintergrund. „Menschliche Sicherheit“ setzt gerechte gemeinschaftliche Beziehungen und die Achtung der Menschenrechte voraus. Im Licht der jüngsten Erkenntnisse zur physischen Gewalt verdient der Begriff der menschlichen Sicherheit, verstanden als Sicherheit zu Hause und in

der Gemeinschaft, mehr Aufmerksamkeit und muss stärker in der Bildungsarbeit berücksichtigt werden. Gleichzeitig wird Sicherheit zunehmend durch die Auswirkungen der wirtschaftlichen Globalisierung bedroht. Daher sind die Bemühungen um eine „alternative Globalisierung im Dienst von Menschen und Erde“ als entscheidender Beitrag zur Fortsetzung der Dekade anzusehen.

4. Alle religiöse Gemeinschaften und Traditionen sind mit der Erwartung und der Aufgabe konfrontiert, Wege zum Frieden und zur Überwindung von Gewalt aufzuzeigen. Häufig wird religiöse Zugehörigkeit in Verbindung mit ethnischer Identität zur Legitimierung und Mobilisierung in Situationen gewaltsamer Machtkonflikte benutzt. Aus diesem Grund ist der interreligiöse Dialog über die verdeckten Verbindungen zwischen Religion und Gewalt einer der Schwerpunkte der Dekade geworden. Dies gilt insbesondere für den Dialog zwischen Christen und Muslimen. Natürlich „ist der interreligiöse Dialog seinem Wesen nach kein Instrument zur Problemlösung in akuten Krisensituationen“. Dennoch kann das durch geduldigen Dialog und praktische Kooperation zum gemeinsamen Wohl aufgebaute Vertrauen „in Zeiten des Konflikts verhindern, dass die Religion als Waffe benutzt wird“ (*Ökumenische Erwägungen zum Dialog und zu den Beziehungen mit Menschen anderer Religionen*, ÖRK, Genf 2003, Nr. 28, S. 13).

5. Die massive Verstärkung der Sicherheitsmaßnahmen im Kontext des so genannten „Kampfes gegen den Terror“ haben zu einer deutlichen Verbreitung von Waffen und insgesamt zu einer wachsenden Militarisierung der Welt geführt, die eine Phase der tatsächlichen Abrüstung in allen Waffenkategorien, von Antipersonenminen bis hin zu Atomwaffen, abgelöst hat. In ihren Aktivitäten während der zweiten Hälfte der Dekade sollten die Kirchen den aus dieser Situation entstehenden Problemen mehr Aufmerksamkeit schenken. Auch wenn die Kirchen die ethische Anforderung, die sich aus der Verantwortung für den Schutz derer ergeben, die sich nicht selbst schützen können, allmählich deutlicher erkennen, so weisen sie doch ganz besonders darauf hin, dass der internationale Terrorismus nicht mit militärischen Mitteln, d.h. durch Krieg, besiegt werden kann; im Gegenteil, er wird dadurch noch verstärkt und angeheizt. Gleichzeitig lässt sich feststellen, dass immer mehr Menschen der Gewalt zum Opfer fallen in zivilen und lokalen Konflikten, die mit leichten und Kleinwaffen geführt werden. Dies bleibt eine große Herausforderung für die Kirchen insgesamt.

IV.

Langfristig wird die Dekade zur Überwindung von Gewalt daran gemessen werden, ob sie zu einem veränderten Bewusstsein und zu tieferen Erkenntnissen über die theologischen, ethischen und geistlichen Grundlagen des christlichen Engagements für den Frieden geführt hat. In der ersten Hälfte der Dekade kam der Gewaltfrage die höchste Aufmerksamkeit zu. In den verbleibenden fünf Jahren sollten die Versöhnungsarbeit und der Aufbau einer Friedenskultur in den Mittelpunkt rücken. Dies sollte mit einer kritischen Überprüfung und Weiterentwicklung der

Diskussion über die Ethik des Friedens in der ökumenischen Bewegung verbunden werden.

1. In letzter Zeit taucht immer häufiger der Begriff des „gerechten Friedens“ in der ökumenischen Diskussion auf, besonders im Gegensatz zur Doktrin des „gerechten Krieges“. Allerdings ist bislang noch keine überzeugende Begründung oder handlungsorientierte Konkretisierung entwickelt worden. Die Erkenntnis der biblischen Weisheit, dass Gerechtigkeit und Friede untrennbar miteinander verbunden sind (Ps 85), ist schon immer Teil der ökumenischen Grundüberzeugungen gewesen. Das Interesse sollte sich daher darauf richten, wie die Strukturen der Ungerechtigkeit, die immer neue Gewaltkonflikte hervorbringen, überwunden werden können. Welche Minimalanforderungen im Hinblick auf menschliche Sicherheit und Achtung der Menschenrechte und Menschenwürde sind zu erfüllen, damit man von Frieden sprechen kann? Die Achtung der Menschenwürde und die aktive Förderung des Gemeinwohls sind Gebote des Evangeliums Jesu Christi; d.h. die Menschen, Männer und Frauen, sind nach dem Bilde Gottes geschaffen und gerecht durch seine Gnade. Daher sollten Menschenrechte als die grundlegenden Elemente einer Praxis der Gewaltprävention und der Gestaltung eines gerechten Friedens herausgestellt werden. Daneben gehört das Bestreben, eine verbindliche Rechtsstaatlichkeit auf nationaler wie internationaler Ebene herzustellen und zu entwickeln, zu den Voraussetzungen für einen gerechten Frieden. Doch müssen wir auch das Verständnis der Gerechtigkeit kritisch überprüfen und es weiterentwickeln zu einer „wiederherstellenden“ oder „transformativen“ Gerechtigkeit mit dem Ziel, funktionierende und gerechte Beziehungen in Gemeinschaft aufzubauen.

2. Der aktive Kampf gegen „Geist, Logik und Ausübung von Gewalt“ sollte zunächst darauf gerichtet sein, konkrete Mittel und Wege für die friedliche und gewaltlose Konfliktlösung zu entwickeln und anzuwenden. Wer sich bei dieser Suche im Kontext der Dekade engagiert, sollte sich bewusst sein, dass dies im Kern ein moralischer und geistlicher Kampf ist, in dem die Religionsgemeinschaften die Führung übernehmen müssen. Sie müssen mit einer kritischen Neubewertung ihres eigenen Beitrags zur Entwicklung einer Gewaltkultur beginnen und ihre geistlichen Ressourcen stärken, die dazu beitragen können, die destruktive Energie der Gewalt in eine konstruktive Kraft des Lebens umzuwandeln. Die Praxis der Gewaltlosigkeit muss in einer Spiritualität verwurzelt sein, die sich der eigenen Verwundbarkeit bewusst ist und gleichzeitig der Versuchung widersteht, in der Mentalität von Täter und Opfer stecken zu bleiben; eine Spiritualität, die die Machtlosen ermutigt und ermächtigt, sich denen, die ihre Macht missbrauchen, zu widersetzen; eine Spiritualität, die auf die aktive Gegenwart der Macht Gottes in menschlichen Konflikten vertraut und daher den scheinbaren Mangel an Alternativen in Situationen der Gewalt überwindet.

3. Im Kontext der zahlreichen „Wahrheitskommissionen“ ist die enge Beziehung zwischen Versöhnung und der Aufdeckung der Wahrheit über die Prozesse und Strukturen von Gewalt in den Blickwinkel der Aufmerksamkeit gerückt. Der Ver-

sich Südafrikas, sich mit der langen Gewaltgeschichte unter dem Apartheidregime auseinanderzusetzen, hat gezeigt, dass es keinen Weg gibt, der direkt von der Aufdeckung der Wahrheit zu Versöhnung und Vergebung führt. Das Evangelium ist eine Botschaft der bedingungslosen Liebe, und Versöhnung ist ein Prozess, der die Früchte der Liebe in sich trägt, wie Jesus Christus gezeigt hat. Dennoch müssen der Einsatz für Wahrheit und der Widerstand gegen ihre Verzerrung als wichtige Reaktion auf bestehende Gewaltsituationen angesehen werden. Die gewaltsamsten Konflikte werden durch verzerrte gegenseitige Wahrnehmungen genährt. Sie leben von der Projektion von Feindbildern, hinter denen die konkreten Menschen und ihre Lebenssituation verschwinden. Und doch ist eine Konfliktlösung oder auch nur ein Versöhnungsprozess ohne die Beteiligung der Betroffenen unmöglich. Unter allen Organisationen in der Gesellschaft sind die Kirchen diejenigen, die am besten mit der wahren Situation der Menschen vertraut sind, da ihre Interpretation der Realität im Lichte des Evangeliums unabhängig von allen politischen, ethnischen und nationalen Interessen ist und dadurch den Blick auf eine versöhnte Gemeinschaft in Gerechtigkeit öffnet. Die Dekade sollte die Bereitschaft und den Mut der Kirchen stärken, „in Wahrheit zu leben“ – auch wenn sie dadurch in Opposition zur herrschenden politischen Macht geraten – und so Wege zur Versöhnung zu eröffnen.

4. Diese Grundüberzeugungen sollten in der zweiten Hälfte der Dekade in praktische Maßnahmen umgesetzt werden. In der gesamten Dekade sollten die Kirchen kontinuierlich dazu ermutigt werden, sich in ihrem Zeugnis und ihrem Dienst noch bewusster dafür zu öffnen, „Botschafter der Versöhnung“ (2 Kor 5) zu sein. Dies bedeutet auch, dass sie Projekten, die im Zusammenhang mit der Dekade stehen und die von Menschen an der Basis initiiert worden sind, verantwortliche Begleitung und Unterstützung geben sollten; dies umfasst auch, wo immer notwendig, eine Koordinierung, eine Beratung sowie die Schaffung von Möglichkeiten zur Verbesserung und zum Erfahrungsaustausch sowie finanzielle und materielle Unterstützung.

Außerdem sollten Kirchen – mehr als bislang – bereit sein, öffentlich und nachdrücklich für die Interessen und Ziele der gewaltlosen Projekte im Rahmen der Dekade einzutreten und sich an Aktionen zu beteiligen, die diesen Interessen und Zielen dienen. Insbesondere sollten sie aktiv alle Bemühungen unterstützen, die den Aufbau von Strukturen, Instrumenten, Programmen und Gemeinschaften eines gewaltlosen, zivilen Konfliktmanagements zum Ziel haben. In ihren Bildungs- und öffentlichen Informationsprogrammen sollten sie ein ziviles und gewaltfreies Sicherheitsverständnis fördern und sie sollten in der Ausübung ihrer öffentlichen Verantwortung sowie im Dialog mit politischen Partnern die wachsende Militarisierung der internationalen Politik und die Weiterverbreitung von Kleinwaffen verurteilen. Jeder Versuch, Gewalt und Angst als legitime politische Instrumente einzusetzen, ist abzulehnen.

5. Seit ihren frühesten Anfängen ist die ökumenische Bewegung eine Bewegung für Frieden und Versöhnung. Die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen ist ein

kraftvoller Ausdruck der Überzeugung, dass die Gemeinschaft aller Heiligen, die ein Geschenk Gottes und in Gottes dreieinigem Leben verwurzelt ist, die Kultur der Feindschaft und Ausgrenzung, die unweigerlich zu Teufelskreisen der Gewalt führt, überwinden kann. Sie ist selbst zu einem Sinnbild für die Möglichkeiten eines versöhnten Miteinanders unter Anerkennung der nach wie vor bestehenden Unterschiede geworden. Wenn sich diese Gemeinschaft für eine Versöhnung aller auf der ganzen Welt unter Gewalt leidenden Menschen einsetzt und aktive, gewaltlose Wege der Konfliktlösung anbietet, kann sie in der Tat zu einem glaubwürdigen Zeugnis der Hoffnung, die in uns wohnt, werden: einer Kultur des Friedens und der Versöhnung für die gesamte Schöpfung.

„Nichts zeichnet einen Christen so sehr aus als dies: Friedensstifter zu sein.“
(Basilius der Große)

Selbstverpflichtung

Von den Delegierten der Vollversammlung des ÖRK in Porto Alegre gemeinsam gesprochener Text während der Plenarversammlung zur Dekade zur Überwindung von Gewalt.

Zusammen mit der ökumenischen Gemeinschaft
verpflichten wir uns, an einer Kultur der Gewaltlosigkeit zu arbeiten
und Gewalt zu überwinden

Gemeinsam sind wir getragen von der Vision einer Kirche,
dem Volk Gottes auf seinem gemeinsamen Weg,
die alle Trennungen nach Rasse, Geschlecht, Alter und Kultur herausfordert
und nach Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung trachtet.
Kinder, Frauen und Männer haben genug Gewalt erlitten.
Wir glauben an eine andere Welt der Versöhnung durch Gottes Gnade.

Gott, du bist der Gott des Lebens.
Verwandle uns in der Tiefe unseres Herzens,
in Menschen, durch die dein Friede
in die Welt getragen wird.

Botschaft der 9. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Porto Alegre

|| „In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt“

Eine Einladung zum Gebet

Schwestern und Brüder, wir grüßen Euch in Christus. Als Vertreterinnen und Vertreter der Kirchen aus allen Teilen der Welt sind wir hier in Porto Alegre, Brasilien, versammelt, im ersten Jahrzehnt des dritten Jahrtausends und zur ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Lateinamerika. Wir sind eingeladen, hier teilzunehmen am *feira da vida*, am Fest des Lebens. Wir beten, denken über die Heilige Schrift nach, setzen uns auseinander, freuen uns miteinander – in Einheit und Vielfalt und bemühen uns darum, im Geist des Konsenses aufmerksam aufeinander zu hören.

Hier und heute, im Februar 2006, hören wir von den Teilnehmenden der Vollversammlung, dass in ihren Heimatländern und -regionen täglich neu Schreie laut werden – die Schreie der Opfer von Katastrophen, gewaltsamen Konflikten, Unterdrückung und Leid. Gleichzeitig schenkt uns Gott jedoch die Kraft und Vollmacht, die Verwandlung im persönlichen Leben, in Kirchen, Gesellschaften und der Welt insgesamt zu bezeugen.

Die Berichte und Entscheidungen der Vollversammlung übermitteln den Kirchen und der Welt konkrete Anfragen und Aufforderungen zu handeln. Zu nennen sind hier die Suche nach der christlichen Einheit, der Aufruf zur Neuverpflichtung in der Mitte der Dekade zur Überwindung von Gewalt (2001–2010), das Erkennen der prophetischen und programmatischen Mittel, um wirtschaftliche Gerechtigkeit weltweit zu erreichen, der interreligiöse Dialog, die umfassende Beteiligung aller Frauen und Männer aller Generationen sowie gemeinsame Erklärungen zu öffentlichen Angelegenheiten, die sich an die Kirchen und die Welt richten.

Thema dieser Neunten Vollversammlung ist ein Gebet, „In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt.“ Im Gebet werden unsere Herzen verwandelt und so legen wir unsere Botschaft als ein Gebet vor:

Gott der Gnade,

im gemeinsamen Gebet wenden wir uns dir zu, denn du bist es, der uns eint:

du bist der eine Gott – Vater, Sohn und Heiliger Geist –, an den wir glauben,

du allein gibst uns die Fähigkeit, Gutes zu tun,

im Namen Christi sendest du uns über den gesamten Erdkreis aus in Mission und Dienst.

Wir bekennen vor dir und vor allen Menschen:

Wir sind unwürdige Diener.

Wir misshandeln und missbrauchen die Schöpfung.

Wir verletzen einander durch die überall bestehenden Spaltungen.
Wir unterlassen es häufig, entschlossen gegen Umweltzerstörung, Armut,
Rassismus, Kastentum, Krieg und Völkermord vorzugehen.
Wir sind nicht nur Opfer von Gewalt, sondern auch Täter.
So sind wir unzureichend gewesen als Jünger Jesu Christi, der in seiner
Menschwerdung gekommen ist, uns zu retten und uns das Lieben zu lehren.
Vergib uns, Gott, und lehre uns, einander zu vergeben.

In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt.

Gott, höre das Schreien der ganzen Schöpfung,
die Schreie des Wassers, der Luft, der Erde und alles Lebendigen,
die Schreie der Ausgebeuteten, der Ausgegrenzten, der Missbrauchten und der
Opfer,
die Schreie derer, die enteignet und zum Verstummen gebracht wurden, deren
Menschsein missachtet wurde,
die Schreie derer, die unter Krankheit leiden, unter Krieg
und unter den Verbrechen der Hochmütigen, die der Wahrheit zu entrinnen
suchen,
die die Erinnerung verdrehen und die Möglichkeit der Versöhnung leugnen.
Gott, leite alle, die an Machtpositionen stehen, zu ethisch verantwortlichen Ent-
scheidungen.

In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt.

Wir danken dir für deinen Segen und die Zeichen der Hoffnung, die schon jetzt
in der Welt gegenwärtig sind:
in Menschen aller Altersgruppen und in denen, die uns im Glauben vorangegan-
gen sind;
in Bewegungen, die sich für die Überwindung von Gewalt in all ihren Ausdrucks-
formen einsetzen, nicht nur für ein Jahrzehnt, sondern für immer;
in dem tiefen und offenen Dialog, der in unseren Kirchen und mit Menschen an-
deren Glaubens eingesetzt hat in dem Bemühen, einander zu verstehen und zu
respektieren;
in all jenen, die sich gemeinsam – in außergewöhnlichen Situationen oder im All-
tag – für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen.
Wir danken dir für die gute Nachricht Jesu Christi und die Zusicherung der Auf-
erstehung.

In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt.

Gott, durch die Macht deines Heiligen Geistes, der uns leitet,
lass' unsere Gebete niemals leere Worte sein,
sondern eine tief empfundene Antwort auf dein lebendiges Wort

im gewaltfreien und zielgerichteten Handeln für positive Veränderungen,
in mutigen, eindeutigen, konkreten Taten der Solidarität, der Befreiung, der Hei-
lung und des Mitgefühls,

wenn wir bereitwillig die gute Nachricht Jesu Christi teilen.

Öffne unsere Herzen für die Liebe und die Erkenntnis, dass alle Menschen nach
deinem Bild geschaffen sind,

für die Bewahrung der Schöpfung und die Bejahung des Lebens in all seiner
wunderbaren Vielfalt.

Verwandle uns, so dass wir uns in deinen Dienst stellen als Partnerinnen und
Partner in der Verwandlung,

die nach der vollen, sichtbaren Einheit der einen Kirche Jesu Christi streben,
die allen und allem die Nächsten sind,

während wir in tiefer Sehnsucht die volle Offenbarung deiner Herrschaft
in einem neuen Himmel und einer neuen Erde erwarten.

*In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt. Im Namen des Vaters, des Sohn und des
Heiligen Geistes; Amen.*

Stellungnahme der Landessynode 2006 der Evangelischen Kirche im Rheinland zu Fragen der Europäischen Sicherheitsstrategie (ESS) und zur Regelung der Europäischen Sicherheitspolitik im EU-Verfassungsvertrag

„Frieden zu wahren, zu fördern und zu erneuern ist das Gebot, dem jede politische Verantwortung zu folgen hat. Diesem Friedensgebot sind alle politischen Aufgaben zugeordnet. In der Zielrichtung christlicher Ethik liegt nur der Frieden, nicht der Krieg“ (Friedensdenkschrift der EKD, 1981 wiederholt in „Schritte auf dem Weg des Friedens“ 1993 und „Friedensethik in der Bewährung“ 2001).

Die Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland bittet die Evangelische Kirche in Deutschland, sich bei der Bundesregierung und den Organen der Europäischen Union im weiteren Prozess der Behandlung des Textes des Verfassungsvertrags sowie bei der Umsetzung in die politische Praxis nachdrücklich für einen Vorrang der nicht-militärischen Mittel und Instrumente in der Verfassung der EU zu verwenden.

Im Einzelnen geht es hier um folgende Maßnahmen:

1. Einführung und Anerkennung der Zivilen Konfliktbearbeitung (prevention of violent conflicts) als ausdrückliches Instrument der Gemeinsamen Außen- und Sicherheitspolitik (GASP),
2. Verstärkung einer transparenten Parlamentsbeteiligung auf nationaler wie europäischer Ebene bei den Entscheidungen und der Kontrolle der GASP und der Gemeinsamen Sicherheits- und Verteidigungspolitik (GSVP),
3. integrierte Krisenprävention und Krisenmanagement mit dem Schwerpunkt nicht-militärischer Aktions- und Reaktionsmöglichkeiten,
4. allgemeine Förderung und Anwendung (mainstreaming) der Mechanismen nicht-militärischer Konfliktbearbeitung auf allen einschlägigen Feldern der Politik,
5. Stärkung der Rolle von und Intensivierung der Zusammenarbeit mit Nichtregierungsorganisationen bei der längerfristigen Krisenprävention und dazu Bereitstellung von wachsenden Budgetmitteln für kurz- und längerfristige Krisenprävention der EU und der Nichtregierungsorganisationen.

Begründung:

Die Landessynode unterstützt die Betonung des „Friedens“ im EU-Verfassungsvertrag als vorrangig zu förderndes Ziel; sie begrüßt die Anerkennung der Verbindlichkeit des Völkerrechts (Art. 1-3). Auch die stärkere parlamentarische Einbindung gegenüber dem bisherigen Rechtszustand wird gewürdigt. Dass erstmals in einer Verfassung zivile Mittel zur Friedenssicherung, zur Konfliktverhütung

oder zur Konfliktnachsorge einbezogen werden (Art. I-41 Abs. 1; Art. III-309 Abs. 1), ist besonders zu begrüßen.

Allerdings enthält der EU-Verfassungsvertrag – im Lichte der Europäischen Sicherheitsstrategie (ESS, „Ein sicheres Europa in einer besseren Welt“ vom 12. Dezember 2003) und weiterer sicherheitspolitischer EU-Beschlüsse – keine angemessenen Konkretionen zur zivilen Konfliktbearbeitung im Bereich der Friedens- und Sicherheitspolitik.

Im Einzelnen dazu:

EU-Sicherheitspolitik

I. EU-Verfassungsvertrag

1. Entstehung ...

2. Hauptlinien der Gemeinsamen Außen- und Sicherheitspolitik (GASP)

In Art. I-3 (Vertrag über eine Fassung in Europa, 2004) wird als Ziel der EU genannt, den Frieden zu fördern. „(4) In ihren Beziehungen zur übrigen Welt schützt und fördert die Union ihre Werte und Interessen. Sie leistet einen Beitrag zu Frieden, Sicherheit, (...) sowie zur strikten Einhaltung und Weiterentwicklung des Völkerrechts, insbesondere zur Wahrung der Grundsätze der Charta der Vereinten Nationen.“

Bei den Regelungen der Zuständigkeiten der Union nimmt die Gemeinsame Außen- und Sicherheitspolitik (GASP) eine wichtige Rolle ein. Ihr zentraler Bestandteil ist die Gemeinsame Sicherheits- und Verteidigungspolitik (GSVP). Konzeptionell wichtig ist hier die beabsichtigte Struktur, Sicherheits- und Verteidigungspolitik zu einem integralen Bestandteil der Außenpolitik zu machen und damit im Zuständigkeitsbereich eines „Außenministers der EU“ anzusiedeln.

Eines der großen Ziele der Europäischen Verfassung besteht darin, eine zunehmende Kohärenz des außenpolitischen Handelns der Mitgliedsstaaten herzustellen. Zwar können die Mitgliedsstaaten auch weiterhin ihre Außenpolitik selbst gestalten; sie verpflichten sich aber, sich in Fragen von allgemeiner Bedeutung mit der EU abzustimmen (Art. I-40). Die Gemeinsame Sicherheits- und Verteidigungspolitik (Art. I-41) „umfasst die schrittweise Festlegung einer gemeinsamen Verteidigungspolitik der Union“. Sie sichert „der Union eine auf zivile und militärische Mittel gestützte Fähigkeit zu Operationen. Auf diese kann die Union bei Missionen außerhalb der Union zur Friedenssicherung, Konfliktverhütung und Stärkung der internationalen Sicherheit in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Charta der Vereinten Nationen zurückgreifen.“ (Art. I-41 Abs. 1) Die Mitgliedsstaaten verpflichten sich, „ihre militärischen Fähigkeiten schrittweise zu verbessern. Es wird eine Agentur für die Bereiche Entwicklung der Verteidigungsfähig-

keiten, Forschung, Beschaffung und Rüstung (Europäische Verteidigungsagentur) eingerichtet“ (Art. I-41 Abs. 3).

Regelungen zur GSVP enthält auch der Abschnitt über die Politikbereiche der Union: Die vorgesehenen Missionen im Rahmen der Gemeinsamen Sicherheits- und Verteidigungspolitik „umfassen gemeinsame Abrüstungsmaßnahmen, humanitäre Aufgaben und Rettungseinsätze, Aufgaben der militärischen Beratung und Unterstützung, Aufgaben der Konfliktverhütung und der Erhaltung des Friedens sowie Kampfeinsätze im Rahmen der Krisenbewältigung einschließlich Frieden schaffender Maßnahmen und Operationen zur Stabilisierung der Lage nach Konflikten. Mit allen diesen Missionen kann zur Bekämpfung des Terrorismus beigetragen werden“ (Art. III-309).

Die zentrale Rolle des Europäischen Rates der Staats- und Regierungschefs liegt darin, dass sie die strategischen Interessen der EU festlegen und – bei Einstimmigkeit – Grundsatzentscheidungen in der Gemeinsamen Außen- und Sicherheitspolitik treffen und u. a. Militäreinsätze beschließen (Art. I-41 Abs. 4,5). Der Europäische Gerichtshof hat im Bereich der Außen- und Sicherheitspolitik ausdrücklich keine Kompetenz (Art. III-376). Das EU-Parlament wird zu wichtigen Aspekten gehört und über die Entwicklungen der Gemeinsamen Sicherheits- und Verteidigungspolitik regelmäßig informiert und gehört. Es wird über ihre Entwicklung auf dem Laufenden gehalten (Art. I-41 Abs. 8).

Zur außenpolitische Handlungsfähigkeit der EU gehören spezielle Missionen einzelner Gruppen von Mitgliedsstaaten, die besondere militärische Fähigkeiten besitzen und sich an der sogenannten „Ständigen Strukturierten Zusammenarbeit“ im militärischen Bereich der EU beteiligen (Art. I-41 Abs. 6, Art. III-312). Die hierzu sich ergebenden Verpflichtungen sind in dem zum Verfassungsentwurf gehörenden „23. Protokoll über die ständige strukturierte Zusammenarbeit“ niedergelegt.

II. Europäische Sicherheitsstrategie (ESS) „Ein sicheres Europa in einer besseren Welt“

1. Entstehung

Parallel zu der Erarbeitung des Verfassungsvertrages entstand in der zweiten Jahreshälfte 2003 ein für unsere Fragestellung nach der friedens- und sicherheitspolitischen Entwicklung der EU wichtiges Papier mit dem Titel „Ein sicheres Europa in einer besseren Welt“ (Beschluss des Europäischen Rats vom 12. Dezember 2003). Autor des Entwurfs war der EU-Außen- und Sicherheitsbeauftragte Javier Solana. Anlass für den Auftrag, einen solchen Text zu formulieren, war die Erfahrung der Aufspaltung der EU während des Irakkriegs in die „Koalition der Willigen“ und derjenigen, die eine Teilnahme am Irakkrieg ablehnten. In der Europäischen Sicherheitsstrategie sollten europäische Antworten und Entsprechungen zur „National Security Strategie“ der USA von 2002 gefunden werden. Am 12. De-

zember 2003 wurde die Europäische Sicherheitsstrategie vom Europäischen Rat der Staats- und Regierungschefs beschlossen.

2. Hauptlinien

Die „neuen Bedrohungen“ für Europas „Sicherheit und ... Wohlstand“ werden als Grund für die Entstehung der Europäischen Sicherheitsstrategie genannt: Terrorismus, Verbreitung von Massenvernichtungswaffen, regionale Konflikte, Scheitern von Staaten und organisierte Kriminalität. Sicherheit heißt damit für die EU insbesondere Wahrung der Stabilität Europas; besonders die wirtschaftliche Stabilität ist hier gemeint. Das Papier nennt drei Wege der Europäischen Sicherheitsstrategie:

- Stärkung der Sicherheit in den Nachbarregionen Europas
- Einsatz für eine Weltordnung auf der Grundlage eines wirksamen Multilateralismus
- Abwehr alter und neuer Bedrohungen (am besten vorbeugend im Ausland)

Hierzu heißt es: „Unser herkömmliches Konzept der Selbstverteidigung, das bis zum Ende des Kalten Krieges galt, ging von der Gefahr einer Invasion aus. Bei den neuen Bedrohungen wird die erste Verteidigungslinie oftmals im Ausland liegen.“ Und etwas später: „Daher müssen wir bereit sein, vor dem Ausbrechen einer Krise zu handeln. Konflikten und Bedrohungen kann nicht früh genug vorgebeugt werden.“ Das soll erreicht werden dadurch, dass die europäischen Akteure aktiver, kohärenter und handlungsfähiger werden. Konkret heißt das: „Wir müssen eine strategische Kultur entwickeln, die ein frühzeitiges, rasches und wenn nötig robustes Eingreifen begünstigt.“

Auch in der Europäischen Sicherheitsstrategie wird die zivile Krisenprävention und das zivile Krisenmanagement als ein besonderer Beitrag und Fähigkeit der EU gewürdigt und soll weiter ausgebaut werden. Allerdings liegt auch hier wieder eine klare Betonung auf der Konkretion für die militärischen Optionen und der Verpflichtung zum Ausbau der militärischen Fähigkeiten.

III. Bisherige sicherheitspolitische Absprachen, Planungen, Szenarien

Neben der ESS und der im EU-Verfassungsvertrag geregelten GASP sind im Bereich der EU-Sicherheitspolitik weitere Beschlüsse seit dem Amsterdamer Vertrag von 1997 wirksam bzw. in Umsetzung begriffen. Bereits auf dem EU-Gipfel in Köln 1999 wurde die Aufstellung „glaubwürdiger militärischer Kräfte“ beschlossen, um auf „internationale Krisen“ reagieren zu können. Im Vertrag von Nizza von Dezember 2000 wurde diese Entwicklung fortgeschrieben.

Schon jetzt sind über 25.000 Soldaten aus der EU auf dem Balkan, in Afghanistan und an anderen Stellen der Welt im Einsatz.

Die EU-Verteidigungsminister haben im März 2004 mit dem so genannten „Head-Line Goal 2010“ konkrete rüstungspolitische Weichenstellungen verabredet, die im Juni 2004 von den Staats- und Regierungschefs bestätigt worden sind:

Bis 2010 soll eine EU-Eingreiftruppe mit 60.000 Soldaten für weltweite und längere Einsätze verfügbar sein, die innerhalb von 60 Tagen einsatzbereit sein sollen. Eine entsprechende Umstrukturierung der Bundeswehr mit notwendiger Umrüstung ist im Gange: Eingreiftruppen mit einer Stärke von 35.000 Soldaten sowie Stabilisierungskräfte mit 70.000 Soldaten sind vorgesehen mit dem in den Verteidigungspolitischen Richtlinien bereits 2003 benannten Ziel: Um seine Interessen und seinen internationalen Einfluss zu wahren und eine aktive Rolle in der Friedenssicherung zu spielen, stellt Deutschland in angemessenem Umfang Streitkräfte bereit, die schnell und wirksam zusammen mit den Streitkräften anderer Nationen eingesetzt werden können.

Außerdem werden 7 bis 8 so genannte „Battle Groups“ zu je 1.500 Soldaten aufgestellt, die innerhalb von 5 bis 30 Tagen einsatzbereit sein sollen.

Im November 2004 haben die EU-Verteidigungsminister die beschleunigte Aufstellung der Battle Groups beschlossen. In diesem und im nächsten Jahr sollen schon Einsätze möglich sein, so der niederländische Verteidigungsminister. Einer der ersten Gefechtsverbände wird maßgeblich von Deutschland mitgestellt. Ab 2007 sollen sogar zwei parallele Missionen möglich sein.

Die in dem Verfassungsentwurf verankerte „Europäische Verteidigungsagentur“ arbeitet bereits (im Herbst 2004 wurden die ersten 77 Mitarbeiter eingestellt) und wird in den nächsten Jahren mehrere Milliarden Euro für Forschungs- und Entwicklungszwecke von der EU zugewiesen bekommen.

Die Mittel, die für zivile Krisenbewältigung vorgesehen sind, sind sehr viel geringer (neben den Ausgaben für Diplomatie und Entwicklungshilfe/7 Milliarden Euro). Sie beschränken sich auch fast ausschließlich auf den Wiederaufbau nach militärischen Einsätzen: bis 2008 sollen 8.000 Polizisten, Richter, Berater oder Verwaltungsspezialisten zur Krisenbewältigung eingesetzt werden.

Im Mai 2004 erschien im Pariser Institut für strategische Studien (ISS), bis 2001 für den Militärpakt Westeuropäische Union (WEU) aktiv, das so genannte „European Defence Paper“. Die Studie war von den Regierungen der EU-Staaten in Auftrag gegeben worden. In diesem Papier wird eine umfassende Aufrüstung der EU befürwortet, um auch für ein „präventives Engagement“ gerüstet zu sein, da künftige „regionale Kriege ... europäische Interessen tangieren“ könnten, „indem europäische Sicherheit und Wohlstand direkt bedroht werden, beispielsweise durch die Unterbrechung der Ölversorgung und/oder eine massive Erhöhung der Energiekosten, die Störung der Handels- und Warenströme“. Entsprechende Szenarien gehen von einem Land aus, in dem „anti-westliche Kräfte die Macht erlangt“ haben, die „Öl als Waffe“ benutzen, und „westliche Interessen“ angreifen. Ziel muss es dann sein, „das besetzte Gebiet zu befreien und die Kontrolle über einige der Ölinstallationen, Pipelines und Häfen des Landes x zu erhalten“. – Der frühere Staatssekretär im Bundesverteidigungsministerium, Lothar Rühl, betont als Mitverfasser dieser Studie, dass das Thema „Präemption/Prävention“ in dem Dokument zwar überwiegend im Blick auf Kriegeinsätze mit konventionellen Streitkräften und Spezialkräften behandelt werden. Aber auch die französischen und britischen Nuklearstreitkräfte seien nicht ausgeschlossen; oder wie es in der Studie heißt: „Wir

haben uns nicht gescheut auch Szenarien zu präsentieren, in denen die nationalen Nuklearstreitkräfte explizit oder implizit mit einbezogen werden.“

Solange der EU-Verfassungsvertrag nicht ratifiziert ist, gilt der EU-Vertrag in der Fassung des Vertrags von Nizza (in Kraft seit 1. Februar 2003). Art. 27 b EU-Vertrag in der Fassung von Nizza nimmt von der verstärkten Zusammenarbeit im Bereich der GASP gerade die „Fragen mit militärischen oder verteidigungspolitischen Bezügen“ noch ausdrücklich aus. ...

Bewertung:

*Friedensethische Einschätzungen zur Europäischen Sicherheits- und
Verteidigungspolitik*

Unter der Maßgabe des „Friedensgebots“ (s.o.) als oberstem Maßstab einer christlichen Friedensethik sind mehrere Elemente des EU-Verfassungsvertrages wichtig und zu begrüßen:

- Die Betonung des „Friedens“ als vorrangiges Ziel und das Bekenntnis zum Schutz der Menschenrechte sowie zur strikten Einhaltung und Weiterentwicklung des Völkerrechts, insbesondere zur Wahrung der Grundsätze der Vereinten Nationen (Art. I-3 Abs. 1 und 4).
- Der Zwang zur Einstimmigkeit in wichtigen sicherheitspolitischen Fragen (Art. I-41 Abs. 4).
- Eine stärkere parlamentarische Einbindung gegenüber dem jetzigen Rechtszustand.
- Die erstmalige Einbeziehung ziviler Mittel zur Friedenssicherung, Konfliktverhütung oder Konfliktnachsorge in einem Verfassungstext (Art. I-41 Abs. 1; Art. III-309 Abs. 1).

I. Kritik der vorrangig militärischen Optionen

Allerdings zieht sich sowohl durch den EU-Verfassungstext, als auch durch das EU-Sicherheitsstrategie-Papier wie ein roter Faden, dass nur im Bereich der militärischen Aktionsmöglichkeiten und der dazu nötigen Ausrüstung konkrete Ziele und Verbindlichkeiten formuliert werden. Dies wird durch die deutlichen militärpolitischen Entscheidungen und in Umsetzung befindlichen Planungen unterstrichen, die alle einem letztlich nur militärisch gefassten Sicherheitsverständnis Rechnung tragen.

Auch die Maßgabe, dass möglichst präventiv, zudem in Drittländern militärische Operationen (sprich: Kriege, kriegerische Einsätze ...) durchgeführt werden sollen, zeigt ein vorrangig militärisch fixiertes und damit irrationales Sicherheitsverständnis, das den Analysen gegenwärtiger Konfliktfelder, auch innerhalb der ESS, und den dazu nötigen Lösungsansätzen widerspricht und sich so dem Verdacht einseitiger Interessendurchsetzung aussetzt ... Mit dem Ziel einer global einsatzfähigen

Militärstreitmacht ist zudem die Gefahr des Widerspruchs zum Deutschen Grundgesetz angelegt, das in Artikel 26 Angriffskriege ausdrücklich ausschließt.

„Frieden zu wahren, zu fördern und zu erneuern“ – in der ökumenischen Perspektive des Vorrangs für zivile und gewaltfreie Lösungsansätze (Basel 1989) – widerspricht diametral einem solchen vorrangig militärisch verstandenen und konkretisierten Sicherheitsverständnis, mit dem die EU als „globaler Akteur“ (ESS) ihren Part der Verantwortung für die globale Sicherheit übernehmen will.

Die Einrichtung einer „Europäischen Verteidigungsagentur“ bereits im Jahre 2004 und die in der EU-Verfassung vorgesehene Verpflichtung der Mitgliedsstaaten, „ihre militärischen Fähigkeiten schrittweise zu verbessern“ enthält sicherlich nicht dem Wortsinn nach eine Verpflichtung zur Aufrüstung; sicherlich geht es auch um Abstoßung veralteter militärischer Geräte, um Harmonisierung der militärischen Beschaffungspraxis; aber es geht eben auch um eine außerordentliche, Milliarden von Euros verschlingende Umstrukturierung und damit auch Umrüstung der europäischen militärischen Kapazitäten, um die Entwicklung und „Stärkung der industriellen und technologischen Basis des Verteidigungssektors, um Forschung auf dem Gebiet der Verteidigungstechnologie zu unterstützen und gemeinsame Forschungsaktivitäten... zu koordinieren und zu planen“ (Art. III-311 Abs. 1 d), e)). Dieses riesige Vorhaben – gewiss „für einen gezielteren Einsatz der Verteidigungsausgaben“ (Art. III-311 Abs. 1 e)) – kann durchaus angesichts der Dimension im Vergleich zu dem Einsatz für zivile Mittel der Sicherheits- und Verteidigungspolitik, sowie angesichts der dafür verbrauchten Ressourcen als Aufrüstung bezeichnet werden.

Auch im Blick auf die Bekämpfung des Terrorismus wird dieses – trotz Erkenntnis von dessen „komplexen Ursachen“ (ESS) – letztlich militärisch zugespitzte Sicherheitsverständnis erkennbar, wenn zum Einen „oftmals“ die „erste Verteidigungslinie ... im Ausland“ liegend gesehen wird. Zum Anderen wird im EU-Verfassungsentwurf nicht wie im deutschen Grundgesetz die grundlegende „Unterscheidung zwischen militärischem Verteidigungshandeln und ziviler Gefahrenabwehr“ (Robbers) getroffen, sondern eine gefährlich übergreifende Rolle des Militärs gezeichnet, wenn die Mitgliedsstaaten der EU sich auch zu „Kampfeinsätzen als Unterstützung für Drittstaaten bei der Bekämpfung des Terrorismus in ihrem Hoheitsgebiet“ verpflichten (Art. III-210, vgl. Art. III-309). Dabei ist schon jetzt deutlich zu sehen, wie wenig militärische Mittel zum Krieg gegen den Terror ausrichten, wie Terror nicht nur von politischen Gruppen und Banden ausgeht, sondern mit Häuserzerstörungen, gezielten Tötungen, völkerrechtswidrigen Bombardierungen eben auch von Staaten, oder wie durch Antiterrorkrieg neue Formen des Terrors erst evoziert werden (Irak).

Selbst die Nennung ziviler Mittel sowohl in der ESS als auch im Verfassungsentwurf darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass diese Mittel im Sinne einer präventiven Konfliktregelung und -verhütung weder näher benannt noch in entsprechende verbindliche Regelungen gefasst sind; de facto ergänzen sie vielmehr höchstens die militärischen Mittel, sind aber deren Zielen untergeordnet, können etwa in Konflikten oder zum nachsorgenden Wiederaufbau einer zivilen Regierung

herangezogen werden (ESS). Damit wird sowohl die Glaubwürdigkeit von ziviler Konfliktbearbeitung als auch die Rolle der EU als ehrlicher Makler aufs Spiel gesetzt. Obwohl die zivilmilitärische Zusammenarbeit in Afghanistan und Irak sich vielfach als gefährlich für die Zivilisten, die Helfer und ihre Arbeit erwiesen hat, soll dies in der Strategie nun festgeschrieben werden. Die Rahmenbedingungen für eine unabhängige und zivile Entwicklungskooperation werden so verschlechtert, denn die meisten zivilen Projekte leben vom Vertrauen ihrer Partner, dass sie selber unabhängig und neutral sind und so auch wahrgenommen werden können. Viele internationale Verbände und auch das Diakonische Werk unserer Kirche haben davor gewarnt, dass die Instrumentalisierung ziviler Hilfe sowohl die Grundlage der Kooperation zerstört als auch die Helfer gefährdet.

Am Maßstab einer vorrangig zivilen präventiven Konfliktbearbeitung und am Gewaltverbot in internationalen Beziehungen gemessen, müssten hier die speziellen Fähigkeiten der EU-Mitgliedsstaaten in den Bereichen der Diplomatie und der Zivilen Konfliktbearbeitung viel stärker eingebracht werden. Eine europäische Agentur für Abrüstung und Konversion würde dem selbst gesetzten Ziel des Friedens entsprechen, ebenso ein Amt für Rüstungskontrolle, ein Verbot von Massenvernichtungswaffen, die Ächtung des Krieges, ein Eintreten für das Recht auf Kriegsdienstverweigerung auf europäischer Ebene wie die Ausbildung von Friedensfachkräften, bessere finanzielle Ausstattung des Aktionsplans der Bundesregierung „Zivile Krisenprävention, Konfliktlösung und Friedenskonsolidierung“ (12. Mai 2004, www.auswaertiges-amt.de/aktionsplan), die Stärkung einer unabhängigen Friedensforschung oder auch die Schaffung einer Instanz zur Evaluierung bisheriger Finanzmittel für militärische Zwecke im Blick auf die damit erreichten Ziele, die unbeabsichtigten Nebenwirkungen (Schäden) und welche direkten und indirekten Kosten dadurch entstanden sind – und was mit diesen Mitteln hätte bewirkt werden können, wenn sie präventiv als Wirtschaftshilfe, für den Einsatz von OSZE-Beobachtern, zur Unterstützung von gewaltfrei arbeitenden zivilgesellschaftlichen Gruppierungen eingesetzt worden wären (Evaluierung zivilmilitärischer Einsätze).

II. Kritik an der nur pauschalen Verweisung auf die UN-Charta

Auch wenn immer wieder die feste Bindung der GSVP der EU, vor allem ihrer möglichen exterritorialen Einsätze, an das Völkerrecht, insbesondere an die Grundsätze der UN-Charta betont wird, so fällt auf, dass die Bindung von Einsätzen an ein ausdrückliches Mandat des UN-Sicherheitsrates (Art. 51 UN-Charta) an keiner Stelle genannt wird; die Präzedenzfälle Kosovo und Irak ohne entsprechendes Mandat sind bekannt. Es spricht einiges dafür, dass mit der nur allgemeinen Bezugnahme auf die Charta der UN eben doch ein unabhängiges Vorgehen möglich bleiben soll, um „vor dem Ausbruch einer Krise zu handeln“ (ESS).

Selbst der Hinweis, die EU sei selber nicht Mitglied der UN, deshalb müsse es mit der Unterwerfung unter die Grundsätze der Charta sein Bewenden haben trifft das Problem nicht, da auch ohne Mitgliedschaft sich ein politischer Verband wie

die EU an bestimmte ausdrücklich bezeichnete Regelungen der Charta binden kann. Im Vertrag von Nizza wird die Verschränkung der EU mit den UN durch ihre Mitglieder im Sicherheitsrat und deren „Verantwortlichkeiten aufgrund der Charta der Vereinten Nationen“ (Art. 19 EU-Vertrag) deutlich benannt.

Ginge es der EU wirklich um die Stärkung des internationalen Rechts in Gestalt der UN, bräuchte sie nicht eigene Interventionskräfte aufzubauen, sondern könnte dafür sorgen, dass endlich die Art. 45 und 47 der Charta mit Leben gefüllt werden, indem die EU dem Sicherheitsrat Einheiten zur Verfügung stellt und auf die Bildung des in Art. 47 vorgesehenen Generalstabsausschusses beim Sicherheitsrat hinarbeitet. Ebenso könnte die EU alle ihre Möglichkeiten nutzen, um die OSZE zu einem wirksamen Instrument kollektiver Sicherheit im Sinne der UN-Charta auszubauen. Als Regionalorganisation der UN, der alle europäischen Staaten angehören könnten, würde die OSZE einen Militärpakt wie die NATO oder auch eine eigene europäische Militärmacht erübrigen (Stärkung der friedenskonsolidierenden Kapazität der UNO: Einrichtung einer Peace-Building Commission mit entsprechendem Koordinierungsbüro bei den UN).

III. Kritik an der unzulänglichen demokratischen Kontrolle

Als weiterer kritischer Punkt im EU-Verfassungsvertrag ist die schwache Kontrolle der Gemeinsamen Außen- und Sicherheitspolitik der EU durch das EU-Parlament und das Fehlen jeglicher Überprüfungsmöglichkeit durch den EU-Gerichtshof zu nennen. Hier besteht angesichts der für eine Demokratie wesentlichen Gewaltenteilung trotz aller Verbesserungen gegenüber der bisherigen Vertragswirklichkeit noch ein deutliches Defizit. Vielfältig sind die Positionen, die bereits im Zwang zur Einstimmigkeit eine ausreichende Sicherung sehen; außerdem verdränge hier die EU-Verfassung nicht das Deutsche Grundgesetz. „Deutschland darf sich weiterhin nicht an einem Angriffskrieg beteiligen, und jeder Einsatz der Bundeswehr im Ausland bedarf der Zustimmung des Bundestages“ (Winter FR 10. Mai 05). – Dies ist wohl verfassungsrechtlich und rechtssystematisch in der Beziehung zwischen GG und EU-Verfassung richtig.

Dennoch sind die Konfliktfelder im Bereich der praktischen Politik bereits erkennbar:

- Wie steht die Verpflichtung, die militärischen Fähigkeiten schrittweise zu verbessern, zum Recht des Bundestages, den Haushalt des Verteidigungsministeriums zu kürzen?
- Wo wird bei Planung oder Durchführung eines „vorbeugenden Kampfeinsatzes“ die Grenze zum durch GG verbotenen Angriffskrieg überschritten?
- Wie ist angesichts einer Mobilisierungszeit von nur wenigen Tagen (Battle Groups) eine durch den Bundestag notwendige Beschlussfassung überhaupt möglich?

Auf längere Sicht könnte es hier in der Verfassungswirklichkeit zu einem Bedeutungsverlust des Grundgesetzes kommen.

Dass „der gerade erzielte Konsens über das Mitwirkungsrecht des Bundestages bei Auslandseinsätzen deutscher Soldaten schon wieder bröckelt“ (Ratsch FEST) wird auch durch den EU-Verfassungsentwurf selber gefördert, wenn im dazugehörigen 23. Protokoll über die ständige strukturierte Zusammenarbeit den Mitgliedsstaaten nahe gelegt wird, „konkrete Maßnahmen zur Stärkung der Verfügbarkeit“ ihrer Truppen zu ergreifen; dazu sollen sie „gegebenenfalls ihre nationalen Beschlussfassungsverfahren überprüfen“ (Art. 2, c).

Einen ersten Schritt in dieser Richtung hat die Bundesrepublik bereits gemacht mit dem Parlamentsbeteiligungsgesetz vom 18. März 2005. Darin wird die Entsendung von „Erkundungskommandos“ sowie von einzelnen Soldaten im Rahmen von NATO- oder EU-Einsätzen ohne Bundestagsbeteiligung ermöglicht. „Bei Einsätzen von geringer Intensität und Tragweite“ wird die Zustimmung künftig „in einem vereinfachten Verfahren erteilt werden“, auch wenn, wie die Verteidigungspolitischen Richtlinien feststellen, die „Grenzen zwischen den unterschiedlichen Einsatzarten ... fließend“ sind und eine „rasche Eskalation von Konflikten, wodurch ein friedenserhaltender Einsatz in eine Operation mit höherer Intensität übergeht“, nicht ausgeschlossen werden kann.

Die hier mögliche Erosion nationaler Verfassungen – ja ihrer gewollten Transformation hin zum größeren Ganzen einer friedenssichernden europäischen Verfassung – macht den Ausbau der demokratischen Strukturen in der EU umso dringender.

IV. Gerechter Friede als Voraussetzung für Sicherheit

Orientiert am Leitbild eines Gerechten Friedens sollte zugleich darauf gedrängt werden, die Intentionen des Verfassungsvertrags, nämlich Bekämpfung der Armut, Verminderung sozio-ökonomischer Ungleichgewichte und der Schutz der natürlichen Umwelt, vorrangig in verbindliche Formen politischer Praxis zu überführen. Entsprechend den Analysen der Hauptbedrohungen der Menschheit geht es darum, Entwicklung als die wichtigste Voraussetzung für Sicherheit nun mit oberster Prioritätensetzung politisch umzusetzen, damit Europa als global verantwortliche zivile Friedensmacht seinen Weg in die Zukunft dieser Welt geht.

*Der vollständige Text ist im Internet abrufbar unter
www.ekir.de/ekir/landessynode_2006_38618.asp*

„Die Zukunft der Ökumenischen Theologie und Missionswissenschaften“

Bericht von der 17. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF) vom 25. bis 27. November 2005 in der Missionsakademie Hamburg

Die AÖF ist eine Initiative, die sich als offenes Forum ökumenisch interessierter Theologen versteht. Ihre einmal jährlich stattfindende Tagung versammelt zum größten Teil Studierende und Promovierende der Fächer Ökumenik und Missionswissenschaften, die den zwanglosen Austausch über eigene Forschungsprojekte ebenso zu schätzen wissen, wie die Möglichkeit neue Impulse und Kontakte innerhalb ihres Forschungsbereiches zu gewinnen, für den angesichts schwindender Lehrstühle und Doktorandenzahlen der Aufbau nationaler und internationaler Netzwerke essenziell geworden ist. Die regelmäßige Publikation ökumenischer Studienliteratur gehört ebenso zu den Aufgaben der AÖF, wie das jüngst erschienene Beiheft 76 der *Ökumenischen Rundschau* zeigt, das unter dem Titel *Quo vadis ökumenische Sozialethik? Weltgestaltung im Zeitalter der Globalisierung* die Beiträge der 14. Jahrestagung dokumentiert.

Die 17. Tagung der AÖF, die vom 25. bis 27. November 2005 in der Hamburger Missionsakademie stattfand, war in besonderer Weise von dem Krisenbewusstsein geprägt, welches sich infolge der eingangs geschilderten Situation eingestellt hat. 15 ökumenisch interessierte Teilnehmer aus Deutschland, der Schweiz, Frankreich und den Niederlanden waren zusammengekommen, zu denen sich außerdem die Studienleiter sowie einige Stipendiaten der Missionsakademie gesellten. Man verspürte Freude über die erneute Möglichkeit zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung, wobei die Zukunft der AÖF diesmal zugleich im Mittelpunkt vieler Diskussionen stand. Das Tagungsthema „Die Zukunft der ökumenischen Theologie und Missionswissenschaften“ fragte nach der Zukunft dieser Forschungsrichtungen an den Hochschulen und war darüber hinaus auch geeignet, das Nachdenken über die künftige Arbeitsweise der AÖF anzuregen, deren frühere Schlüsselstellung als Forum des ökumenischen Nachwuchses deutscher und ausländischer Fakultäten durchaus nicht mehr allen Teilnehmern bewusst war. Unübersehbar ist, dass die geringere Zahl von Doktoranden in Missionswissenschaft und Ökumenik strukturelle Veränderungen erfordert, die dennoch nicht auf Kosten der Qualität von Forschungsprojekten gehen dürfen.

Ungeachtet der strukturellen Debatte innerhalb der AÖF wird seit geraumer Zeit eine generelle Anfrage an die ökumenische Wissenschaft bezüglich ihres Platzes im theologischen Fächerkanon gestellt. Diesem Thema widmete sich die Hauptreferentin Professorin Ulrike Link-Wieczorek (Universität Oldenburg) in ihrem Impulsreferat am Freitagabend unter dem Titel: „Vergangenheit und Zukunft der Ökumene an den Universitäten“. Als langjähriges Mitglied der AÖF war sie in der

Lage, sowohl deren Bedeutung in der Vergangenheit darzustellen als auch Perspektiven ihres Fortbestehens zu entwickeln.

Aus Sicht der Referentin hat sich die AÖF einer allgemeinen Tendenz des ÖRK folgend verstärkt missionstheologischen bzw. interkulturell-theologischen Fragestellungen im Dialog der Religionen zugewandt und den klassischen Problemfeldern der „kleinen“, d.h. interkonfessionellen Ökumene weniger Aufmerksamkeit gewidmet. Dies geschah nicht zuletzt aufgrund des Überdresses, den manche ihrer Mitglieder gegenüber der konfessionellen Selbstbezogenheit ihrer eigenen Fakultäten empfanden. Schwierigkeiten tun sich jedoch auf, so Frau Link-Wieczorek, wenn die Zielstellungen des interreligiösen Dialogs ohne nähere Bestimmung auf die interkonfessionelle Ökumene übertragen werden. Und es scheint u.a. gerade dieser Schritt dafür verantwortlich zu sein, dass das Leiden an der Trennung der Kirchen abgenommen hat.

Denn im interreligiösen Dialog kommt es darauf an, einander in gegenseitigem Inklusivismus zu begegnen, wobei sich gegenseitiges Verstehen damit begnügt, im Anderen eigene Verhaltensmuster wieder zu erkennen und „Familienähnlichkeiten“ als Bestandteil eines prinzipiellen Fremdheitsverhältnisses zu begreifen, wobei die Möglichkeit gegenseitiger Impulsgaben nicht ausgeschlossen wird. An dieser Stelle scheint, wie Professorin Link-Wieczorek darlegte, das Leiden an der religiösen Vielfalt zur Freude an ihr umzuschlagen. Ein solches Muster begegnet auch in jenen Ansätzen einer „Differenz-Ökumene“, welche die Verwurzelung im Denkhorizont der eigenen konfessionellen Position zur Voraussetzung für die interkonfessionelle Verständigung machen. Dem liegt freilich die Meinung zu Grunde, dass christlicher Glaube überhaupt nur in konfessionellen Ausprägungen erfahrbar sei. Zwischen den Bedingungen von christlicher Ökumene und interreligiösem Dialog muss jedoch in der hermeneutischen Diskussion genauer differenziert werden. Von der Feststellung ausgehend, dass „Freude an Unterschieden“ in Ökumene und interreligiösem Dialog nur möglich ist im Bewusstsein einer der Vielfalt impliziten Gemeinsamkeit zog die Referentin den Schluss, dass in der „kleinen Ökumene“ eine viel weiter gehende Verständigung möglich sei. Denn hier liegt in Form der biblischen Tradition ein gemeinsamer Begründungszusammenhang vor, auf den sich die Konfessionen in je unterschiedlichen Traditions- und Sprachbildungen beziehen. Das Ziel einer ökumenischen Hermeneutik wäre dann darin zu sehen, dass die Vertreter verschiedener Konfessionen „nicht nur wohlwollend die eigene Perspektive im andern wieder erkennen, sondern dass sie mit ihrer eigenen Erfahrung aus der Bezugsarbeit sensibel sind, die konkrete Bezugsarbeit der anderen wahrzunehmen“. Die Entwicklung ökumenischer Dokumente und Lehrformeln, in denen festgestellt wird, welchen interkonfessionellen Differenzen Legitimität gegenüber dem gemeinsamen Begründungszusammenhang zukommt, zeigt nur eine Art, wie der Vielfalt konfessioneller Bezugsarbeit Rechnung getragen werden kann. Hinzutreten muss ein neues Verständnis für die Relevanz ökumenischer Fragen in der theologischen Wissenschaft.

Zu Unrecht, so Professorin Link-Wieczorek, beschränke sich die Ökumenik als universitäre Disziplin auf die kirchenpolitische Dialogökumene oder das Gebiet

der Missionswissenschaften und existiere abgekoppelt von der Systematischen Theologie. Diese Entwicklung zeige sich u.a. auch in der Abwesenheit klassischer kontrovers theologischer Fragestellungen in den Projekten der AÖF-Mitglieder und führe in Zeiten finanzieller Kürzungen an den Universitäten zur massiven Streichung von Lehrstühlen, deren Relevanz für die genuin theologische Ausbildung nicht mehr einzuleuchten vermag. Dabei kommt der Ökumene vor ihrer kirchenpolitischen, zunächst eine offenbarungsrelevante Bedeutung für das Verständnis christlicher Glaubensaussagen zu.

Denn christliche Identität zeichnet sich wesentlich durch die Bereitschaft aus, die eigenen lebensweltlichen Grenzen zu überschreiten und zu relativieren. Dabei lässt sich theologische Wahrheit nicht in ihrem Begründungszusammenhang isolieren, sondern kann nur als Bezugsgeschehen erkannt werden. Es stellt sich aber die Frage, ob eine eng geführte theologische Ausbildung, welche die konfessionelle Standortgebundenheit hervorhebt und der Ökumenik vornehmlich die Regulierung zwischenkirchlicher Beziehungen zuweist, tatsächlich in der Lage ist, christliche Identität als radikale Selbstüberschreitung zu vermitteln. Link-Wieczorek sieht in der Vermittlung der Perspektivität und Begrenztheit christlicher Lehrbildungen im Rahmen eines überkonfessionellen Begründungszusammenhangs ein entscheidendes Ziel sowohl der theologischen Ausbildung, wie auch der persönlichen Glaubensentwicklung. Deswegen plädierte sie in Hamburg für die Ökumenik als Fach, das sich nicht als „Kirchen-Einheits-Kunde“ versteht, sondern stärker darum bemüht ist, Systematische Theologie in ökumenischer Perspektive zu betreiben. Die Auflösung eines konfessionellen Profils ist dabei eben gerade nicht intendiert, sondern vielmehr die Sensibilisierung für die Perspektivität der eigenen Glaubensaussagen sowie für die Grenzen der dogmatischen Wissenschaft.

Die Ausführungen, die Link-Wieczorek zur konkreten Umsetzung einer stärkeren Verankerung der Ökumenik im universitären Bereich machte, trafen dann in besonderer Weise auf das Interesse der Tagungsteilnehmer. Hier wurde die Notwendigkeit angesprochen, eine stärkere Förderung des ökumenischen Nachwuchses seitens der AÖF zu betreiben. Das könnte dadurch geschehen, dass man zu den jährlichen Tagungen mehr Studierende der Theologie einlädt, die auf diese Weise an die postgraduale Arbeit herangeführt werden. Zu diesem Zweck wäre es auch denkbar, Arbeitseinheiten so zu konzipieren, dass diese als benotbare Leistungen innerhalb des Theologiestudiums anzurechnen wären. Allerdings scheint der gegenwärtige zeitliche Rahmen der Tagungen dafür wenig geeignet. Es wurde aber der Vorschlag gemacht, Treffen der AÖF in Form einer mehrtägigen Sommerakademie zu gestalten, die Platz zur wissenschaftlichen Vertiefung eines Tagungsthemas bieten würde. Diskutiert wurde ebenfalls über die Möglichkeit, Aspekte ökumenischer Forschung in das neue System der MA/BA-Studiengänge zu integrieren und dort als Prüfungstoff auszuweisen.

Aufgrund der in den letzten Jahren deutlich gesunkenen Teilnehmerzahl liegt die Überlegung nahe, die Arbeit der AÖF stärker mit der anderer ökumenischer Gremien zu verknüpfen. Link-Wieczorek berichtete in diesem Zusammenhang von einer Initiative jüngerer deutscher Professorinnen und Professoren, die derzeit die

Gründung eines neuen ökumenischen Arbeitskreises vorbereiten. Nach eingehender Diskussion entschloss man sich, zukünftig eine engere Kooperation mit diesem Kreis anzustreben, wobei Link-Wieczorek dem Fortsetzungsausschuss der AÖF als Ansprechpartnerin zur Verfügung steht. Falls sich dieser wissenschaftliche Arbeitskreis bis Ende des Jahres konstituiert hat, könnte es ein erstes gemeinsames Treffen geben, welches mit der Jahrestagung der AÖF zu verbinden wäre. Mehrfach wurde aber darauf hingewiesen, dass der offene Charakter der AÖF-Treffen als Forum für studentische Forschungsprojekte auch in diesem Kooperationsmodell beibehalten werden muss.

Der Vorstellung von Forschungsarbeiten aus dem Kreis der Tagungsteilnehmer war der folgende Samstag gewidmet. Zuerst stellte Beate Bengard (Leipzig/Strasbourg) ihr Dissertationsprojekt vor, welches die Rezeption der „Leuenberger Konkordie“ in Frankreich untersucht und dabei in besonderer Weise auf das Verhältnis von Ökumene und Diaspora eingeht. Anschließend berichtete Olga Lukács (Klausenburg) von den Fortschritten des Projekts „Healing of Memories“ in Rumänien, das Vertreter von Kirchen und theologischen Hochschulen in Dialog bringt, um praktische Schritte auf dem Weg der interkonfessionellen Versöhnung zu gehen. Rüdiger Braun (Bamberg) präsentierte sein Dissertationsprojekt „Geschöpflichkeit und Glaubenskonstruktion in der islamischen Theologie im Horizont einer abrahamitischen Ökumene“. Natascha Gillenberg (Hamburg) stellte den Forschungsstand ihrer Masterarbeit vor zum Thema „Der Genozid in Ruanda als Identitätskrise der Kirche – Was es heißt, (systematisch-)theologisch über Völkermord zu sprechen“, die sie an der Duke University North Carolina (USA) verfolgt. Jean George Gantenbein (Strasbourg) sprach über sein Projekt „Mission in Frankreich? Der Einfluss von Godin/Daniel auf die Missionsdefinition“. Abgeschlossen wurden die Projektvorstellungen durch den Vortrag von Ogoko Callistus (Nijmegen), dessen Projekt „Dialogue on Justification. A Model for the Churches in Nigeria?“ interkulturelle und systematisch-theologische Fragen aufwirft. Eine ausführlichere Beschreibung aller vorgestellten Projekte ist auf der Internetseite der AÖF zu finden.

Friederike Schöнемann und Matthäus Wassermann schieden nach zweijähriger Tätigkeit turnusgemäß aus dem Fortsetzungsausschuss aus. An ihrer Stelle wurden Antje Hanselmann und Beate Bengard als neue Mitglieder gewählt, die gemeinsam mit Steffi Scharden und Sören Asmus in der kommenden Zeit die Arbeit der AÖF gestalten werden. Neben der Entscheidung über eventuelle Kooperationsmodelle wird sich der neue Fortsetzungsausschuss für eine breitere Öffentlichkeitsarbeit der AÖF einsetzen müssen, um ökumenisch Interessierte in theologischen Fakultäten und Verbänden zukünftig gezielter über die geplanten Aktivitäten zu unterrichten. Vorbehaltlich struktureller Veränderungen wird die nächste Tagung der AÖF vom 1. bis 3. Dezember 2006 in der Missionsakademie Hamburg stattfinden. „Ökumenische und Interkulturelle Hermeneutik“ wurde als Thema der kommenden Tagung bestimmt, auf der die bereits angestoßene Diskussion über die Zukunft der ökumenischen Theologie gewiss eine Verlängerung erfahren wird.

Wer sich über die Arbeit der AÖF – einschließlich der vorgestellten Projekte sowie ihrer jüngeren Publikationen – informieren möchte, kann dies auf der Inter-

netseite www.aeof.de tun. Anmeldungen zur nächsten Jahrestagung können ebenfalls über dieses Portal oder direkt über die Adresse redaktion@aeof.de vorgenommen werden.

Beate Bengard

(Beate Bengard verfolgt ihre Promotion im Rahmen eines Co-Tutelle-Projekts an den Theologischen Fakultäten in Leipzig und Strasbourg und ist Mitglied im Fortsetzungsausschuss der AÖF.)

Die Heilige Schrift in Theologie und Leben der Kirche

Katholisch-freikirchliches Symposium im Johann-Adam-Möhler-Institut
in Paderborn

Vom 22. bis 24. Februar 2006 fand im Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn das 3. Symposium zwischen freikirchlichen und römisch-katholischen Theologen statt. Teilnehmer auf katholischer Seite war das Kollegium des Möhler-Instituts für Ökumenik und auf freikirchlicher Seite Theologinnen und Theologen unterschiedlicher Kirchen der Vereinigung Evangelischer Freikirchen.

Schon in den Jahren zuvor hatte es zwei ähnliche Begegnungen und Gesprächsrunden gegeben: 2002 zum Thema „Rechtfertigung“ und 2004 zum Thema „Taufe und Glaube“. Anknüpfend an diese vorausgegangenen Dialoge ging es bei dieser Begegnung, die wie in den Jahren zuvor unter der sachkundigen Leitung von Prof. Dr. Wolfgang Thönissen (röm.-kath.) und Bischof em. Dr. Walter Klaiber (VEF) stand, um die „Heilige Schrift in Theologie und Leben der Kirche“. Neben Vertreterinnen und Vertretern der Evangelisch-methodistischen Kirche, des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten), der Herrnhuter Brüdergemeine, des Bundes Freier evangelischer Gemeinden und der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten umfasste die freikirchliche Delegation bei diesem Dialog zusätzlich eine Theologin der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden und einen Theologen aus dem Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden.

Mit dem Thema der Tagung wurde eine Fragestellung aufgegriffen, die in beiden vorausgegangenen Gesprächsrunden implizit immer schon „mitverhandelt“ wurde und im Hintergrund gestanden hatte. Konfessionelle und kirchliche Positionen und Divergenzen in Einzelfragen resultieren ja nicht zuletzt aus unterschiedlichen hermeneutischen Zugängen und biblisch-theologischen Begründungen und Interpretationen. Die Frage nach der Autorität der Schrift und dem rechten Umgang mit ihr stellt darum ein Schlüsselthema ökumenischer Verständigung und Klärung dar.

Doch nicht nur diese Tatsache gab der Begegnung ihr besonderes Gepräge. Freikirchen sind von ihrem Selbstverständnis her immer „Bibel-bewegte“ Gemeinschaften gewesen. Die Heilige Schrift als grundlegendes und ausreichendes Zeugnis vom Heil und als Richtschnur einer lebendigen Christusbefolgung wurde von freikirchlicher Seite häufig kritisch gegen andere Traditionen ins Feld geführt. Alle Freikirchen fühlen sich dem reformatorischen Schriftprinzip (*sola scriptura*) verpflichtet. Ein autoritatives Lehramt ist ihnen fremd und entspricht nicht ihrem Schrift- und Kirchenverständnis. Stattdessen ist für sie eher eine Tradition und Frömmigkeit kennzeichnend, die von einem direkten, kontinuierlichen und eigenständigen Umgang der Gläubigen mit der Bibel bestimmt ist.

In der römisch-katholischen Tradition sind demgegenüber das Verständnis und die Auslegung der biblischen Tradition stärker eingebunden in den Strom und Zusammenhang kirchlicher Verkündigung und Lehre. Bibelverständnis und -auslegung sind mit der Bedeutung, dogmatischer Lehrüberlieferungen und der Beachtung kirchlicher Lehrinstanzen verbunden.

Auf der Tagung wurden die unterschiedlichen Akzente und Profile beim Umgang mit der Schrift in den einzelnen Traditionen eingehend dargestellt. Kritisch, aber auch selbstkritisch wurde nach den prägenden Faktoren und Bezügen der Auslegung und Vermittlung gefragt. Dabei kamen die Vielfalt und die Profile der einzelnen freikirchlichen Traditionen (baptistisch, methodistisch, herrnhuterisch und pfingstlich) ebenso zur Sprache wie auch die Entwicklungen in der römisch-katholischen Dogmatik, Liturgie und Gemeindepraxis, die maßgebend durch das Dekret des 2. Vaticanums (*Dei Verbum*) bestimmt und nachhaltig geprägt wurden und zu einer neuen Betonung der Zentralstellung der Bibel und zur Hervorhebung des dienenden Charakters kirchlicher Verkündigung und Lehre führten.

Neben den unterschiedlichen konfessionellen Linien wurde zugleich der ökumenische Horizont ins Blickfeld gerückt, indem die ökumenische Bibelbewegung mit ihren Einflüssen und Auswirkungen sowie zentrale Weichenstellungen in den ökumenischen Dialogen bedacht wurden. Dabei stellte sich die Frage, ob und inwieweit die sich dort abzeichnenden Konvergenzen zu einer Überwindung klassischer und oft klischeehafter kontroverstheologischer Entgegensetzungen („Kirche des Wortes“ vs „Kirche der Sakramente“; „Schrift“ vs „Tradition“) beitragen und für eine Annäherung und Verständigung sowie für eine Präzisierung verbleibender Unterschiede und ungelöster strittiger Fragen fruchtbar gemacht werden können.

Als eine grundlegende Gemeinsamkeit erwies sich die fundamentale Unterscheidung zwischen Offenbarung und Offenbarungszeugnis, d.h. zwischen dem ewigen Logos, der in Jesus Christus Fleisch geworden ist, und der Heiligen Schrift, die das mit menschlichen Worten bezeugt. Die Bibel als grundlegende und maßgebende „Bezeugungs- und Vermittlungsinstanz“ der Selbstoffenbarung Gottes hat also eine Mitte, nämlich das Evangelium von Christus als lebendiges Heilswort Gottes. Dieses hat die Kirche in den Herausforderungen der Zeit zu bezeugen und einladend zu verkündigen. Zur Wahrnehmung ihres Auftrags und zum Verstehen der Schrift bleibt sie dabei auf die Verheißung und das erschließende Wirken des Geistes angewiesen.

Die Existenz der Kirche Christi gründet und lebt in einem bleibenden Hören auf die Schrift. Dieses Hören hat seinen unverwechselbaren Ort in der Gemeinschaft des Glaubens wie auch in dem Bemühen um ein sachgemäßes Verstehen, das die geschichtliche Gestalt der biblischen Tradition ernst nimmt und den Gebrauch exegetischer Methoden einbezieht. Für ein besseres und unverstellteres Verstehen des biblischen Zeugnisses sind, so waren sich alle Teilnehmer einig, die Bedingungen und Prägungen des Hörens wahrzunehmen und bewusst zu machen, um ein geschlossenes Deutungssystem („*circulus vitiosus*“) und eine affirmative Bibelexegese zu vermeiden bzw. zu durchbrechen. Tradition, Erfahrung und Vernunft bilden dafür zentrale und sich gegenseitig ergänzende Bezugspunkte und wichtige Instrumente eines verantwortlichen Erschließungs- und Auslegungsvorgangs.

Unterschiede zeigten sich in der hermeneutischen Gewichtung dieser einzelnen Komponenten. Insbesondere blieb die Stellung und Wertung der Tradition und ihrer Autorität für den notwendigen Prozess der Auslegung der Bibel offen. Aber auch die korrigierende Funktion und gegenseitige Zuordnung von individueller Schrifterkenntnis, theologisch-wissenschaftlicher Einsicht und kirchlicher Lehre sowie das Verhältnis von Distanz und Identifikation für den Vorgang der Exegese gehörten zu den offen und ungeklärten Fragen.

Trotz der vorhandenen Divergenzen wurden angesichts eines wachsenden Rückgangs an geistlichem Grundwissen die Bedeutung und die Verpflichtung einer gemeinsamen bibelmissionarischen Verantwortung und Gemeindepraxis unterstrichen. Die Verschiedenheiten in Gottesdienst und Spiritualität, die sich u.a. in einer unterschiedlichen Betonung und Wechselbeziehung von Bibel und Sakrament zeigten, sollten dafür nicht als ein Hemmnis, sondern als gegenseitige Anregung und Bereicherung betrachtet und damit Teil einer übergreifenden ökumenischen Lernbewegung werden.

Wie schon die vorausgegangenen Symposien so sollen auch die Beiträge dieser Tagung dokumentiert und in einer freikirchlich-katholischen Verlagskooperation veröffentlicht und damit einer breiten Diskussion und Rezeption zugänglich gemacht werden. Für das Jahr 2008 ist eine Fortsetzung des Dialogs geplant. Dann soll es um das förmlich in der Luft liegende Thema „Kirche“ gehen. Das verspricht ein nicht weniger anregendes und interessantes Gespräch zu werden.

Die freikirchlich-katholischen Begegnungen entwickeln sich damit immer mehr zu einem beachtenswerten Mosaikstein der ökumenischen Dialoglandschaft in Deutschland und, was nicht weniger wichtig ist, zu einem positiven Gegenbeweis vielfach beklagter ökumenischer Langeweile und Stagnation.

Klaus Peter Voß

(Dr. Klaus Peter Voß ist Pastor des Bundes Freier evangelischer Gemeinden und freikirchlicher Referent in der Ökumenischen Centrale der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland.)

Gestern – heute – morgen

Zur ersten Etappe der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung, die vom Rat der katholischen Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) sowie der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) getragen wird, versammelten sich vom 24.–27. Januar 150 Delegierte in Rom. Die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung besteht nicht aus einer Einzelveranstaltung, sondern soll einen Prozess in vier Etappen darstellen. Die einzelnen Stationen sollen eine „symbolische Wallfahrt“ zur Wiederentdeckung der christlichen Wurzeln Europas sein. Nach Rom ist eine weitere Versammlung vom 15.–18. Februar 2007 in Wittenberg geplant.

Vom 25. Januar bis 2. Februar fand am Sitz des Katholikos-Patriarchen in Etschmiadzin bei Jerewan das dritte ökumenische Dialogtreffen zwischen der römisch-katholischen Kirche und den orientalischem-orthodoxen Kirchen statt.

Die Kirchenfachmesse „ecclesia“ (erstmalig 1996) präsentierte vom 8.–11. Februar Produkte und Dienstleistungen rund um Kirche und Gemeinde. Erstmals beteiligten sich das Erzbistum Köln und der Katholikentag an der Messe sowie die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland.

Mit einem Aufruf zu mehr Dialog zwischen den Religionen ist am 23. Februar in Porto Alegre (Brasilien) die 9. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) zu Ende gegangen. Christen müssten gewaltfrei zur Lösung von Konflikten beitragen, hieß es zum Abschluss. An der zehntägigen Konferenz hatten rund 4.000 Vertreter aus den mehr als 340 Mitgliedskirchen teilgenommen. Generalsekretär Sam Kobia zog eine positive

Bilanz, die „Dynamik der ökumenischen Bewegung“ sei deutlich geworden. Die Tagung habe auch die gute Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche belegt, die nicht ÖRK-Mitglied ist. Kobia bekräftigte zudem seine Pläne für eine einzige Ökumene-Vollversammlung auf Weltenebene in absehbarer Zeit mit den anderen Kirchlichen Weltbünden von Lutheranern und Reformierten. Die EKD-Delegation zog eine gemischte Bilanz. Bischöfin Margot Käßmann habe eine „offene Plenardebatte über die brennenden theologischen Fragen Kirchenverständnis, Abendmahl und Frauenordination“ vermisst. Ein neuer Impuls für die ökumenische Bewegung sei der Beitrag der weltweit rasch wachsenden Pfingstkirchen gewesen. Das zum ersten Mal angewandte Konsensverfahren sei „mühsam und aufgesetzt“ gewesen. Bischof Koppe dagegen begrüßte das Konsensverfahren. Dieses sei insgesamt akzeptiert worden, dauere nicht länger als bisherige Abstimmungen und gebe den Minderheitskirchen mehr Raum zur Artikulation. Auch die Zusammenarbeit zwischen Orthodoxen und Protestanten habe sich entscheidend verbessert.

Walter Altmann, lutherischer Kirchenpräsident in Brasilien, wurde zum Vorsitzenden des Zentralausschusses gewählt. Er ist Nachfolger des orthodoxen Theologen Aram I., Katholikos von Kilikien, aus Libanon.

Aus Deutschland wurden fünf Vertreter der EKD und ein mennonitischer Delegierter in den neuen Zentralausschuss (ZA) gewählt. Wieder gewählt wurden Bischof Rolf Koppe (EKD), Pfarrerin Heike Bosien von der Evangelischen Landeskirche in Würt-

temberg und Bischof Martin Hein (Kassel), Fernando Enns von der Mennonitischen Kirche in Deutschland. Neu im ZA vertreten sind die Jugenddelegierte Christina Biere aus Westfalen und Pfarrer Frank Schürer-Behrmann von der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz.

Als Präsidenten wurden gewählt: Simon Dossou aus Benin für die Region Afrika, Soritua Nababan aus Indonesien für die Region Asien, Ofelia Ortega aus Kuba als Vertreterin der Region Karibik/Lateinamerika, Mary Tanner aus Großbritannien für Europa. Die Region Nordamerika repräsentierte Bernice Powell Jackson. John Taroanui Doom vertritt den Raum Pazifik. Erzbischof Anastasios von Tirana und ganz Albanien ist der neue Vertreter der östlichen Orthodoxie. Patriarch Abune Paulos aus Äthiopien vertritt die orientale Orthodoxie.

Mit der *Ausweitung seines Dialogs auf die Pfingstkirchen* betrat der ÖRK Neuland. Diese Kontakte gelten seit langem

als diffizil. Den Pfingstlern ist der Weltkirchenrat zu liberal, zu politisch und zu wenig fromm. Doch an einem Dialog sind beide Seiten interessiert. Immerhin gilt die Pfingstbewegung als der am stärksten wachsende Zweig der Christenheit mit zurzeit zwischen geschätzten 400 bis 600 Millionen Anhängern.

Der *Weltgebetstag der Frauen*, den in diesem Jahr Frauen aus Südafrika vorbereitet hatten, wurde am 3. März gefeiert. Im Mittelpunkt standen Probleme der Weltwirtschaftsordnung und die Herausforderung durch die Immunschwäche Aids. Die Kollekte soll Frauen in aller Welt zugute kommen.

Die *von Bodelschwingschen Anstalten Bethel* begannen am 5. März mit einem Festgottesdienst die Feierlichkeiten zum 175. Geburtstag von Friedrich von Bodelschwingh. Bis zum Ende des Jahres sind mehrere Ausstellungen, Fachtagungen und Kulturveranstaltungen geplant. Heute ist Bethel die größte diakonische Einrichtung in Europa.

Von Personen

Igumen Andrej (Peško) wurde auf Vorschlag des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios von der Heiligen Synode des Patriarchats am 22. November 2005 einstimmig *zum neuen ukrainischen Bischof* gewählt, der als Vikarbischof Metropolit Konstantyn von Irinoupolis unterstellt wird, dem Vorsteher der ukrainischen Gemeinden in der Diaspora, die zum Ökumenischen Patriarchat gehören. Er erhält den Titel eines Bischofs von Krateia.

Ayyub Axel Köhler ist als Nachfolger von Nadeem Elyas zum Vorsitzenden des Zentralrates der Muslime in Deutschland am 5. Februar gewählt worden. Der Dachverband, der 19 Organisationen von Moscheengemeinden

umfasst, ist eine von drei muslimischen Spitzenorganisationen in Deutschland.

Hans-Jörg Voigt aus Greifswald ist zum neuen Bischof der rund 37.000 Mitglieder zählenden Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland (SELK) gewählt worden. Die Bischofswahl war nötig geworden, weil der seit 1997 amtierende Bischof *Diethard Roth* in den Ruhestand geht.

Rüdiger Sachau ist neuer Direktor der Evangelischen Akademie in Berlin. Er tritt die Nachfolge von *Wolfgang Vögele* an, der sein Amt im vergangenen Juni zur Verfügung gestellt hat.

Fernando Enns wurde zum Leiter der neuen Arbeitsstelle „Theologie der Frie-

denkirchen“ an die Universität Hamburg berufen. Diese Stiftungsdozentur ist die erste freikirchliche Stelle innerhalb einer Theologischen Fakultät in Deutschland. Enns ist stellvertretender Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland.

Hermann Barth hat am 1. April sein Amt als Präsident des Kirchenamtes der EKD als Nachfolger von *Valentin Schmidt*, der in den Ruhestand verabschiedet wurde, angetreten.

Ellen Ueberschär, Studienleiterin an der Evangelischen Akademie Loccum, ist zur neuen Generalsekretärin des Deutschen Evangelischen Kirchentages berufen worden. Sie tritt ihr Amt am 1. Juli an.

*Es vollendeten
das 60. Lebensjahr:*

Erzbischof Longin (Talypin), Leiter der Ständigen Vertretung der Russischen Orthodoxen Kirche in Deutschland, am 17. Februar;

das 65. Lebensjahr:

Valentin Schmidt, Präsident des Kirchenamtes der EKD, am 4. März;

Peter Neuner, Professor für Dogmatik in München und Ökumeneexperte, Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau, Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses, am 23. März;

das 70. Lebensjahr:

Jan Szarek, früherer leitender Bischof der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen, Präses des Polnischen Ökumenischen Rates, am 13. Februar;

das 75. Lebensjahr:

Trutz Rendtorff, evangelischer Theologieprofessor für Systematische Theo-

logie und Ethik an der Ludwig-Maximilians-Universität in München, einer der führenden Sozialethiker im deutschen Protestantismus, am 24. Januar;

Günter Krusche, ehemaliger Generalsuperintendent der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg (Ostberlin) und Zentralausschussmitglied des ÖRK, früherer Mitherausgeber der ÖR, am 25. Februar;

das 80. Lebensjahr:

Ferdinand Hahn, evangelischer Theologieprofessor für Neues Testament an der Ludwig-Maximilians-Universität in München und maßgeblich beteiligt an der ökumenischen Einheitsübersetzung des Neuen Testaments, am 18. Januar;

Jürgen Moltmann, international angesehener Tübinger Theologieprofessor, am 8. April.

Verstorben sind:

Leo Kardinal Scheffczyk, lehrte 20 Jahre bis zu seiner Emeritierung 1985 an der Katholisch-Theologischen Fakultät in München und erhielt 2001 die Kardinalswürde, im Alter von 85 Jahren, am 8. Dezember;

Metropolit Nikolaj von Tschechien und der Slowakei, engagiert im ökumenischen Dialog, im Alter von 79 Jahren, am 26. Januar;

Johannes Rau, von 1999 bis 2004 Bundespräsident der Bundesrepublik Deutschland, von 1978 bis 1998 Ministerpräsident von Nordrhein-Westfalen, von 1965 bis 1999 gehörte er der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland an, im Alter von 75 Jahren, am 27. Januar;

Oskar Sakrausky, Altbischof der Evangelischen Kirche A.B. in Österreich, im Alter von 92 Jahren, am 10. Februar.

Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen am 15. März 2006)

I. Ökumenische Bewegung

J. Georg Schütz, Gebetswoche für die Einheit der Christen 2006. „Versöhnung und Gemeinschaft in Christus erfahren“ (Mt 18,1–5.12.–22), KNA-ÖKI 3/06, Thema der Woche, 1–4;

Burkhard Jürgens, Neue Wege in der Ökumene. Europas Kirchen rüsten sich für Großversammlung in Sibiu, KNA-ÖKI 5/06, 13–14;

Barbara Just, Ökumene der dritten Art. Die Kirchen und die so genannten neuen Heiden, KNA-ÖKI 6/06, 5;

Bernd Jochen Hilberath, Bewegung oder Stillstand, Eine Momentaufnahme aus katholischer Sicht, Theol.-Prakt. Quartalschrift 1/06, 3–6;

Hans-Martin Barth, Der Ökumene neue Ziele setzen. Zehn Thesen aus evangelischer Sicht, ebd., 7–13;

Maria Widl, Die Lebensrelevanz des Evangeliums erschließen. Ökumene angesichts postmoderner Religiositäten, ebd., 22–29;

Dorothea Sattler, Institutionell gebundene Freiheit. Nüchterne ökumenisch-theologische Perspektiven, ebd., 30–41;

Dagmar Heller, Geschichte des Weltkirchenrates, Zeitzeichen 2/06, 26–29;

Lothar Bauerochse, Krise des Weltkirchenrates, ebd., 30–32;

Thomas Prieto Peral, Weltweite Ökumene und Gemeindebasis, ebd., 33–34.

II. Osteuropa

Joachim Willems, Russische Kirche, Islam und Westeuropa, G2W, 1/06, 14–17;

Jürgen Henkel, Kirchenspaltung in Rumänien?, ebd., 12–30.

III. Abendmahl

Silvia Hell, Falsch verstandene Barmherzigkeit? Die Forderung der

Zulassung von Ungetauften zur Kommunion, KNA-ÖKI 4/06, Thema der Woche, 1–8;

Christoph Böttigheimer, Herrenmahl und Realpräsenz Christi. Verständnis und Zustandekommen der Gegenwart Christi beim Abendmahl kirchentrennend?, KNA-ÖKI 8/9/06, Beilage der Woche, 1–5.

IV. Afrika

Katharina Hofer, Entsteht in Afrika ein militantes Christentum? Zur öffentlichen Rolle des Evangelikalismus in Afrika südlich der Sahara, StimZ 3/06, 162–175;

Johanna Jäger-Sommer, Gewalt, Aids, Sexismus und Gott. Frausein in Südafrika: Noch ist die Vergangenheit nicht besiegt. Verharmlost das der Weltgebetstag? Publik-Forum 4/06, 34–35;

Kornelia Schauf, Das Herz der Gesellschaft. Der Weltgebetstag 2006 lenkt den Blick auf die Situation der Frauen in Südafrika, Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, 45–47;

Dirk J. Smit, The struggle against apartheid and its significance for Reformed faith today, Reformed World 4/05, 355–367;

Johannes Harnischfeger, Die Rückkehr der Dämonen im afrikanischen Christentum, Materialdienst des EZW 2/06, 54–65.

V. Orthodox-katholischer Dialog

Martin Illert, „Образованије“ („Bildung“) – Altkirchenslawische Kontexte eines Theologischen Schlüsselbegriffs, Ostkirchliche Studien, 3–4/05, 292–297;

Waclaw Hryniewicz, Union und Unia-
tismus im katholisch-orthodoxen Dia-
log. Probleme, Schwierigkeiten und
Hoffnungen, ebd., 209–241;

Wolfgang Bienert, Die Bedeutung der
griechischen Kirchenväter für Theo-
logie und Kirche heute, Orth. Forum
1–2/05, 39–50;

Johannes Oeldemann, Pseudomor-
phose oder Komplementarität? Histo-
rische Entwicklung und heutige Bewer-
tung gegenseitiger Einflüsse der Theo-
logie in Ost und West, ebd., 51–60;

Lothar Lies, „Katholizität“ – Vermäch-
tnis der Orthodoxie an die Kirchen des
Westens, ebd., 61–86;

Hilarion Alfeyev, Die Orthodoxie
zwischen der kommunistischen Unter-
drückung und den Perspektiven eines
vereinigten Europa. Erfahrungen und
Erwartungen, ebd., 87–94;

Theodor Nikolaou, Kernpunkte der
kirchlich-theologischen Auseinander-
setzung zwischen Rom und Konstan-
tinopel, ebd., 25–32;

Georgios Mantzaridis, Spirituelle
Impulse der Orthodoxen Theologie und
Kirche für Europa heute, ebd., 169–174;

Grigorios Larentzakis, Welche kirch-
lich-theologische Einheit strebt die
Orthodoxe Kirche an? Grundkonzept
und Perspektiven im neuen Europa,
ebd., 175–192,

Gunther Wenz, Konzepte und Pro-
gnosen für die Kircheneinheit: Welche
kirchliche theologische Einheit streben
die Kirchen an? Eine römisch-katho-
lische Position, ebd., 205–216;

Bischof Hilarion, Kann Europa mit
einem Lungenflügel atmen? Der katho-
lisch-orthodoxe Dialog heute, KNA-
ÖKI 7/06, Thema der Woche, 1–4.

VI. Weitere interessante Beiträge

Henning Röhl, Der Gott der Liebe
gehört Juden wie Christen. Beide

Religionen lassen sich nicht nach dem
Motto „Gesetz“ und „Evangelium“
trennen. Wo liegt der wirkliche Un-
terschied? Fragen an Ruth Lapide,
Publik-Forum 4/06, 36–37;

Christian W. Troll SJ, Progressives
Denken im zeitgenössischen Islam.
Ein kritischer Überblick, StimdZ 3/06,
176–186;

Sarah Albrecht, Islamismus in
Deutschland. Gruppen und Tendenzen;
Materialdienst des EZW 2/06, 43–53;

Lukas Vischer, Berith, covenant and
covenanting, Reformed World 4/05,
380–383;

Karl Heinz Voigt, „Das Grundgesetz
ist ein wichtiger Garant der Religions-
freiheit“. Erklärung der Freikirchen zu
Religionsfreiheit, Toleranz und Gewalt-
verzicht, KNA-ÖKI 8/9/06, 5–7.

VII. Dokumentationen

Die ökumenische Situation in Europa.
Die Beiträge von Landesbischöfin
Margot Käßmann und Kardinal Walter
Kasper zur Ersten Etappe der Dritten
Europäischen Ökumenischen Versamm-
lung vom 24. bis 27. Januar in Rom und
„Ökumene des wechselseitigen Res-
pekts“, Referat von Vizepräsident
Hermann Barth (EKD) am 31. Januar in
Münster zu verschiedenen Konzepten
des evangelisch-katholischen Miteinan-
ders, epd-Dok 7/06;

„Rechtmäßig Krieg führen“ oder „sich
widersetzen“? Die Ökumenische De-
kade zur Überwindung von Gewalt und
der Artikel 16 der Confessio Au-
gustana. Texte eines Studententages der
Ev. AG zur Betreuung der Kriegsdienst-
verweigerer mit Delegierten der EKD
sowie der AG Mennonitischer Gemein-
den, der VEF und des Int. Versöhnungs-
bundes, Augsburg 11./12. Nov. 2005.

ÖKUMENISCHE EKKLESIOLOGIE

Ola Tjørhom, Visible Church – Visible Unity. Ecumenical Ecclesiology and „The Great Tradition of the Church“, Liturgical Press Collegeville, Minnesota 2004. Pb. 118 Seiten. \$ 14,95.

Dieses Buch ist ein Beitrag zur ökumenischen Ekklesiologie. Grundlage ist ein 1999 in Oslo in norwegischer Sprache erschienenes Buch von demselben Verfasser mit dem Titel: „The Church – Mother of Faith: An Ecumenical Contribution to a Lutheran Ecclesiology“. Das hier besprochene Buch ist für Laien und für Mitarbeitende in der Kirche gedacht und nimmt eine kritische Betrachtung nachreformatorischer Entwicklungen in der Ekklesiologie – beschränkt auf Europa – vor. Tjørhom war drei Jahre Forschungsprofessor im Lutherischen Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg. Er betrachtet sich selbst als evangelischen Katholiken („ecumenically committed evangelical catholic Lutheran“). Er sieht sich so in einer Linie mit Nathan Söderblom (dieser benannte drei Hauptströme des Christentums: griechisch-katholisch, römisch-katholisch, evangelisch-katholisch) und Friedrich Heiler.

Luthers Anliegen war es nicht, eine neue Kirche zu gründen, sondern Irrtümer und Mängel in der damaligen katholischen Kirche zu benennen und Missstände zu beheben. Folglich entwarfen die Reformatoren keine eigene neue Ekklesiologie. Die Katholizität und Ökumenizität der Reformatoren (z.B. CA V und XIV, Apologie VII und XIII) ist durch Nationalismus, Konfessionalismus, Pietismus und liberale Theologie degeneriert zum Protestantismus. „Reformation movement finds

itself at a vast distance from its roots. And this distance grows continually“ (10). Als ein Beispiel für Luthers katholische Eucharistiepraxis erwähnt er die Priester Wolferinus und Besserer, die Luther exkommunizierte, weil sie geweihtes und ungeweihtes Brot zusammenlegten (13; 106).

Tjørhom wehrt sich gegen einen protestantischen Minimalismus oder Reduktionismus. Das Modell der „versöhnten Verschiedenheit“ ist für ihn degeneriert zu einem statischen Pluralismus oder einem versöhnten Denominationalismus. Herausragendes Beispiel ist dafür die Erklärung der EKD aus dem Jahre 2001 mit dem Titel: „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“. Motiv und Schlussfolgerung dieses Textes ist für Tjørhom: Man wolle so bleiben, wie man ist. Veränderungen der eigenen Kirche zugunsten einer sichtbaren Einheit seien unerwünscht (80).

Dagegen betont er, dass Ökumene bereichere und helfe, den Reichtum des Glaubens der Kirche durch die Jahrhunderte hin zu entdecken. Er erinnert an die Einheitsbeschreibung des ÖRK von Neu-Delhi 1961 (wir glauben, dass die Einheit, die zugleich Gottes Wille und seine Gabe an seine Kirche ist, sichtbar gemacht wird, indem alle an jedem Ort, die in Jesus Christus getauft sind und ihn als Herrn und Heiland bekennen, durch den Heiligen Geist in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden, die sich zu dem einen apostolischen Glauben bekennt, das eine Evangelium verkündigt, das eine Brot bricht, sich im gemeinsamen Gebet vereint und ein gemeinsames Leben führt, das sich in Zeugnis und Dienst an alle wendet. Sie sind zugleich

vereint mit der gesamten Christenheit an allen Orten und zu allen Zeiten in der Weise, dass Amt und Glieder von allen anerkannt werden, und dass alle gemeinsam so handeln und sprechen können, wie es die gegebene Lage im Hinblick auf die Aufgaben erfordert, zu denen Gott sein Volk ruft) und auch an das katholisch-lutherische Dialog-Dokument „Facing Unity“ aus dem Jahre 1985, wo es heißt: „Unity needs a visible outward form“ (74). Die Alternative zur sichtbaren Einheit besteht für ihn in sichtbarer Uneinheit. Wird Kirche als unsichtbar verstanden, bleibt kein Konzept für eine sichtbare Einheit. Die Sichtbarkeit der Kirche ist ausgerichtet auf Mission und Dienst in einer unveröhnten und gebrochenen Welt. Einheit muss Austausch der Ämter und Konzelebration der Eucharistie beinhalten. Der Heilige Geist wirkt durch Wort und Sakrament (das sind äußere, empirisch erkennbare Mittel) in der Kirche. Eine sichtbare Kirche wird ausgedrückt durch sichtbares kirchliches Leben und nicht durch Abstraktionen, innere Gefühle und individuelle Anschauungen. „Our existence in Christ is realized within his body on earth, that is, the Church“ (49). Die Kirche ist „the place or location of salvation“ (50). Damit wendet er sich deutlich gegen starke Einflüsse des Pietismus und der liberalen Theologie in lutherischen Kirchen.

Da sich Tjørhom einer „ongoing marginalization of evangelical catholicity within Lutheranism“ bewusst ist, konvertierte er während der Publikation zur katholischen Kirche, weil diese – nach dem 2. Vatikanischen Konzil – die beste sei, um die originalen Intentionen der Reformatoren und der lutherischen Ekklesiologie zu erfüllen.

Sein Buch ermahnt lutherische Christen und Kirchen, sich vermehrt und

intensiv mit den ekklesiologischen Anliegen der Reformatoren auseinander zu setzen. Er erinnert alle Kirchen an die Bedeutung der Sichtbarkeit der Kirche und folglich der Sichtbarkeit der Einheit der Kirchen, damit diese wirkungsvoll ihren Auftrag in der Welt wahrnehmen können.

Stefan Durst

Heinz Schütte, Protestantismus heute. Ökumenische Orientierung. Bonifatius Verlag, Paderborn 2004. 156 Seiten. Gb. EUR 14,90.

Während die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre auf evangelischer Seite teils unrealistische Hoffnungen auf baldige eucharistische Gastfreundschaft auslöste, teils wegen befürchteter ekklesiologischer Folgenlosigkeit auf Ablehnung stieß, sieht der römisch-katholische Ökumeniker Schütte den Protestantismus vor die Frage gestellt, ob heute noch gilt, dass zumindest „die lutherische Reformation unter Voraussetzung der rechten Evangeliumsverkündigung die Aufrechterhaltung der geschichtlichen Kontinuität kirchlicher Ordnung als Ausdruck der Einheit der apostolischen Kirche durch die Völker und Zeiten [...] intendiert hat“, wie es in dem gemeinsamen Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche“ (1981) heißt. Eine Verstärkung in der Rechtfertigungslehre, so der Tenor der gesammelten Beiträge, müsste die Wiederaufnahme der biblischen Verfassung nach dem Vorbild der nordischen und der US-Lutheraner zur Folge haben, was ein „großartiger Schritt zur Lösung des Amtsproblems“ (91) wäre und die steckengebliebene „Wiederentdeckung der Kirche“ im evangelischen Raum voranbringen würde (44. 83).

Zu den wichtigen Fragen, die Schütte dem Protestantismus stellt, gehört die nach seiner Treue zur Reformation, deren Intention nicht auf Gründung einer neuen Kirche gerichtet war (31. 124f.). Prüfstein ist die Auslegung von Artikel 7 der CA, der keine „Definition“ der Kirche sein will, sondern an die bestehende Kirche den Maßstab des Evangeliums anlegt (49). Eine Verengung des Kirchenverständnisses auf die Gottesdienstgemeinde sei mit Art. 28 über das Bischofsamt nicht vereinbar. Nirgends in der CA werde die kirchliche Grundordnung unter die „Zeremonien“ gerechnet (48. 123). Wenn heute im Bereich der VELKD auch Positionen vertreten werden, die das Amt nicht in göttlicher Stiftung, sondern exklusiv durch Delegation seitens der Gemeinde im allgemeinen Priestertum begründet sehen oder der Kirche Freiheit in der Gestaltung ihrer Ordnung zuerkennen, sei dringend Klärung seitens der VELKD geboten.

Von einem „Schiffbruch des protestantischen Schriftprinzips“ sprechen auch evangelische Autoren wie U. Luz oder H. Rückert (32. 41). Das „Sola scriptura“ müsste sich auch in der Ergänzung und Korrektur protestantischer Positionen bewähren, die einen Kanon im Kanon zugrunde legen und „Frühkatholisches“ von vornherein aussortieren. Das Problem der Schrifttreue stelle sich praktisch, wenn lutherische Synoden mit Laien-Mehrheit in der Frage der Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften gegen die Bischöfe votieren; ein bischöfliches Veto-Recht sei darum angebracht (97).

CA 28 bindet die bischöfliche Autorität freilich an das Kriterium der Evangeliumsverkündung, die in einer ethischen Frage strittig sein kann. Dass die Kirchen in der Entwicklung zum Bi-

schofsamt das Wirken des Geistes erkennen, ist eine konditionale Aussage des Amtsdokuments (Nr. 49), das selbst noch nicht rezipiert ist. Werden aber nicht-offizielle Positionen als ökumenische Bausteine benutzt, müsste auch der innerkatholische Pluralismus, etwa in der Frage der Frauenordination, stärker berücksichtigt werden. Kann man sich in der Papstfrage noch auf das Ratzingerwort von 1976 berufen – Rom muss von den Orthodoxen nicht mehr an Primatslehre fordern, als im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde –, wenn dieses von ihm inzwischen korrigiert wurde und Lehräußerungen wie das Communio-Schreiben (1992) die Meßplatte deutlich höher legen? Die Asymmetrie im Verhältnis der Lutheraner zu Anglikanern, Katholiken und Orthodoxen dürfte weniger mit ungleichen Maßstäben (82) zu tun haben als mit unterschiedlichen Ekklesiologien, die den Anglikanern auf der Linie der von Schütte nicht erwähnten Nr. 37 der Amtserklärung von Lima heute schon die Anerkennung der evangelischen Kirchen als Kirchen erlauben, die „an der apostolischen Sendung wahrhaftig Anteil haben“ und in denen die Sakramente der Taufe und des Herrenmahls „recht verwaltet“ werden. Dass eine Befreiung der deutschen Lutheraner von der „Fessel“ der Leuenberger Kirchengemeinschaft die inner-evangelisch erreichte Gemeinschaft gefährden (93) würde und darum ökumenisch von niemandem gewollt werden kann, sieht auch Schütte. Sollte man in dieser Situation dann aber nicht auch vorsichtiger sein mit Schuldzuweisungen wie: „Wer (aus unbegründeter Angst vor Rückkehrökumene) Mögliches unterlässt, macht sich ersichtlich schwer schuldig, perpetuiert den Skandal der Spaltung“ (92)? Zumal die Bei-

träge des Bandes diejenigen ekklesiologischen Positionen des Lehramts, an denen sich solche Angst, ob zu Recht oder zu Unrecht, entzündet, nicht offen genug zur Sprache bringen. Das sollte indessen nicht davon abhalten, Schüttes Anfrage an den Protestantismus, was eine Verständigung in der Rechtfertigungslehre für seine Ekklesiologie und seinen Umgang mit der Strukturfrage bedeutet, vorbehaltlos aufzunehmen.

Walter Schöpsdau

EUCHARISTIE / ABENDMAHL

Winfried Haunerland (Hg.), Mehr als Brot und Wein. Theologische Kontexte der Eucharistie. Echter Verlag, Würzburg 2005. 300 Seiten. Pb. EUR 17.80.

In der konziliaren Ekklesiologie wurde die Eucharistie geradezu zum Kristallisationspunkt von Kirche: Im Herrenmahl, dem Quell und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens (SC 10; LG 11), wird das Wesen der Kirche sakramental gegenwärtig und findet die Kirche ihre höchste Verwirklichung (SC 2; LG 3). Diese eucharistische Sichtweise der Kirche wurde für Papst Johannes Paul II. in der Spätphase seines Pontifikats immer wichtiger: Er unterstrich die Bedeutung der Eucharistie für die Kirche und sorgte sich um die eucharistische Praxis und Spiritualität; zuletzt in seiner Enzyklika „*Ecclesia de Eucharistia*“ (2003) und in seinem apostolischen Schreiben „*Mane Nobiscum Domine*“ (2004), mit dem er die Gläubigen zum „Jahr der Eucharistie“ (2004/05) eingeladen hat.

Für Professoren und Dozenten verschiedener Fachbereiche an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg war dies Anlass, im Rahmen einer Ringvorlesung „Themen

der Eucharistietheologie und der eucharistischen Praxis und Spiritualität“ (8) aus der Perspektive der unterschiedlichsten theologischen Disziplinen zu erörtern und dabei auch über die eigene konfessionelle Grenze hinaus zu blicken. Die einzelnen Vorträge liegen nun in einem Sammelband vor.

Der Neutestamentler Bernhard Heininger eröffnete die Vortragsreihe mit einer Rekonstruktion und Deutung des letzten Abendmahls Jesu. Ein Konsens in der neutestamentlichen Exegese liegt hierzu bislang nicht vor. Im Blick auf die Einsetzungsberichte hat es gar den Anschein, dass es „diesbezüglich ebenso viele Hypothesen wie Forschungsmeinungen“ gibt (15). Der daraus resultierenden Verunsicherung möchte Heininger mit der Rekonstruktion eines gemeinsamen Urberichts entgegenwirken. Dieser kann als wissenschaftliche Hypothese gewagt werden, da der synoptische Vergleich der Einsetzungsberichte zwar einen markinischen und den lukanisch-paulinischen Traditionsstrang zutage fördert, die aber entsprechend große Gemeinsamkeit erkennen lassen. Das Abschiedsmahl Jesu fand im Rahmen eines jüdischen Gastmahls statt, wobei Jesus mit seinem unmittelbar bevorstehenden Tod rechnete, den er sühnetheologisch deutete. Insofern war das letzte Mahl eine kultkritische und zugleich kultstiftende Symbolhandlung.

Die drei Kirchenhistoriker Franz Dünzl, Dominik Burkard und Wolfgang Weiß beleuchten verschiedene Stationen in der historischen Entwicklung der Eucharistie und eucharistischen Praxis. Dünzl bietet anhand der Didache Einblicke in eine Mahlfeier der christlichen Frühzeit, die weder einen Einsetzungsbericht noch einen Bezug zu Leib und Blut Jesu Christi bzw. seiner Pas-

sion aufweist. Dessen ungeachtet beschreibt die Didache „eine genuine Eucharistiefeyer sehr hohen Alters“ (63). Demnach gab es in frühchristlicher Zeit eucharistische Hochgebete ohne Einsetzungsbericht, der erst im 4./5. Jh. unabdingbarer Bestandteil des eucharistischen Hochgebets wurde. Deswegen konnte Rom im Herbst 2003 die ostsyrischen Anaphora des Addai und Mari, wie sie in der Assyrischen Kirche des Ostens bis heute Verwendung finden, als gültig anerkennen. Das „bedeutet einen mutigen Schritt (der wissenschaftlich bestens begründet ist), für uns aber eine Mahnung, uns nicht allzu selbstgewiss oder überheblich zu geben im Blick auf das *mysterium fidei*, das wir im Herrenmahl feiern“ (72). Burkard setzt der heutigen Klage über den pastoralen wie auch geistlichen Notstand in Deutschland „das Mittelalter, die ‚Blütezeit‘ von Christentum und Kirche“ (75), speziell dessen eucharistische Frömmigkeit gegenüber, mit dem Ergebnis, dass im Mittelalter die Bereitschaft zur Kommunion und die Teilnahme der Gemeinde an der Eucharistie stark zurücktraten, ganz im Gegensatz zur Ausbreitung eucharistischer Frömmigkeit außerhalb der Eucharistiefeyer. So vermag „der nüchterne historische Blick“ „helfen, im je und je Heute zum richtigen Maß und zum gegründeten Urteil – vielleicht auch zur notwendigen Gelassenheit – zu finden“ (94). Weiß vertieft die Ausführungen Burkards, indem er die „Entwicklung der eucharistischen Verehrung im Bistum Würzburg“ anhand der Corporis-Christi-Bruderschaften sowie der ewigen Anbetung nachspürt.

Winfried Haunerland entfaltet zunächst verschiedene Hochgebetstraditionen und arbeitet deren anamnetisch-epikletischen Charakter heraus. Wenn

dadurch auch die Bedeutung der Einsetzungsworte relativiert wird, so trifft dies aber nicht in gleicher Weise für das Handeln des Priesters in persona Christi zu, da dieser nur dann das eucharistische Hochgebet im Namen der Kirche und der Eucharistie feiernden Gemeinde zu sprechen vermag, insofern „er Christus das Haupt der Kirche darstellen kann“ (129). Des Weiteren geht Haunerland der Vielfalt eucharistischer Hochgebete nach und plädiert, diese heute neu auszuschöpfen und fruchtbar zu machen. Klaus Raschzok, evangelischer Theologe an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau, verfolgt den „Streit um das Eucharistiegebet in den Kirchen der Reformation“, der durch Dorothea Wendebourgs Vorwurf der „Eucharistisierung“ des evangelischen Abendmahls wesentlich mit heraufgeführt wurde und sich um die Frage dreht, inwieweit Luthers Wittenberger Messreform „eine spezifische, eigenständig profilierte Ausprägung innerhalb der römischen Liturgiefamilie“ darstellt (151). Diese Frage ist auch ökumenisch von Rang. Kirchenrechtler Heribert Hallermann, greift die ökumenische Perspektive auf, indem er die Zulassung zum Eucharistieempfang behandelt. Sein Ergebnis lautet, „dass es eine rechtlich geregelte Zulassung zur Eucharistie im Sinne eines interaktiven Handelns zwischen Spender und Empfänger mit Entscheidungsbefugnis des Spenders praktisch nicht gibt. ... Damit wendet sich der Gesetzgeber an den potentiellen Empfänger der Eucharistie und macht die Teilnahme von dessen verantwortlicher Gewissensentscheidung abhängig“ (199).

Stephan Ernst richtet sein Interesse auf den inneren Zusammenhang von Eucharistie und ethischem Handeln. In ihm kann die befreiende Bedeutung der

Eucharistie deshalb konkret werden, weil die Eucharistie selbst die dazu nötige Grundlage schafft: „in der Feier der Eucharistie [wird] diejenige grundlegende und verborgene Wirklichkeit offenbar gemacht, die Menschen dazu befreit, ihre ethische Verpflichtung annehmen und wahrhaft mitmenschlich handeln zu können“ (218). Dazu muss aber die ethische Verpflichtung des Menschen bereits erkannt worden sein.

Gerhard Droesser interpretiert die Eucharistie vor dem Hintergrund geistesgeschichtlicher und soziokultureller Problematiken. Ihre gesellschaftliche Funktion erkennt er darin, dass sie die säkulare Lebensdeutung unterbricht und sie auf das Andere ihrer selbst anspricht. „Religion ist die Provokation der sozialen Reflexion“ (244). Erich Garhammer und Hildegund Keul reflektieren die Eucharistie unter pastoraltheologischen Vorzeichen. Während Garhammer den Zusammenhang von „Kommunion und Communio“ thematisiert, geht es Keul um die Krise der Sakramentenpraxis und die Frage, wie die Theologie „die Ergebnisse der Ritualdebatte für die Verortung der Sakramente im Heute nutzen kann“ (264). Dabei fällt ihr Blick vor allem auf die Liminalitätserfahrungen von Menschen. Elmar Klinger wirft abschließend die weithin ungelöste ontologische Frage in der Eucharistiefeier auf und bemüht sich um eine Klärung durch die Reflexion auf die Substanz eines Zeichens.

Dem vorliegenden Sammelband kommt das Verdienst zu, dass interdisziplinär um ein Thema gerungen wird, das für die Kirche alles andere als marginal ist. Als Zentralthema ist die Eucharistie nie abgearbeitet und als Quelle und Höhepunkt kirchlichen Lebens bedarf sie immer wieder neu

der Interpretation und Aneignung aus den unterschiedlichsten Perspektiven heraus. Dazu leisten die Beiträge einen wichtigen Dienst, der nicht nur für die römisch-katholische Kirche von Bedeutung ist, zumal zentrale ökumenische Themenstellungen tangiert werden.

Christoph Böttigheimer

TAUFE

Robert H. W. Wolf, Mysterium Wasser.

Eine Religionsgeschichte zum Wasser in Antike und Christentum. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004. 367 Seiten. Kt. EUR 39,90.

Die Absicht des Vf.s ist es nicht, eine Vorgeschichte der christlichen Taufe vorzulegen, sondern dem „Mysterium“ nachzuspüren, das in den antiken Religionen das Wasser umgab. Welche Rolle spielt das Wasser in Antike und Christentum? Das erste Kapitel („Mysterium Wasser“, 15–72) ist sehr disparat aufgebaut und springt von antiken bzw. altkirchlichen Anschauungen zu Problemstellungen heute oder umgekehrt hin und her. Es setzt mit der „Frage nach dem Sinn der christlichen Wassertaufe von Neugeborenen“ ein und behandelt dann die Fragen nach der „Weihe des Wassers in Taufliturgien der Gegenwart“, dem „Taufwasser in der alten Kirche“, dem „Meinungsstreit um die Taufe zwischen den Kirchen“, der „Wassertaufe im Neuen Testament“ und der „christliche Verwendung von Wasser für die religiöse Reinigung und Segnung, für Wunder und Zauber“.

Selbstverständlich wird der Taufe besondere Aufmerksamkeit zuteil. Zugespitzt fragt Wolf, wieso es entgegen dem religiösen und sprachlichen Ursprung des „Untertauchens“ zu einer Reduktion des Ritus auf einige Tropfen Wasser gekommen ist und wieso diese

Tropfen eine alles Verstehen übersteigende übernatürliche Wirkung erzielen können, zumal die Hauptperson bei der Neugeborenentaufe nichts von dem Geschehen verstehen kann. Er kommt aufgrund von Taufritualen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirchen und mit Quellenbelegen aus der Alten Kirche zu dem Schluss, dass die Wirkung der Taufe der speziellen Weihe des Taufwassers durch den Priester zuzurechnen ist. Durch Jesu Taufe im Jordan, die ja nicht der Sündenreinigung dienen konnte, weil Jesus sündlos war, wird das Wasser „an sich“ geheiligt. Daher kann jedes Wasser fortan nach der Ordnung der Kirche geweiht werden, so dass durch die so hergestellte Verbindung von Wasser und Geist unter Absehung der Würdigkeit des Täuflers und des Glaubens des Täuflings getauft werden kann.

Das geweihte Taufwasser kann darüber hinaus zur Besprengung der Gläubigen oder auch von Gegenständen, Nahrungsmitteln, Häusern und Tieren Verwendung finden. Eine weitere Stufe der Entwicklung ist das spezielle Weihwasser und das Waschen der Hände vor dem Gebet und der Kommunion bzw. Betreten der Kirche. Auch wurde das Wasser zur Entsündigung von allerlei Sünden gebraucht. Jordanwasser galt besonders wirksam; aber es gab auch andere Heilquellen, denen Wunder an Mensch und Vieh zugeschrieben wurden, wenn man das Wasser benutzte. Die von Wolf herangezogenen Belege für die Wunderwirkungen des Wassers „zeigen durchgängig magische Züge“ (68).

Im 2. Kapitel („Natur und Mysterium“) geht Wolf der Frage nach, welche Faktoren im Alten Orient und im Mittelmeerraum für die geschichtliche Entwicklung bestimmend waren.

Wichtig ist, dass das Wasser sowohl eine existentielle Bedeutung für das Leben hat und dass damit eng die religiöse Rolle des Wassers verknüpft ist. Es geht dem Vf. um den Einfluss eines mit dem Wasser verknüpften religiösen Denkens auf das frühe Christentum. Um Quellen, Flüsse, Meer und Regen ranken sich religiöse Vorstellungen, die ihrerseits in ein großes Ganzes eingebettet sind, weil alles Leben auf das Wasser zurückgeht (Nil, Euphrat, Tigris). Andererseits wusste man um die zerstörerische Kraft des Wassers, so dass das Ende der Welt vorgestellt werden kann wie das Versinken einer Nilinsel bzw. vorgeschattet ist in den Sintflutgeschichten.

Im 3. Kapitel („Wasser im religiösen Leben der Antike“) zeigt Wolf, dass fast alle kultischen Handlungen mit rituellen Waschungen verbunden sind. Das verlangte die Heiligkeit der Gottheit, insbesondere von den Priestern. Aber der Vf. führt auch zahlreiche Beispiele an, die „Laien“ betreffen. Dabei spielen im jüdischen Bereich die Essener eine bedeutsame Rolle in seiner Darstellung, aber auch die griechischen, römischen, ägyptischen und mesopotamischen Traditionen werden herangezogen. Er findet auch bei weniger bekannten christlichen „Ketzer“ (Hemerobaptisten, Ebioniten, Elkesaiten, Sabier, Ossäer, Sampsäer) häufig praktizierte Waschungen und Tauchbäder. Wolf unterscheidet zwischen rituellen Waschungen, die auf ein kultisches Handeln vorbereiteten und solchen, die religiöse Miasmata tilgten. Zu letzteren rechnet er Unreinheiten, die mit Toten (Menschen, Aas) oder Bluttaten zu tun haben, Ereignissen, die um die Geschlechtlichkeit des Menschen kreisen (Pollution, Menstruation, Geschlechtsverkehr), bestimmte Krankheiten oder

auch Tabus. Wiederum durchkämmt Wolf Urkunden des gesamten Mittelmeerraums und bringt Belege in einem Unterkapitel herbei. Ein weiteres Unterkapitel betrifft rituelle Waschungen beim Eintritt in einen neuen Lebensabschnitt (Geburt, Ehe, Tod, Inthronisation, Weißen, Eintritt in einen Mysterienkult, Tauchbad für Proselyten im Judentum). Überraschend im Blick auf die Taufe Neugeborener ist, dass bei der Geburt die Waschungen wegen physischer Sauberkeit, weniger aber aus rituellen Gründen vollzogen werden.

Das 4. Kapitel handelt von „rituellen Wasserspenden für Tote und Götter“. Wiederum schreitet der Vf. den ganzen Mittelmeerraum ab. Die Vorstellungen vom Durst der Toten und der Götter war weit verbreitet und wurde kultisch „bewältigt“. Wasserspenden für die Toten richteten sich häufig an dämonische oder göttliche Wesen, um diese selbst mit Wasser zu versorgen, damit sie ihrerseits die Verstorbenen versorgten; denn die Unterwelt galt als wasserlose Wüste. Das Wasser konnte daher als Belohnung oder Strafe in der jenseitigen Welt Verwendung finden. Die beeindruckende Sammlung zeigt auch, dass häufig Zauber und Magie mit im Spiel sind. Alles weist darauf, dass für den antiken Menschen die Grenze zwischen Göttern/Halbgöttern/Dämonen und Menschen fließend sind und dass die rituelle Verwendung von Wasser unterschiedlichen Zielen dienen kann: Reinigen, Beleben, Stillung des Durstes, Belohnung und Entzug des Wassers als Strafe. Im griechisch-römischen Umfeld verdrängte die Weinspende an die Götter das Wasser, jedoch keineswegs vollständig.

Das 5. Kapitel beschreibt das „Wasser als wunderbares Mittel“ (227–335) zur Heilung und Abwehr von Krankheiten,

bei Gottesurteilen und Orakeln sowie in diversen Beschwörungs- und Zauberritualen. Dieses Kapitel nimmt fast ein Drittel des Buches in Anspruch. Das auf Erfahrungen und Beobachtungen beruhende Hervortreten eines Arztstandes ist im Altertum häufig mit den Tempeln verknüpft, so dass sich die Verbindung von Religion und Heilkunst fast zwangsläufig ergab. Wasser ist sowohl Therapeutikum als auch (magisches) Mittel der Abwehr von Krankheiten.

Das letzte Kapitel „Grundphänomene“ versucht eine Art Fazit. Die zusammengetragenen Fakten bestimmten nach Meinung des Vf.s „das Umfeld der christlichen Taufe zur Zeit ihrer Entstehung und Ausgestaltung“. Der letzte Absatz des Buches ist für das Ergebnis kennzeichnend: Der Vf. hält fest, „dass die religiöse Verwendung von Wasser in der Antike von ihrem Ursprung her und in der allgemeinen Praxis von magischem Denken bestimmt war und diese Konzeption von Christen früh übernommen worden ist und sich im Laufe der Zeit zunehmend verbreitet und verfestigt hat. Der Botschaft Jesu mit ihrer Ausrichtung auf den persönlichen Glauben an den väterlich-liebenden Gott und ihrer prophetisch-kultkritischen Komponente entspricht nach unserem Urteil dieses magische Denken nicht“ (246).

Wolf hat ein weites Feld abgeschritten. Nicht alles kann befriedigen, was er zusammenträgt. Insbesondere wirkt der erste Teil unbefriedigend. So einleuchtend es erscheint, dass die Weihe des Taufwassers von entscheidender Bedeutung ist, so bedauerlich ist es, dass diese Linie nicht theologiegeschichtlich verfolgt wird, sondern „Jahrhundertsprünge“ erfolgen. Unklar bleibt dann auch, wieso Luther, Not-

taufe, die Theorie J. Jeremias von der „Taufe der Häuser“, Baptisten, Karl Barth, die Quäker (die nicht taufen) und die Mormonen (Häretikertaufe) in einem Kapitel erscheinen.

An einigen Stellen werden vom Vf. Wertungen wie „recht groteske Formen der religiösen Verwendung von Wasser“ oder „archaisch anmutend“ (73) eingeführt, die deshalb auffallen, weil sie der ansonsten sachlichen Sprache im alten wissenschaftlichen „Wir-Stil“ widersprechen. Der Schwerpunkt liegt in der Kultur- und Religionsgeschichte des Wassers. Die Quellen werden in kürzeren oder längeren Zitaten oder in hilfreichen Zusammenfassungen gegeben. Insofern ist das Buch eine Fundgrube für Spezialisten, dennoch kann es auch der an den Fragen interessierte Leser konsultieren. Der Fleiß des Autors ist besonders hervorzuheben, aber auch sein Mut, bestimmte Sachverhalte zum Thema Taufe, die der gängigen Bewertung und theologischen Einordnung zuwiderlaufen, offen anzusprechen.

Erich Geldbach

CHRISTOLOGIE

Helmut Hoving / Jan-Heiner Tück, Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoah. Verlag Herder, Freiburg i.Br. 2005. 263 Seiten. Kt. EUR 26,-.

Der 214. Band der QD versammelt Beiträge zu der Frage nach der „Einzigkeit und Universalität Jesu Christi“, aus der der „unaufgebbare“ „Grundsatz *extra Christum nulla salus*“ (8) folgt. Die Beiträge betonen einmütig die Heilsuniversalität Jesu (auch für Israel) und votieren gegen „eine Art ‚christologischen Besitzverzicht‘“ (9), den sie bei „gewissen Tendenzen der Gegen-

wartstheologie ... nach Auschwitz“ feststellen.

Joachim Valentin geht in seinem Beitrag von der These aus, dass Auschwitz nicht die Ohnmächtigkeit Gottes offenbart hat, rettend in die Geschichte einzugreifen, sondern die „Schwäche des Menschen“ gezeigt hat, seine „Freiheit im Sinne des Sittengesetzes zu nutzen“ (17). Valentin spricht deshalb von der Krise der Zeugen und hofft, dass die Opfer den Tätern aus freiem Willen vergeben, weil „eine Schöpfung, die auf ewig unversöhnt bliebe, eine verlorene Schöpfung“ (31) wäre.

In zwei biblischen Beiträgen wenden sich *Clemens Thoma* und *Thomas Söding* der Frage nach der Heilsuniversalität Jesu zu. *Thoma* erinnert an die Verfolgung der Juden unter Antiochus IV. Epiphanes (175–164 v. Chr.), die in den Makkabäerbüchern beschrieben wird und beklagt, dass diese „weder von jüdischer noch von christlicher Seite“ (41) zur Deutung der Shoah herangezogen wird. *Söding* betrachtet umfassend das Verhältnis von Kirche und Israel im NT. Dieses kann in seiner Sicht nur durch „das Modell der *Partizipation*“ (122) richtig beschrieben werden: Die Heiden bekommen durch Jesus Christus Zugang zur Erwählung Israels, die aber nur christologisch richtig zu verstehen sei.

Karl-Heinz Menke argumentiert vor dem Hintergrund der Israeltheologie von Kardinal Lustiger mit Wolfhart Pannenberg gegen Friedrich-Wilhelm Marquardt. Dessen Christologie „gewinnt ihre Sinnspitze in der Bestreitung jeder ontologischen Exklusivität“ Jesu (133). Menke dagegen erkennt (mit Berufung auf Kardinal Lustiger) „in Jesus Christus nicht nur die *Wiederholung* der Geschichte Israels, sondern auch deren *Bestimmung*“ (141): Durch Jesus

Christus können Juden und Heiden die Verheißungen Gottes an Israel erfüllen, indem sie in Jesus Christus den Gott Israels erkennen, der geschichtlich seine Selbstunterscheidung vom Vater gelebt hat und so „zur Selbstoffenbarung der innertrinitarischen Selbstunterscheidung des ewigen Sohnes vom Vater“ (153) wurde.

Nach *Helmut Hoping* kann das Verhältnis von Israel und Kirche nicht mit Hilfe der Substitutionstheorie oder eines anderen Modells erklärt werden. Er plädiert für ein eschatologisches Zugehörigkeitsmodell, um sowohl an der unwiderruflichen Erwählung Israels festhalten zu können als auch an der Heilsuniversalität Jesu. Mit dem Hinweis auf Röm 11,25f geht er davon aus, dass Israel am Ende der Tage Jesus Christus als seinen Messias anerkennen wird. Bis dahin gibt es nach Hoping zwei Bundesschlüsse Gottes mit seinem Volk, aber nicht zwei parallele Heilswege.

Magnus Striet betont Gottes Allmacht und damit seine Fähigkeit, in die Geschichte einzugreifen. Deshalb treibt ihn die Frage um, warum Gott in Auschwitz nicht eingegriffen hat, um das Auslöschen seines erwählten Volkes zu verhindern. Um dem „Dilemma der Anthropodizee“ (195) zu entgehen, spricht er lieber von den „dunklen Seiten dieses Gottes“ (188), und hofft darauf, dass Christus letztendlich auch die Opfer zur Verzeihung bewegen kann. Dafür gibt es allerdings keine Garantie, weil die Freiheits-Geschichte offen ist, Gott den Menschen aber in seinem Leid nicht alleine lässt, weil ihn das Leiden auch innertrinitarisch betrifft.

Damit die Opfer nicht auf ewig Opfer sind, wodurch der Tat der Täter Endgültigkeit zukäme, plädiert auch *Jan-Heiner Tück* dafür, dass die Opfer den

Tätern ihre Tat verzeihen können, weil sie nicht identisch sind mit ihr. Selbst Derrida hätte darauf hingewiesen, dass Verzeihung nur dort am Werk sei, wo Unverzeihbares verziehen wird. Brutalität kann zwar nicht ungeschehen gemacht werden, was sich auch an den Wundmalen des Auferstandenen ablesen lässt, aber sie kann mit Jesus als „*Inkarnation der unbedingten Vergebung*“ (241) in der Feindesliebe verziehen werden. Deshalb plädiert auch Tück für die endzeitliche Versöhnung der Opfer mit den Tätern, damit es nicht zu einer „Verewigung unver söhnter Verhältnisse“ (258) komme.

Den Autoren kommt das Verdienst zu, die Streitfrage, ob Jesus auch nach Auschwitz als Messias Israels bekannt werden kann, ohne damit einem Antijudaismus zu verfallen oder die Opfer zu desavouieren, klar artikuliert zu haben. Es stellt sich aber die Frage, ob der christozentrische Heilsuniversalismus in den vorliegenden Artikeln nicht so stark betont wird, dass alles, was man in seinem Leben tut, irrelevant ist, weil Jesus schon alle erlöst hat und versöhnen wird. Wird man den Opfern des Nationalsozialismus gerecht, wenn man ihnen die Last auferlegt den Tätern verzeihen zu müssen, damit die Welt erlöst werden kann? Sollte sich die Theologie darauf festlegen, dass in Jesus am Ende der Tage alle erlöst werden, so dass man gesichertes Wissen über das hätte, was im Eschaton passiert? Ist es wirklich mit dem Hinweis auf den christozentrischen Heilsuniversalismus möglich, dem unterstellten und befürchteten „Generalangriff der postmodernen (weithin von Juden repräsentierten) Philosophie“ (157) zu begegnen und die Wahrheit auf den einen Gott festzulegen? Hat der christozentrische Heilsuniversalismus, wie ihn die Autoren

hier vertreten, nicht viel eher ganz augenscheinlich zur Konsequenz, dass das diesseitige Handeln aller Menschen für ihre Erlösung keine Konsequenzen hat? Trägt ein solch starker Begriff des christozentrischen Heilsuniversalismus nicht eher zu einer ethischen Beliebtheit und einem wahrheitstheoretischen Relativismus bei, als beiden entgegenzuwirken? In diesem Sinne sei dem Buch eine lebendige Diskussion gewünscht.

Florian Bruckmann

THEOLOGIE DER OFFENBARUNG

Michael Bongardt, Einführung in die Theologie der Offenbarung. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005. 206 Seiten. Kt. EUR 19,90.

An das Thema des katholischen Berliner Dogmatikers hat sich seit längerem niemand mehr mit dem Vorhaben einer Einführung gewagt, sieht man von den nicht wenigen Lehrbüchern zur Fundamentaltheologie ab, von denen der hier vorgelegte Band sich aber aus Gründen unterscheidet, von denen noch zu reden sein wird. Die enorme Fülle der um „Offenbarung“ kreisenden Themen machen strenge Konzentration und Systematisierung nötig, soll es sich um ein kommensurables und für den universitären Lehrbetrieb brauchbares Buch handeln, wie die Buchreihe es vorsieht. *B. stellt sich dem durch eine Gliederung, die in Teil A das biblische Zeugnis von Offenbarung und in Teil B fünf systematische Fragenkreise entfaltet, vor, die das Bekenntnis zu Gottes Offenbarung die Theologie immer wieder führt.*

Teil A: Hier sind nicht einfach „Offenbarungsmodelle“ abzuarbeiten, schon, weil der Begriff in beiden Teilen der Schrift keine tragende Rolle spielt. B.

zeigt vielmehr, dass die Bibel zunächst als Fremde begegnet und dass gerade über ihre Fremdheit ihre Verbindlichkeit zu gewinnen ist (16 u.ö.). Ferner wird Offenbarung erst dann zum Thema, wenn es um die Schrift als ganze geht. Aufgerufen ist also eine biblisch-theologische Hermeneutik. Erst wenn das geklärt ist, kann von unterschiedlichen im Kanon aufzufindenden Perspektiven auf das Thema die Rede sein. Den Abschnitt beschließt eine Reflexion auf unerlässliche „inhaltliche Vorgaben, von denen eine Theologie, die sich christlich nennt, nicht wird lassen können“ (40, vgl. 40–48). Diese Themen sind keine Summe des christlichen Glaubens, aber wohl die Marksteine, an denen jede Theologie der Offenbarung sich orientieren muss.

Teil B: Die fünf sich nach Meinung des Vf.s durch alle Zeiten und Konfessionen durchhaltenden Themen sind (a) das umstrittene Verhältnis von Offenbarung und Vernunft, (b) das Geschehen von Offenbarung, (c) die inhaltliche Bestimmung des Offenbarungsbekenntnisses, (d) die Überlieferung und Gegenwart der Offenbarung und schließlich (e) die Frage nach dem Verhältnis des christlichen Offenbarungsbekenntnisses zu nichtchristlichen Religionen. Jedes dieser Themen wird kurz vorgestellt, sodann an prominenten Beispielen aus Theologiegeschichte und Gegenwart entfaltet und mit einer eigenen Position zur Sache abgeschlossen. Thema (a) etwa, wohl „der“ Klassiker für die Frage des ganzen Buches, wird mit theologiegeschichtlichen Längsschnitten entfaltet, denen sodann fünf klassische Lösungsversuche beigegeben werden. Die eigene Position fehlt nicht (90–94), hat aber deutlich die Funktion, Leser/innen zum Durchtesten der klassischen Lösungsversuche zu ermuntern.

Einen deutlichen inhaltlichen Akzent setzt B. bei Thema (c), also bei der Frage nach der inhaltlichen Bestimmung der Offenbarung. Offenbarungstheologie im Vollsinn entstand, als Offenbarung nicht mehr als geheimnisvolle Instruktion verstanden, sondern mit der Christologie zum Ausdruck der Selbstoffenbarung Gottes zusammengeführt wurde: „Geschehen und Inhalt der Offenbarung fallen also in eins“ (118). Das heißt zugleich, dass es die Grenze zwischen Fundamentaltheologie/Apologetik auf der einen und inhaltlicher Dogmatik auf der anderen Seite nicht mehr geben kann: „Fundamentaltheologie und Dogmatik werden zu einer Einheit“ (120).

Eigene Akzente setzt B. ferner durch eine in der katholischen Theologie eher unübliche Kierkegaard-Rezeption (123–129, 147–149) und durch seine Position in Sachen Theologie der Religionen (184–186). Zu beiden Themen gibt es Bücher aus seiner Feder.

Eine Zeittafel, ein über 400 Positionen enthaltendes, gut gegliedertes Literaturverzeichnis und ein Personenregister beschließen den Band und unterstreichen seinen Charakter als Arbeitsbuch.

Es erfordert eine/n aufmerksame/n studentische/n Leser/in, ist für diesen Personenkreis aber nachdrücklich zu empfehlen, auch weil es immer wieder prägnante Zitate aus klassischen Texten bietet. Die Fachdebatte verdankt dem Buch, dass es sowohl im biblisch-, wie im systematisch-theologischen Teil das Risiko der Beschränkung eingeht und Vorschläge zur systematischen Gliederung der Stoffmassen unterbreitet. Das Mit- und Ineinander von Materialdogmatik und Fundamentaltheologie wird überzeugend durchgeführt und ist in sich selbst ein ökumenisches Signal, weil es

Tendenzen in diese Richtung sowohl aus der römisch-katholischen wie aus der protestantischen Konfession aufgreift und mit guten Gründen weiterführt. Der katholische Traktat Offenbarung genauso wie das evangelische Lehrstück von der Heiligen Schrift sind nur als Integral der materialen Dogmatik entfaltbar.

Die Kenntnis des Vf.s ist ökumenisch weit, die Darstellungen sind präzise und fair. Distanznahmen werden benannt, etwa zu einigen Sachentscheidungen Karl Barths (81.131.154) oder Martin Luthers (24.162), explizite Kritik bzw. Lob von Weiterentwicklungen bleibt aber dem eigenen Lager vorenthalten (z.B. 83.163f). Die darin implizierte ökumenische Hermeneutik, anhand des Gesprächs den je eigenen Dialekt zum Besten der gemeinsamen Sache weiter zu entwickeln, darf als aussichtsreich empfohlen werden. In einer Zeit der so genannten Ökumene der Profile schärft sie ein, das „Profil“ nicht mit Alleinbestehbarkeit zu verwechseln.

Wünsche an das Buch haben den Charakter von Anschlussprojekten: Die katholisch-evangelische Ausrichtung des Bandes lässt fragen, wie auch andere konfessionelle Traditionen, etwa aus der östlichen Orthodoxie oder aus den Kirchen des sog. linken Flügels der Reformation das Gespräch zum Thema bereichern könnten.

Martin Hailer

MISSION

Hermann Brandt, Vom Reiz der Mission. Thesen und Aufsätze. Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, Neuendettelsau 2003. 316 Seiten. Kt. EUR 26,-.

Mit diesem Band legt der Erlanger Missions- und Religionswissenschaft-

ler eine Reihe von Vorträgen und Aufsätzen vor, die zwischen 1992 und 2002 entstanden sind. Drei der vierzehn Beiträge waren bisher unveröffentlicht.

Die Titel sind in vier Sachgruppen eingeordnet. Die erste ist überschrieben: *Zur Begründung von Mission und Missionswissenschaft*. Sie wird durch einen Aufsatz eingeleitet, der die Überschrift trägt: „*Machtlose Mission. Christliche Revitalisierung nichtchristlicher Religionen im Spiegel des Gedankens an die europäische Entdeckung Amerikas*“ und zu den spannendsten Beiträgen des Bandes gehört. Es ist eine differenziert wertende Darstellung der neueren Inkulturationsversuche des Christentums in indigene Religionen Lateinamerikas, die in Überlegungen zum Thema „Mission und Macht“ münden. Das Fazit B.'s: „Ich bekenne mich zur Schamlosigkeit christlicher Mission, die machtlos und frei bleibt, weil sie sich nicht mit der Kraft und Macht Gottes verwechselt.“ Der zweite Beitrag ist überschrieben: „*Aufgaben der Missionswissenschaft heute.*“ Dieses Referat, das im Rahmen eines Symposiums in Erlangen aus Anlass des 30-jährigen Bestehens des Lehrstuhls für Missions- und Religionswissenschaft gehalten wurde, bringt eine Fülle anregender Gedanken zum Thema, die allerdings etwas aphoristisch dargeboten werden. Der letzte Beitrag in dieser Gruppe, „*Mission als nota ecclesiae. Über den Beitrag lutherischer Mission zum Gemeindeaufbau*“ bietet eine Reihe überraschender Einsichten in Luthers Missionsverständnis und dessen ökumenische Implikationen.

Die meisten Beiträge sind der zweiten Sachgruppe unter der Überschrift „*Ökumenische Erfahrungen und Einsichten*“ zugeordnet. Es beginnt mit „*Konvivenz und Konfrontation. Mis-*

sionstheologische Erwägungen zum Dokument „Auf dem Weg nach Damaskus. Kairos und Bekehrung“. Mir schien dies eine relativ zeitbedingte Kontroverse, deren Folgerungen mir nicht ganz klar wurden. Sehr viel aktueller ist für mich der nächste Beitrag: „*Bibeltext und Lebenswelt in Lateinamerika: ‚Ökumenisches Lernen‘ unter erschwerten Bedingungen*“, eine spannende und konstruktive Auseinandersetzung mit charismatischer und fundamentalistischer Frömmigkeit und Theologie in Lateinamerika. Die Erschwerung, die sie für das ökumenische Lernen darstellen, ist heilsam, gerade auch durch das Insistieren auf den Zusammenhang von Mission und Macht. Weil im Kreuz Christi „völlige Machtlosigkeit zur höchsten Machtentfaltung“ wird (G.v.d. Leeuw), gilt: „Wo im ökumenischen Lernprozess die Augen vor der als Realität erfahrenen göttlichen Macht geschlossen werden, verfehlt er die Wirklichkeit. Glauben heißt: Macht haben“ (97). Knapp und mit konkreten Beispielen versehen werden diese Einsichten zusammengefasst in „*Mission in Lateinamerika. Sieben Thesen*“. Der nächste Beitrag „*Kontextuelle Theologie als Synkretismus? Der ‚neue Synkretismus‘ der Befreiungstheologie und der Synkretismusverdacht gegenüber der Ökumene*“ plädiert für einen positiven Zugang zum Phänomen eines Synkretismus, der nicht Religionsvermischung bedeutet, sondern missionarischen Aufbruch aus den „Synkretismen“ europäischer Inkulturation hinein in die Lebenswelt afro-brasilianischer Religiosität. Ähnlich plädiert der Aufsatz „*Das Volk als Träger von Gottes Verheißung. Der Beitrag der kontextuellen Theologie*“ (139–160) am Beispiel der Dalit-Theologie für

neue Formen der Inkulturation des Evangeliums – hier fast ein wenig zu unkritisch. Sehr gute Beobachtungen finden sich auch im letzten Beitrag zu dieser Rubrik: *„Konflikt und Gemeinschaft in der Ökumene. Ein Erfahrungsbericht aus Harare“*; dennoch habe ich mich gefragt, ob hier ein Wiederabdruck nötig war.

Nur zwei Beiträge finden sich unter der Rubrik: *„Judentum und Islam in missionswissenschaftlicher Perspektive.“* Der erste *„Impulse von außen. Das christlich-jüdische Gespräch im Verhältnis zum interreligiösen Dialog und zu religionswissenschaftlichen Positionen“* wirbt für eine unbefangene Gesprächsbeteiligung von Seiten der Christen. Der zweite *„Kirche und Moschee“* verbindet allgemeine Überlegungen zum Thema Mission und Dialog mit Beispielen aus der Begegnung mit dem Islam.

Über der letzten Gruppe von Beiträgen steht: *„Missionswissenschaft, Religionswissenschaft, Religionstheologie.“* Sie beginnt mit einer Würdigung des Lebenswerkes von N. Söderblom: *„Religionswissenschaft, Ökumene, Mission – ihr Zusammenhang bei Nathan Söderblom.“* Der Aufsatz *„Vicedom als Vorläufer pluralistischer Religionstheologie? Eine Erinnerung an seine Schrift ‚Die Mission und die Weltreligionen‘“* zeigt in einer differenzierten Analyse jener Programmschrift, wie bei Vicedom Theologie und Empirie in einer fruchtbaren Spannung stehen, die es nicht erlaubt, ihn vorschnell für die eine oder andere missionstheologische Konzeption zu vereinnahmen. Das Buch schließt mit *„Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ Die Exklusivität des Christentums und die Fähigkeit zum Dialog mit den Religionen“*,

einem wohltuend persönlichen Versuch, die durch das Thema gestellten Fragen zu beantworten. Charakteristisch für B. ist sicher das Bekenntnis: *„Ich bin Exklusivist, Inklusivist und Pluralist zugleich“* (306f), was nicht Unentschiedenheit signalisiert, sondern ein Sensorium für die evangeliumsgemäßen Anliegen, die recht verstanden hinter diesen Schlagworten stehen. Der Aufsatz ist ein bedeutsamer Abschluss eines empfehlenswerten Buches.

Walter Klaiber

DIALOG DER RELIGIONEN

Mitsuo Miyata, *Die Freiheit kommt von den Tosa-Bergen. Beiträge zur Überwindung des Nationalismus in Japan und Deutschland.* Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2005. 144 Seiten. Kt. EUR 14,80.

Die Frage, ob staatliche und familiäre Riten, wie z.B. die Ahnenehrung am Hausaltar oder an einem Nationalschrein ausschließlich soziale Bedeutung haben oder in ihrem Kern religiös fundiert sind, beschäftigt die Theologie seit dem Ritenstreit im 17. Jh. Obwohl die Kurie seinerzeit den Streit zugunsten der religiösen Interpretation entschied, bricht diese Frage immer wieder auf; sie war zentral für viele Christen in Japan, aber auch in Deutschland zur Zeit des sog. 3. Reiches und des damaligen Kaiserkultes. Konnten Christen guten Gewissens an den kaiserlich verordneten Riten am Yasukunischrein teilnehmen oder nicht? Der Streit ist wieder aktuell, nachdem der Ministerpräsident Koizumi Junichiro im Oktober 2005 den Kriegsschrein besuchte, woraufhin China die bilateralen Gespräche zwischen den beiden Ländern abbrach. Der Besuch an einem

Schrein, an dem auch Kriegstote verehrt werden, die sich in China und an anderen Orten Asiens schlimmster Gräueltaten schuldig gemacht haben. Ein Besuch am Yasukunischrein und ein Bekenntnis von Schuld gehen nicht zusammen. China hat mit dem monatelangen Abbruch der Beziehungen sehr deutlich auf eine Wunde aufmerksam gemacht und ungewollt unterstrichen, welch religiöse Bedeutung der Ahnenverehrung zukommt.

Mitsuo Miyata, Jurist und Politologe, inzwischen emeritierter Professor der Tohoku Universität in Sendai (Japan) greift das also ganz und gar nicht überholte Thema noch einmal auf und exemplifiziert es an Bonhoeffers Auseinandersetzung mit dem Nationalismus. Die Hinweise Bonhoeffers auf den Kaiserkult in Japan werden dabei sorgfältig analysiert. Miyata kann aufzeigen, dass Bonhoeffer den Hinweis auf die japanische Diktatur als verdeckte Kritik am Hitlerkult benutzte. Im Rückschlussverfahren aber dient diese Forschung heute dazu, die japanischen Christen mit Bonhoeffers Theologie und Argumentation erneut auf die Gefahr des wachsenden Nationalismus in Japan aufmerksam zu machen und die Kirchen in ihrer Kritik am Nationalismus zu stärken.

Ein kleines, lesenswertes Buch, das eine feste Brücke zwischen japanischer

und deutscher Theologie errichtet und von uns wahrgenommen werden sollte. Miyata, der aus einer nichtchristlichen Familie in den Tosa-Bergen stammt, in denen freiheitliches Denken seit jeher sprichwörtlich zuhause ist, hat selbst die Tenno-Diktatur erlebt und weiß, welche Bedeutung die im christlichen Glauben begründete Freiheit hat. Aber auch ihre Auswirkung auf freiheitliches Demokratieverständnis muss immer wieder ins Bewusstsein der Menschen erhoben werden. Miyata widmet das Buch dem jüngst verstorbenen Bundespräsidenten Johannes Rau. Ich weiß nicht, ob er es in seinen Krankheits-tagen noch hat zur Kenntnis nehmen können. Er hätte es gewiss gern gelesen, gerade auch die abschließende Meditation zum Jonabuch, deren Überschrift den Kern des Buches treffend beleuchtet: „Der Humor Gottes.“

Theo Sundermeier

Berichtigung: Heft 3/2005 (S. 328) zum Artikel von Gerd Uwe Kliewer, Brodelnde Vielfalt. Religionen und Kirchen in Brasilien heute:

Gerd Uwe Kliewer war von 1995 bis Februar 2003 Generalsekretär der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil).

Die Mitwirkenden

Beate Bengard, Alfred-Frank-Str. 11, 04229 Leipzig / Prof. Dr. Christoph Böttigheimer, Kath. Universität Eichstätt-Ingolstadt, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt / Florian Bruckmann, Kath. Universität Eichstätt-Ingolstadt, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt / Rev. Prof. Dr. Emmanuel Clapis, Hellenic College, 50 Goddard Avenue, Brookline M.A. 02146 USA / Pastor Dr. Stefan Durst, Lornsenstr. 59, 25451 Quickborn / Pfarrer Dr. Fernando Enns, Farmsener Landstraße 192, 22359 Hamburg / Prof. Dr. Erich Geldbach, Vogelsbergstr. 8, 35043 Marburg / PD Dr. Martin Hailer, Birkenweg 1, 93188 Dettenhofen / Bischof em. Dr. Walter Klaiber, Albrechtstraße 23, 72072 Tübingen / Prof. Dr. Wolfgang Lienemann, Universität Bern, Theologische Fakultät, Laengassstraße 51, CH-3000 Bern 9 / Dr. Thomas Nauerth, Kesselstraße 10, 33602 Bielefeld / Dr. Sabine Plonz, Evangelisches Missionswerk in Deutschland, Normannenweg 17–21, 20537 Hamburg / Dr. Walter Schöpsdau, Chrodegang 10, 64653 Lorsch / Prof. Dr. Theo Sundermeier, Lerchenstraße 24, 69251 Gaiberg / Prof. Dr. Hans G. Ulrich, Coburger Straße 49 A, 91056 Erlangen. / Pastor Dr. Klaus Peter Voß, Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt.

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/Bern; 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 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: 1.1.2006)

ISSN-0029-8654

Druck: Otto Lembeck, Frankfurt am Main und Butzbach



Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,
„Märtyrer und Heilige“ – für manche mag das ein eher ungewöhnliches Thema für eine Ökumene-Zeitschrift im evangelischen Bereich sein. Manche haben aber vielleicht auch bemerkt, dass in jüngster Zeit nicht nur die Russische Orthodoxe Kirche neue Märtyrer – Männer und Frauen, die im Laufe der Sowjetherrschaft aus Glaubensgründen ihr Leben lassen mussten – kanonisiert hat, sondern dass auch im Bereich

der EKD in diesem Jahr des Gedenkens an Dietrich Bonhoeffer ein Buch veröffentlicht wurde (vgl. Rezension S. [383ff]), das der Erinnerung an zahlreiche Menschen gewidmet ist, die in den Diktaturen des 20. Jahrhunderts zu Glaubenszeugen wurden, indem sie ihre Überzeugung mit dem Leben bezahlten. Das Gedenken an diese Menschen erweist sich als ein Anlass und eine Hilfe für die Verarbeitung der eigenen Vergangenheit, aber auch als Stärkung und Hilfe auf dem eigenen Glaubensweg.

Diese Aktualität des Themas nehmen wir zum Anlass, auch seine ökumenischen Dimensionen in den Blick zu nehmen und damit nicht zuletzt einem Hinweis nachzugehen, den die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK bereits 1978¹ gegeben hat. Sie machte damals einerseits darauf aufmerksam, dass die Märtyrer der frühen Kirche und einige Zeugen der späteren Kirchengeschichte gemeinsames Eigentum aller Christen sind und wies gleichzeitig auf die Problematik hin, dass eine Vielzahl von Märtyrern im Kampf gegen eine andere Kirche oder Konfession zu Heiligen wurden und daher der Identitätsstiftung aus der gegenseitigen Abgrenzung heraus dienten. Gerade solche Heiligen stellen eine besondere Herausforderung für ein „Healing of Memories“ zwischen den Kirchen dar.

Das vorliegende Heft möchte einige der damit verbundenen Fragen durch verschiedene Beiträge näher beleuchten. Ausgehend von der Heiligenverehrung in ihrer ökumenischen Problematik als deutlich sichtbarer Unter-

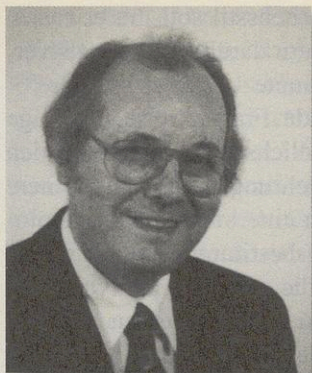
¹ Vgl. „Witness unto Death“, in: Sharing in One Hope. Reports and Documents from the Meeting of the Faith and Order Commission Bangalore 1978, Faith and Order Paper 92, Genf 1978, 195–202.

schied in evangelischer und katholischer Frömmigkeit behandelt *Otto Hermann Pesch* die grundlegende Frage nach der Heiligkeit eines Menschen. Als konkretes Beispiel für die Bedeutung von Heiligen für die Identitätsbildung einer Kirche bzw. einer Nation stellt *Susanne Fleischer* die in der russischen Orthodoxie verehrten Heiligen Boris und Gleb dar. *Lukas Vischer* zeigt, ausgehend von der Problematik von Heiligen, die im Zusammenhang mit der Gegnerschaft zu einer anderen Kirche ihre Bedeutung erhielten, wie gemeinsames Gedenken der Kirchen an die Zeugen der Vergangenheit möglich werden kann. Und schließlich aktualisiert *Hans Mendl* das Thema im Hinblick auf die Beschäftigung mit Heiligen in der Pädagogik – jenseits konfessioneller Grenzen.

In der Dokumentation drucken wir die Kurzfassung eines Artikels von *Gerhard Feige* ab, der die Frage nach der ökumenischen Bedeutung der Väter der Alten Kirche aufnimmt und anregt, sie für die Annäherung der Kirchen fruchtbar zu machen. Außerdem finden Sie eine Erklärung des Herausgeberkreises der Ökumenischen Rundschau (*Schluss mit dem Kri-sengerede*), der sich auf seiner jährlichen Sitzung im März 2006 mit der neuen Ausrichtung des Ökumenischen Rates der Kirchen nach der 9. Vollversammlung in Porto Alegre (Brasilien) befasste. Weiterhin die Kommunikés zweier Gespräche zwischen Protestanten und Orthodoxen im April diesen Jahres: die 11. Begegnung im bilateralen theologischen Dialog zwischen der EKD und der Rumänisch-Orthodoxen Kirche sowie das 3. Gespräch zwischen der GEKE und der KEK zu Fragen der Ekklesiologie.

Im Namen der Schriftleitung wünsche ich Ihnen eine bereichernde Lektüre

Dagmar Heller



„Gemeinschaft der Heiligen“

|| Wozu gehören wir da eigentlich?¹

VON OTTO HERMANN PESCH²

I. Der „Heilige“ – Hausgenosse des Märtyrers

„Herr Pfarrer, was ist ein ‚Märtyrer‘“?, fragt der achtjährige Schüler seinen Religionslehrer. „Weißt du, was ein ‚Heiliger‘ ist“?, war die Gegenfrage des Pfarrers. „O ja, ich weiß das“, antwortet der Knabe. „Ein Heiliger ist ein Mann, der die ganze Zeit betet, das ganze Jahr fastet, den halben Tag in der Kirche verbringt, über nichts anderes reden kann als über religiöse Sachen, trägt altmodische oder schmutzige Kleider, trinkt keinen Wein und kein Bier und vor allem: lacht niemals.“ „Sehr gut!“, antwortet der Religionslehrer. „Und nun kannst du verstehen, was ein Märtyrer ist. Die Märtyrer sind jene Menschen, die mit diesen Heiligen zusammenleben müssen!“

Diese mir in Erinnerung gebliebene mündlich überlieferte Anekdote beleuchtet wie ein Blitzlicht, wie weit der Begriff des „Heiligen“ eine Karikatur dessen geworden ist, was er wirklich meint. Der „Heilige“ erscheint als religiöser Held, als geistlicher Hochleistungssportler – der gleichwohl als Antiheld wahrgenommen wird, den nachzuahmen mitnichten attraktiv ist. Schon die satirische Anekdote gibt aber zu erkennen, dass unser Thema mehrere Problemkreise umfasst. Der „Heilige“ gemäß der Karikatur ist

¹ Ursprünglich ein Vortrag bei der Jahresversammlung des Freundeskreises der Ökumenischen Centrale der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland e.V. in Frankfurt am Main am 26. Januar 2005. Die Vortragsform wurde nicht geändert. Die Anmerkungen wurden zusammen mit dem Text ausgearbeitet.

² Prof. Dr. Otto Hermann Pesch hatte von 1975 bis 1998 als römisch-katholischer Theologe eine Professur für systematische Theologie an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Hamburg inne. Er engagiert sich insbesondere für die Ökumene und war Mit Herausgeber der Ökumenischen Rundschau.

durchaus ein Mensch dieser Erde. Aber sein Lebensstil soll ihn erweisen nicht nur als Kandidaten für den Himmel, sondern darüber hinaus als verehrungswürdigen Kandidaten für die so genannte „Ehre der Altäre“³. Kurzum, unsere Überlegungen müssen folgende Fragenkreise ins Auge fassen: als äußersten (und ökumenisch empfindlichsten) Fragenkreis den der (katholischen und orthodoxen) Heiligenverehrung. Der nächst innere Kreis ist die Überwindung der Karikatur durch eine biblisch und theologisch korrekte (und ökumenetaugliche) Wesensbestimmung dessen, was „heilig sein“ heißt. Der innerste Kreis ist dann die von allen Fehlverständnissen gereinigte Frage nach dem bleibend gültigen Sinn dessen, was gewöhnlich ein „heiligmäßiger“ Lebenswandel genannt wird.

II. Heiligenverehrung – das ökumenische Problem

1. Das Phänomen – und die ökumenische Wirkung

Die Heiligenverehrung, besonders natürlich die Marienverehrung, ist ein typisches Beispiel, wie sich die ökumenischen Probleme im Alltag der Gemeinden von denen auf der Ebene der wissenschaftlichen Theologie unterscheiden. Folgt man den ökumenischen Dokumenten – auf Weltebene wie auf Regionalebene, zuletzt in „*Communio Sanctorum*“ – sowie den gewichtigen theologiegeschichtlichen und ökumenisch-theologischen Untersuchungen, so dürfte die Heiligenverehrung eigentlich gar kein Problem mehr sein, sondern höchstens noch eine Frage des Stils und unterschied-

³ Der evangelischen Christen vielleicht nicht geläufige Ausdruck „Ehre der Altäre“ bedeutet nichts anderes als dies, dass der/die Selig- oder Heiliggesprochene – dazu siehe weiter unten bei III.3. – auf einem Altarbild dargestellt und dort zu ihm/ihr gebetet werden darf. Ist der/die Heilige Patron/in einer Kirche/Gemeinde, so findet sich das Bild in älteren Kirchen gewöhnlich auf dem Hochaltar, sonst auf einem Seitenaltar. In modernen Kirchen nach der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils geht man mit guten Gründen davon ab, das Heiligenbild zum Blickfang über dem Hochaltar zu machen, der zudem jetzt ein „Volksaltar“ dicht bei den Bänken für die Gemeinde ist, an dem die Eucharistie vom Priester mit dem Gesicht zur Gemeinde gefeiert wird.

licher, aber legitimer Frömmigkeitspraxis.⁴ Die historischen Fakten sind geklärt, vor allem auf dem Gebiet der Luther- und Reformationsforschung. Ergebnis: Man hat beiderseits überzogen. Was Luther und Melanchthon ablehnten, war nur missbräuchliche und abergläubische Praxis, nicht offizielle Lehre der Kirche.⁵ Andererseits haben zumindest die Lutheraner nie bilderstürmerische Tendenzen unterstützt, bis dahin, dass man noch heute in evangelisch gewordenen mittelalterlichen Kirchen die alten, unter Umständen künstlerisch wertvollen Werke der bildenden Kunst antreffen kann.⁶

Und doch sagt man wohl nicht zuviel: Keine ökumenische Problematik rührt so unmittelbar an die immer noch vorhandenen tiefen Gefühlssperren zwischen den Gläubigen der getrennten Kirchen wie diese. Mit keiner konfessionellen Eigenart steht und fällt bei den Gemeindegliedern katholisches

⁴ Vgl. *Harding Meyer/Hans Jörg Urban/Lukas Vischer/Damaskinos Papandreou* (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene [DWÜ], 3 Bde. Paderborn/ Frankfurt am Main 1983–2003; zu unserem Thema vgl. DWÜ I, 292 Nr. 71 (Das Herrenmahl); 327 Nr. 23 (Alle unter einem Christus); 611, d) (ÖRK-RK, Anhang zum zweiten offiziellen Bericht, 1967); DWÜ II, 477 Nr. 66 (Einheit vor uns). Von den regionalen Konsentexten ist bedeutsam: *Georg Kretschmar/René Laurentin*, Der Artikel vom Dienst der Heiligen in der Confessio Augustana, in: *Harding Meyer/Heinz Schütte* (Hg.), Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen, Paderborn/ Frankfurt am Main 1980, 256–280; *H.G. Anderson/J.F. Stafford/J.A. Burgess* (ed.), The One Mediator, the Saints and Mary. Lutherans and Catholics in Dialogue VIII, Minneapolis 1992; und: *Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands* (Hg.), Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, Paderborn/ Frankfurt am Main 2000. Zu den aktuellen ökumenischen Aspekten vgl. *Otto Hermann Pesch*, Heiße Eisen der Ökumene. Zwischen Theologie und Alltag, in: *Konrad Raiser/Dorothea Sattler* (Hg.), Ökumene vor neuen Zeiten. Für Theodor Schneider [zum 70. Geburtstag], Freiburg i.Br. 2000, 441–474, 460–464, dort in Anm. 23 wichtige Literatur; *ders.*, Kleines katholisches Glaubensbuch, 15. erweiterte und überarbeitete Auflage Mainz 2004, 163–180; ferner *Gerhard Ludwig Müller*, Heiligenverehrung – ihr Sitz im Leben des Glaubens und ihre Aktualität im ökumenischen Gespräch, München/Zürich/Freiburg (katholische Akademie) 1986 (katholische Sicht); *Hans-Martin Barth*, Sehnsucht nach Heiligen? Verborgene Quellen ökumenischer Spiritualität, Stuttgart 1992 (evangelische Sicht). – Für die römisch-katholische Kirche ist nach wie vor maßgebend: Zweites Vatikanisches Konzil, Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, Art. 39–42 und 52–69.

⁵ Vgl. *Peter Manns*, Heiligenverehrung nach CA 21 (1980), in: *ders.*, Vater im Glauben. Studien zur Theologie Martin Luthers, Stuttgart 1988, 217.261; *ders.*, Luther und die Heiligen (1980), in: a.a.O. 262–307.

⁶ Ein besonders hübsches Beispiel ist die alte Kirche in Wyk auf Föhr mit der Darstellung der Krönung Mariens im Himmel über dem Hochaltar. Ein anderes Beispiel ist jetzt das Bild- und Skulpturenwerk in der originalgetreu wieder aufgebauten Frauenkirche in Dresden.

und evangelisches Christsein so sehr wie mit dieser.⁷ Nicht von ungefähr ist gerade in dieser Hinsicht die Geschichte der Einführung der Reformation bzw. der Durchführung der Gegenreformation so reich an wunderlichen Anekdoten. In der weltläufigen Hansestadt Hamburg war die Abschaffung der Heiligenverehrung, mit der sich die Zünfte und Stände identifizierten, das härteste Problem, das Johannes Bugenhagen bei der Einführung der Reformation nur durch gezielte Anknüpfung an das Ansgar-Gedenken unterlaufen konnte.⁸ Die Rückbekehrung der Stadt Olmütz in Mähren wurde nur dadurch erfolgreich, dass die Jesuiten den Leuten versprachen, die alten Bräuche der Heiligenverehrung würden ihnen zurückgegeben. In manchen spätmittelalterlichen Kirchen in Norddeutschland wurden die Heiligenbilder durch die großformatigen Porträts der Hauptpastoren ersetzt – zum Beispiel in der Marienkirche in Lübeck oder im Dom zu Schleswig. Umgekehrt konnte der Trubel bei der Heiligsprechung des italienischen Kapuzinerpaters Padre Pio durch Papst Johannes Paul II. vor einigen Jahren – es war die Heiligsprechung mit der größten Massenbeteiligung aller Zeiten – nur alle evangelischen Vorbehalte gegen diese Praxis voll und ganz bestätigen. Aber das waren und sind ja nur die Großereignisse. Das Problem kann jedem Christenmenschen auch ganz alltäglich begegnen.

2. Ein Beispiel ...

Ein Beispiel, wie es vermutlich auch evangelische Christinnen und Christen immer wieder erleben: In der Nähe von Freiburg im Breisgau liegt auf einer Bergnase im Schwarzwald der kleine Luftkurort St. Märgen, Ziel einer Wallfahrt jedes Jahr zum Patrozinium am 15. August, dem Fest der Aufnahme Mariens in den Himmel. Etwas außerhalb des Ortes liegt eine dem Apostel Judas Thaddäus geweihte Kapelle. Nach alten Erzählungen soll einmal ein Mann nach Anrufung des Apostels durch das Wasser einer Quelle unterhalb dieses Ortes geheilt worden sein. Im Eingang liegt ein Fürbitt-Buch aus, in dem die Besucher ihre Bitten an den heiligen Apostel

⁷ Das tritt immer wieder zutage, wenn in „Ökumenischen Zentren“ mit gemeinsam genutzter Kirche Konflikte gelöst werden müssen, ob und wo in der Kirche ein Marienbild angebracht werden soll und wie man es mit der Feier der Marien- und Heiligenfeste durch die katholische Gemeinde halten soll.

⁸ Vgl. dazu die instruktive Untersuchung von Inge Mager, „Lobet den Herrn in seinen Heiligen“. Mittelalterliche Ansgarverehrung und reformatorisches Ansgargedanken in Hamburg, in: J. Stüben/R. Hering (Hg.), Zwischen Studium und Verkündigung. Festschrift zum hundertjährigen Bestehen der Nordelbischen Kirchenbibliothek in Hamburg, Herzberg 1995, 293–308.

eintragen können. In der Kapelle selbst hängen zahlreiche Votivtafeln mit Inschriften wie: „Dem hl. Judas Thaddäus sei Dank!“ „Der hl. Judas Thaddäus hat geholfen“. Vor dem Altar mit seinem Bild brennen zahlreiche Lichter auf einem eigens dafür aufgestellten Lichterstand.

Wer in dem Fürbitt-Buch liest, dem begegnet der Menschheit ganzer Jammer im Spiegel von Menschen, die buchstäblich von Unglück zu Unglück geschlagen wurden. Gleiches geschieht an zahlreichen anderen katholischen Wallfahrtsorten im In- und Ausland. Zu den Fürbitt-Büchern und Votivtafeln kommen die anderen Vorgänge: das Kerzenmeer vor dem Heiligenbild im Kontrast zu dem kleinen „ewigen Licht“ vor dem Sakramentshäuschen oder dem Tabernakel; die augenscheinlich größere Inbrunst, mit der vor den Bildern Mariens und den Altären der Heiligen gebetet wird, etwa im Vergleich mit dem Beten in der Liturgie; der unwürdige äußere Rummel rund um die Wallfahrtskirchen (Devotionalienhandel u. ä.); und, nicht zu vergessen: die beharrliche Tendenz bei bestimmten marienisch-maximalistischen Gruppen in der katholischen Kirche, ein Dogma von der „Miterlöserschaft Mariens“ (*corredemptrix*) zu erreichen. So kann man es verstehen, wenn sich bei evangelischen Christinnen und Christen hartnäckig die Falschmeldung, zumindest der falsche Zungenschlag hält: Die Katholiken „beten die Heiligen an“.

3. ... und eine religionspsychologische Überlegung

Was ist davon zu halten? Ich möchte diese Frömmigkeitspraxis – die nicht die meine ist – zunächst einmal mit allem Nachdruck verteidigen – und zwar aus einem religionspsychologischen Grund, der zugleich und zutiefst ein theologischer Grund ist. Wenn wir solche Christinnen oder Christen, die ihre Not ins Fürbitt-Buch geschrieben und sich später für die Hilfe des Heiligen bedankt haben, fragen würden: „Wer hat denn nun geholfen: Gott selbst oder die Gottesmutter Maria, der hl. Judas Thaddäus?“, so käme gewiss die Antwort: „Natürlich Gott selbst – auf die Fürbitte des hl. Judas Thaddäus, der Gottesmutter Maria!“ Kein Katholik, der seinen Katechismus gut gelernt hat, würde sich nachsagen lassen, es sei Aberglaube, wenn er den hl. Judas Thaddäus verehere oder die Gottesmutter um Hilfe bitte.

Aber warum rufen sie dann nicht gleich Gott selber an, dessen Liebe und Menschenfreundlichkeit uns doch gewiss ist, und statt seiner den Heiligen oder die Heilige? Der religionspsychologische und zugleich theologische Grund ist dieser: Gott ist unsichtbar und unfassbar. Wir glauben an ihn auf-

grund seines Wortes, das durch die Heilige Schrift und, darauf gegründet, durch die unablässige Verkündigung der Kirche an unser Ohr dringt. Und wir glauben an ihn aufgrund seiner Spuren, die wir im Licht seines Wortes in der Welt und im Leben der Menschen entdecken. Ihn selbst aber fassen wir nicht. „Niemand hat Gott je gesehen“ (1 Joh 4,12).

Nun sind wir aber Menschen aus Leib und Seele. Alles geistige Leben, das Nachdenken, Streben, Hoffen, die liebende Beziehung zu anderen Menschen geschehen immer gebunden an den Leib, an unsere Sinne, an leibliche Ausdrucksformen. Gedanken, die wir mitteilen wollen, Schlussfolgerungen, Anweisungen, Forderungen drücken wir aus in Worten, die von entsprechendem Gesichtsausdruck und Mienenspiel begleitet sind – bis hin zum stummen Handschlag oder einer wortlosen Umarmung, die oft viel mehr sagen können als Worte. Es ist darum nur natürlich, wenn wir auch den unfassbaren Gott auf irgendeine Weise „fassen“ möchten. Wenn wir nun ihm im fassbar aufgeschriebenen Bibelwort begegnen, wenn wir uns an seine sichtbaren und erlebbaren Spuren in der Weltwirklichkeit halten, was liegt dann näher, als uns auch mit Vorzug an die zu halten, die, wie wir es auch für uns alle erhoffen, ihn schon „von Angesicht zu Angesicht“ schauen (1 Kor 13,12)? Das erscheint sogar angemessener, als wenn wir Gott nur in den Spuren der nicht-menschlichen Natur zu „fassen“ suchen, in Sonne, Mond und Sternen, in Wasser und Wind, in Wald und blühendem Feld. Da haben ja auch die Heiden aller Zeiten die Gottheit gesucht – und am Ende Sonne, Mond, Bäume, Meer und Quellen für Gottheiten gehalten und noch viele andere sich dazu ausgedacht, die dann für alle einzelnen Nöte der Menschen „zuständig“ waren. Solche Verwechslung von Spur und Wirklichkeit kann nicht passieren, wenn wir die Heiligen anrufen, *weil* sie ja nach unserem Glauben Gott nicht mehr in seinen Spuren schauen, sondern so, wie er ist. Die Kirche hat darum ungebrochen bis zur Reformation, und die katholische und die orthodoxen Kirchen haben bis heute die Verehrung der Heiligen immer zugelassen und dabei notfalls in Kauf genommen, dass sich gelegentlich einmal abergläubische Vorstellungen und Praktiken einschlichen. Die römisch-katholische Kirche hat dabei sogar noch mehr als die orthodoxen Kirchen in Kauf genommen, dass es von außen betrachtet so aussieht, als habe sie die alten Götter und ihre „Zuständigkeiten“ gegen die Heiligen „ausgetauscht“, die alten Götter gleichsam „getauft“ und ihnen die Namen der Heiligen gegeben.

Eines ist dabei freilich immer vorausgesetzt, und ohne dies wäre die Heiligenverehrung tatsächlich ein Aberglaube, bei dem wir uns fragen müss-

ten, „wozu wir da eigentlich gehören“: die Wirklichkeit des ewigen Lebens – und die Wirklichkeit der Gemeinschaft mit allen, „die bei dir Gnade gefunden haben von Anbeginn der Welt (2. Hochgebet der katholischen Eucharistiefeier). Aber jenseits aller Theorien und auch halben Mythologien („Zwischenzustand“, „Seelenschlaf“, „Ganztod und Neuschöpfung“, „Fegefeuer“ usw.) ist der Glaube an Gott, konsequent zu Ende gedacht, die feste, ja einzige Basis für den Glauben an die Wirklichkeit des ewigen Lebens. Denn wenn Gott ist und das Leben der Menschen will, dann kann der Tod seiner Macht keine Grenzen ziehen.⁹ Mehr müssen wir jetzt nicht wissen – aber mehr brauchen wir auch hier und jetzt nicht zu wissen, um den nächsten Schritt zu tun.

III. „Heiligkeit“ – das dogmatische Problem

1. Mittler neben dem Mittler?

Noch einmal: einen treuen Katholiken kann man nicht mit dem Vorwurf in Verlegenheit bringen, er betreibe Aberglauben, wenn er die Heiligen anruft. Sie und er verwechseln nicht die Heiligen mit Gott, sondern praktizieren die Gemeinschaft der Heiligen, in der einer des anderen Last trägt (Gal 6,2). Doch hätten sie mit dieser Klarstellung den ökumenischen Stolperstein noch nicht hinreichend aus dem Weg geräumt. Katholiken wissen – oder müssen wissen –, dass evangelische Mitchristen vor allem von zwei Dingen befremdet sind. Zum einen scheinen Katholiken ja in der Tat die satirische Anekdote, mit der wir begannen, zu bestätigen. Und zum anderen mögen die Katholiken die Heiligen zwar nicht mit Gott verwechseln, aber sie rufen sie als *Mittler* zu Gott an. Das erste scheint geradewegs gegen die Grundwahrheit zu verstoßen, dass unser ganzes christliches Leben Gnade ist, Geschenk, und nicht Erfolg unserer Anstrengungen oder gar Ertrag einer Art geistlichen Hochleistungssports. Und das Zweite, die Anrufung der Heiligen, scheint die alleinige Mittlerschaft Jesu Christi zwischen Gott und den Menschen zu verdunkeln, die in der Heiligen Schrift ohne Einschränkung bezeugt ist (1 Kor 3,22). Beide Einwände bündeln sich

⁹ Dazu muss hier ein summarischer Hinweis auf die jüngeren Darstellungen der Eschatologie genügen (Hans Küng, Joseph Ratzinger, Medard Kehl, Franz Josef Nocke, Gisbert Greshake, Herbert Vorgrimler, Wolfgang Beinert, Walter Simonis); dazu die Kommentare zum Apostolischen Glaubensbekenntnis (Joseph Ratzinger, Wolfhart Pannenberg, Theodor Schneider, Dieter Emeis, Ulrich Kühn).

dann in der schon erwähnten Falschmeldung, die Katholiken würden die Heiligen „anbeten“.

Und doch beruhen beide Bedenken auf einem Missverständnis. Denn:

2. Die „Geheiligten“ Gottes

Keine und keiner der Heiligen, die „zur Ehre der Altäre“ erhoben wurden, wäre auf die Idee gekommen, ihr eigenes Leben, und wäre es noch so außergewöhnlich gewesen, selbstzufrieden auf die eigene Tugend zurückzuführen. Könnte man sie fragen, so würden sie antworten, wie viele von ihnen ja tatsächlich geantwortet haben: Ich habe nur getan, wozu es mich ganz selbstverständlich und unwiderstehlich gedrängt hat; wozu ich mich gerufen fühlte. Und dass ich durchgehalten habe, war reine Gnade.

Wichtiger noch aber ist dies: Anders, als die Eingangsaneddote suggeriert, sind die Heiligen ja nicht nur die auf den Altären. Nein *wir alle* sind „Heilige“, nicht nur in einem allgemeinen und abgeschwächten Sinne, sondern ganz streng genommen. Das muss man allerdings auch den Katholiken gelegentlich mit Nachdruck klar machen. Zum Beispiel, indem man ihnen – und nicht nur ihnen – folgenden Paulus-Text zu Gehör bringt und darum bittet, ihn einmal ganz lange auf sich wirken zu lassen:

„Paulus, durch Gottes Willen berufener Apostel Christi Jesu, und der Bruder Sosthenes an die Kirche Gottes, die in Korinth ist – an die *Geheiligten* in Christus Jesus, *berufen als Heilige mit allen, die den Namen Jesu Christi, unseres Herrn, überall anrufen*, bei ihnen wie bei uns. Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus“ (1 Kor 1,1–3).

Mit diesen Worten begrüßt der Apostel seine Gemeinde in Korinth zu Beginn seines ersten Briefes. Und am Ende seines zweiten Briefes sagt er kurz und bündig: „Es grüßen euch alle Heiligen“ (2 Kor 13,12), nämlich die in Ephesus, wo Paulus diesen Brief schrieb. Die Christen in Korinth waren aber alles andere als „Helden“ der Tugend. Dazu braucht man nur die beiden Briefe des Apostels weiter zu lesen: endlose Streitereien, Auseinandersetzungen bei der Herrenmahlsfeier, Übervorteilung der Armen, sexuelles Fehlverhalten – keine Erbärmlichkeit, die nicht vorgekommen wäre. Und diese Leute nennt Paulus „Heilige“. Und er sagt genau warum: Sie sind *geheiligt* in Christus Jesus, also heilig *gemacht*. Sie sind *berufen* als Heilige, und zwar *mit allen, die überall den Namen Jesu anrufen*. „Heiligkeit“ ist also einerseits etwas, das man von Gott *empfängt*, nicht der Er-

trag eines sittlichen Trainings. Das Zeichen davon aber ist, dass man zur Gemeinde gehört, zur Kirche „überall“. Mit einem Wort: Heiligkeit meint die Zugehörigkeit zur Kirche im Glauben. Nicht mehr – aber vor allem: nicht weniger!

3. „Heiligsprechungen“

Wie es dahin kam, dass dieses Verständnis von Heiligkeit, die mit der Gliedschaft am Volke Gottes zusammenfällt, sich fortschreitend verengte, bis schließlich nur noch das Bild eines außerordentlichen Christen übrig blieb, zu bewundern und zu verehren, aber nie zu erreichen für einen „normalen“ Christenmenschen in den Zwängen seines alltäglichen Lebens und seiner beruflichen Pflichten – das ist eine lange Geschichte, zu der ich hier nur Stichworte nennen kann.

An Anfang stehen jedenfalls keine „Heiligsprechungen“, wie wir sie heute kennen.¹⁰ Die Verehrung der Heiligen brach spontan im Volke auf – und wurde gegebenenfalls von den Bischöfen nur gutgeheißen. Zuerst waren nur die Märtyrer – die wirklichen, nicht die aus der Anekdote! –, also die Blutzeugen Christi verehrungswürdige „Heilige“. Dann, nach der Verfolgungszeit, also seit dem 4. Jahrhundert, begann man mangels Märtyrer auch andere vorbildliche Christen zu verehren. Natürlich dann solche, die ihren Glauben unter vergleichbar harten Bedingungen unter Beweis gestellt hatten – also naturgemäß die Einsiedler in der Wüste, die Mönche und Nonnen, bedeutende Bischöfe.

Die ersten „Heiligsprechungen“ erfolgten erst gegen Ende des ersten christlichen Jahrtausends – wiederum durch Bischöfe. Erst seit dem 13. Jahrhundert kümmerten sich die Päpste verstärkt um die Heiligsprechung – der erste war Innozenz III., der im Jahre 1200 die Heiligsprechungen den Päpsten reservierte und sie – nicht sofort erfolgreich – den Bischöfen entzog. Das Endergebnis ist heute: Heiligsprechungen nur durch den Papst auf der Grundlage eines geregelten Verfahrens. Auch die Vorstufe der „Seligsprechung“, die den „Kult“ eines bedeutenden Christen regional erlaubt, aber nicht gesamtkirchlich, ist heute dem Papst vorbehalten. Im Verfahren muss nicht nur die „heroische Tugend“ der „Heiligzusprechenden“ nachgewiesen werden, sondern auch, wie seit langem, ein „Wunder“, zum Beispiel eine medizinisch unerklärliche Heilung auf ein Gebet zu dem Verewigten

¹⁰ Für eine schnelle Information konsultiere man am besten den Artikel „Heiligsprechung“ im Lexikon für Theologie und Kirche³, Bd. 4 (1995) 1328–1331 (Winfried Schulz).

hin. Es ist klar, dass die Kirche es heute dabei sehr genau nimmt, schon um nachträglichem Spott keinen Anlass zu bieten.¹¹ Doch selbst dann ist der Papst nicht gezwungen, dem Ergebnis des Verfahrens zu folgen, er bleibt ihm gegenüber völlig frei.

Im Zuge dieser Entwicklungen ist es dahin gekommen, dass „Heiligkeit“ in der Vorstellung der Gläubigen immer enger wurde, immer mehr zu etwas Außergewöhnlichem, besonders Radikalem, manchmal an der Grenze zur Übersteigerung. Es verwundert nicht, dass als „Kandidaten“ für Heiligsprechungen dann nur Bischöfe, Priester, Ordensleute, Witwen, Helden der Nächstenliebe in Frage kamen, auf jeden Fall aber Unverheiratete. Aber nicht jeder Christ kann ein Franz von Assisi werden, nicht jede Christin eine Mutter Teresa – der schon zu ihren Lebzeiten der Heiligsprechungsprozess sicher war. Und wie will man auch die „heroische Tugend“ von christlichen Eheleuten im Innenbereich ihrer Ehe feststellen und nachweisen?

In diesem Zusammenhang ein Wort zu den viel kritisierten Selig- und Heiligsprechungen durch Papst Johannes Paul II. Es ist wahr: Johannes Paul II. hat in seinem Pontifikat mehr Christinnen und Christen heiligesprochen als sämtliche Päpste vor ihm zusammen. Sogar innerhalb der römischen Kurie ist das kritisiert worden mit dem Argument, damit gerate die Heiligsprechungspraxis in eine ihren Sinn entleerende Inflation. Das mag so sein. Und doch hat diese Praxis auch einen gewichtigen Vorteil: Sie schärft ein, dass es unendlich viel mehr „Heilige“ gibt, als wir denken, und viel mehr, als wir je verehren können – nur werden sie nicht öffentlich bekannt. Immerhin, das kann einen verengten Begriff von Heiligkeit aufsprengen – wieder hin zu den Ursprüngen, wo *alle* Christenmenschen aufgrund ihres Glaubens „Heilige“ sind.

Das evangelische Bedenken ist also verständlich – und ist doch ein Missverständnis. Sollte ein evangelischer Christ einem Katholiken den Vorwurf machen: Ihr Katholiken macht euer Verhältnis zu Gott abhängig vom Erfolg eures Tugendstrebens – Beweis: die Heiligenverehrung –, dann kann der Katholik antworten: Nein! Ich bin genauso „heilig“ wie du und wie der heilige Franziskus! Denn „heilig“ sind wir alle dadurch, dass wir in Christus geheiligt sind und zu seiner Kirche gehören, wo wir den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen. Wir könnten genauso gut sagen: weil wir zur

¹¹ Zu diesem Verfahren gibt es den informativen und, wie nicht ganz zu vermeiden, auch hintergründig leicht ironischen Beitrag von Wolfgang Beinert, Wie wird man ein Heiliger und was ist man dann?, StdZ 220 (2002), 671–684.

Gemeinschaft der Heiligen gehören! Freilich, aufgrund der Geschichte der Heiligenverehrung tun Katholiken mehr als andere gut daran, sich immer wieder klarzumachen: Die „Heiligen“ auf den Altären sind solche, die von Gott auf einen besonderen Weg gerufen wurden und diesem Ruf gefolgt sind – einen Weg, den nicht alle gehen können, ohne dass sie dadurch weniger zu der Gemeinde gehören, in der „der Name des Herrn angerufen wird“, das heißt: „Geheiligte“ sind.

4. Christus, der einzige Mittler zum Vater

Ernster ist das andere evangelische Bedenken: Wird durch die Heiligenverehrung nicht die Bedeutung Jesu Christi als des einzigen Mittlers zwischen den Menschen und Gott, dem Vater, verdunkelt – wenn schon nicht in der Theorie, so doch in der Praxis und in einem möglicherweise unklaren Bewusstsein bei den Gläubigen?

Es gibt in der Tat Gebete, sogar sehr alte Gebete, die diesem Bedenken Nahrung geben. Da ist zum Beispiel das sehr alte und von Katholiken gern gebetete Gebet zu Maria „Unter deinen Schutz und Schirm fliehen wir, o heilige Gottesgebäerin ...“ Das Gebet enthält am Schluss die Anrufung: „O du gloriwürdige und gebenedeite Jungfrau, unsere Frau, *unsere Mittlerin*, unsere Fürsprecherin ...“ Oder man denke an den beliebten Gebetspruch: „Maria mit dem Kinde lieb uns allen deinen Segen gib!“ Also nicht etwa, was ja sinnvoll wäre, umgekehrt: „Herr Jesus Christus mit deiner Mutter Maria ...“

Zitieren wir auch ein Beispiel aus der Orthodoxen Theologie. In den Morgengebeten orthodoxer Christen heißt es:

„Vom Schlaf aufgestanden, fallen wir vor dir nieder, du Gütiger, und rufen dir den Gesang der Engel zu, du Starker: Heilig, heilig, heilig bist du, Gott. *Um der Muttergottes willen erbarme dich unser!* Ehre sei dem Vater ... Vom Ruhelager und vom Schlaf hast du mich auferichtet, Herr! Erleuchte meinen Verstand und mein Herz und tue meine Lippen auf, damit ich dich preise, heilige Dreifaltigkeit: Heilig, heilig, heilig bist du, unser Gott! *Um der Muttergottes willen erbarme dich unser* ... Unerwartet wird der Richter kommen, und die Taten eines jeden werden bloßgelegt. Aber

mit Furcht rufen wir dir zu: Heilig, heilig, heilig bist du, Gott! *Um der Muttergottes willen erbarme dich unser.*“¹²

Es kann gewiss nicht nur einen evangelischen Christen befremden, wie hier das Erbarmen *Gottes*, der heiligsten *Dreifaltigkeit* angerufen wird *um der Muttergottes willen*, wo man erwartet: *um unseres Herrn Jesus Christus willen*. Man macht sich dann kaum einer allzu großen Karikatur schuldig, wenn man vermuten muss, dass einfache Christenmenschen sich die Sache so vorstellen: Jesus Christus ist Gottes Sohn, allmächtig wie Gott selbst – aber darum auch weit weg von uns und unfassbar wie Gott selbst. Aber seine Mutter ist eine von uns, und Jesus als Mensch, das Urbild aller Tugend, muss doch seiner Mutter vorbildlich gehorsam sein! Wenn *sie* also Fürsprache für uns einlegt, ist das noch wirksamer, als wenn wir uns unmittelbar an Christus wenden. Nur nebenbei: Diese buchstäbliche „Ent-rückung“ Jesu ist eine ungewollte Nebenfolge der altkirchlichen Bekenntnis-Entscheidungen über die wahre und wesensgleiche Gottheit des in Jesus Christus Mensch gewordenen ewigen Sohnes Gottes. Zeitgleich beginnt die Heiligenverehrung!

Im Spätmittelalter jedenfalls waren – in der Westkirche! – die Formen der Marienverehrung und der Heiligenverehrung ganz allgemein so, dass dem Augenschein nach Jesus Christus als unser einziger Erlöser ins Zwielicht geriet. *Dagegen* – und *nur* dagegen! – haben die Reformatoren, Martin Luther, seine Mitarbeiter und Anhänger protestiert. Und wie schon angedeutet: mit nichts hatten sie größere Mühe als damit, dem Volk klarzumachen, dass es dabei nicht immer mit rechten Dingen zuringt.

Und doch dürfen wir uns auf der Suche nach ökumenischer Verständigung die Mühe nicht ersparen, den Punkt des Missverständnisses aufzudecken, auch wenn er unter der geschilderten Praxis nur sehr schwer aufzuspüren ist. Das eben zitierte Mariengebet bezeichnet Maria nicht als „Mittlerin“ zum *Vater*, sondern zu *Jesus* – wie es am Schluss heißt: „... führe uns zu deinem *Sohne*, stelle uns vor deinem Sohne, empfiehl uns deinem Sohne“. Vor allem aber müssen wir auf eine Tatsache hinweisen, die treuen Katholiken befremdlich klingen mag und doch wahr ist: Es gibt keine verbindliche Lehre der Kirche, kein „Dogma“, dass ein katholischer

¹² Zitiert nach Vincenz Reinhart in Verbindung mit der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen im Lande Niedersachsen (Hg.), *Du in unserer Mitte. Ökumenisches Gebetbuch*, Freiburg i.Br. 1989, 33f. Vgl. auch 35 und das Abendgebet S. 53: „Öffne uns das Tor der Barmherzigkeit, gepriesene Gottesmutter! Laß uns nicht untergehen, die wir auf dich vertrauen, sondern befreie uns von unseren Nöten, denn du bist ja die Zuflucht des christlichen Geschlechts.“

Christenmensch die Heiligen verehren *müsse*, um katholisch zu sein. Es ist immer nur gesagt, es sei *erlaubt*, es sei *heilsam*, und dies besonders in Bezug auf die Gottesmutter Maria, der eine besondere und vorrangige Verehrung zukomme.¹³ Das ist auch noch so in den verschiedenen marianischen Rundschreiben von Papst Johannes Paul II., an dessen glühender Marienverehrung wahrlich kein Zweifel sein kann. Niemals spricht er in diesen Schreiben im Sinne einer Einschärfung des dogmatischen Lehrbestandes, sondern immer „nur“ im Ton einer eindringlichen Empfehlung und Ermahnung. Dies ist der entscheidende Gegeneinwand gegen das evangelische Bedenken. Jesus Christus *müssen* wir anrufen, wenn wir Christen sein wollen. Die Heiligen *dürfen* wir anrufen, wie wir auch Mitchristinnen und Mitchristen auf Erden um Fürbitte für uns bitten dürfen. Es gibt katholische Seelsorger, die es ganz ernst nehmen wollen, dass wir *alle* zur „Gemeinschaft der Geheiligten“ gehören, und darum ihre Christen ermuntern, zum Beispiel ihre verstorbenen Eltern, verstorbene geliebte Mitmenschen, prägende Seelsorger usw. um Fürsprache bei Gott anzurufen. Wir sehen es wieder: Es hängt alles daran, wie ernsthaft wir vom Glauben an das ewige Leben ausgehen, der letztlich identisch ist mit dem Glauben an Gott selbst.

Wenn das alles klar ist, dann ist alles übrige eine Frage der Form, des Stils, auch der unterschiedlichen Gemütsverfassung einzelner Christenmenschen und sogar ganzer Völker. Es gibt Christen, die es mit einer ganz scheuen Heiligenverehrung halten, und es gibt solche, die gar nicht genug davon haben können. Nicht alle müssen sich hier alles zu eigen machen, alles muss in die Freiheit der Kinder Gottes gestellt bleiben. Es zeigt sich ja auch für Katholiken oft genug, dass bestimmte Formen und Praktiken der Heiligenverehrung, besonders der Marienfrömmigkeit, in südlichen Ländern oder in Südamerika auf Katholiken in den „kühlen“ nördlichen Ländern genauso befremdlich wirken wie katholische Formen der Heiligenverehrung in Mitteleuropa auf evangelische Christen. Das darf so sein. Nur eines dürfen Katholiken dann nicht tun: einander verketzern und einander übertriebenen oder eben mangelhaften Glaubenseifer vorwerfen – wenn, wie gesagt, ganz klar ist, dass allein Christus der Grund unserer Hoffnung auf Hilfe ist.

¹³ Vgl. jetzt *Communio Sanctorum* (siehe Anm. 3), Nr. 231 und 237.

Ungeplant sind wir von der Heiligenverehrung überhaupt immer wieder auf die Marienverehrung als deren bedeutendsten Fall hinübergewechselt. Ihr gilt darum auch in besonderer Weise das evangelische Bedenken. Darum nun dazu in aller Kürze ein besonderes Wort.¹⁴

Katholiken – und zwar nicht nur diejenigen, die es mit dem ökumenischen Dialog ernst meinen! – müssen sich zunächst immer wieder in aller Nüchternheit und konzessionslos sagen: Maria ist nicht „Miterlöserin“ (*Corredemptrix*) – als ob ohne sie das Erlösungswerk Christi objektiv nicht vollständig oder gar kraftlos wäre. Wer das behauptet – und gar ein entsprechendes Dogma anstrebt – widerspricht geradewegs der Heiligen Schrift und vertritt eine Irrlehre. Allerdings ist Maria in besonderer Weise in das Erlösungswerk unseres Herrn hinein verflochten. Wie denn anders, wenn der Mensch gewordene Sohn Gottes schließlich von einer menschlichen Mutter geboren werden musste – was übrigens häretische Gruppen in der alten Kirche immer wieder herunterzuspielen suchten. Dies, „Mutter Gottes“, ist denn auch der älteste Titel, unter dem Maria verehrt wird. Bekanntlich hat das 3. Ökumenische Konzil in Ephesus 431 die Berechtigung dieses Titels für Maria ausdrücklich bestätigt. Zugleich zeigt sich gerade dabei der christologische Zusammenhang. Um zu bekräftigen, dass in Jesus nicht ein Mensch nachträglich zu Gott erhoben worden ist, sondern der Mensch Jesus von Anfang an mit dem ewigen Sohne Gottes in Person eins ist, hat man dies für Maria in dem Titel *Theotókos*, „Gottesgebärerin“ ausgedrückt – und um dessentwillen die offensichtliche Missverständlichkeit dieses Titels in Kauf genommen.¹⁵ Viel mehr als dies, dass Maria die Mutter dessen ist, zu dem wir uns als dem Mensch gewordenen Sohne Gottes bekennen, wissen wir aber von Marias Leben mit ihrem Sohn und für ihren Sohn nicht.

¹⁴ Wobei ich jetzt die dogmatische und ökumenische Problematik der beiden Mariendogmen – „Unbefleckte Empfängnis“ (DS/DH 2800–2894) und „Aufnahme in den Himmel“ (DS/DH 3900–3904) – ausklammere, weil es in unserem Zusammenhang um die Marienverehrung geht. Deren ökumenische Probleme wären auch ohne diese beiden Dogmen dieselben. In *Communio Sanctorum* Nr. 257–268 ist dazu ein beachtlicher ökumenischer Versuch unternommen worden, der, zusammen mit der Frage des Papsttums (ebd. Nr. 153–200) gewissermaßen zur ökumenischen Mutprobe wird, wieweit der Wille zur ökumenischen Selbstrelativierung ohne Identitätsverlust gehen kann. Nicht umsonst deswegen ist das Dokument so hart kritisiert worden – zu viel der Zumutung für evangelische Beurteiler, zu wenig Wahrung der katholischen Identität für katholische Kritiker.

¹⁵ DS/DH 251 – wo das mögliche Missverständnis sogleich ausgeschaltet wird, als ob Maria Mutter des Gottmenschen seiner göttlichen Natur nach sei.

Nun kann man zwei Wege gehen. Der eine: Man sorgt dafür, dass alle Aussagen über Maria streng an das Christusgeheimnis gebunden bleiben und sich nicht verselbständigen. Das erreicht man nicht zuletzt dadurch, dass die Marienverehrung im Zusammenhang der Liturgie verbleibt, selbst da, wo man vorsichtig schlussfolgernd auch zu Aussagen kommt, die so nicht in der Heiligen Schrift stehen. Diesen Weg ist die Ostkirche gegangen – und ich finde das bis heute vorbildlich. Formulierungen, wie sie uns in den zitierten ostkirchlichen Gebeten begegnen, werden dadurch in der Balance gehalten.

Den anderen Weg ging die Westkirche, also die römisch-katholische Kirche, nach der Trennung von der Ostkirche im Jahre 1054 bzw. endgültig nach 1204. Fromme Marienverehrer zogen aus den spärlichen Aussagen der Heiligen Schrift immer neue Schlussfolgerungen – nicht zuletzt unter Führung einiger Orden (Zisterzienser, Franziskaner, zurückhaltender die Dominikaner). Dabei waren die Frommen oft geleitet von einem schon sprichwörtlich gewordenen doppelten Grundsatz, dessen Zitat heute wie eine Satire anmuten mag, aber damals ernst gemeint war und seine Wirkungen zeitigte: „Gott konnte es, es ziemte sich, also hat er es getan“ (*Potuit, decuit, ergo fecit*). Und was kann Gott *nicht*, und was ziemt sich *nicht*? Nun muss nur noch der andere Grundsatz hinzukommen: „Über Maria kann man nie genug (Großes) sagen“ (*De Maria numquam satis*). Nach diesen Grundsätzen kann dann die Phantasie mit dem frommen Gemüt durchgehen. Am Ende steht Maria nicht mehr *unter* Christus und in seinem Dienst, sondern selbständig *neben* Christus – und bis zur Idee der „Miterlöserin“ ist es nur ein Schritt.¹⁶

Wie reagieren? Zunächst gilt wieder (unter Katholiken): Niemanden verketzern! Gott allein schaut in die Herzen – und er weiß das Ungute vom guten Willen und von guter Absicht zu unterscheiden. Aber niemand darf kritische Katholiken hindern, „Übertreibung“ und „irregeleitete Frömmigkeit“ zu nennen, was Übertreibung und irregeleitete Frömmigkeit ist. Kein Katholik ist verpflichtet, all das zu glauben und mitzumachen, was da manchmal erhitzter Phantasie entspringt. Vor allem nicht, wenn es im Zusammenhang mit zweifelhaften, von der Kirche nicht anerkannten „Marien-

¹⁶ Erhellend dazu ist *Ulrich Horst*, Die Diskussion um die Immaculata Conceptio im Dominikanerorden. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Methode (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 34), Paderborn 1987.

erscheinungen“ geschieht.¹⁷ Und vor allem ist Zurückhaltung da angebracht, wo bestimmte Formen der Marienfrömmigkeit das gute Verhältnis zu den evangelischen Mitchristinnen und Mitchristen belasten und letzten Endes den ökumenischen Dialog gefährden. Ich meine nicht, dass eine gesunde katholische Marienfrömmigkeit sich so weit zurücknehmen muss, bis auch der letzte evangelische Neuprotestant noch zustimmen kann. Auch der evangelischen Seite ist zuzumuten, als zulässig gelten zu lassen, was sie selbst keineswegs übernehmen muss.¹⁸ Aber die Mahnung des Zweiten Vatikanischen Konzils hat ja gute Gründe:

„Die Theologen und Prediger des Gotteswortes ermahnt sie [die heilige Synode, also das Konzil] aber eindringlich, sich ebenso jeder falschen Übertreibung wie zu großer Geistesenge bei der Betrachtung der einzigartigen Würde der Gottesmutter zu enthalten. Unter Führung des Lehramtes sollen sie in der Pflege des Studiums der Heiligen Schrift, der heiligen Väter und Kirchenlehrer und der kirchlichen Liturgien die Aufgaben und Privilegien der seligen Jungfrau recht beleuchten, *die sich immer auf Christus beziehen*, den Ursprung aller Wahrheit, Heiligkeit und Frömmigkeit. Sorgfältig sollen sie vermeiden, was in Wort, Schrift oder Tat die getrennten Brüder oder jemand anders bezüglich der wahren Lehre der Kirche in Irrtum führen könnte“ (Kirchenkonstitution, Art. 67).

Diese Worte bekommen umso mehr Gewicht, als einerseits bei der Vorbereitung des Konzils auch Anträge auf neue marianische Dogmen nicht fehlten, und andererseits der übrige Text des Marienkapitels durchaus im traditionellen Sinne vollmundig ist.

Ich bin mir bewusst, dass diese letzten Überlegungen mancher Katholikin, manchem Katholiken zu kritisch klingen mögen. Aber den Mut dazu darf ich haben, weil wir aus den nur spärlichen Aussagen des Neuen Testaments über Maria eines mit Sicherheit wissen: Ihr ist keine Glaubenserprobung erspart geblieben. Wenn wir die Berichte der Evangelien lesen, wo Maria an der Spitze der anderen Verwandten ihrem Sohn begegnet, und wo Jesus darauf hinweist, Mutter, Bruder oder Schwester sei ihm, wer das

¹⁷ Vgl. die maßstäblichen Ausführungen in: Kongregation für die Glaubenslehre. Die Botschaft von Fatima (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 147, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 2000, darin besonders der Kommentar von *Joseph Kardinal Ratzinger*, 33–44, bes. 33–39 zum Status von „Privatoffenbarungen“.

¹⁸ Vgl. die theologisch und pastoral gleich abgewogene, aber auch gegen übertriebene evangelische Mariologiekritik („Unvereinbar mit dem reformatorischen Ansatz“) kritische Untersuchung von *Horst Gorski*, *Die Niedrigkeit seiner Magd. Darstellung und theologische Analyse der Mariologie Luthers als Beitrag zum gegenwärtigen lutherisch/römisch-katholischen Gespräch*, Frankfurt am Main/Bern 1987.

Wort Gottes höre und es befolge (Mt 12,46–50; Mk 3,31–35; Lk 8,19–21; auch Joh 2,3–5), so ist der Eindruck beim unbefangenen Lesen jedenfalls: Jesu Reaktion ist eine Kritik an seiner Mutter und den Verwandten. Nicht mit Sicherheit wissen wir, ob Maria bei der Hinrichtung Jesu zugegen war. Unwahrscheinlich ist es nicht – wenn auch nur von ferne, wie auch für die anderen Frauen vorgeschrieben (vgl. Mk 15,40). Ihre Gefühle sind aber auch so unschwer nachzuempfinden. Nach dem Bericht der Apostelgeschichte legten die Apostel Wert darauf, im Kontakt mit Jesu Mutter zu bleiben (Apg 1,14). Danach verschwindet Maria aus dem Blickfeld der jungen Christenheit. Weitere Nachrichten in den so genannten Apokryphen entspringen blühender Phantasie.¹⁹

Jedenfalls: Maria ist zweifellos die erste Glaubende. Und damit das Urbild der Kirche in ihrem Glauben an den gekreuzigten und auferweckten Herrn. Das genau ist der Sinn der Szene, die Johannes gestaltet hat (Joh 19,25–27): Maria unter dem Kreuz.²⁰

Darin, in ihrem Glauben, Maria zu ehren und es ihr nachzutun – das ist allemal die beste Marienverehrung. Das sage ich mit Betonung den besorgten Katholiken, die um die „Privilegien“ der Gottesmutter fürchten – und dabei nie vor der Gefahr gefeit sind, eigene Vorstellungen und Wünsche auf Maria zu projizieren. Ich sage es aber auch skeptischen evangelischen Christen, denn solche Marienverehrung ist konfessionell unstrittig und übrigens vollständig von Luther gedeckt.

Bekanntlich gewinnen heute feministisch orientierte Christinnen quer durch die Konfessionen neuen Gefallen an der Mariologie. Evangelische Christinnen klagen ihre eigene Kirche mitunter an, durch die Ausschaltung jeglicher Marienverehrung sei die evangelische Kirche erst eine richtige „Männerkirche“ geworden. Da seien die Katholiken mit ihrer Marienfrömmigkeit in einer besseren Lage. Und so erwarten sie zuweilen – heute nicht mehr so stark, ich rede aus konkreter Lehrerfahrung – das Heil von einer

¹⁹ Zum Beispiel die Darstellung der jungen Maria im Tempel, ihr Tod in Ephesus; Auch die Namen ihrer Eltern, Joachim und Anna, tauchen erstmals im 2. Jahrhundert auf – und werden sogleich von immer neuen Legenden umrahmt.

²⁰ Vgl. dazu die zu überraschenden Ergebnissen kommende Studie von *Ulrich Wilckens*, Maria, Mutter der Kirche (Joh 19,26f). In: *Rainer Kampling/Thomas Söding* (Hg.), *Ekklesiologie des Neuen Testaments*. Für Karl Kertelge, Freiburg i.Br. 1996, 247–266.

Hinwendung zur katholischen Mariologie.²¹ Aber da geht wieder einmal etwas durcheinander. Das Reich Gottes, in das der Mann Jesus – so war es nun einmal – uns einlädt, ist für alle da ohne Ansehen des Geschlechtes. Maria ist nicht Miterlöserin für die eine Hälfte der Menschheit. Und doch stimmt auch das andere: Es wird für immer und trotz aller Fehlentwicklungen ein Vorzug der katholischen (und orthodoxen) Frömmigkeit bleiben, dass sie dies ernster genommen hat als andere: Gott wollte nicht in diese Welt zu uns Menschen kommen ohne den in Freiheit angenommenen Dienst einer jungen Frau, die die Mutter dieses einzigartigen Menschen wurde, zu dem wir uns als dem Sohne Gottes bekennen. Und die mehr als wir alle durch alle Tiefen des Nicht-Verstehen-Könnens und der Glaubenserprobung hindurch uns zur Mutter im Glauben geworden ist, wie Abraham unser Vater im Glauben (vgl. Röm 4,17).

IV. „Heiligsein – das ethische Problem

1. „Heroische Tugend“?

Es bleibt die Frage: Ist gar nichts mehr zu sagen über „heroische Tugend“? Nur noch allgemeine Aussagen über unsere Zugehörigkeit zu Christus in der „Gemeinschaft der Heiligen“ ohne Unterschied, ohne jede Möglichkeit sogar eines christlichen „Heldentums“? Nein, das auch wieder nicht, und unsere letzten Überlegungen zur Marienverehrung weisen uns den Weg.

Wenn „Heiligkeit“, wie nun deutlich sein dürfte, wesentlich darin besteht, dass es uns geschenkt ist, zu Christus zu gehören und an ihn glauben zu können, dann besteht die sogenannte „heroische Tugend“ darin, diesen Glauben durchzuhalten, ihn im Leben zu bewähren, bei Christus zu bleiben. Von denen, die das durch alle Jahrhunderte und überall auf der Welt vorbildlich getan haben, hat die Kirche *einige* Frauen und Männer den Christinnen und Christen als „Heilige“ in besonderer Weise vor Augen gestellt. Verständlicherweise solche, die durch den besonderen Weg ihres

²¹ Im Wintersemester 1982/83 habe ich auf dringende Bitten feministisch gesonnener Studentinnen ein Hauptseminar „Katholische Mariologie und feministische Theologie“ angeboten. Die TeilnehmerInnen des überfüllten Seminars, darunter ein Drittel männliche Studenten, brauchten mehr als die Hälfte des Seminars, bis sie – nach mühsamer Lektüre und Interpretation der marianischen Dogmen – einsahen, dass hier für ihre emanzipativen Anliegen wenig zu holen war. Bei einer Wiederholung dieses Seminars zehn Jahre später war die Situation umgekehrt: Jetzt war echte Marienfrömmigkeit gefragt. Das Seminar endete mit einem ökumenischen Gottesdienst in einer ökumenisch besonders engagierten Hamburger katholischen Pfarrei, und der Seminarleiter hielt eine Marienpredigt! So ändert sich die Kirchengeschichte!

Christseins einem größeren Kreis von Menschen überhaupt bekannt wurden und damit als Vorbild wirken konnten. Den unbekannten christlichen „Helden“ kann man nicht wirksam als Vorbild vorstellen

Aber das ist sozusagen die pädagogische Überlegung dabei. Es geht aber um noch mehr. Wenn die Kirche solche Heiligen zu verehren empfiehlt, dann *sagt sie etwas über ihren Glauben aus*: Ja, zu solch einem Leben gibt der Glaube die Kraft! Zugleich, und das sollten wir nicht übersehen, stellt sich die Kirche damit unter einen hohen Maßstab: So sollten die Glaubenden sein, aus solchen Menschen sollte die Kirche bestehen! Es liegt nicht am Glauben der Kirche, wenn sie diesem Maßstab nicht gerecht wird, es liegt an ihr selbst, an der Erbärmlichkeit und Mittelmäßigkeit ihrer Glieder. Neben dem Evangelium, das sie jeden Sonntag und an vielen Werktagen öffentlich verliest, ist die Liste ihrer Heiligen die Anklageschrift der Kirche gegen sich selbst, die die Kirche beständig mit sich herumträgt. Das bleibt auch dann noch richtig, wenn gelegentlich mit einer Heiligsprechung auch „Kirchenpolitik“ gemacht wird oder wenn aus anderen Gründen eine Heiligsprechung nicht überzeugen will.

Nun müssen Katholiken wissen: Gegen einen solchen Sinn der Heiligenverehrung haben die Reformatoren nie Einwände gehabt. Sie haben sogar ausdrücklich gesagt: Nichts gegen das Vorbild eines beispielhaften Lebens aus dem Glauben!²² In diesem Sinne auch nichts gegen eine bewundernde Verehrung. Skeptisch blieben sie nur dagegen, dass man zu ihnen betete – denn unter den damaligen Verhältnissen war es dann nur ein kleiner Schritt bis dahin, die Heiligen in die alleinige Rolle Christi zu heben, nämlich beim Vater für uns einzutreten. So ist denn die Heiligenverehrung in den evangelischen Kirchen abgestorben. Nicht aber die Heiligenbewunderung.²³ Zahllose evangelische Kirchen sind ja nach großen evangelischen Christen benannt. Man könnte eine lange Liste großer evangelischer Christinnen und Christen aufstellen, Blutzegen für Christus eingeschlossen, die, wären sie katholisch gewesen, längst heiliggesprochen wären. Dietrich Bonhoeffer oder die zusammen mit katholischen Amtsbrüdern hingerichteten evangelischen Pfarrer in Lübeck stünden heute ebenso im Heiligenkalendar wie August Hermann Francke, Johann Hinrich Wichern, Friedrich von Bodelschwingh oder die großen Frauen der evangelischen Kirchengeschichte wie Amalie Sieveking und Elise Averdick, ja auch Katharina von Bora. Die evangelische Christenheit ist mit Recht stolz auf sie.

²² Vgl. die Durcharbeitung der Quellen bei *Peter Manns* in den in Anm. 4 angeführten Untersuchungen. Vgl. auch die Zitate aus dem Augsburger Bekenntnis Art. 21 in *Communio Sanctorum* Nr. 230 und 232.

²³ Vgl. jetzt das Buch von *Barth* (siehe Anm. 4).

2. Werden, was wir sind

Und nun ohne Umschweife: Was hier in der katholischen wie in den evangelischen Kirchen in außergewöhnlicher, öffentlich bekannter Weise geschah, soll und kann auch dort geschehen, wo es keiner oder nur wenige sehen: in jedem christlich gelebten Alltag. Wir alle *sind* „Heilige“. Heilig werden heißt darum zunächst: *Werden, was wir sind*.

Darum ist das erste: Dank sagen – für den Glauben, für die Kirche, für die Erkenntnis Christi, für alle Hilfe auf dem Weg zum Glauben und im Glauben, die wir empfangen haben.

Daraus folgt: als „berufene Heilige“ zu leben. Als Christinnen und Christen stehen wir auch in unserem vielleicht nur kleinen Umfeld immer auf dem Präsentierteller. Unsere Mitmenschen identifizieren uns und unser Leben mit dem Glauben und mit der Kirche. Das ist umso wichtiger, je mehr sich unsere Umwelt auch in den ehemals „christlichen“ Ländern vom christlichen Glauben entfernt. Wenn von unserem Glauben nichts in unser Leben ausstrahlen würde, machen wir die großen Worte von den „berufenen Heiligen“ zur Lüge und lächerlich.

Die Antwort auf den Ruf, das „Werden was wir sind“, hat kein Maß. Das ist tatsächlich der harte Kern des Stichwortes von der „heroischen Tugend“. Jeder Christenmensch muss mit der Möglichkeit rechnen, dass Gott ihn oder sie einen Weg führt, wo andere urteilen: Du bist verrückt, du übertreibst. Der Normalfall ist es nicht. Aber deshalb ist ein Christenleben doch weit mehr als nur das bequeme Ideal einer mittelmäßigen Erfüllung einiger bürgerlicher Pflichten.

Bekannt ist die Begebenheit, die Dietrich Bonhoeffer berichtet. In einem Gespräch mit einem französischen katholischen Priester fragte er diesen, was sein Lebensziel sei – und erhielt die Antwort: „Ich möchte ein Heiliger werden.“ Bonhoeffer entgegnete: „Ich möchte glauben lernen.“²⁴

Wenn das richtig ist, was wir hier überlegt haben, dann müssen wir beiden Gesprächspartnern bescheinigen, dass sie einer Scheinalternative aufgesessen sind. An jedem Allerheiligentag bezeugen wir, dass „Heiligsein“ und „Glauben“ – identisch sind. Und dass die würdigen Früchte solchen „heiligmachenden“ Glaubens aller Bewunderung und Verehrung wert sind.

²⁴ Brief aus dem Gefängnis an Eberhard Bethge vom 21. Juli 1944, in: Dietrich Bonhoeffers Werke, Bd. 8, Gütersloh 1998, 541.



Heiligenverehrung im Kontext der Politik:

|| Boris und Gleb, die ersten Heiligen der Kiever Rus'

↑
[Apostroph]

VON SUSANNE FLEISCHER¹

Als die Jubiläumssynode der Russisch-Orthodoxen Kirche (ROK) im August 2000 neben über tausend Neomärtyrern des 20. Jahrhunderts auch den letzten russischen Zaren Nikolaus II. und seine Familie als Heilige kanonisierte, hatte sie sich damit zu einer Entscheidung von größter politischer Signalwirkung durchgerungen.² Die Diskussionen im Vorfeld der Kanonisierung waren lange und kontrovers, politische Interessen spielten allerorten eine Rolle – so etwa in Bezug auf das Verhältnis zur Auslandskirche, die den Zaren schon 1981 heilig gesprochen hatte. Daneben wurde über eine mögliche Einflussnahme Vladimir Putins auf die Entscheidung zur Kanonisierung spekuliert, in dessen nationale Restaurationspolitik sich der heilige Zar optimal einfügt; und schließlich ging es um die Frage, wie die russische Kirche sich überhaupt zu verschiedenen staatlichen Systemen stellt – zum Zarentum einerseits, zum Sowjetregime mit seinen Terroropfern andererseits.³ Politische Themen überlagerten die theologischen, und genau so lautete auch das *theologische* Hauptargument der Gegner einer Kanonisierung des Zaren: Seine und seiner Familie Ermordung geschahen ausschließlich aus politischen Gründen. Mit dem christlichen Glauben hatten sie nichts zu tun.

Der Vorsitzende der 1992 zur Prüfung der Frage der Kanonisierung von Opfern des Sowjetregimes einberufenen Kommission, Metropolit Juvenalij (Pojarkov) von Kruticy und Kolomna, versuchte in seinem Vortrag vor der

¹ Susanne Fleischer ist Repetentin am Evangelischen Stift Tübingen, u. a. für Konfessionskunde und Ökumenewissenschaften.

² Vgl. zu Hintergründen und Bedeutung der Kanonisierung Nikolaus II. insgesamt: Gerd Stricker, Zar Nikolaj II. – ein „Neu-Heiliger“. Zu einer umstrittenen Entscheidung der Russischen Orthodoxen Kirche, in: Osteuropa 11/2000, 1187–1196.

³ Vgl. ebd., 1191.

Bischofssynode, jenen Haupteinwand der Kanonisierungsgegner zu entkräften.⁴ Seine Antwort darauf fand er in einer bestimmten Tradition der Heiligsprechung in der ROK: Die Zarenfamilie wurde nicht als „Märtyrer“ kanonisiert, was ihr Leiden für den christlichen Glauben implizieren würde, sondern als „Leidensdulder“ (*strastotercy*) – ein spezieller Typus russischer Heiliger, „die, in Nachahmung Christi, körperliche und moralische Leiden und den Tod von der Hand politischer Gegner ertrugen“.⁵ Dieser Heiligentypus taucht in der russischen Geschichte gerade dort auf, wo die Verbindung von Politik und Heiligenverehrung besonders evident ist.⁶ Seinen Ursprung hat er bei den ersten russischen Heiligen Boris und Gleb, die Thema des vorliegenden Beitrags sind. Schon in den mit ihrer Verehrung verbundenen mittelalterlichen Texten, Schriften und Bildern, die zu den frühesten kulturellen Zeugnissen der Kiever Rus' gehören, wird deutlich, wie Hagiografie und Heiligenkult auch politische Absichten transportieren können.

Der Kampf um die Thronnachfolge in Kiev

Zunächst zu den Heiligen selbst: Drei altrussische Schriften berichten über das Schicksal von Boris und Gleb. Sie sind in zahlreichen Abschriften erhalten und waren wohl im Mittelalter weit verbreitet und viel gelesen.⁷ Es handelt sich dabei zum einen um die Chronikartikel zu den Jahren 1015–1019, 1072 und 1115 in der sogenannten Nestorchronik,⁸ in denen vermutlich das älteste überlieferte Material verarbeitet ist. Zum anderen gibt es eine „Erzählung“ (*Skazanie*) über die Heiligen von unbekannter Hand und eine „Lesung“ (*Čtenie*), die der Mönch Nestor aus dem Kiever

⁴ Vortrag in: Jubilejnyj Archierejskij Sobor Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi. Chram Christa Spasitelja 13.–16. avgusta 2000 goda. Materialy. Moskva 2001, 67–90.

⁵ Ebd., 77.

⁶ „Leidensdulder“ sind neben Boris und Gleb und Nikolaus II. Igor' Černigovskij († 1147), Andrej Bogoljubskij († 1147), Michail Tverskoj († 1319) und der Zarewitsch Dimitrij († 1591). Vgl. ebd., 77f.

⁷ Die Fragen der Entstehung der Quellen und ihres literarischen Verhältnisses zueinander, an deren Beantwortung die Einschätzung der Geschichte des Kultes der Heiligen hängt, werden in der Forschung kontrovers diskutiert und sind bis heute nicht gelöst. Eine übersichtliche Darstellung der Forschungslage findet sich bei: A. Nazarenko u. a., Art. Boris i Gleb, in: Pravoslavnaja Enciklopedija VI, Moskva 2003, 44–60.

⁸ Altrussisch bei: Ludolf Müller (Hg.), Handbuch zur Nestorchronik, Bd. I, München 1977, hier zitiert als PVL; deutsche Übersetzung bei: ders., Helden und Heilige aus russischer Frühzeit. Dreißig Erzählungen aus der altrussischen Nestorchronik, München 1984.

Höhlenkloster verfasst hat.⁹ Nach den übereinstimmenden Berichten dieser drei Quellen stellen sich die Ereignisse um Boris und Gleb ungefähr folgendermaßen dar:

Boris und Gleb waren zwei von zwölf Söhnen des Vladimir und einer Bulgarin; sie waren die jüngeren oder sogar die jüngsten Söhne. Wie es damals in der Rus' üblich war, hatte jeder Sohn ein eigenes kleines Fürstentum zu verwalten, der Thron des Großfürsten stand in Kiev.¹⁰ Vladimir schien mit seinen Söhnen nicht immer gut ausgekommen zu sein; mit seinem Sohn Svjatopolk lag er im Dauerstreit. Im Jahre 1015 wollte er gegen seinen Sohn Jaroslav von Novgorod in die Schlacht ziehen. Gleichzeitig bedrohte aber der kriegerische Stamm der Pečenegen die Rus'. Vladimir schickte seinen Sohn Boris, der gerade bei ihm in Kiev war, mit seinen Elitetruppen, der *družina*, gegen sie ins Feld. Da wurde Vladimir plötzlich krank und starb. Wer von den Söhnen sollte nun sein Nachfolger werden? Die Rus' hatte mit dieser Frage offensichtlich ein Problem. Weder gab es ein gültiges Erbfolgesystem, etwa die Primogenitur, noch hatte Vladimir einen seiner Söhne zum Nachfolger bestimmt. Bis jetzt hatte eben der jeweils Stärkere den Fürstenthron inne gehabt; auch Vladimir selbst war auf den Thron gelangt, indem er seinen Bruder umbrachte. Die Geschichte von Boris und Gleb ist die Geschichte von den Streitigkeiten um die Thronnachfolge in Kiev.

Als Vladimir starb, war sein Sohn Svjatopolk gerade in Kiev. Er nutzte die Gelegenheit und besetzte schnell den väterlichen Thron. Obwohl er der älteste Sohn gewesen zu sein scheint, wird ihm freilich nirgends ein Anrecht auf den Thron bescheinigt. Dies fiel offensichtlich vielmehr demjenigen Vladimir-Sohn zu, der die militärische Ausrüstung dazu hatte, Kiev einzunehmen und zu beherrschen – in der beschriebenen Situation also Boris, der ja gerade mit den väterlichen Elitetruppen gegen die Pečenegen unterwegs war, die er allerdings nicht antraf, so dass die Truppe ungeschwächt war. Als die Nachricht vom Tod des Vaters zu Boris und seinem Heer gelangte, forderte ihn dieses auf, das zu tun, was alle von ihm erwarteten.

⁹ Altrussisch finden sich „Erzählung“ und „Lesung“ bei: *Ludolf Müller* (Hg.), Die altrussischen hagiographischen Erzählungen und liturgischen Dichtungen über die Heiligen Boris und Gleb, München 1967; deutsche Übersetzungen bei: *Fairy von Lilienfeld*, Der Himmel im Herzen. Altrussische Heiligenlegenden, Freiburg i.Br. u.a. 1990 („Erzählung“, gekürzt) und *Konrad Onasch* (Hg.), Altrussische Heiligenleben, Berlin 1977 („Lesung“, gekürzt).

¹⁰ Zu den Machtverhältnissen zwischen Kiev und den Teilfürstentümern und zur fehlenden Erbfolgeregelung vgl. *A. Nazarenko*, Art. Senior (Seniorat), III. Rus', in: *LexMA VIII*, München 1995, 1757.

teten: Kiev einzunehmen und sich auf den väterlichen Thron zu setzen. Boris reagierte für alle unerwartet: Er werde nicht kämpfen, sondern seinen Bruder Svjatopolk als neuen Großfürsten von Kiev akzeptieren. Enttäuscht verließen ihn die väterlichen Truppen.

Svjatopolk freilich wusste nichts von diesem Entschluss des Boris. Er tat alles, um seine Macht in Kiev zu sichern; dazu gehörte, seine potenziellen Konkurrenten um den Thron auszuschalten. Sein erstes Opfer wurde Boris. Die von Svjatopolk angeheuerten Schergen fanden ihn ohne Heer, nur mit seiner kleinen Leibgarde, und hatten leichtes Spiel. Boris wurde erstochen, sein Leichnam nach Vyšgorod nahe Kiev gebracht. Damit war Svjatopolk aber noch nicht am Ende. Von dem einzigen leiblichen Bruder des Boris, von Gleb, hatte er Blutrache zu erwarten. Auch hier wollte er allen Eventualitäten zuvorkommen, er stellte Gleb eine Falle, ließ ihn nach Kiev rufen, um ihn auf dem Weg hinterhältig umbringen zu lassen. Gleb war von vorneherein ohne Truppen unterwegs, und wieder hatten die Mörder leichtes Spiel. Der Leichnam des Gleb wurde zwischen zwei Baumstämmen an ein Flussufer geworfen.

Svjatopolk in Kiev ließ noch einen dritten Halbbruder, Svjatoslav, umbringen. Der hatte schon geahnt, was auf ihn zukommt, und war geflohen, aber die Schergen des Svjatopolk holten ihn ein. Inzwischen mussten die noch überlebenden Brüder verstanden haben, was für ein Spiel Svjatopolk spielte. Jetzt kam ein fünfter Halbbruder in dieses Spiel: Jaroslav von Nowgorod. Zum einen wollte er wohl weiteren Mordplänen des Svjatopolk zuvorkommen; zum anderen hatte er selbst Ambitionen auf den Thron in Kiev. Jaroslav versammelte also seine Elitetruppen, die *družina*, und weitere Einheiten, und zog gegen Svjatopolk in den Krieg. Da sich Svjatopolk mit den Polen verbündete, konnte Jaroslav ihn lange nicht besiegen. Die Schlachten zogen sich über vier Jahre hin. Erst 1019 nahm Jaroslav Kiev endgültig ein, und Svjatopolk starb auf der Flucht.

Die Kämpfe um die Thronnachfolge waren damit beendet. Wie ging es aber weiter mit Boris und Gleb? Zwei der genannten Quellen zu den Heiligen, die „Erzählung“ und die „Lesung“, berichten davon, dass Jaroslav den Leichnam seines Bruders Gleb suchen und neben dem des Boris in Vyšgorod bestatten ließ. Bald darauf begann die Verehrung der Heiligen: An ihrem Grab geschahen zahllose Wunder. Dies wurde dem Fürsten und dem Metropoliten gemeldet, man überprüfte die Wundertätigkeit der Reliquien, deckte die Särge auf, fand die Leichname unversehrt; ein Festtag wurde für sie eingesetzt und ein Gottesdienst gefeiert. Im Jahre 1072 wur-

den die Leiber der Heiligen in eine neu gebaute Steinkirche überführt; eine weitere Translation fand 1115 statt. Wann auf die Verehrung der Heiligen ihre kirchliche Kanonisierung folgte, ist in der Forschung umstritten.¹¹ Die Quellen berichten für die 1030er Jahre und für das Jahr 1072 von Aktionen, die im Ablauf einer Kanonisierung gleichen (Überprüfung der Wunderfähigkeit, Öffnung der Särge, Einsetzung von Festtag und Gottesdienst). Wahrscheinlich sind diese Berichte so zu interpretieren, dass die Heiligen zunächst nur regional verehrt wurden; erst später wurden sie allgemein-kirchlich in der ganzen Rus' verehrt.

Heilige ohne „Heldentat“?

Historisch bzw. profan betrachtet sind Boris und Gleb also Opfer eines politischen Mordes. Die altrussischen Hagiografen standen vor der damit nicht leichten Aufgabe, ihre Heiligkeit plausibel zu machen. Aus Byzanz oder Westeuropa in der Rus' bekannte hagiografische Muster ließen sich nur zum Teil auf die Ereignisse um Boris und Gleb anwenden. So ließen die beiden zwar, wie christliche *Märtyrer*, ihr Leben – doch stand ihr Tod in keinem Zusammenhang mit dem christlichen Glauben. Historisch betrachtet wurden sie wegen der Machtgelüste ihres Bruders Svjatopolk getötet (der vermutlich auch getaufter Christ war), sie starben auch deswegen, weil sie schlecht bewaffnet waren und von Svjatopolks Schergen überrascht wurden. Nirgends findet sich die für Martyrien typische Aufforderung an die Heiligen, ihrem Glauben abzuschwören. Auch über ihre besondere Tugendhaftigkeit oder ihren herausragenden christlichen Lebenswandel, der sie zu heiligen *Bekennern* machen würde, wissen die Quellen zunächst nichts.¹² Auf den ersten Blick fehlt Boris und Gleb also eine „Heldentat“,

¹¹ Besonders kontrovers diskutiert zwischen *Ludolf Müller* (Zur Frage nach dem Zeitpunkt der Kanonisierung der Heiligen Boris und Gleb, in: *Anthony-Emil Tachaios* (Hg.), *The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow. Proceedings of the International Congress on the Millennium of the Conversion of Rus' to Christianity*, Thessaloniki 26–28 November 1988, Thessaloniki 1992, 321–339, u. ö.) und *Andrzej Poppe* (*O vremeni zaroždenija kul'ta Borisa i Gleba*, in: *Russia Mediaevalis* 1 (1973), 6–29, u. ö.). Zur hier vertretenen Auffassung vgl. *Gail Lenhoff*, *The Martyred Princes Boris and Gleb: A Socio-Cultural Study of the Cult and the Texts*, Columbus/Ohio 1989.

¹² Die jüngste Quelle, die „Lesung“, ergänzt freilich in dieser Absicht einen Kindheitsbericht, in dem sie die Tugendhaftigkeit der Heiligen von Jugend an schildert.

die sie zu Heiligen machen würde.¹³ Die altrussische Hagiografie hat dieses Problem freilich gelöst.¹⁴ Sie findet in den Ereignissen nicht nur eine, sondern drei „Heldentaten“ auf, die es rechtfertigen, Boris und Gleb Märtyrer, Bekenner, eben Heilige zu nennen.

Begründer eines neuen Ethos für das Fürstenhaus

Zum ersten die „*moralisch-ethische Heldentat*“: In ihrer Interpretation der Ereignisse ordnen die Hagiografen zunächst das Verhalten der an den Thronwirren beteiligten Brüder konsequent in ein System von „Recht“ und „Unrecht, Gesetzlosigkeit“ ein. Svjatopolk ist der negative Held dieses Themenkomplexes. Er und die von ihm angeheuerten Mörder sind der Inbegriff der Gesetzlosigkeit: „Svjatopolk aber erfüllte sich mit Gesetzlosigkeit, er nahm Kainssinn an“¹⁵, heißt es von ihm mehrmals. Die Mörder heißen „Gesetzlose“, „Gesetzesübertreter“¹⁶. Erinnern wir uns aber: Nach dem damals gültigen „Gesetz“ bzw. der damaligen Gewohnheit handelte Svjatopolk im Machtkampf um die Thronnachfolge so, wie man es von ihm erwartete: Er schaltete seine Konkurrenten aus. Das für die damalige altrussische Gesellschaft unerwartete Verhalten lag auf Seiten des Boris: Er weigerte sich zu kämpfen und lehnte damit ab, Verantwortung für den Thron in Kiev und das Schicksal des Staates zu übernehmen. Die Hagiografen stellen nun diese für damals selbstverständliche politische Interpretation auf den Kopf. Sie bezeichnen Svjatopolks Machtstreben als „Gesetzlosigkeit“, den Gewaltverzicht von Boris und Gleb aber als „Recht“. Gerade im *Verzicht* auf die Macht, Verantwortung für die Belange des Staates wahrzunehmen, war für die Kiever Rus' ein neues Ethos: Machtverzicht um der familiären (und damit letztlich staatlichen) Einheit willen.

Das Verhalten, das Boris und Gleb im Gegensatz zu Svjatopolk zu „Ge-rechten“ macht und sie zum Gewaltverzicht führt, ist daher ihr Gehorsam

¹³ Der Begriff der „Heldentat“ nimmt das russische „podvig“ auf, das einen Heiligen zum Heiligen macht. Bis heute werden die Heiligen in der russischen Kirche als „podvižniki“ bezeichnet (vgl. Komissija Svjaščennogo Sinoda Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi po kanonizacii svjatych: Kanonizacija Svjatych v XX veke, Moskva 1999, passim).

¹⁴ Die folgenden Ergebnisse beziehen sich v.a. auf eine Untersuchung der Nestorchronik. Vgl. auch die detailliertere Studie zu allen drei Quellen von *Dietrich Freydank*, Die Ermordung Glebs. Variationen eines hagiographischen Themas, in: *Eikon und Logos. Beiträge zur Erforschung byzantinischer Kulturtraditionen*, hg. von *Hermann Goltz*, Bd. I, Halle 1981, 75–86.

¹⁵ PVL 132, 16.

¹⁶ PVL 135, 2.3.

und ihre Liebe gegenüber dem Vater bzw. dem älteren Bruder. Von beiden wird gesagt, dass sie dem Vater besonders nahe stehen. Aber auch unter Brüdern sollen die Familienbande stärker sein als alles Machtstreben. So ist Boris nach dem Tod des Vaters sofort bereit, Svjatopolk als Herrscher in Kiev anzuerkennen: „Das sei ferne, dass ich die Hand gegen meinen älteren Bruder erhebe! Wenn auch der Vater mir gestorben ist, so soll dieser mir an der Stelle des Vaters sein.“¹⁷ Auch für Gleb steht die Liebe zu seinem Bruder Boris sogar über seinem eigenen Leben: „Weh mir, Herr! Besser wäre es mir, mit dem Bruder zu sterben, als in dieser Welt zu leben.“¹⁸ Boris und Gleb stehen also für das moralisch-ethische Ideal von Gewaltverzicht und Bruderliebe. Gerade darin werden sie von den Hagiografen als ein Vorbild für die russischen Fürsten dargestellt.

Christusstilisierung der Heiligen

Freilich kann diese moralisch-ethische Heldentat noch nicht zur Begründung der Heiligkeit von Boris und Gleb genügen. Die Hagiografen arbeiten dafür einen viel bedeutenderen Punkt in ihrer Geschichte heraus, der hier die „*theologische Heldentat*“ genannt werden soll: Indem Boris und Gleb das Leiden und ihren Tod freiwillig annehmen, ahmen sie die Passion Christi nach. Ihr eigentliches Epitheton ist daher: Leidensdulder (*strastotercy*).¹⁹ Die Märtyrerhagiografie kennt das Konzept, dass die Heiligen durch Nachahmung des Schicksals Christi, seiner Passion und seines Todes, zum Bild Christi werden. Dieses Konzept wird auch auf Boris und Gleb – obwohl keine Märtyrer! – angewandt. So bittet Boris Christus vor seinem Tod um dasselbe Leiden, das dieser zur Vergebung der Sünden auf sich nahm: „... würdige auch mich, das Leiden anzunehmen. Siehe aber, nicht von Gegnern nehme ich es an, sondern von meinem Bruder! Aber schaffe ihm, Herr, daraus keine Sünde.“²⁰ Im Fall von Gleb ist die Christus-Stilisierung noch stärker durchgeführt – wohl auch deswegen, weil Gleb gegen Svjatopolks Schergen wirklich chancenlos war und man in seinem Fall

¹⁷ PVL 132, 13–15.

¹⁸ PVL 136, 4–6.

¹⁹ Der Heiligentypus der Leidensdulder ist der byzantinischen Hagiografie unbekannt. Bei der Ausarbeitung des Konzepts vom leidensduldenen Fürsten haben sich die altrussischen Hagiografen vermutlich von der slavischen Form der böhmischen Wenzelslegende inspirieren lassen. Vgl. dazu *Norman Ingham*, *The Martyred Prince and the Question of Slavic Cultural Continuity in the Early Middle Ages*, in: *Henrik Birnbaum/Michael S. Flier* (Hg.), *Medieval Russian Culture*, Berkeley – Los Angeles 1984, 31–53.

²⁰ PVL 133, 25.26.

kaum von Gewaltverzicht sprechen kann. Glebs Mörder kommt aus dem Kreis seiner engsten Vertrauten – eine Anspielung auf den Verrat des Judas; er schlachtet ihn „wie ein unbeflecktes Lamm“, eine Aussage, die man über Christus kennt (1 Petr 1,19). Anschließend wird eine Aussage über Christus in Eph 5,2 auf Gleb übertragen: „Er brachte sich zum Opfer dar, Gott zu einem Wohlgeruch.“²¹ In einer anschließenden Eulogie auf die Heiligen wird sogar der Schritt von der Nachahmung des Todes Christi zur Ähnlichkeit seiner Heilswirkung vollzogen: Boris und Gleb erwirken Heilung und Sühne für das russische Land.²² Das, was sie eigentlich zu Heiligen macht, ist ihre Nachahmung der Passion Christi, ihr Leidensduldertum.

Wundertätigkeit und Segenswirkung

Theologisch ist die Heiligkeit von Boris und Gleb damit hinreichend begründet. Es kommt jedoch noch ein drittes Argument für ihre Heiligkeit hinzu, das hier die „*kirchliche Heldentat*“ genannt werden soll. Dabei geht es um den objektiven Beweis dafür, dass Boris und Gleb wirklich Heilige sind, dass sie in Ewigkeit bei Gott aufgenommen sind. Dieser Beweis liegt in der Wundertätigkeit ihrer Reliquien. Einen anderen Grund als die Wundertätigkeit von Reliquien konnte und kann es bis heute nicht für die Kanonisierung von Heiligen geben (falls Reliquien fehlen, gelten auch Wunder vor Ikonen etc.).²³ Die Wundertätigkeit der Reliquien wird als eine von Gott geschenkte Gnadengabe verstanden. Gott selbst anerkennt damit die Heiligkeit der Heiligen. Entsprechend unermüdlich wird in der Boris-und-Gleb-Geschichte auf die Wundertätigkeit der Heiligen hingewiesen: „Sie geben Heilungsgaben dem russischen Land, und auch anderen, die herkommen, Fremden mit Glauben geben sie Heilung; Lahmen, zu gehen; Blinden das Augenlicht; Kranken Heilung; Gefesselten Befreiung; Gefängnissen Öffnung; Traurigen Trost; Unglücklichen Erlösung. Sie sind Beschützer des russischen Landes und Leuchten, die strahlen und immer zu Gott beten für ihr Volk.“²⁴ Die Hagiografen kommen damit den Anfängen des kirchlich sanktionierten Kultes der Heiligen schon sehr nahe.

²¹ PVL 136,22.23.

²² Vgl. PVL 138,29–139,1.

²³ Vgl. E. Golubinskij, *Istorija kanonizacii svjatyč v russkoj cerkvi*, Moskva ²1903, 40.

²⁴ PVL 137,14–21.

Dieser Kult, der, wie gesagt, vermutlich in den 1030er Jahren seine regionalen Anfänge nahm, um sich spätestens 1072 über die ganze Rus' ausgebreitet zu haben, erfüllte in der Kiever Rus' einige wichtige Funktionen, ja, er wurde geradezu zum innenpolitischen Instrument für das altrussische Staatsgebilde. Zunächst begegnete der Boris-und-Gleb-Kult dem bereits angesprochenen Problem, dass der Rus' eine einheitliche Erbfolgeregelung für den Kiever Fürstenthron fehlte. Die hagiografische Bearbeitung des Boris-und-Gleb-Stoffes bietet eine Lösung für dieses Problem an: Die jüngeren Brüder Boris und Gleb verzichteten um der Einheit und Bruderliebe willen freiwillig auf den Thron. Das politische Konzept, das die Hagiografen damit vertreten, ist das Seniorat: Der Kiever Thron soll im Besitz des genealogisch ältesten unter den Rjurikiden sein, der damit eine gewisse Oberherrschaft über die Rus' ausübt. Diese soll von seinen jüngeren Brüdern in ihren Teilfürstentümern anerkannt werden, wofür ihnen wiederum Schutz und Wahrung ihrer Interessen durch den älteren zuteil wird. Das Seniorat soll den ständigen Bruderfehden in der Rus' wehren und die innere Einheit des Reiches stärken. Tatsächlich war dieses Konzept der frühen Rus' unbekannt. Erst Jaroslav der Weise versuchte wohl, seine Söhne darauf zu verpflichten, wenn auch mit geringem Erfolg.

Bei der Propagierung des Seniorats dürfte der Boris-und-Gleb-Kult eine zentrale Rolle gespielt haben. Die moralisch-ethische Konzeption von Machtverzicht und Bruderliebe, die von allen hagiografischen Werken vertreten wird, bildet dafür die ideologische Grundlage. Boris und Gleb werden als vorbildliche jüngere Brüder dargestellt, Svjatopolk aber ist das genaue Gegenteil eines gerecht herrschenden Seniors und dient damit als abschreckendes Beispiel für den jeweils älteren. Die Verehrung der Heiligen, insbesondere anlässlich der Translationen ihrer Reliquien, scheint stets ein Anlass für die russischen Fürsten gewesen zu sein, sich dieses Ethos neu zueigen zu machen. Die Translationen fanden immer kurz nach politischen Krisen statt und sollten offensichtlich die Harmonie und Eintracht der Fürsten stärken. Boris und Gleb galten bald als Friedensstifter.²⁵ Der Boris-und-Gleb-Kult stand damit seit seiner Entstehung politisch im Dienst des Kiever Großfürsten. Er beförderte dessen Autorität und gemahnte die Fürsten der Rus' zur Beendigung ihrer Fehden, zu innerer Einheit und Stärke. Damit propagierte er genau die Tugenden, die für die Rus'

²⁵ Vgl. A. Nazarenko u. a., Art. Boris i Gleb, in: Pravoslavnaja Enciklopedija VI, Moskva 2003, 53.

am wichtigsten waren, weil sie niemand übte – langfristig gesehen freilich erfolglos. Spätestens zu Beginn des 12. Jahrhunderts hatte sich die Rus' in Teilfürstentümer (*udely*) mit eigenen dynastischen Erbfolgeregelungen aufgespalten. Es war ein Leichtes für die im 13. Jahrhundert in die Rus' einfallenden Tataren, diesen zerstrittenen und zersplitterten Staat zu erobern.

Die ersten „Nationalheiligen“

Eine weitere wichtige Funktion des Boris-und-Gleb-Kultes für die Kiever Rus' war die Legitimierung der Jaroslav-Dynastie und die Sakralisierung des ganzen Fürstenhauses. Boris und Gleb waren selbst Mitglieder der Rjurikidendynastie, und durch ihre Kanonisierung zu Heiligen wurde die ganze Dynastie geheiligt. Für die Kiever Fürsten wurde es immer wichtiger, die Kraft ihrer heiligen Vorfahren durch Verehrung ihrer Reliquien oder durch Berührung auf sich zu übertragen. Boris und Gleb wurden damit zu Segensspendern besonders für die Dynastie. Wurden sie als Heilige zunächst für ihre Heilungsgaben verehrt, so kam bald eine zweite Linie der ihnen besonders zugeschriebenen Wohltaten hinzu:²⁶ Sie wurden zu Beschützern der Rus', zu ihren Patronen, zu einer Art frühen Nationalheiligen. Schon in der Chronikerzählung ist ihre Verehrung als „Fürsprecher des russischen Landes“ belegt. Wie Christus für die ganze Menschheit, so erwirken sie Segen und Sühne für die Rus'.²⁷ Es ist auch folgerichtig, dass Boris und Gleb als ersten Heiligen der Rus' diese Funktion zukam; so fehlten dem altrussischen Staat ja gerade eigene Heilige, die für seine vollständige Gleichstellung in der christlichen Welt sorgen konnten. Ihre Verehrung als Nationalheilige verselbständigte sich aber, so dass sie bald als Schutzpatrone Russlands im Krieg galten. Alexander Nevskij ruft sie z. B. in seiner berühmten Schlacht gegen die Schweden im Jahre 1240 um Beistand an.²⁸ Dies ist erst einmal paradox: Die Brüder wurden ja gerade für ihre Gewaltlosigkeit verehrt. Dahinter steht aber wohl der Gedanke, dass die Heiligen durch ihr vorbildliches Verhalten zur Einheit und damit zur Stärke der Rus' beitragen. Ihr Kult beförderte damit also auch ein frühes ostslavisches Nationalbewusstsein. Gerade die der Gewalt absagenden Brüder wurden zu Militärheiligen, zu den Schutzpatronen der orthodoxen Rus'.

²⁶ Vgl. ebd., 52.

²⁷ PVL 137,19.20; 138,25–139,2.

²⁸ PVL 520,17.18.

Der Kult der Heiligen Boris und Gleb hatte damit für die Kiever Rus' staatstragende Funktion. Im weiteren Verlauf der Geschichte trat er freilich mehr und mehr in den Hintergrund. Schon vor dem Tatareneinfall, der die Zerstörung Kievs 1240 zur Folge hatte, hatten sich die Machtzentren der Rus' nach Südwesten und v. a. Nordosten verlagert. Die nun entstehende Moskauer Rus' aber war nicht mehr – wie die Kiever – ein auf Einheit und brüderlicher Unterordnung basierender Verband von Fürstentümern, sondern entwickelte sich nach und nach zu einem regelrechten Zentralstaat. Auch in der Heiligenverehrung spiegelte sich die neue Staatsidee wider. So wuchs im 15. und 16. Jahrhundert dem Kult des Ende des 13. Jahrhunderts kanonisierten Vladimir die Bedeutung des Nationalpatrons zu, dessen Erbe die Moskauer Fürsten für sich beanspruchten. In der Boris-und-Gleb-Verehrung spielte nun ihre Verwandtschaft mit Vladimir eine größere Rolle. Gemeinsam mit ihrem apostelgleichen Vater galten die Heiligen als Zeugen der vergangenen Macht und Größe der Rus', an die es anzuknüpfen galt.

Boris und Gleb werden bis heute in der Russisch-Orthodoxen Kirche als Heilige verehrt. Ihr „Leidenduldetum“ wurde sogar als eine spezifische Tugend des russischen Volkes bezeichnet, die sich von den ersten Heiligen an in der ganzen Geschichte Russlands immer wieder finde.²⁹ Wichtiger noch als ihr Kult dürfte damit das geistige Erbe ihrer Verehrung sein, das in Russland bis heute zu finden ist – bis zu den aktuellen Heiligsprechungen der Russischen Orthodoxen Kirche.

²⁹ Vgl. G. P. Fedotov, *The Russian Religious Mind (I). Kievan Christianity: The 10th to the 13th Centuries*, Belmont/Massachusetts 1975, 104.



Propheten und Märtyrer im Gedächtnis der Kirche

|| Zur ökumenischen Bedeutung von Märtyrern und Heiligen

VON LUKAS VISCHER¹

Einleitung

Wie gedenkt die Kirche der Zeugen, die für ihren Glauben, ihr Leben und ihre Verkündigung besondere Bedeutung gehabt haben? Wie sorgt sie dafür, dass das Zeugnis der Propheten und Märtyrer in ihrer Mitte über die Zeiten lebendig bleibt?

Gewiss, die gesamte Kirche ist berufen, die großen Taten Gottes zu bezeugen. Von jeher aber haben einzelne ihrer Glieder ein besonders überzeugendes und reines Zeugnis abgelegt. Propheten haben Jesu Botschaft so interpretiert, dass sich die Kirche neu zu sammeln vermochte. Bekenner und Märtyrer haben sich mit Jesu Sendung so identifiziert, dass sie dafür auch ihr Leben geben konnten. Die Kirche hat allen Grund, ihres Zeugnisses wie dessen der Apostel in Dankbarkeit zu gedenken – um ihrer eigenen Authentizität willen. Propheten und Märtyrer haben zu ihrer Zeit dazu beigetragen, dass die Kirche auf dem von Christus vorgezeichneten Weg bleiben konnte.

Die Apostel sind die Zeugen, auf denen die Zuverlässigkeit der Verkündigung für alle Zeiten beruht. Späteren Generationen musste der Sinn der inzwischen überlieferten Botschaft unter neuen Verhältnissen und Umständen erschlossen werden. Es bedurfte der prophetischen Deutung durch Prediger und Theologen. Und zu allen Zeiten ist die Kirche auf Menschen angewiesen, die in ihrem Gehorsam gegenüber Christus nicht auf halbem

¹ Lukas Vischer, Professor (em.) für ökumenische Theologie an der Universität Bern (Schweiz), 1965–1979 Direktor der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im ÖRK, außerdem Mitarbeit in verschiedenen anderen internationalen kirchlichen Organisationen wie dem Reformierten Weltbund, der Konferenz Europäischer Kirchen, dem Internationalen Reformierten Zentrum John Knox.

Wege stehen bleiben, sondern uneingeschränkte Nachfolge üben. Bekenner und Märtyrer haben der Kirche im Laufe der Jahrhunderte diesen Dienst geleistet. Ihr Leben und in vielen Fällen ihr Tod haben die Gemeinschaft mit Christus in der Kirche anschaulich und greifbar werden lassen.

Propheten und Märtyrer haben den Lauf ihres Lebens vollendet. Sie sind aber *mit* ihrem Zeugnis Teil der *Gemeinschaft der Heiligen*, die die Kirche im Credo bekennt. Diejenigen, die ihren Lauf vollendet haben, bleiben verbunden mit den heute Lebenden. Sie umgeben sie als „Wolke von Zeugen“. Sie preisen Gott, und wenn wir hier auf Erden Gottesdienst feiern, stimmen wir in ihren Lobpreis ein. Im Te Deum heißt es darum mit Recht:

Herr Gott, dich loben wir
Herr Gott, dir danken wir
Der heiligen zwölf Boten Zahl
und der lieben Propheten all,
der teuren Märtyrer allzumal
loben dich, Herr, mit großem Schall,
die ganze werte Christenheit,
rühmt dich auf Erden allezeit

...

Nun stellt sich allerdings die Frage, ob die getrennten Kirchen in diesen Lobpreis wirklich gemeinsam einzustimmen vermögen. Sind wir uns einig über die „Wolke der Zeugen“, die uns umgibt und trägt? Oder ist durch die Trennung der Christenheit auch die *memoria* der Propheten und Märtyrer in Mitleidenschaft gezogen worden?

Auf den ersten Blick scheint es, dass das Zeugnis der Propheten und Märtyrer die Grenzen der Konfessionen sprengt. Heilige werden heute gerne als „Brückenbauer“ bezeichnet.² Die Identifikation mit Christus, heißt es, führt dazu, dass ihr Zeugnis in einem Raum jenseits der konfessionellen Schranken abgelegt wird. Und es lassen sich dafür auch manche Beispiele anführen. Denken wir an die Gestalt von Franziskus von Assisi, Anziehungspunkt ohne Unterschied für Christen aller Konfessionen. Oder an fünf Märtyrer aus jüngster Zeit – Pawel Alexandrowitsch Florensky (orthodox), Dietrich Bonhoeffer (evangelisch), Martin Luther King (baptistisch), Janani Luwum (anglikanisch) und Oscar Romero (römisch-katholisch). In welcher Kirche würde ihres Zeugnisses nicht gedacht?

² Vgl. Karl Schlemmer, Heilige als Brückenbauer, Heiligenverehrung im ökumenischen Dialog, St. Ottilien 1997; Francesco Chiovaro, André Mandouze, Pierre Riché, André Vauchez, Jean Delummeau, Bernard Plonz, Jean Delummeau, Bernard Plongon et Claude Savart, Histoire des saints et de la sainteté chrétienne, 11 vol, Paris 1986–1995.

Und doch ist die Verständigung nicht so selbstverständlich, wie es scheint. Zum einen: Die Kirchen unterscheiden sich in ihrem Umgang mit den Heiligen. Spätestens seit der Reformation besteht in der Christenheit eine tiefgreifende Differenz über die *Heiligenverehrung*. Das Gedächtnis der Propheten und Märtyrer wird dadurch beeinflusst. Wie darf und kann ihr Zeugnis in Erinnerung gerufen werden? Während für die einen ihr Platz im Gottesdienst der Kirche eine Selbstverständlichkeit ist, wird in den anderen größte Zurückhaltung geübt.

Das zweite Hindernis hat noch größeres Gewicht: die *gegenseitige Anerkennung der Propheten und Märtyrer*. Propheten und Märtyrer sind nicht von der geschichtlichen Realität abgehobene Gestalten, sondern haben ihr Zeugnis im Rahmen einer bestimmten kirchlichen Tradition abgelegt. Nach wie vor werden darum zahlreiche Heilige der einen Kirche von anderen als Häretiker angesehen, oder doch, auch wenn kein ausdrücklich negatives Urteil über sie gefällt wird, nicht als Propheten und Märtyrer anerkannt und in Erinnerung gerufen. Noch schwerer wiegt der Umstand, dass zahlreiche Märtyrer in Auseinandersetzungen zwischen christlichen Kirchen umgekommen sind. Während in den ersten Zeiten die Verfolgung von Feinden der Kirche ausging, kam es später immer häufiger zu Verfolgungen durch die Kirchen selbst. Eine gemeinsame Vision der „Wolke der Zeugen“, die die gesamte Christenheit begleitet, lässt sich unter diesen Umständen nur schwer erreichen.

Das Urteil *Wolfgang Beinert*s, dass „die Heiligenverehrung *jedenfalls* keine kirchenscheidende Bedeutung mehr habe“, ist darum ein wenig voreilig.³ Gewiss haben sich die Fronten verschoben. In der römisch-katholischen Kirche haben sich die Formen der Heiligenverehrung verändert und ihre Intensität ist zurückgegangen.⁴ Sie bietet heute der klassischen reformatorischen Kritik weit weniger offensichtliche Angriffsflächen als in früheren Jahrhunderten. Umgekehrt kommen evangelische Christen zur Erkenntnis, dass sich mit der Kritik an der Heiligenverehrung in ihren Reihen die „Wolke der Zeugen“ überhaupt aufgelöst hat. Nach *Dietrich Ritschl*⁵ täten Protestanten gut daran, ihren Purismus, als seien alle Heilige oder niemand, einer gründlichen Revision zu unterziehen. Ähnliche Voten lassen sich in großer Zahl beibringen. Seltsam ist nur, dass bei all diesen Überlegungen die schwierigere Frage der gegenseitigen Anerkennung schlicht ausgeklammert bleibt. Eine Annäherung im Verständnis der Heiligenverehrung mag die Voraussetzungen für eine Verständigung verbessern. Sie mag zu einer veränderten Spiritualität und zu liturgischen Reformen führen. Sie lässt aber die härteste Frage des gemeinsamen Gedenkens unberührt. Die pauschale Behaup-

³ *Wolfgang Beinert*, Evangelisches Kirchenlexikon, Göttingen 1989, Artikel Heiligenverehrung, Bd 2, 440 ff.

⁴ *Gerhard Ludwig Müller* (Hg.), Heiligenverehrung – ihr Sitz im Leben des Glaubens und ihre Aktualität im ökumenischen Dialog, München/Zürich 1986, 71.

⁵ *Dietrich Ritschl*, Konzepte, Ökumene, Medizin, Ethik, Gesammelte Aufsätze, München 1986, S. 71.

tung von *Ruth Albrecht*, dass „die Erinnerung an Leben und Sterben die Christen unterschiedlicher Konfessionen verbindet, weil *jedes* Martyrium auf Christus hinweist“, hält näherer Prüfung sicher nicht stand.⁶

A. Die Bedeutung der Propheten und Heiligen für die Kirche

1. Zeugen und Blutzeugen Christi – der biblische Hintergrund

Schon kurz nach seinem ersten Auftreten umgibt sich Jesus mit einem Kreis von Jüngern. Jesus vertraut sich Menschen an. Seine Botschaft wird nicht durch Engel, sondern durch menschliche Boten weitergetragen. Die Jünger begleiten ihn und beginnen seine Worte zu verstehen. Sie werden ausgesandt und machen die Erfahrung, dass Gott sich zu Jesu Botschaft bekennt. Sie verlassen ihn im Augenblick des Leidens, werden aber Zeugen seiner Auferstehung. Trotz ihres Versagens werden sie zu Dienern seiner Botschaft. Der Heilige Geist gibt ihnen die Kraft, sie vor aller Welt zu bezeugen. Zwischen Jesus und den Jüngern besteht eine unauflösliche Gemeinschaft. Jesus lebt in der Verkündigung der Jünger fort, und umgekehrt hat die Verkündigung der Jünger einzig und allein darum Kraft, weil sie Jesus Christus zum Inhalt hat und vom Heiligen Geist bestätigt wird.

Diese unauflösliche Gemeinschaft wird in den neutestamentlichen Schriften in zahlreichen Variationen bezeugt. Jesus sendet und ist als Sender zugleich in den Jüngern gegenwärtig. Er redet durch ihren Mund, sie verstehen sich umgekehrt als Werkzeuge in seinen Händen. Das gilt nicht nur für den Kreis der Jünger, sondern auch für ihre Nachfolger, ja für alle, die zu Zeugen Jesu werden. Sie, die Heiligen Gottes, wie sie im Neuen Testament genannt werden, sind die Gesandten Gottes in der Welt. Ihre eigene Person hat kein Gewicht. Ihre ganze Aufgabe besteht darin, für die Verkündigung durchlässig zu sein. „Nicht uns verkündigen wir, sondern Christus Jesus als den Herrn, uns aber als euren Knecht um Jesu willen (2 Kor 4,5).“

Jesu Botschaft stieß auf erbitterten Widerstand. Er wurde vor Gericht gebracht und hingerichtet. Wer die Botschaft in Gemeinschaft mit ihm verkündigt, muss mit demselben Schicksal rechnen. Leiden, ja möglicherweise der Tod rücken unweigerlich ins Blickfeld. Jesus ist sich dieses Zusammenhangs bewusst. Er sieht sein eigenes Leiden voraus. Und er lässt auch die Jünger und andere Nachfolger nicht im Ungewissen. „Wenn je-

⁶ *Ruth Albrecht*, Evangelisches Kirchenlexikon, Artikel Martyrium, Göttingen, 1992, Bd. 3, 301.

mand mit mir gehen will, verleugne er sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach“ (Mk 8,34). Die Erfahrung der ersten Christen bestätigte diesen Zusammenhang. Christus, der Inhalt ihrer Verkündigung, war ein um seines Zeugnisses willen Verurteilter. Wie könnte es seinen Jüngern anders ergehen? Wer Christus bezeugt, wird in die Auseinandersetzung mit der Welt hineingezogen und darf sich nicht wundern, wenn er das Opfer von Verfolgung und Gewalt wird. Er wird eins mit Christus und füllt, wie Paulus sagt, „an Jesu Statt in seinem Fleische zugunsten seines Leibes der Kirche aus, was den Trübsalen Christi noch fehlte“ (Kol 1,24).

Die Jünger setzen die Linie der Propheten fort. So wie sie bezeugen sie Gottes Wort, das an die Welt ergeht. Und so wie sie ziehen sie Verfolgung auf sich. Die prophetische Rolle der Jünger wird vor allem im Matthäusevangelium unterstrichen,⁷ und Jesus lässt die Jünger nicht im Zweifel, was es heißt, in der Sukzession der Propheten zu stehen. „Selig seid ihr, wenn sie euch schmähen und verfolgen ... Freuet euch und frohlocket, weil euer Lohn groß ist in den Himmeln, denn ebenso haben sie die Propheten verfolgt, die vor euch gewesen sind“ (Mt 5,12). Und den Pharisäern und Schriftgelehrten kündigt er an: „Siehe, ich sende zu euch Propheten, Weise und Schriftgelehrte; etliche von ihnen werdet ihr töten und kreuzigen, und etliche von ihnen werdet ihr in euren Synagogen geißeln und von einer Stadt zur andern verfolgen, damit alles gerechte Blut über euch komme, das auf Erden vergossen wird, vom Blute Abels, des Gerechten, an bis zum Blut des Sacharja, des Sohnes des Berechja, den ihr zwischen dem Tempel und dem Altar ermordet habt“ (Mt 23, 34–35).

Das Wort *martyrs* bedeutet zunächst Zeuge. Erst im Laufe der Zeit beginnt sich mit dem Ausdruck die Vorstellung des Blutzeugen zu verbinden. *Martyrs* ist, wer einen Sachverhalt bezeugen kann und darum auch zu vertreten vermag. Für Lukas – sowohl im Evangelium als in der Apostelgeschichte – sind *martyres* zunächst diejenigen, die Jesus als Auferstandenen bezeugen können. „Ihr werdet Kraft empfangen, wenn der Heilige Geist über euch kommt und werdet meine Zeugen (*martyres*) sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis ans Ende der Erde“ (Apg 1,8). Als Augenzeugen können sie die Botschaft mit Vollmacht weiter tragen. Der Ausdruck bleibt aber nicht auf den engsten Kreis der Jünger beschränkt. Lukas kann auch Paulus und Stephanus als *martyres* bezeichnen. Sie sind

⁷ Nicht zu Unrecht hat Paul S. Minear seinem Kommentar des Matthäusevangeliums den Titel gegeben: *The Good News according to Matthew, A Training Manual for Prophets*, St. Louis 2000.

nicht in erster Linie Zeugen, weil sie einen Sachverhalt zu bezeugen haben, sondern weil sie für die in Christus offenbarte Wahrheit eintreten.

Die Verschiebung im Gebrauch der Worte Zeuge (*martyrs*), Zeugnis (*martyria*) und Zeugen (*martyrein*) wird in den johanneischen Schriften vollends offensichtlich. Jesus hat die Wahrheit, die Gott der Welt offenbaren will, *bezeugt* (Joh 18,37), und nachdem Christus nicht mehr auf Erden ist, tritt der Heilige Geist mit seinem Zeugnis für diese Wahrheit ein. Der erste, der ihn bezeugte, war Johannes der Täufer. Jünger und mit ihnen die Gemeinde haben den Auftrag, ihn zu bezeugen (Joh 15,27). Das Evangelium als Ganzes kann als Zeugnis bezeichnet werden (Joh 21,24). Und dabei geht es nicht so sehr darum, dass die Zeugen die geschichtliche Tatsächlichkeit als vielmehr die Wahrheit, die in die Welt gekommen ist, bezeugen.⁸

Der *martyrs* ist also nicht von vornherein, wie der heutige Sprachgebrauch vermuten lässt, der Blutzeuge, sondern derjenige, der die Wahrheit bezeugt. Es ist aber kein Zufall, dass der Ausdruck in steigendem Maße die Bedeutung von Blutzeugen erhielt. Die enge Beziehung, die zwischen dem Zeugnis und dem Leiden um des Zeugnisses willen besteht, musste fast zwangsläufig zu dieser Entwicklung führen. In der Offenbarung des Johannes wird Christus als *der* getreue Zeuge bezeichnet (1,5; 3,14). Er, der um des Zeugnisses willen den Tod erlitten hat, ist das Urbild des christlichen Zeugen. Der Tod des Stephanus wird so erzählt, dass die Analogie zum Tode Christi in die Augen springt, und mit Nachdruck wird Antipas, einer der frühen christlichen Blutzeugen, seinerseits ein „getreuer Zeuge“ genannt (2,13). Das Zeugnis findet seine letzte Bestätigung in der Bereitschaft, dafür auch das Leben zu geben.

Von einer Verehrung der Heiligen ist im Neuen Testament allerdings nirgends die Rede. Weder Propheten noch Blutzeugen werden als Personen ins Auge gefasst oder gar gefeiert. Das Bewusstsein, dass das Zeugnis in der Verfolgung mit allen seinen Risiken zum Wesen der christlichen Gemeinschaft gehört, war aber in der frühen Kirche offensichtlich lebendig. Immer wieder stoßen wir auf Aufforderungen, sich auf Widerstand „bis aufs Blut“ vorzubereiten. Die Gemeinde hier auf Erden weiß deshalb, was sie den Propheten und Märtyrern verdankt. Ihr Zeugnis prägt das Leben der Kirche. Die Gemeinde lebt in der *communio* mit ihnen. Der Verfasser des

⁸ Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Artikel *martyrs* (Strathmann), Bd. IV, 477 ff. Die Wortgruppe hat im Johanneischen Schrifttum so zentrale Bedeutung, dass das Johannesevangelium nicht zu Unrecht als Buch des Märtyrers bezeichnet worden ist, vgl. Paul S. Minear, John, The Martyr's Gospel, New York 1984.

Hebräerbriefs greift auf die Zeugen Israels zurück. Sie umgeben die Gemeinde als große Wolke von Zeugen. Sie aber richtet ihren Blick auf „Jesus, den Anfänger und Vollender des Glaubens, der um die vor ihm liegende Freude zu erlangen, das Kreuz erduldet, die Schande gering achtete und sich zur Rechten des Thrones Gottes setzte“ (12,2). Diese Wolke der Zeugen wird sich bald erweitern. Das von christlichen Propheten und Märtyrern erbrachte Zeugnis gehört mit dazu.

In der Offenbarung des Johannes erscheinen die Märtyrer vor den Augen des prophetischen Sehers. Sie sind angetan mit weißen Kleidern, tragen Palmen in den Händen und preisen Gott und das Lamm. Johannes wird gefragt: „Diese ... wer sind sie und woher sind sie gekommen?“ Und ich sagte: „Mein Herr, *du* weißt es.“ Da sagte er zu mir: „Das sind die, die aus der großen Trübsal kommen und ihre Kleider gewaschen und sie weiß gemacht haben im Blute des Lammes ... sie werden nicht mehr hungern und nicht mehr dürsten, und die Sonne wird sie nicht treffen noch irgendeine Glut. Denn das Lamm wird sie weiden und sie zu Wasserquellen des ewigen Lebens führen und Gott wird alle Tränen abwischen von ihren Augen (7, 9–17).“ Der Seher stellt also durch sein Gesicht eine Beziehung her zwischen den Glaubenden, die noch mitten in dieser Welt sind und denen, die ihren Lauf vollendet haben und bereits vor Gott stehen.

2. Die Heiligenverehrung

Die ersten Christen, denen von Seiten der Kirche Verehrung zuteil wurde, waren die Märtyrer. Sie gelten als Vorbilder der Kirche. Die Gemeinschaft mit ihnen öffnet die Türen zum ewigen Leben. Als das früheste schriftliche Zeugnis über eine kultische Verehrung gilt der Bericht über das Martyrium von Bischof Polykarp von Smyrna (um 156 n.Chr.). „Wir haben seine Gebeine bekommen, schreibt die Gemeinde von Smyrna in einem Bericht über seinen Tod, die wertvoller sind als kostbare Steine und schätzbarer als Gold, und haben sie an geeigneter Stelle beigesetzt. Dort werden wir uns mit der Gnade Gottes versammeln und den Geburtstag seines Martyriums feiern.“⁹ Die spontane Verehrung von Märtyrern wurde sowohl im Osten als im Westen rasch allgemein. Sie verband sich mit der Verehrung der Apostel, die das Martyrium erlitten hatten. Der Ort der Verehrung war das Grab. An der Stelle, wo die Gebeine lagen, war die Gemeinschaft mit den Vollendeten zu erfahren. Der Gedanke, sie um ihre Fürbitte anzuflehen, lag

⁹ Martyrium Polycarpi 18,2.

nahe. Zugleich entwickelte sich mehr und mehr auch die Sitte, sich in der Nähe des Heiligengrabes (*apud sanctos*) begraben zu lassen.

Ein weiterer Schritt war vollzogen, als die Heiligenverehrung zum festen Bestandteil des christlichen Gottesdienstes wurde. Gewisse Heilige wurden nicht mehr nur an einem Ort verehrt, sondern fanden Eingang auch in anderen Gemeinden. Reliquien wurden ausgetauscht, und allmählich setzte sich die Vorstellung durch, dass Märtyrer in jeder Kirche gegenwärtig sein sollten. Reliquien wurden im Altar versenkt. Die Eucharistie wurde damit gewissermaßen über dem Blut des Märtyrers gefeiert. Er trat für die Gemeinde vor Gott ein. Indem das Gedächtnis der Märtyrer an bestimmten Tagen stattfand, war auch die Grundlage für den Heiligenkalender gelegt.

Unausweichlich stellte sich aber, vor allem nach dem Ende der Verfolgungen, die Frage, ob sich die „Krone des Lebens“ einzig durch das Martyrium erringen lasse. Im vierten Jahrhundert fand eine Ausweitung statt. Als Heilige wurden auch Menschen angesehen, die sich durch ein radikales asketisches Leben ausgezeichnet hatten. Im Osten wurden schon früh der Eremit Antonius († 356) und Hilarion von Palästina († 371) Gegenstand der Verehrung. Auch andere große asketische Gestalten wie Basilius von Caesarea († 379) wurden als Heilige betrachtet. Chrysostomus († 407) konnte sagen: „Tötet euren Leib ab und kreuziget ihn, und auch ihr werdet die Märtyrerkrone empfangen.“¹⁰ Eine gegenläufige Entwicklung hatte stattgefunden. Nachdem sich die Bedeutung des Wortes *martys* zuerst auf den Tod um des Zeugnisses willen konzentriert hatte, wurde sie jetzt wiederum auf herausragende Zeugen ausgedehnt. Das Erleiden des Todes blieb dabei allerdings der bestimmende Maßstab. Auf's Ganze gesehen trat eine Verschiebung ein: In weit größerem Maße als im ursprünglichen Zeugnis des Neuen Testaments stand jetzt nicht das Zeugnis, sondern die Selbsthingabe der Zeugen im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Die Märtyrer bringen sich Christus als Opfer dar und werden um dieses ihres Opfers willen verehrt. So wie Christus selbst waren sie durch ihren freiwilligen Tod zur Fürbitte für die Christen auf Erden fähig.

Die Kirche anerkannte und förderte die Heiligenverehrung. Bereits im vierten Jahrhundert werden Kreise, die den Kult der Heiligen verachteten, ausdrücklich zurechtgewiesen.¹¹ Die Kirche suchte aber die Verehrung zugleich in geordnete Bahnen zu leiten. Um verehrt zu werden, mussten Hei-

¹⁰ Homilia 13, 3 in Hebraeos; PG 63,93.

¹¹ Die Synode von Gangra in Paphlagonien wandte sich ausdrücklich gegen Eusthatius und seine Anhänger, die eine solche Verehrung offenbar ablehnten.

lige von der Kirche anerkannt sein. Zwischen echten und unechten Märtyrern sollte klar unterschieden werden. Der Entscheid darüber stand den Bischöfen zu, bald aber bedurfte es umfassenderer Regelungen durch Synoden. Im Westen wurde die Entscheidung immer ausschließlicher in die Hände des Papstes gelegt.¹² Der Heiligenkalender erlangte wachsende Bedeutung. Vor allem sollte aber Heiligen nicht zugeschrieben werden, was Christus allein vorbehalten war. Das Zweite Konzil von Nizäa (787) formulierte schließlich die klassische Unterscheidung zwischen Anbetung (*latreia*, *adoratio*) und Verehrung (*douleia*, *veneratio*). Während Anbetung Gott allein gebührt, sind die Heiligen Gegenstand von Verehrung. Als Diener, die ihren Dienst vollendet haben, weisen sie auf Christus hin.

Heiligenverehrung prägte die christliche Spiritualität in den folgenden Jahrhunderten in immer höherem Maße. Kirchen waren nach Heiligen nicht nur benannt, sondern ihnen geweiht. Sie galten als Patrone der Gemeinde. Der einzelne Christ hatte in der Regel bereits durch den bei der Taufe empfangenen Namen eine besondere Beziehung zu bestimmten Heiligen. Sie feierten mit dem Namenstag auch den Tag des Heiligen. Einzelne Heilige galten als Beschützer gewisser Berufsgruppen oder wurden in dieser oder jener Lebenslage angerufen. Heilige waren jetzt in erster Linie Nothelfer. Orte, an denen Heilige sich durch Wunder bemerkbar gemacht hatten, wurden zu Zentren für Wallfahrten. Die Unterscheidung des Zweiten Nizänums konnte nicht verhindern, dass die Heiligenverehrung offiziell zugelassene Grenzen überschritt und gelegentlich überbordete.

3. Reformation und katholische Reform

Der Protest der Reformatoren gegen die Heiligenverehrung ihrer Zeit richtete sich vornehmlich gegen die Vorstellung, dass Heilige als Fürsprecher angerufen werden können. Sobald es um diese Vorstellung ging, ließ Luther an Eindeutigkeit nichts zu wünschen übrig: „Anrufung der Heiligen ist auch der endchristlichen Missbräuche einer und streitet wider den ersten Hauptartikel und tilget die Erkenntnis Christi; ist auch nicht geboten oder

¹² „Die erste päpstliche Bewilligung der liturgischen Verehrung eines Heiligen scheint 993 für den Augsburger Bischof Ulrich (gest. 973) gegeben worden zu sein. Erbeten von Kaiser Otto III. und promulgiert durch Papst Johannes XV. auf einer Synode im Lateran, war diese Kanonisation formell das Ergebnis einer synodalen Entscheidung unter dem Vorsitz des Papstes ... Einen Markstein in der Entwicklung stellte das zwischen 1170 und 1180 anzusetzende Dekret *Audivimus* Papst Alexanders III. dar, der die Verehrung eines Heiligen ohne die Autorität des apostolischen Stuhles für unerlaubt erklärte“, TRE-Artikel *Heilige/Heiligenverehrung*, Bd 14, 651ff.

geraten, hat auch kein Exempel in der Schrift und haben's alles tausendmal besser an Christus.“¹³ Luther hielt aber am Gedächtnis der Heiligen fest. Sie dienen den Christen als Vorbild und Exempel. „Nebst der Heiligen Schrift ist ja kein nützlicher Buch für die Christenheit denn der lieben Heiligen Legenden, sonderlich welche rein und rechtschaffen sind, als darin man gar lieblich findet, wie sie Gottes Wort von Herzen geglaubt und bestätigt haben.“¹⁴ Genau diese Linie vertritt auch die *Confessio Augustana*: „Vom Heiligendienst wird von den unsern also gelehrt, dass man der Heiligen gedenken soll, auf dass wir unsern Glauben stärken ... Durch Schrift aber mag man nicht beweisen, dass man die Heiligen anrufen oder Hilfe bei ihnen suchen soll“ (XXI).

Calvin lehnt die Vorstellung einer Fürbitte der Heiligen womöglich noch eindeutiger ab: „Um Gott gnädig zu stimmen, bringt man die Verdienste der Heiligen ins Spiel und ruft Gott in ihrem Namen an und lässt oft genug Christus beiseite. Was anderes bedeutet das als sein Amt als Fürsprecher auf die Heiligen zu übertragen.? ... Mehr noch: Welcher Engel oder Teufel hat den Menschen je eine Silbe über die Anrufung der Heiligen offenbart, wie sie heute praktiziert wird?“¹⁵ Über die Heiligen und deren Rolle vor Gott lässt sich nach Calvin nicht viel sagen. Es ist seiner Meinung anzunehmen, dass sie „mit festem Willen auf das Reich Gottes ausgerichtet sind“, aber unwahrscheinlich, dass sie sich weiterhin mit irdischen Dingen befassen.¹⁶ Von der Erinnerung an die Heiligen als Vorbilder und Exempel ist bei Calvin weit weniger die Rede als bei Luther und in der lutherischen Tradition.

Die Konzentration auf Jesus Christus als alleinige Quelle des Heils ist für die evangelischen Kirchen bis heute kennzeichnend geblieben. Sie war insbesondere konstitutiv für den Puritanismus, den Pietismus, für die evangelischen Erweckungsbewegungen und prägt weithin auch heute die evangelische Frömmigkeit. Zugleich aber verbindet sich mit der Betonung persönlicher Erfahrung Jesu Christi ein starkes Interesse für die geistlichen Wege, die seine Zeugen geführt werden. Wenn nicht im Gottesdienst, so spielt doch das Gedächtnis an die Heiligen literarisch eine wichtige Rolle. Sowohl in der lutherischen als in der reformierten Tradition konnte sich auf diesem Wege eine neue Zuwendung zu den Zeugen der Vergangenheit entwickeln. Die Geschichte der Märtyrer von Jean Crespin (1520–1572) war

¹³ Schmalkaldische Artikel, WA 50, 210, 1–8.

¹⁴ Vorrede zu Lazarus Spenglers Bekenntnis 1535, WA 38,313, 10 ff.

¹⁵ *Institutio* III, 3, 20.

¹⁶ *Institutio* III, 24.

in reformierten Kreisen weit verbreitet und trug dazu bei, den Gedanken des Martyriums wach zu halten.¹⁷ In charakteristischer Weise macht *Wilhelm Löhe* (1808–1872) auf den Mangel aufmerksam, „dass man nun gar keinen Lebenslauf, keine Märtyrergeschichten, gar keine leuchtende Historie mehr vernimmt als allenfalls das einzige Leben des Helden Luther ... Warum sollte man also, auch wenn man nur einmal die Süßigkeit des 11. Kapitels an die Hebräer und 44. bis 51. Kapitels des Buches Sirach geschmeckt hat, nicht auch die Zeugenwolke des Neuen Testaments benötigen wollen, um sich auch durch sie auf den Anfänger und Vollender des Glaubens hinweisen zu lassen.“¹⁸ Auf diesem Hintergrund konnte es auch wieder zu einem evangelischen Kalender mit Gedenktagen an hervorragende Zeugen kommen.

Sowohl der Protest der Reformation als auch die Einsicht in die Reformbedürftigkeit der Heiligenverehrung führte in der römisch-katholischen Kirche zu einer Korrektur. Sie fand ihren Ausdruck in dem vom Konzil von Trient am 3. Dezember 1563 verabschiedeten *Decretum de invocatione, veneratione et reliquiis Sanctorum et sacris imaginibus*. Die Heiligenverehrung wird hier grundsätzlich bejaht. Es ist „gut und nützlich“, die Heiligen anzurufen und ihren Beistand zu erbitten, um so von Gott durch seinen Sohn, den alleinigen Erlöser und Heiland, Wohltaten zu erlangen. Die Reliquienverehrung wird mit dem Hinweis gerechtfertigt, dass die Leiber der Heiligen lebendige Glieder Christi und Tempel des Heiligen Geistes waren und schließlich zum ewigen Leben erweckt werden. Die Heiligenbilder haben ihren Sinn, weil sie auf die Urbilder hinweisen. Gleichzeitig aber betont das Dekret die Pflicht der Bischöfe, Wildwuchs und Missbräuchen zu wehren.

Die Verantwortung für die Ordnung der Heiligenverehrung lag, wie wir gesehen haben, seit dem Mittelalter im Westen beim Apostolischen Stuhl. Der Papst hatte zu entscheiden, wer als Heiliger gelten konnte. Ein Verfahren regelte den Vorgang der Kanonisation. In erster Linie war zu prüfen, ob die Lebensführung des Heiligen wirklich über alle Zweifel erhaben sei. Ein wichtiges Kriterium war aber auch, ob als Antwort auf die Verehrung des

¹⁷ *Jean Crespin*, *Histoire des martyrs*, 1554. Crespin beginnt mit einer Darstellung der Märtyrer der Alten Kirche und kommt über Johannes Hus zu den Blutzeugen der Reformation. In seiner Antwort an die Sorbonne erklärt er, dass zwar die Verehrung der Heiligen unzulässig sei, dass hingegen „il faut avoir les saints en estime et en parler reverement selon que chacun d'eux est excellent en dons ou que Dieu l'a exalté“, *Histoire des martyrs*, ed. *Daniel Benoît*, 3 vol, Toulouse 1885, 1,372.

¹⁸ *Haus-, Schul- und Kirchenbuch*, T.2, Stuttgart 1859, 45–51.

Heiligen glaubwürdige Wunder geschehen waren. Diese mittelalterliche Tradition wurde im Zuge der katholischen Reform fortgeschrieben. Die Rolle des Apostolischen Stuhls für das liturgische Leben der Kirche wurde durch das Konzil von Trient verstärkt. Auch die Heiligenverehrung lag von jetzt an in der ausschließlichen Kompetenz des Heiligen Stuhls. Das Kanonisationsverfahren wurde bis in Einzelne ausgebaut.¹⁹ Zwischen der Autorität des Papstes und dem Status eines Heiligen in der Kirche entwickelte sich eine enge Beziehung. Das Urteil des Papstes galt über jeden Zweifel erhaben. Das Vertrauen in die Fürsprache der vom Papst heilig gesprochenen Heiligen wurde dadurch erhöht.

Das Thema erfuhr eine weitere Entwicklung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Jetzt wurde es nicht mehr unter dem Titel *de cultu sanctorum*, sondern im Rahmen der Konstitution *de ecclesia* behandelt. Zwischen der Kirche auf ihrer irdischen Pilgerschaft und der himmlischen Gemeinschaft der Vollendeten bestehen enge Bande. Die Heiligen erfüllen einen Dienst für die irdische Kirche. „Denn in die Heimat aufgenommen und dem Herrn gegenwärtig, hören sie nicht auf, durch ihn, mit ihm und in ihm beim Vater für uns Fürbitte einzulegen, indem sie die Verdienste, die sie durch den einen Mittler zwischen Gott und den Menschen, Christus Jesus, auf Erden erworben haben ... Durch ihre brüderliche Sorge findet unsere Schwachheit reichste Hilfe (*Lumen gentium* 49).“ Die überlieferte Lehre wird also bekräftigt, jedoch in einen neuen Kontext gestellt. Die alles bestimmende Perspektive ist jetzt die umgreifende Gemeinschaft der Gläubigen diesseits und jenseits des Todes. Die Betonung der alleinigen Mittler-schaft Christi sollte auch in der Liturgie Ausdruck finden. Die großen Feste des Kirchenjahrs sollten gegenüber den Heiligenfesten deutlicher zur Geltung kommen. Die Eigenständigkeit der lokalen Kirche sollte dadurch zur Geltung kommen, dass lokalen Traditionen mehr Beachtung geschenkt wurde. Das Bewusstsein der Katholizität sollte dadurch gefördert werden, dass die Liste der Heiligen im Kalender durch Zeugen aller Zeiten und vor allem aller geographischen Regionen erweitert wurde. Der 1969 erschiene-ne römische Kalender trägt diesen Forderungen ein Stück weit Rechnung. Aufsehen erregte damals vor allem der Umstand, dass gewisse Heilige legendären Charakters aus dem Kalender ausgeschieden wurden. Die Grundlagen blieben aber unverändert. Sowohl die Fürbitte der Heiligen als

¹⁹ Zu wiederholtem Mal erließ der Heilige Stuhl genaue Bestimmungen – Urban VIII. durch das apostolische Breve *Coelestis Jerusalem* (1634), Benedikt XIV. durch den apostolischen Brief *Iampridem* (1747).

auch die ausschließliche Kompetenz des Papstes im Verfahren der Heiligsprechung sind weiterhin Kennzeichen römisch-katholischer Lehre und Praxis.

Während des Pontifikats Johannes Pauls II. kam es zu einer erheblichen Zunahme von Heiligsprechungen.²⁰ Sie dienten oft der durch das Konzil geforderten „katholischen“ Ausweitung der „Wolke der Zeugen“ auf alle Kontinente. Manche erfolgten im Rahmen päpstlicher Reisen. Eine ökumenische Verständigung über die Grundlagen der Praxis der Heiligenverehrung und der Heiligsprechung fand nicht statt.

Der Kirche des Ostens ist die Debatte über die Heiligenverehrung fremd. Sie hat im Wesentlichen an der altkirchlichen Tradition festgehalten. Die Heiligen sind für die Spiritualität der orthodoxen Kirche von größter Bedeutung. So sehr die vom Zweiten Konzil von Nizäa gemachte Unterscheidung zwischen Anbetung und Verehrung anerkannt wird, hat die Verehrung der Heiligen einen hohen Stellenwert. Die alles bestimmende Überzeugung ist die *communio* der Gläubigen über die Zeiten hinweg. Die Liturgie ist so gestaltet, dass die irdische Gemeinde zusammen mit den Propheten und Märtyrern vor Gott tritt. Ihre Gegenwart wird durch die Ikonen im Allgemeinen und die Ikonostase im Besonderen mit Nachdruck in Erinnerung gerufen. Im Gegensatz zum Westen liegt die Verantwortung für die Anerkennung von Heiligen bei den autokephalen Kirchen. Verschiedene orthodoxe Kirchen, z.B. die russisch-orthodoxe und die georgisch-orthodoxe Kirche, haben in den letzten Jahren und Jahrzehnten Zeugen aus jüngster Vergangenheit zu Heiligen erklärt.²¹

4. Fazit

Das Gespräch zwischen den Kirchen über die Heiligenverehrung kann heute in der Tat unter neuen Voraussetzungen geführt werden. Einigkeit herrscht darüber, dass die Bedeutung der Heiligen in dem von ihnen abgelegten Zeugnis zu suchen ist. Was sie auszeichnet, ist die Gemeinschaft mit Christus auch in der letzten Prüfung. Sie unterscheiden sich von anderen

²⁰ In den Jahren seines Pontifikates (1978–2005) hat Papst Johannes Paulus II. 483 Heiligsprechungen vorgenommen und 1339 Personen zu Seligen erklärt. In der Zeit von 1588 bis 2005 hat die katholische Kirche insgesamt 724 Heiligsprechungen vorgenommen und 2321 Personen für selig erklärt. Weit über die Hälfte der Kanonisationen erfolgten also in jüngster Vergangenheit.

²¹ Vgl. Akaki Bakradse, Ilia Tschawtschawadse, in Texte der Evangelischen Arbeitsstelle Ökumene Schweiz, Bern 1993 und Lukas Vischer, Grigol Peradze (1899–1942), Mitteilungsblatt der Vereinigung der Freunde Georgiens in der Schweiz, N° 5, Zürich 1999.

Christen nicht dadurch, dass sie ohne Sünde wären. So wie alle Glieder der christlichen Gemeinde, bestehen auch sie vor Gott einzig durch die in Christus empfangene Vergebung ihrer Sünden. Paulus spricht mit gutem Grund von *allen* Gliedern der Gemeinde als „Heiligen“. Auch die Heiligen sind letztlich in keinem anderen Sinne heilig. Was sie unterscheidet, ist die *Klarheit* ihres Christuszeugnisses.

Einigkeit besteht auch darüber, dass die Wolke der Zeugen, die dem Glauben an Christus zu je ihrer Zeit Gestalt gegeben haben, uns heute begleitet und umgibt. Der Propheten und Märtyrer zu gedenken, gehört zum Leben der Kirche und wird in allen Kirchen mehr und mehr als integrierender Teil christlicher Spiritualität anerkannt. Das Gedächtnis ist Ausdruck der *communio* zwischen der irdischen und der himmlischen Kirche.

Zwei „atmosphärische“ Verschiebungen tragen wesentlich zur Verständigung bei. Auf römisch-katholischer Seite ist die Bedeutung der Heiligenverehrung erheblich zurückgegangen. Immer weniger trifft der evangelische Vorwurf *de facto* zu, dass dem Glauben an die einzige Mittlerschaft Christi durch die Heiligenverehrung Abbruch getan wird. Umgekehrt setzt sich in evangelischen Kreisen die Einsicht durch, dass die radikale Ablehnung der Heiligenverehrung eine Verkürzung zur Folge gehabt hat. Zugleich mit der gerechtfertigten Ablehnung von Missbräuchen ist das Bewusstsein der Gemeinschaft mit den Zeugen der Vergangenheit überhaupt verloren gegangen. Neuansätze lassen sich vor allem in der anglikanischen und lutherischen, aber auch in anderen evangelischen Traditionen feststellen. Kalender mit den Namen großer geistlicher Persönlichkeiten haben auch in den Kirchen der Reformation einen gewissen Stellenwert gewonnen.

Grundlegende Unterschiede bleiben allerdings bestehen. Über die „Anrufung“ der Heiligen gehen die Überzeugungen nach wie vor auseinander. Legen die Heiligen aktiv Fürbitte für uns ein oder sind sie gewissermaßen der Chor der Zeugen, in den Christen mit ihren Gebeten an den dreieinigen Gott einstimmen? Können Heilige um Hilfe angerufen werden oder gedenken wir ihrer, um den Glauben zu stärken und den Horizont des Zeugnisses zu erweitern? Können einzelne Heilige als Beschützer und Patrone gelten oder werden durch diese Vorstellung die Heiligen mit den Engeln vermischt? Alle diese Fragen haben Konsequenzen für die Spiritualität der getrennten Kirchen. Sie fallen aber vielleicht nicht so schwer ins Gewicht, *dass* die unterschiedlichen Antworten nicht in ein und derselben Kirche ihren Platz finden könnten.

B. Wer zählt zur Wolke der Zeugen?

Schwerer wiegt die zweite große Frage, wer eigentlich zur Wolke der Zeugen zu zählen ist. Alle Kirchen sind sich wohl darüber einig, dass das Urteil darüber letztlich einzig und allein Gott selbst zusteht. Jede Anerkennung durch die Kirche kann nicht mehr als vorläufigen Charakter beanspruchen. Um der Propheten und Märtyrer überhaupt gedenken zu können, muss es aber zu einer Entscheidung kommen. Jede Kirche geht mit dieser Notwendigkeit auf ihre eigene Weise um. Das Problem kompliziert sich weiter, wenn es darum geht, die Wolke der Zeugen in den verschiedenen christlichen Traditionen sichtbar zu machen. Dafür bedarf es *gemeinsamer Entscheide*. Von einer so weitreichenden Übereinstimmung sind wir aber heute noch weit entfernt.

1. Märtyrer der getrennten Kirchen

Die Auseinandersetzungen und Konflikte *zwischen* den Kirchen haben im Laufe der Jahrhunderte unzählige Opfer gefordert. Kirchen haben Bewegungen, die sich in der Lehre, der Spiritualität oder der kirchlichen Ordnung von ihnen unterschieden, nicht nur verurteilt und verworfen, sondern oft genug, wo sich die Gelegenheit dazu bot, auch verfolgt und unterdrückt. Die Geschichte der Märtyrer ist nicht allein die Geschichte von Zeugen, die um Christi willen von der „Welt“ gehasst und verfolgt wurden. Zugleich zieht sich eine interne Blutspur durch die Jahrhunderte: Christen, die von Christen verfolgt und getötet wurden, in der Regel Mitglieder von Minderheiten, die sich in den Großkirchen nicht durchzusetzen vermochten, oft aber auch Opfer von Auseinandersetzungen zwischen Kirchen unterschiedlicher Konfession. Viele dieser „Märtyrer“ leben als Zeugen der Wahrheit in der Erinnerung der einzelnen Kirchen weiter.

Zunächst stellt sich die Frage, wie die getrennten Kirchen mit der von ihnen verübten Gewalt umgehen. Immer mehr setzt sich die Einsicht durch, dass die Anwendung von Gewalt zur Lösung innerkirchlicher Konflikte dem Evangelium klar widerspricht und ein Gegenzeugnis darstellt. Mehr und mehr anerkennen die Kirchen ihr Versagen im Laufe der Jahrhunderte. Die Opfer, an deren Tod sie mitschuldig geworden sind, stellen ihnen vor Augen, wie viel Gewalt in ihrer Verkündigung mit enthalten war. In der Begegnung mit den anderen Kirchen werden sie dazu geführt, dafür um Vergebung zu bitten. Das Eingeständnis der eigenen Schuld kann die Grundlage für eine neue Beziehung unter den Kirchen legen. Heißt das

aber, dass die Märtyrer anderer Kirchen sofort als Zeugen Christi auch in der eigenen Kirche anerkannt werden können?

Das Problem ist offensichtlich. Kann der Zeuge einer Kirche, die sich nach dem Urteil der eigenen Kirche im Irrtum befindet, je zu einem echten Zeugen Christi werden? Niemand wird den Märtyrern anderer Kirchen die Achtung vor der Konsequenz und Treue zu ihrer Sache verweigern. Lässt sich aber ihr Martyrium als Zeugnis für Jesus Christus verstehen, wenn „ihre Sache“ eben nicht das Evangelium Christi, sondern eine Irrlehre war? Jede Kirche wird darum zögern, Märtyrer *anderer* Kirchen den von ihr selbst verehrten Heiligen gleichzustellen.

Die Auseinandersetzung zwischen den Kirchen hat oft zu ausdrücklichen Verwerfungen geführt. Der ökumenische Dialog hat gezeigt, dass manche dieser Anathemata heute gegenstandslos geworden sind, weil sie auf den heutigen Partner nicht mehr zutreffen. Urteile, die in einer bestimmten geschichtlichen Situation der Vergangenheit unabweislich schienen, müssen unter den veränderten Umständen der Gegenwart nicht aufrechterhalten werden. Das heißt nicht, dass die Verwerfung damals ohne Grund war, wohl aber dass sie heute ins Leere stößt und darum die *communio* zwischen den getrennten Kirchen nicht verhindern muss. Wie steht es aber mit den Konflikten, von denen die Verwerfungen begleitet waren? Sind mit der gemeinsamen Feststellung der *communio* zwischen den beiden Kirchen auch die Märtyrer jener Zeit als Märtyrer des Evangeliums anerkannt? Oder bleiben sie mit dem damaligen Irrtum identifiziert?

Ist also die gegenseitige Anerkennung im Grunde ein Ding der Unmöglichkeit? Oder gibt es Wege, die über dieses ökumenische Dilemma hinausführen?

2. Die frühen Jahrhunderte der Kirche

Innerkirchliche Auseinandersetzungen begannen bereits in der Frühzeit der Kirche. In einer ersten Zeit war die Frage, ob in einer Bewegung, die von der Lehre der Kirche abwich, echte Märtyrer zu finden waren. Sowohl unter den Anhängern des Markion als in der montanistischen Bewegung im zweiten Jahrhundert standen Märtyrer in höchster Achtung. Durch ihr radikales Zeugnis forderten beide Bewegungen die öffentliche Ordnung heraus. Sie stellten eine verhältnismäßig hohe Zahl von Märtyrern. Waren sie aber echte Märtyrer? Die Frage war nicht einfach zu beantworten. „Nicht durch Personen wird der Glaube legitimiert, sondern durch den Glauben die Per-

sonen“, erklärt Tertullian.²² Maßgebende Sätze wurden von Cyprian († 258) formuliert. Häretiker sind seiner Meinung nach darum keine echten Märtyrer, weil nicht der Name Christi, sondern Christus selbst entscheidend ist, den der häretische Märtyrer ja gerade verleugnet. Und selbst die Anhänger einer schismatischen Gruppe, die den Glauben der Kirche nicht verleugnet, sind keine echte Märtyrer. „Denn wer nicht in der Kirche ist, kann kein Märtyrer sein.“ Ihm fehlt die Liebe, und nach Paulus ist ohne Liebe nichts von Nutzen, „selbst wenn ich meinen Leib hingebe, dass er verbrannt werde (1 Kor 13,3)“. Ein Martyrium, das nicht in der *communio* der Kirche verankert ist, muss darum zurückgewiesen werden.²³

Eine neue Konstellation trat mit dem Ende der Verfolgungen ein. Die Kirche stand jetzt einem christlichen Kaiser gegenüber. Sie wurde von ihm sowohl geschützt als auch vereinnahmt. Minderheiten, die von der offiziellen Kirche abwichen, stellten zugleich eine Gefahr für die Einheit des Reiches dar. Immer häufiger konnte es vorkommen, dass Christen zu Opfern der offiziellen – christlichen – Politik wurden. Einerseits konnte die Kirche ihren Sieg über das heidnische Kaiserreich feiern, andererseits kam es von jetzt an immer häufiger zu innerchristlichen Konflikten und Verfolgungen.

In den christologischen Konflikten kam es zu einschneidenden Maßnahmen durch den „christlichen“ Kaiser. „Wer wagte zu behaupten“, ruft Athanasius darum aus, „dass für die Christen gegenwärtig eine Friedenszeit und nicht vielmehr eine Zeit der Verfolgung sei, wie sie noch niemals war und schwerlich wiederum sein wird vor dem Kommen des Antichrists.“²⁴ Die Fronten sind jetzt nicht mehr so klar wie in der Vergangenheit. Die Christenheit befindet sich im „Bürgerkrieg“.²⁵ Wie sind seine Opfer einzuschätzen? Einzelne, wie Athanasius oder Basilius, sind aus diesen Auseinandersetzungen als anerkannte Heilige hervorgegangen, andere, die gelitten

²² Tertullian, *de praescr.* 3: „quid ergo, si episcopus, si diaconus, si vidua, si virgo, si doctor, si etiam martyr lapsus a regula fuerit, ideo haereses veritatem videbuntur obtinere: ex personas probamus fidem an ex fide personas? Nemo est sapiens, nemo fidelis, nemo maior nisi Christianus, nemo autem Christianus, nisi qui ad finem usque perseveraverit.“

²³ *De unitate* 14.

²⁴ *Hist. Arian.* 77.

²⁵ Basilius, *ep.* 257, 1.

haben, sind mit dem Sieg der Orthodoxie vergessen oder sogar verurteilt worden.²⁶

Das donatistische Schisma in Nordafrika lässt die neue Konstellation noch greifbarer werden. Die Donatisten waren entschlossen, der Tradition der verfolgten Kirche der ersten Jahrhunderte treu zu bleiben. Priester, die dem Druck der Verfolger nachgegeben hatten, waren in ihren Augen ihres Amtes unwürdig geworden. Kaiser Konstantin suchte der Spaltung durch die Einberufung eines Konzils nach Arles (314) zu wehren. Die Donatisten wurden verurteilt, lösten sich aber keineswegs auf. Erst im fünften Jahrhundert gelang es, die Bewegung, zum Teil mit harter Gewalt, endgültig zu unterdrücken. Die Donatisten waren eine verfolgte Minderheit. Sie verstanden sich gerade darum als die eigentlichen Nachfolger Christi und der ersten Kirche. Die offizielle Kirche war der Wahrheit untreu geworden. „Bei uns“, erklärten die Donatisten, „gilt diejenige Kirche für die wahrhaft katholische, die die Verfolgungen erleidet, nicht die, die sie veranstaltet.“²⁷ Die katholische Mehrheit stammt von den Verleugnern ab, und – so argumentierten sie – es ist darum kein Zufall, dass sie jetzt neue Märtyrer schafft. Ein genaues Bild der donatistischen Spiritualität lässt sich nur schwer rekonstruieren. Ihre Überzeugungen sind von den Vertretern der katholischen Mehrheit oft verzerrt dargestellt worden. Es handelte sich auf alle Fälle um eine rigoristische Bewegung, die zu Übertreibungen neigte und in der späteren Phase zu terroristischer Gewalt neigte. Es kann aber kein Zweifel bestehen, dass zahlreiche Donatisten das Martyrium auf Grund tiefer christlicher Überzeugungen erlitten.

Die Vertreter der Mehrheit suchten nachzuweisen, dass es sich in Wirklichkeit um kein Martyrium gehandelt habe. Die entscheidende Voraussetzung für das Martyrium ist das Bekenntnis. Dieses Argument wird bei Augustin (354–430) weiter ausgeführt. „Alle Heiden und Bösewichter leiden, was sie leiden, um der Unwahrheit willen. Darum, erhebe und rühme sich niemand seiner Leiden, sondern er bewaise zuvor die Wahrheit seiner Rede. Du weist auf die Strafe hin, ich aber frage nach der Sache. Denn wollten wir bloß die Leiden ins Auge fassen, würden auch Räuber die Krone erlangen und der Teufel selbst könnte sich für einen Märtyrer erklären, weil

²⁶ Das Todesurteil gegen Priscillian, Bischof von Avila in Spanien, macht die neuen Voraussetzungen deutlich. Der Häresie angeklagt wurde er von der christlichen „Obrigkeit“ in Trier hingerichtet (385 oder 386). Cf. *Michel Grandjean, L'ère de Priscillien ou la grande faute du christianisme?*, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 132, 2000, 361–376.

²⁷ *Coll. Carth. D. III 22* (zitiert bei Campenhausen, a.a.O., 169).

seine Tempel und Priester heute zugrunde gehen.“²⁸ Und doch konnte den Donatisten nicht vorgeworfen werden, dass sie die Lehre der Kirche nicht teilten. Sie bekannten sich zum christlichen Glauben und wichen einzig in ihrem Verständnis der Nachfolge von der offiziell anerkannten Kirche ab. Genau das wird nun aber ausreichender Grund zu Verfolgungen. Augustin geht schließlich so weit, auch Maßnahmen von Seiten des Staates gut zu heißen. „Der staatliche Zwang im Dienste der Kirche ist in Wirklichkeit ein Zwang aus Liebe, weil er die Abtrünnigen, wie sie nachher selbst zugeben müssen, nicht verdirbt, sondern vielmehr rettet, indem er sie der wahren katholischen Gemeinschaft zurückgibt.“²⁹ Augustin hat damit die Legitimation für ein Muster der Verfolgung gegeben, das in den folgenden Jahrhunderten immer wiederkehren und unzählige Opfer fordern wird.

3. Das Beispiel der reformierten Kirchen

Der donatistischen Märtyrer wurde so lange gedacht, wie die donatistische Bewegung existierte. Sie wurden vergessen, nachdem diese unterdrückt worden war. Anders ist es mit Minderheiten, die über die Jahrhunderte zu überleben vermochten. Ihre Märtyrer leben in der Erinnerung bis heute fort.

Die reformierte Kirche kann uns als Illustration dienen. Sie schaut so wie auch andere Kirchen, die aus Reformbewegungen hervorgegangen sind, auf eine lange Kette von Verfolgungen zurück. Ihre Geschichte ist von Jahrhundert zu Jahrhundert von immer neuen Martyrien gekennzeichnet. Für fast alle tragen „christliche“ Mächte die Verantwortung. Erst seit der französischen Revolution hat sich die Konstellation verändert. Nicht anders als in anderen Kirchen haben zahlreiche reformierte Christen im Zuge der missionarischen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts ihr Zeugnis mit dem Leben bezahlt. Gleichzeitig darf nicht verschwiegen werden, dass auch reformierte Kirchen zu den Verfolgern zählen. Auch sie haben während Jahrhunderten zur Unterdrückung vor allem der Täufer und anderer Dissidenten beigetragen.

²⁸ Sermo 328, 4 (zitiert bei Campenhausen, a.a.O., 171).

²⁹ Campenhausen, a.a.O., 173.

a) Reformbewegungen im Mittelalter

Dem Gründer der Bewegung der Waldenser, Petrus Waldes, einem Kaufmann von Lyon, ging es um die Wiederherstellung der evangelischen Verkündigung in ihrer radikalen Form. Christen sollten in Armut die Botschaft weitertragen. „Nackt folgen sie dem nackten Christus nach“, hieß es von ihnen.³⁰ Was später mit den Bettelorden geschah, gelang mit dieser Bewegung nicht. Sie wurde 1184 auf einer Synode in Verona für ketzerisch erklärt, breitete sich aber dennoch aus und fand ein Echo nicht allein in Frankreich und Norditalien, sondern in zunehmendem Maße auch im Norden bis nach Böhmen und Polen.³¹ Obwohl die Waldenser in der Lehre mit der offiziellen Kirche übereinstimmten, wurden sie oft der katharischen Häresie verdächtigt und wurden in den folgenden Jahrhunderten zu Opfern der Inquisition. Da nur wenige von Waldensern selbst verfasste Schriften erhalten sind, erfahren wir über die waldensischen Märtyrer in erster Linie aus den Protokollen der Prozesse, einer Quelle, die nicht als unvoreingenommen gelten kann. Die genaue Zahl der Märtyrer vom 12. bis zum Anfang des 15. Jahrhunderts lässt sich nicht mehr ermitteln.³²

Zur Zeit der Reformation suchten die Waldenser in den Alpentälern an der piemontesisch-französischen Grenze den Anschluss an die Reformation und nach langwierigen Verhandlungen kam es 1532 auf der Synode von Chanforan zur Einigung. Unter François I. kam es zu einer systematischen Verfolgung der Waldenser der Provence. Als europäische Bewegung vermochten die Waldenser nicht zu überleben. Sie waren jetzt zur „territorialen“ Kirche der Alpentäler geworden und blieben eine verfolgte Minderheit. Besonders verheerend waren die Verwüstungen, die der „Blutige Frühling“, die Invasion von 1655, hinterließen. Die Waldenser begannen aber mehr und mehr auch militärisch um ihr Überleben zu kämpfen. Sie

³⁰ So berichtet Walter Map, ein englischer Mönch, in einer Beschreibung der Waldenser, cf. *Giovanni Gonnet*, *Enchiridion Fontium Valdensium*, Torre Pellice 1958, p.122–124. Der Satz *nudus nudum Christum sequi* ist bereits weit früher bezeugt, vgl. *R. Grégoire*, *L'adage ascétique nudus nudum Christum sequi*, in: *Studi in onore di O.Bertolini*, Pisa 1972.

³¹ *Amedeo Molnár*, *Die Waldenser. Geschichte und europäisches Ausmaß einer Ketzerbewegung*, Göttingen 1980.

³² Während der Albigenserkriege wurden 1214 auf Veranlassung des Kardinallegaten Robert von Courcon acht Waldenser auf dem Scheiterhaufen verbrannt (Molnár, 70). Der Inquisitor Bernard Gui, ein Dominikaner, ließ 1316 acht Waldenser verbrennen, verurteilte andere zu lebenslangem Kerker, er ließ sogar die Gebeine von sechs Waldensern ausgraben, um sie verbrennen zu können (Molnár, 124). Peter von Verona, der sich von den Katharern abgewandt hatte, Inquisitor geworden war, dann aber ermordet wurde, wurde 1253 heilig gesprochen (Molnár, 116).

waren jetzt nicht mehr eine Bewegung, die Jesu Sendung für ihre Zeit zu erneuern suchte, sondern eine heroische Minderheit, die sich mit allen Mitteln, oft in Anlehnung an alttestamentliche Vorbilder, gegen die Übermacht des Bündnisses zwischen Staat und römischer Kirche zur Wehr setzte.³³

Eine ähnliche Geschichte ist die der Hussiten in Böhmen als Wegbereiter der Reformation. Ihre Geschichte ist durch die Jahrhunderte zu einem wesentlichen Bestandteil der reformierten Tradition geworden. Ihres Zeugnisses wird in vielen reformierten Kirchen dankbar gedacht. Jan Hus forderte eine tief greifende Reform der Kirche. Ihr Leben sollte aufgrund der Heiligen Schrift gestaltet werden. Er übte scharfe Kritik am Klerus und trat für apostolische Armut ein. Die Auseinandersetzung mit der offiziellen Kirche führte bald zu Konflikten. Die ersten drei Märtyrer der Bewegung wurden am 11. Juli 1412 hingerichtet. Jan Hus selbst wurde 1415 vom Konzil von Konstanz zum Tod auf dem Scheiterhaufen verurteilt. Sein Tod löste in Böhmen eine Volksbewegung aus. Es kam zu bewaffnetem Widerstand. Ein Kreuzzug, der gegen Böhmen ausgerufen wurde, führte nicht zum Ziel. Eine Weile sah es so aus, als ob sich die hussitische Bewegung durchzusetzen vermochte. Auf dem Basler Konzil wurden ihr 1433 gewisse Zugeständnisse gemacht. Das Blatt wendete sich aber bald. Die Hussiten wurden erneut als Ketzer verfolgt und unterdrückt. Zahlreiche Anhänger der Bewegung fielen der Inquisition zum Opfer.³⁴

b) Propheten und Märtyrer der Reformation

Die Reformation hat in zahlreichen europäischen Ländern zu Verfolgungen und zahlreichen Martyrien geführt. Die reformatorische Botschaft traf die bestehende gesellschaftliche Ordnung in ihren Grundfesten. Die Antwort auf die Provokation waren repressive Maßnahmen sowohl von Seiten der staatlichen Macht als auch der Kirche. Die Instrumente, deren sich Kirche und Staat im Mittelalter zur Repression ketzerischer Bewegungen bedient hatte, wurden jetzt gegen die Reformation eingesetzt. Frühe Blutzügen gab es in Brüssel und in den Niederlanden, aber auch in Österreich.³⁵ Und in Ungarn kam es zu Hinrichtungen.³⁶ In Italien und Spanien

³³ Augusto Armand Hugon, *Storia dei Valdesi*, zwei Bände, Torino 1974.

³⁴ Amedeo Molnár, *Die Waldenser*, 1980, 237 ff.

³⁵ Georg Loesche, *Geschichte des Protestantismus im vormaligen und im neuen Österreich*, Leipzig 1930, 58 (Tauber) und 154 (Kheysen).

³⁶ Mihály Bucsay, *Geschichte des Protestantismus in Ungarn*, Stuttgart 1959, 22 und 25.

fielen zahlreiche Mönche und Priester, die sich zu reformatorischen Lehren bekannten, der Inquisition zum Opfer.

Besonders zahlreich waren die Hinrichtungen in der Frühzeit der Reformation in Frankreich. Unter François I. starb nach 1534 in Frankreich eine lange Reihe evangelischer Christen, unter ihnen auch Frauen wie Marie la Catelle, und unter Henri II. nahmen nach 1547 Verhaftungen und Todesurteile weiter zu. Großes Aufsehen erregte die öffentliche Verbrennung von Pierre Leclerc und Etienne Mangin zusammen mit vierzehn Gliedern der evangelischen Gemeinde von Meaux (1546). Das Beispiel der fünf Theologiestudenten, die 1555 in Lyon hingerichtet wurden, zeigt, mit wie vielen Risiken die Verkündigung der evangelischen Botschaft in Frankreich verbunden war.³⁷

Von den ersten Jahrzehnten der Reformation ist die spätere Entwicklung – ungefähr von der Mitte des 16. Jahrhunderts an – zu unterscheiden. War zunächst die Anwendung von Gewalt auf die Vertreter des „alten Glaubens“ beschränkt gewesen, entschlossen sich evangelische Christen in immer höherem Maße zu offenem Widerstand. Ähnlich wie bereits im Falle der hussitischen Bewegung endete, was als Bewegung des Glaubens begonnen hatte, in kriegesischen Konflikten. Große Geister wie Johannes Calvin sahen die Gefahr, die damit verbunden war, voraus. „Wenn auch nur ein Tropfen Blut vergossen würde, werden sich Ströme von Blut über ganz Europa ergießen.“³⁸ Das Unheil kriegesischer Auseinandersetzungen war aber nicht aufzuhalten. Sowohl die Niederlande als Frankreich, aber auch Österreich wurden zum Schauplatz konfessioneller Kriege. Nach wie vor wurden zahlreiche evangelische Christen Opfer von repressiven Maßnahmen und rücksichtsloser Gewalt. Beispiele sind die Freiheitskriege in den Niederlanden, die Bartholomäusnacht (1572), von Papst Pius V. durch ein Te Deum gefeiert, der Veltliner Mord (1621) oder auch die rücksichtslose Unterdrückung des zweiten Bauernaufstandes in Österreich (1625–1627). Die Grausamkeit solcher Ereignisse sprengte alle Maße und rief unter evangelischen Christen mit Recht Empörung hervor. Können aber die Opfer dieser konfessionellen Auseinandersetzungen noch wirklich als Märtyrer bezeichnet werden? Viele unter ihnen sind ohne Zweifel um ihres Glaubens willen gestorben. Das Urteil darüber wird aber dadurch erschwert, dass alles Zeugnis der Kirchen jetzt auf dem Hintergrund *gegenseitiger Ge-*

³⁷ Francis Higman, *La diffusion de la Réforme en France 1520–1565*, Genève 1992, siehe besonders 250ff; Joseph Chambon, *Der französische Protestantismus, Sein Weg bis zur französischen Revolution*, München 1938, 26–27, 30–32, 48.

³⁸ Brief vom 16. April 1561, CR XVIII, col 426.

walt stattfand. Besondere Achtung verdienen in dieser Zeit die Christen, die durch ihr Zeugnis und vielleicht auch ihren Tod die Konflikte ihrer Zeit hinterfragten.

c) Märtyrer des Establishment in England

Die Reaktion unter Maria der Katholischen (1553–1558) war eine Zeit blutigen Terrors. Über 300 evangelische Christen, unter ihnen auch Erzbischof Thomas Cranmer, wurden unter ihrer Herrschaft hingerichtet. Reformierte Bewegungen wie der Presbyterianismus, der Puritanismus und der Kongregationalismus hatten aber unter der Monarchie Englands überhaupt einen schweren Stand. Sie kämpften für die „schriftgemäße Gestalt“ der Kirche und verwarfen auf der Grundlage dieser Überzeugung das episkopale System der Kirche von England. Vor allem die Einsetzung der Bischöfe durch den Staat war darum für sie unannehmbar. Unter Elisabeth I. (1558–1603) führte der Gegensatz zu bitteren Konflikten. Die Auseinandersetzungen des folgenden Jahrhunderts forderten zahlreiche weitere Opfer. Das Vorbild ihres Widerstands prägt die Spiritualität der Freikirchen in England und den Vereinigten Staaten bis heute.

d) Das Zeitalter des Absolutismus

Harten Verfolgungen waren die reformierten Kirchen unter den absolutistischen Regimen in Ungarn und Frankreich ausgesetzt. In Ungarn begann die Gegenreformation in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Peter Pázmány, Erzbischof von Ezstergom (1570–1637), verfolgte ein systematisches Programm zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit. Seiner Verwirklichung waren allerdings dank der militärischen Erfolge von Stephan Bocskay (1557–1606), Gabriel Bethlen (1580–1629) und Georg Rakoczi I. (1593–1648) politische Grenzen gesetzt. Die rücksichtslose und blutige Durchsetzung der Gegenreformation fand unter Kaiser Leopold I. (1657–1705) statt. Sondergerichte verurteilten die Geistlichen, die nicht gewillt waren, ihrem Glauben abzuschwören, zu harten Strafen. Vor allem die 42 Pfarrer, die zum Galeerendienst nach Neapel verkauft wurden, sind im Gedächtnis späterer Generationen lebendig geblieben. 1688 wurden 20 angesehene Protestanten durch das „Bluttribunal“ von Eperies verurteilt³⁹ und grausam hingerichtet.

³⁹ *Mihály Bucsay*, Geschichte des Protestantismus in Ungarn, Stuttgart 1959, 82–101.

Weit härter noch waren die Verfolgungen der Reformierten in Frankreich. Das Edikt von Nantes von 1598 gewährte den Protestanten Frankreichs Duldung, aber im Laufe des 16. Jahrhunderts wurden Macht und Einfluss der Protestanten immer mehr eingeschränkt. Die eigentliche Verfolgung begann mit der Revokation des Ediktes von Nantes (1685) durch Ludwig XIV. Die Vision hinter dieser Maßnahme war die Vorstellung, dass die Einheit des Staates auch die Einheit der Religion erfordere – *une loi, un roi, une foi dans le royaume*. Zehntausende verließen als Flüchtlinge das Land. Diejenigen, die blieben, vor allem Pfarrer und Prediger, mussten mit Gefängnis, Verurteilung zum Galeerendienst oder Hinrichtung rechnen.⁴⁰

Einmal mehr wiederholte sich derselbe Vorgang. Unter dem unerträglichen Druck der Verfolgung griffen die Reformierten in den Cevennen zu den Waffen und leisteten der Unterdrückung unter der Führung von Jean Cavalier während einiger Jahre Widerstand (1702–1704).⁴¹ Die Verfolgung dauerte bis weit ins 18. Jahrhundert hinein. Dass die reformierte Kirche nicht unterging, ist weitgehend der Initiative von Antoine Court (1696–1760) zu verdanken. Er rief 1715 in einem Steinbruch in der Nähe von Monoblet die erste Synode der „église du désert“ ein. Fünf der sechs Teilnehmer endeten als Märtyrer. Antoine Court leitete in Lausanne ein Seminar für Kandidaten, die bereit waren, nach Frankreich zurückzukehren. Viele von ihnen wurden verhaftet und hingerichtet. Hunderte, ja Tausende fielen im 18. Jahrhundert der Verfolgung zum Opfer. Allein in der Zeit von 1744–1752 sind über 1600 Reformierte zum Galeerendienst verurteilt worden.⁴²

e) Reformierte Kirchen als Verfolger

Nun waren aber die reformierten Kirchen nicht nur die Opfer christlicher Intoleranz. Dort wo sie die Mehrheit bildeten und der Arm der staatlichen Macht zu ihrer Verfügung stand, haben sie ihrerseits Andersdenkende verfolgt und blutig unterdrückt. Zahlreiche römisch-katholische Christen haben unter reformierten Regimen zu leiden gehabt. Aber vor allem gegen-

⁴⁰ Elisabeth Labrousse, La révocation de l'édit de Nantes, Une foi, une loi, un roi? Genève 1985; André Zysberg, Les galériens, Vies et destins de 60000 forçats sur les galères de France 1680–1748, Paris 1982, Mémoire d'un galériens (protestant) du Roi-Soleil Jean Marteilhe, Paris 1982.

⁴¹ Joseph Chambon, Der französische Protestantismus. Sein Weg bis zur französischen Revolution, München 1938, 162–177.

⁴² Chambon, a.a.O., 184–206.

über den Täufern und Mennoniten haben reformierte Kirchen sich grausamer Verfolgungen schuldig gemacht. Ihrem Selbstverständnis nach war die anabaptistische Bewegung Teil der Reformation. Sie trat für eine radikale Reform der Kirche ein. Im Bestreben, Gemeinden nach dem Vorbild des biblischen Zeugnisses zu bilden, lehnten sie die Kindertaufe ab. Die Kirche sollte aus Gliedern bestehen, die sich bewusst zu Christus bekannten. Für damaliges Verständnis wurden dadurch die Grundfesten der christlichen Gesellschaft in Frage gestellt. Zürich war der Schauplatz der ersten Auseinandersetzungen. Disputationen brachten keine Einigung. So kam es bald zu gewaltsamen Maßnahmen. 1527 wurde der erste anabaptistische Märtyrer Felix Manz (1500–1527) in der Limmat ertränkt. Überall wo sich die Bewegung verbreitete, wurde sie Gegenstand von Verfolgungen sowohl von reformierter und lutherischer als auch von katholischer Seite. Allein für den oberdeutschen Bereich sind in der Zeit bis 1539 die Namen von ungefähr 780 anabaptistischen Märtyrern bekannt.

In der Schweiz wurde den Mennoniten offiziell erst 1799 in der Zeit der helvetischen Republik Toleranz gewährt; in Bern erhielten sie uneingeschränkte rechtliche Gleichstellung erst 1815.⁴³

Eine zweite Front, an der sich die Reformatoren zu gewaltsamen Maßnahmen drängen ließen, war die anti-trinitarische Bewegung. Das Todesurteil gegen Michael Servet (1511–1553) in Genf zeigt, wie sehr auch reformierte Gemeinwesen die grundlegenden Aussagen des christlichen Glaubens durch Gesetz und Sanktionen zu schützen suchten.⁴⁴

f) Martyrium unter neuen Voraussetzungen

Mit der Aufklärung und der französischen Revolution nahmen die innerchristlichen Verfolgungen ein Ende. Je länger die interkonfessionellen Auseinandersetzungen dauerten, desto unabweislicher wurde der Gedanke der Toleranz. Maßnahmen gegen religiöse Minderheiten stießen vor allem im Laufe des 18. Jahrhunderts auf wachsende Kritik. Im Gegensatz zu früheren Jahrhunderten fand die Haltung der Stadtstaaten Zürich und Bern gegenüber den Mennoniten wenig Verständnis. Mehrere Regierungen intervenierten zugunsten der Verfolgten. In der „neuen Welt“ Amerikas hatte der

⁴³ C. Henry Smith, *The Story of the Mennonites*, Newton Kansas 1950.

⁴⁴ Was immer über die Lehre und den Charakter Servets gesagt werden mag, bleibt seine Hinrichtung in Genf eine der dunkelsten Seiten der Geschichte der Reformation. Die Genfer Bevölkerung hat an der Stelle, an der er verbrannt wurde, ein Monument errichtet, auf dem sie ihrem Bedauern über den Schritt Ausdruck gab.

Gedanke der Toleranz bereits früher Gestalt angenommen. Die Bills of Right (1776 ff) erklärte die Religionsfreiheit als unveräußerliches Menschenrecht. In Österreich leitete das Toleranzpatent Josephs II. (1781) eine neue Periode ein, und mit der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte der französischen Revolution wurden neue Grundlagen für das Gemeinwesen gelegt. Wenn auch weiterhin religiöse Diskriminierung ausgeübt wurde, war damit die Zeit der gewaltsamen innerchristlichen Unterdrückung vorüber.

(1) Durch die *missionarische Bewegung*, die im 18. Jahrhundert und vor allem 19. Jahrhundert einsetzte, erhielt das Martyrium aber neue Bedeutung. Indem sich die evangelischen Kirchen dem Auftrag verschrieben, das Evangelium „bis an die Enden der Erde“ zu verkünden, entstand für das christliche Zeugnis eine neue Situation. Missionarisches Zeugnis konnte auf Widerstand stoßen. Das christliche Zeugnis wurde als Bedrohung der eigenen Tradition und gesellschaftlichen Ordnung empfunden. Manche Missionare haben ihren Einsatz mit dem Leben bezahlt. In vielen Fällen waren es aber nicht die von außen gesandten Missionare, sondern die „ersten Bekehrten“, die das Martyrium erlitten. Über ihnen entlud sich der Zorn über die Verletzungen, die die angestammte Tradition erlitten hatte. Oft waren es sie, die in der „ersten Liebe zum Evangelium“ ihr Leben gaben. So wurde z. B. in Madagaskar 1849 eine Gruppe von 14 Christen von einem Felsen gestürzt. Im selben Jahr wurden neun Christen enthauptet und vier lebendig verbrannt.⁴⁵ Auch in Korea wurde während der Besetzung durch Japan (1910–1945) die junge Kirche einer harten Prüfung unterworfen. In den letzten Jahren der Okkupation forderten die Japaner von den Koreanern als Zeichen der Loyalität die öffentliche Verehrung des Shinto-Schreins. Christen, die die Zumutung von sich wiesen, hatten harte Strafen zu gewärtigen. Zahlreiche blieben fest. Viele wurden verhaftet, gefangen gesetzt, einige hingerichtet.⁴⁶ Und auch im Sudan sind in den jahrelangen blutigen Auseinandersetzungen zwischen Nord und Süd seit den sechziger Jahren zahlreiche Christen zu Märtyrern geworden.

(2) Mit der Oktober-Revolution im Jahre 1917 in Russland begann eine Periode neuartiger Verfolgung der christlichen Kirchen – Unterdrückung im Namen des radikalen Atheismus. Religion wurde als rückständige Kraft

⁴⁵ Bruno Hübsch (ed.), *Madagascar et le christianisme*, Paris/Antananarivo 1993, 229 ff. M. Brown, *A History of Madagascar*, London 1995; S.S. Ellis, *Madagascar, its Missions and its Martyrs*, London 1863.

⁴⁶ Allen D. Clark, *A History of the Church in Korea*, Seoul 1971, 221 ff, 435 ff, 445 ff, 448 ff.

eingestuft, die der Entwicklung der Gesellschaft zum Sozialismus hindernd im Wege stehe und darum beseitigt werden müsse. Alle Religionen, besonders aber die Kirchen, wurden in der Sowjetunion und nach dem Zweiten Weltkrieg in anderen sozialistischen Staaten systematisch eingeengt und unter Umständen aktiv verfolgt. Die Erwartung war, dass sich die Religion mit dem Fortschritt des Sozialismus allmählich auflösen werde. Oder auch umgekehrt: dass die systematische Einengung religiöser Grundhaltungen den Fortschritt des Sozialismus zu fördern vermöge.

Der Zweite Weltkrieg hatte tiefgreifende geopolitische Veränderungen zur Folge. Durch die Aufteilung Europas gerieten neue Gebiete in die Machtsphäre der Sowjetunion und wurden damit Opfer derselben Religionspolitik. Die Durchsetzung der kommunistischen Herrschaft war jeweils mit harten Maßnahmen gegen die Kirchen verbunden. Die ungarisch-sprechenden reformierten Kirchen mögen als Illustration dieses Vorgangs dienen. Die ungarisch-sprechende Bevölkerung in der Karpato-Ukraine befand sich nach dem Krieg auf sowjetischem Territorium. Ein großer Teil der männlichen Bevölkerung wurde 1944 beim Einmarsch der sowjetischen Truppen für kürzere oder längere Zeit verschleppt; manche kamen ums Leben. In der kleinen reformierten Kirche war es schon vor dem Krieg zu einer Erweckungsbewegung (*Soli Deo Gloria*) gekommen. Die Pfarrer blieben auch unter den neuen Umständen ihren Überzeugungen treu und scheuten auch vor öffentlichem Zeugnis nicht zurück. Zwei Pfarrer – József Zimányi und Barna Harkay – wandten sich mit einem warnenden Brief an Stalin: „Gib dem herrlichen Gott die Ehre! Der stolze Belsazar ist in einer Nacht untergegangen.“ Sie wurden zu Zwangslager verurteilt und erst nach mehreren Jahren wieder entlassen. Zahlreiche Pfarrer starben während oder nach der Verhaftung. In Ungarn selbst erlitt eine Reihe von Christen den Märtyrertod im Zuge der kommunistischen Machtergreifung und vor allem nach dem Revolutionsversuch von 1956.

Besonders kompliziert gestaltete sich die Lage der christlichen Kirchen in China. Der christliche Glaube, wie er von der missionarischen Bewegung ins Land gebracht worden war, galt von jeher als fremdes Element. Mit der Machtergreifung der kommunistischen Partei verschärfte sich dieses Urteil. Die christliche Kirche wurde als Außenposten des imperialistischen Westens angesehen. Missionare verließen das Land. Die chinesischen Christen suchten sich soweit als irgend möglich als religiöse Kraft im eigenen Land zu konstituieren. Der *modus vivendi*, der erreicht wurde, fand mit der Kulturrevolution der sechziger und siebziger Jahre ein jähes

Ende. Alle christlichen Denominationen, unter den protestantischen Gemeinschaften vor allem non-konformistische Gruppen, wurden Opfer von Verfolgungen und hatten einen hohen Preis für den christlichen Glauben zu zahlen.

(3) Christliches Zeugnis war von jeher immer auch ein Zeugnis für Gerechtigkeit. Wer das Evangelium ernsthaft verkündigt, wird unausweichlich an die Seite der Benachteiligten, Armen, Ausgeschlossenen geführt. Christliches Zeugnis hat aus diesem Grunde von jeher den Widerstand der Mächtigen und Reichen dieser Welt hervorgerufen. Auch in vergangenen Jahrhunderten hatte das Martyrium zahlreicher Christen eine politische oder soziale Dimension. Der Kampf um Gerechtigkeit hat aber in jüngster Zeit erhöhte Bedeutung erhalten. In dem Maße, wie politische und soziale Konflikte zunehmen, wird der schreiende Widerspruch zwischen den Forderungen des Evangeliums und der gegenwärtigen Ordnung offenbar. Die Zahl der Märtyrer um der Gerechtigkeit und der Bewahrung der Schöpfung willen nimmt zu.

Und wiederum werden die gewaltlosen Zeugen der Gerechtigkeit in der Regel Opfer „christlicher Gewalt“. Denn, weil die gegenwärtige Ordnung weitgehend von Nationen christlichen Ursprungs getragen wird, findet das Zeugnis für die Gerechtigkeit in einer nominell „christlichen“ Welt statt. Sowohl für die Kolonialherrschaft über die Länder des Südens als auch für das Apartheidsystem und die Diktaturen in Lateinamerika wurden oft genug „christliche Werte“ in Anspruch genommen.

Ein Beispiel bietet *Mosambik*. Die protestantischen Kirchen hatten gegenüber der katholischen Kolonialmacht Portugal von allem Anfang an einen schweren Stand. Als sich in den sechziger Jahren der offene Widerstand festigte, nahm dieses Misstrauen zu, war doch der Gründer der Befreiungsfront FRELIMO Eduardo Mondlane in der presbyterianischen Kirche groß geworden. Die Leitung der Kirche wurde der Zusammenarbeit mit der militärischen Bewegung verdächtigt. 1972 wurden 37 Mitglieder der Kirche verhaftet. Der Präsident der Kirchenleitung, Pfarrer Zedequias Manganhela, und ein Ältester, José Sidumo, starben unter der Folter. Sie hatten sich standhaft zur Gewaltlosigkeit bekannt und die Verdächtigungen der Geheimpolizei zurückgewiesen. Als Todesursache wurde von offizieller Seite Selbstmord angegeben.⁴⁷

⁴⁷ Charles Biber, *Cent ans au Mozambique. Le parcours d'une minorité*, Lausanne 1987, 130 ff.

Sowohl in *Südafrika* als auch in *Lateinamerika* haben reformierte Kirchen ein zwiespältiges Zeugnis abgelegt. Einzelne haben sich im Kampf für Befreiung und soziale Gerechtigkeit engagiert. Aufs Ganze gesehen ist das Zeugnis der reformierten Kirchen hinter demjenigen anderer Kirchen zurückgeblieben. Die reformierten Kirchen tragen insbesondere beträchtliche Mitverantwortung und Mitschuld für das Zeitalter der Apartheid in Südafrika. Unter den Zeugen in Lateinamerika ist Paolo Wright in Brasilien und das Leiden der presbyterianischen Mayas in Guatemala zu nennen.⁴⁸

g) Die Bedeutung der Propheten und Märtyrer im Leben der reformierten Kirchen

Der rasche Gang durch die Jahrhunderte lässt ein reiches und vielfältiges Bild vor unseren Augen entstehen. In jedem Jahrhundert ist Christus von Neuem bekannt und bezeugt worden. Unzählige haben für das Evangelium „bis aufs Blut widerstanden“. Das Erbe der Vergangenheit ist für die reformierten Kirchen ohne Zweifel eine Quelle der Inspiration. Zeugen verschiedenster Art sind uns vorausgegangen und haben die Botschaft Christi unter verschiedensten Gesichtspunkten aufleuchten lassen.

Ihr Zeugnis ist allerdings in der Gegenwart nicht selbstverständlich gegenwärtig. Am meisten Raum wird in reformierten Kreisen den Zeugen gewährt, die die Tradition der eigenen Kirche geprägt haben und darum Teil der eigenen Identität sind. Ihr Zeugnis wird im unmittelbaren Umkreis der eigenen Kirche auf vielfältige Weise in Erinnerung gerufen – durch Gedenktafeln und Museen, durch wiederkehrende Besuche gewisser Stätten, durch Predigt und Unterricht, durch Veröffentlichungen.⁴⁹ Die gesamte „Wolke der Zeugen“ wird aber kaum ins Auge gefasst. Das Interesse gilt in höherem Maße der Erklärung der eigenen lokalen oder nationalen Identität als der Verkündigung des Evangeliums durch die Jahrhunderte. Die Ausweitung des Horizontes auf die Universalität der Kirche und ihres Zeugnisses ist darum für die reformierten Kirchen ein dringendes Erfordernis.

⁴⁸ Vgl. *João Dias de Araujo*, *Inquisition without Burnings*, Rio de Janeiro 1982; *Heinrich Schäfer*, *Church Identity between Repression and Liberation*, The Presbyterian Church in Guatemala. Studies from the World Alliance of Reformed Churches no 20, Geneva 1991.

⁴⁹ Das Zeugnis der Märtyrer ist insbesondere in den presbyterianischen Kirchen Koreas Gegenstand der Erinnerung und Verehrung. Denkmäler und Gedenkstätten spielen im kirchlichen Leben eine wichtige Rolle.

4. Wie wird gemeinsames Gedenken möglich?

Auf dem Hintergrund dieses summarischen geschichtlichen Überblicks kehren wir zur Ausgangsfrage zurück: Wie kann es unter den Kirchen zu einer Verständigung über die Zeugen der Vergangenheit kommen? Wie können sich die konfessionellen „Wolken der Zeugen“ zu der großen „Wolke“ verbinden, von der im Hebräerbrieft die Rede ist?

a) Unser Urteil ist beschränkt

In erster Linie haben wir uns vor Augen zu halten, dass unserem Urteil über Gottes Gegenwart in der Geschichte der Kirche enge Grenzen gezogen sind. Auch unabhängig von der Frage der gegenseitigen Anerkennung der Märtyrer ist den Kirchen darum größte Zurückhaltung geboten. Gott allein kennt die Seinen, und es wird erst am Ende der Zeiten wirklich sichtbar werden, wer zu den Zeugen des Lammes gehört (Offb 7, 9ff). Gewiss, die Märtyrer haben ihr Leben gegeben. Die Bereitschaft, die Gemeinschaft Christi über das eigene Leben zu stellen, hat ihr Gewicht. Ihr Zeugnis ist darum in unserer Mitte spontan lebendig. Mit Recht werden sie fast selbstverständlich zu Vorbildern, die dem Zeugnis der Kirche von Jahrhundert zu Jahrhundert Gestalt und Ausrichtung geben. Das Bild, das wir uns von den Zeugen der Vergangenheit machen, ist aber von vornherein unvollständig. Auch im Blick auf die „Wolke der Zeugen“ gilt, dass wir „wie in einem Spiegel in rätselhafter Gestalt“ sehen und darauf gefasst sein müssen, dass sich unsere heutigen Urteile als unzureichend erweisen werden.

Zunächst ist zu sagen, dass nur eine kleine Zahl derer, die ihr Leben gaben, in der Erinnerung der Kirche gegenwärtig bleibt. *Unzählige Märtyrer bleiben unbeachtet* oder doch namenlos. Was genau führt dazu, dass sich das Schicksal der einen dem Gedächtnis einprägt, dasjenige anderer aber übergangen wird? Noch wichtiger ist die Feststellung, dass unser Urteil über das Zeugnis anderer Menschen unausweichlich *Täuschungen* unterworfen ist. Jeder Mensch ist ein undurchdringliches Geheimnis. Was wissen wir letztlich über die Motive, die einen Menschen zum Handeln treiben? Wie leicht lassen wir uns in unseren Urteilen in die Irre führen? Und was wissen wir letztlich über die Sache, für die Märtyrer ihr Leben gaben? Jedes Zeugnis findet in einem bestimmten geschichtlichen Kontext statt. Wie kamen die Fronten der Auseinandersetzung zustande? Ging es wirklich um Gottes Reich oder standen letztlich menschliche, allzu menschliche Interessen im Vordergrund? Was haben zum Beispiel die Märtyrer im

Kampf gegen den radikalen Atheismus der kommunistischen Regime verteidigt – Gottes Souveränität über die Mächte des Dunkels oder eher eine überlebte politische Ordnung? Oder: Wo genau verläuft die Grenze zwischen Martyrium und dem Leiden unter Ungerechtigkeit, dem Millionen von Menschen unterworfen sind?

Und schließlich müssen wir uns auch klar machen, dass das Urteil der Kirche über ihre eigene Vergangenheit *Wandlungen* unterworfen ist. Die einzelnen Epochen und vor allem die Folge der Epochen erscheinen in neuem Licht, und darum erfahren auch einzelne Personen und Ereignisse eine neue Deutung. Das Verständnis des christlichen Zeugnisses verändert sich im Zuge dieser Neuinterpretationen. Die Kriterien des Urteils verschieben sich. Was einer Generation als vorbildlich galt, kann von späteren Generationen als problematisch empfunden werden. Während Jahrhunderten galt Askese als grundlegender Ausdruck christlichen Zeugnisses. Im Rückblick zeigt sich, dass sich das Urteil der Kirche zu ausschließlich von diesem Aspekt des christlichen Glaubens leiten ließ. Neue Sensibilitäten verlangen ihr Recht. Kann zum Beispiel ein Christ, der zur Anwendung von Gewalt gegenüber Ketzern oder Hexen aufrief, nach wie vor als Heiliger gelten? Was heißt das für das Urteil über Augustin? Oder über Carlo Borromeo?

b) Kann die Kirche heilig sprechen?

Die Frage stellt sich unausweichlich. Gibt es einen Weg, die Authentizität des Zeugnisses festzustellen? Sowohl die Kirchen des Ostens als die römisch-katholische Kirche gehen davon aus, dass die Kirche darüber zu entscheiden hat, welche Zeugen der Verehrung würdig sind. Die Grundlage der Verehrung ist das Zeugnis des Zeugen und die spontane Verehrung, die der Zeuge in der Kirche findet. Die Kirche – oder genauer die zuständige Autorität in der Kirche – hat aber darüber zu befinden, ob die Verehrung zu Recht besteht. Sie entscheidet, ob der Heilige im Kalender der Kirche Aufnahme finden kann und soll.

Gute Gründe lassen sich für die Notwendigkeit einer solchen Prüfung geltend machen. Spontane Frömmigkeit ist nicht verlässlich. Sie kann sich „Zeugen“ zuwenden, die in Wirklichkeit mit dem Evangelium nicht viel gemein haben. Sie kann sich von Irrlehrern benebeln lassen. Stätten der Verehrung können entstehen, die den Lobpreis Jesu Christi als des einzigen

Mittlers in Frage stellen. Es ist darum nicht nur verständlich, sondern sinnvoll, dass die Kirche die Authentizität des Zeugnisses zu verifizieren sucht.

Nun gehen aber Heiligsprechungen, vor allem in der römisch-katholischen Kirche, über dieses berechnete Anliegen heute weit hinaus. Im Laufe der Jahrhunderte setzte sich im Westen die Überzeugung durch, dass das Urteil über die Heiligkeit der Heiligen zu den Vollmachten des Papstes gehört. Er entscheidet, ob ein Heiliger in das Verzeichnis der Heiligen aufgenommen werden kann. Eine sorgfältige Prüfung des Zeugen geht diesem Beschluss voraus. Sowohl sein persönliches Leben als auch die Sache, der er diente, werden minutiös untersucht. Gegenzeugnisse werden angehört und ernst genommen. Entscheidend fällt ins Gewicht, ob sich im Zuge der Verehrung des Heiligen Wunder ereignet haben. Das Urteil wird schließlich vom Papst gefällt. Und nach seiner feierlichen Verkündigung ist es für die römisch-katholische Kirche endgültig.⁵⁰

Obwohl das Urteil letztgültig, ja sogar unfehlbar ist, verbindet sich damit nicht die persönliche Verpflichtung, den neu erklärten Heiligen auch zu verehren. Die Verehrung der Heiligen kann sich nach wie vor von Ort zu Ort und von Christ zu Christ unterscheiden. Die Kirche als Ganze ist aber mit dem Urteil festgelegt.

Das Vorgehen ist in mehr als einer Hinsicht problematisch. Es stellt im Grunde eine Anmaßung dar, deren sich die Kirche Jesu Christi auf Erden nicht schuldig machen dürfte. Indem die römisch-katholische Kirche letztgültige Urteile fällt, überschreitet sie die Grenzen, die der Kirche in ihrer irdischen Existenz gezogen sind. Auch das umsichtigste und ausgeklügeltste Verfahren vermag sie nicht vor Selbsttäuschungen zu bewahren. Und die Praxis zeigt, in welchem Maße politische und kirchenpolitische Interessen und Ziele bei Heiligsprechungen in Wirklichkeit am Werke sind. Dadurch dass das Urteil zu einer Vollmacht des Papstes geworden ist, wird der Akt der Heiligsprechung zugleich auch zu einer Selbstdarstellung der zentralen Autorität der Kirche.

Vor allem aber lässt das heutige Verfahren der Kanonisation keinen Raum für Korrekturen. Andere Kirchen sehen sich einem fertigen und endgültigen Verzeichnis gegenüber. Jeder Debatte über die gegenseitige Anerkennung der Zeugen der Vergangenheit sind von vornherein engste Schranken gesetzt.

⁵⁰ Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg i. Br. 1960, Band 5, 142.

c) *Die Wolke der Zeugen muss ständig neu konstituiert werden*

Der Umgang mit den Zeugen der Vergangenheit ist nie endgültig abgeschlossen. So wie die Geschichte der Kirche überhaupt bedarf auch die Geschichte der Zeugen immer neuer Interpretation. Die Kirche ist ein wanderndes Volk. Indem sich ihr neue Horizonte öffnen, wandelt sich auch das Verständnis des bereits durchschrittenen Weges. So wie das Volk Israel (Ex 40, 36–38) wird auch die Kirche von einer Wolke begleitet. Sie gibt ihnen das Zeichen zum Aufbruch. Sie ist aber in ihren Umrisen nicht auf alle Zeiten festgelegt. In der Auseinandersetzung mit den Herausforderungen jeder Zeit verändert sie ihre Gestalt. Neue Zeugen treten hinzu und vertraute Zeugen erscheinen in neuem Licht. Die Geschichte der Gegenwart Christi im Leben der Kirche erweist sich als unerschöpflich. Sie bietet aus ihrem Schatz der Gegenwart immer wieder unerwartete Einsichten und Perspektiven. Die Wolke *ist* da und muss doch von jeder Generation *neu entdeckt* werden.

Drei Hinweise sind in diesem Zusammenhang zu bedenken:

– Jedes echte Zeugnis, vor allem aber das Martyrium, ruft der Kirche Christi ihre eigentliche Bestimmung in Erinnerung. Die Kirche ist dazu da, Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, zu bezeugen. Ihr Zeugnis findet in einer Welt statt, in der Mächte und Gewalten regieren. Ihre Verkündigung ist darum mehr als nur ein geistiger „Beitrag“, sie ist die Ankündigung von Gottes Gegenwart inmitten der Kräfte, die sich ihr entgegenstellen. Der Zeuge, der sein Leben für Gottes Gegenwart gibt, führt darum die Kirche zu ihrem Zentrum zurück. Angesichts des Martyriums stellt sich unausweichlich die Frage: Hat sie ihrer Berufung entsprochen? Hat sie das Evangelium seinem eigentlichen Wesen nach verkündigt oder im Gegenteil ihr Licht unter den Scheffel gestellt? Die Kirche ist darum auf die ständige Konfrontation mit den Zeugen angewiesen, die ihr vorausgegangen sind oder jetzt und hier in ihrer Mitte auftreten. Gerade reformierte Christen haben allen Grund, sich auf diese Konfrontation einzulassen. Die reformierten Kirchen zeichnen sich dadurch aus, dass sie alle Aufmerksamkeit auf Christus und das Wort konzentrieren. Sie haben die Neigung zu übersehen, dass das Wort auf Zeugen angewiesen ist und nur in der Gemeinschaft von Jüngern, die ihn bezeugen, lebendig sein kann. Die Wolke der Zeugen ist keine abstrakte Größe, sondern die Verkörperung des Wortes.

– Wer ist heilig? Wer hat Christi Kreuz und Auferstehung bezeugt? So dankbar wir uns des Zeugnisses der Propheten und Märtyrer erinnern, wis-

sen wir doch, dass das letzte Wort über seine Authentizität bei Gott liegt. Werden wir – so wie Johannes in der Offenbarung – gefragt: wer sind diese?, ist unsere erste Antwort: Herr, du weißt es (Offb 7,13–14). Es liegt letztlich in seinen Händen, die Geschichte des Heiligen Geistes zu offenbaren. Die Einsicht, dass unsere Erkenntnis begrenzt ist, lässt in uns die Offenheit und Bereitschaft wachsen, bisher nicht Hinterfragtes zu hinterfragen.

– Der Umgang mit den Blutzeugen der Vergangenheit konfrontiert uns mit dem Phänomen der Gewalt. Märtyrer sind in jedem Fall Opfer der Gewalt. Ihr Zeugnis bringt sie in die Nähe des Zeugnisses, das Jesus selbst, *der Zeuge*, abgelegt hat. Sie werden mit ihm Teil der Liebe, die am Kreuz ihren Ausdruck fand. Propheten und Märtyrer lassen aber auch das Versagen der Kirche erkennen. Denn wie oft wurden sie von ihrer eigenen Kirche angefeindet? Wie oft im entscheidenden Augenblick im Stich gelassen? Wie oft erst ihre Gräber geschmückt? Vor allem aber zeigt sich, dass die Kirche keineswegs vom Zeugnis der Gewaltfreiheit, das von Jesus ausgeht, geprägt ist. Ihre Geschichte ist in der Tat ein Gemisch von „Irrtum und Gewalt“. Der Umgang mit den Zeugen der Vergangenheit führt uns vor Augen, wie viel Neigung zu Selbstverteidigung und Aggression in unserer Mitte wohnt. Die Geschichte der gegenseitigen Verfolgungen nötigt zu einer Haltung der Buße. Und ist Buße nicht auch die Perspektive, in der sich die Wolke der Zeugen neu zu konstituieren vermag?

d) Gegenseitige Anerkennung

Auf diesem Hintergrund und dieser Grundlage könnte die Verständigung unter den Kirchen möglich werden. Es wäre allerdings eine Illusion zu denken, dass dies von heute auf morgen geschehen könnte. Die Wege mögen sich kreuzen, indem die heute noch getrennten Kirchen sich als das wandernde Gottesvolk verstehen und gemeinsam weiterzugehen suchen. Ihre Vergangenheit wird sich dann mehr und mehr als gemeinsame Vergangenheit herausstellen.

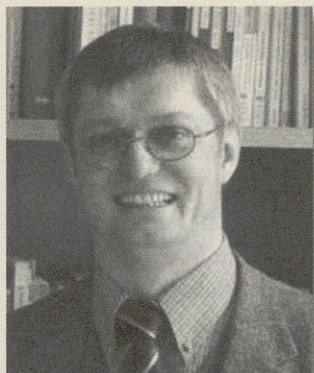
– Voraussetzung dafür ist, dass sie ihre Vergangenheit mit ihren Höhen und Tiefen bewusst zum *gemeinsamen Thema* machen. Die Geschichte der Märtyrer bedarf in diesem Zusammenhang besonderer Aufmerksamkeit. Was haben sie uns zu sagen? Was hat ihr Leiden für die Gesamtheit der Kirche Jesu Christi zu bedeuten? Vieles ist in dieser Hinsicht bereits geschehen. Kirchen haben gegenseitige Verfehlungen ausdrücklich beim Na-

men genannt und Abbitte dafür getan. Schuldbekenntnisse sind aber nur der erste Schritt. Sie lassen die positive Bedeutung der Märtyrer anderer Kirchen zunächst noch außer Acht. Lässt sich ein Bild der Geschichte entwickeln, das diesen zweiten Schritt ermöglicht?

– Ein wichtiger Beitrag dazu besteht darin, dass sich die Kirchen das Zeugnis der Propheten und Märtyrer *gegenseitig zugänglich* machen. Gegenseitige Anerkennung setzt Kenntnis voraus. Ja, vielleicht ist es sogar möglich, Zeugen verschiedener Kirchen im Rahmen von ökumenischen Feiern miteinander zu konfrontieren.

– Besondere Bedeutung kommt in unserem Zusammenhang dem *Allerheiligenfest* zu. Denn ist nicht dieses Fest im Grunde das Eingeständnis, dass das „Heer der Heiligen“ weit über das hinausgeht, was wir uns in unserem beschränkten Umfeld auf Erden zurechtlegen? Wir feiern an diesem Tag *alle* Heiligen, sowohl diejenigen, deren Zeugnis uns gegenwärtig ist, als die vielen, deren Namen Gott allein bekannt ist. Wir legen die Vergangenheit in Gottes Hand. Wir danken ihm für die Zeugen, die sichtbar oder unsichtbar zum Aufbau der Gemeinschaft beigetragen haben. Und wir bitten darum, dass er die „Wolke der Zeugen“, die uns auf unserem Weg begleitet, neu konstituiert.⁵¹

⁵¹ Das Allerheiligenfest geht in die ersten Jahrhunderte zurück. Es wurde im Osten bereits im vierten Jahrhundert gefeiert. In einer Predigt, die Johannes Chrysostomus um etwa 380 in Antiochia hielt, bezieht er sich ausdrücklich auf das Fest „aller, die auf dem ganzen Erdkreis das Martyrium erlitten haben“ (PG 50, 706 ff). Das Fest wurde im Osten eine Woche nach Pfingsten gefeiert. Im Westen setzte sich das Datum des 1. November durch.



„Mach bitte keinen Heiligen aus mir!“

|| Religionspädagogische Reflexionen zur Bedeutung von Märtyrern für Kinder und Jugendliche heute

VON HANS MENDL¹

1. Märtyrer – eine pädagogische Herausforderung

Die Statue des heiligen Sebastian, der an einen Pfahl gefesselt, von Pfeilen durchbohrt und blutüberströmt von der Empore meiner Heimatkirche auf mich herabblickte, beeindruckte mich als Kind sehr. Wer im kirchlichen Milieu groß geworden ist, kennt ähnliche drastische Darstellungen aus dem Kosmos der Heiligen und Märtyrer: Laurentius, der auf dem Rost gemartert wird, Bartholomäus, dem man die Haut abzieht, Agatha, der die Brüste ausgerissen werden, Salome, die den Kopf des Johannes präsentiert, die schaurig-schön geschmückten Gebeine der Märtyrer. Kann man so etwas, und dazu zählt auch die Diskussion um die dreidimensionale Darstellung eines Gekreuzigten in öffentlichen Räumen, heutigen Kindern und Jugendlichen zumuten? Die Frage geht aber noch tiefer als die Problematik einer Ästhetik des Grauens: Ist der garstige Graben, der die Märtyrer und Menschen von heute trennt, nicht schier unüberbrückbar? „Wofür sein Leben geben“ – alle Wertestudien der letzten Jahre zeigen, dass zum einen eine breite Streuung von Wertoptionen erkennbar ist („Inflation am Wertehimmel“, wie es in der Shell-Studie 2000 hieß) und zum anderen innerweltliche Heilsoptionen (z. B. die Verbindung von Glück in der Familie und Erfolg im Beruf) dominieren.

Von einem religionspädagogischen Horizont aus wird man die Frage daraufhin zuspitzen müssen, welche Verbindungslinien zwischen den Märtyrern, deren Bedeutung auch theologisch reflektiert werden muss, und

¹ Prof. Dr. Hans Mendl ist Inhaber des Lehrstuhls für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts an der Universität Passau.

Kindern und Jugendlichen des 21. Jahrhunderts herzustellen sind: Welche Lernfelder sind ertragreich und wie kann ein solches Lernen vonstatten gehen?

2. Die Paradoxie des Scheiterns

Von einem weltimmanenten Standpunkt aus betrachtet sind Märtyrer Versager. Die Option unserer Gesellschaft lautet, wie sie in der Beilage zur Süddeutschen Zeitung „jetzt“ vor einigen Jahren formuliert war: Wofür lohnt es sich zu leben? Märtyrer zeichnet qua Definition die umgekehrte Optik aus: Wofür lohnt es sich zu sterben? Dabei mag die einzelne Entscheidung durchaus Respekt oder Bewunderung hervorrufen, die Paradoxie des Scheiterns bleibt: Gibt es so starke Ideen, Überzeugungen, Motive, dass sie angesichts des drohenden Todes das eigene Leben als den geringeren Wert erscheinen lassen? Als problematisches Phänomen muss hier selbstverständlich von vornherein das Märtyrertum aus Todessehnsucht ausgeklammert werden. Nein, gemeint ist der ernsthafte Märtyrer, der am Leben hängt, vielleicht sogar angesichts der Todesdrohung den Wert des Lebens radikal neu schätzen und den Verlust bedenken lernt – nicht nur den Verlust des eigenen Lebens, sondern auch die Verlusterfahrung, die man den Angehörigen zufügt! – und das Verhältnis zu den Prinzipien, für die man bereit ist zu sterben: Wofür also sein Leben geben?

3. Pädagogische Grenzziehungen

Märtyrer – das sind in den Augen heutiger Menschen Extremathleten! Aber auch in der Tradition der Kirche stellt der Blutzeuge die Höchstform christlicher Standhaftigkeit und Glaubenstreue dar, die sich in der frühen Unterscheidung zwischen „Märtyrer“ und „Bekenner“ niederschlägt. Die Märtyrer befinden sich bereits durch ihr Martyrium auf einem „highway to heaven“. Ein Indiz dafür ist, dass bei einer Seligsprechung von Märtyrern in der katholischen Kirche häufig kein zusätzliches Wunder nachzuweisen ist. Die Reaktion der Wohlstandsgesellschaft auf eine solche Exotik ist eindeutig: „Wenn das so ist, dann wirst du keinen Heiligen aus mir machen“, singt Altrock Mick Jagger von den Rolling Stones („You’ll never make a saint of me!“): „Könntest du die Marter und die Qual ertragen, könntest du weiterhin auf Jesus vertrauen, wenn du in den Flammen umkommst?“ Der Märtyrer ist ein Beleg für die ambivalente Dynamik von Religion zwischen

„Faszinosum“ und „Tremendum“. Heute scheint das distanzierte Erschrecken zu dominieren.

Aus weiteren Gründen ist ein Zugang zu Märtyrern und auch anderen Heiligen nicht ganz einfach: Sie stammen meist aus fremden und zeitlich fernen Lebenskontexten; sie werden in den biographischen Darstellungen häufig überhöht, patiniert, geschönt gezeichnet (vgl. Imbach 1999; Mendl 2002) und sie sind fast ausschließlich aus dem zölibatären Stand rekrutiert (vgl. Mendl 2005, 44f). Leicht verdichtet sich das Urteil: Die Messlatte eines solchen asketisch-zieloptimierten Konzepts erscheint als zu hoch; so weltnegierend und das eigene Leben riskierend kann und will ich nicht werden! Insofern verwundert es nicht, dass die traditionellen Heiligen als Vorbilder bei Jugendlichen keine große Rolle spielen, wie die wenigen empirischen Untersuchungen zum Thema ergeben (vgl. Mendl 2005, 141).

Wie gelingt angesichts einer solchen Ausgangsbasis ein Brückenschlag? Und vor allem: Wozu soll er gut sein? Diese pädagogische Fragestellung soll noch weiter eingeeengt werden. Die in allen Zeiten auch in der katholischen Kirche selbstkritische Betrachtung der Heiligenverehrung und ihrer Auswüchse in Mittelalter und Neuzeit werden im Folgenden ausgeblendet. Den Religionspädagogen interessiert vor allem: Was können und sollen heutige Kinder und Jugendliche an heiligen Märtyrern lernen?

4. Pädagogische Chancen

4.1 Der faszinierende Märtyrer

Märtyrer bieten gerade in einer Gesellschaft der „Ich-AGs“ einen Gegentrend dar. Weil sie mit gesellschaftlichen Ansprüchen gemessen in ihren Lebensentscheidungen „out“ sind, provozieren sie Selbstverständlichkeiten. Korrelationsdidaktisch gesprochen: Sie entziehen sich einer einfachen Annäherung vom eigenen Erfahrungshorizont aus. Dieser Weg einer Analogisierung von Erfahrungen ist ja bei einem Lernen an fremden Biografien nicht unumstritten, weil häufig arg banal, wenn man nach kurzschlüssigen Parallelen zwischen den fremden und den eigenen Erfahrungen sucht (tierlieb wie Franziskus, hilfsbereit wie Mutter Teresa sein). Nein, die Märtyrer müssen als radikale Gegenerfahrung ins didaktische Spiel eingebracht werden. Gerade ihr gewaltsames Lebensende, die Qualen, die ihnen aufgezwungen wurden und / oder die sie freiwillig ertrugen, lässt erschauern. Vielleicht liegt genau darin die Chance der weltabgewandten

Märtyrer, dass man bei ihnen gar nicht in die didaktische Gefahr einfacher Wertübertragungsmuster (vgl. Mendl 2005, 57) kommt. Ihr pädagogischer Wert liegt auf anderen Ebenen:

- Erstens gelten Menschen, die ihr Leben für die Gemeinschaft aufopfern auch außerhalb eines christlichen Märtyrerverständnisses als gesellschaftliche Garanten dafür, dass die Welt nicht völlig aus dem Lot gerät. Denn auch heutige Zivilgesellschaften benötigen solche Helden, die als Symbole des Menschlichen stellvertretend für die Gemeinschaft Außerordentliches leisten und damit auch die „Normalos“ entlasten. Das war zu allen Zeiten so.
- Zweitens sind große Gestalten, die für andere Menschen ihr Leben einsetzen und sich aufopfern, für die Moralentwicklung von Kindern äußerst bedeutsam: Bei der Entwicklung des moralischen Universums, die im Kindesalter zunächst natürlich unter dem verständlichen dualistischen Blickwinkel von „gut“ und „böse“ verläuft, brauchen Kinder Heilsgestalten, die die Welt in Ordnung bringen. Nicht nur der Hl. Sebastian, auch Winnetou und Old Shatterhand mussten in meiner Kindheit am Marterpfahl wegen ihres Einsatzes für das Gute leiden. Solche Heilsgestalten gibt es auch heute noch – für heutige Kinder sind es Spiderman und immer noch James Bond. Dagegen ist von der Entwicklungspsychologie her auch nichts einzuwenden. Man darf aber dieses wichtige Feld nicht den säkularen Heilsmythen – den Knight Riders, Supermännern und Power Rangers überlassen (Ritter 1995); deshalb brauchen Kinder neben den biblischen Wundergeschichten auch Erzählungen von den „großen Abenteurern Gottes“. Solche extreme Hochleistungsmarken sind auch innerhalb eines Gradualitätskonzepts (schrittweise an der Heiligung des Lebens arbeiten) bedeutsam, weil sie für die Ausbildung von Idealen förderlich sind.
- Und drittens zielen solche Lernprozesse nicht auf eine unmittelbare Nachahmung des Heroischen, sondern zunächst einmal auf die emotional bedeutsame Bewunderung der großen Gestalten des Glaubens, auch in der Exotik ihrer Lebensführung und in ihren Lebensgängen mit „vielen ungewöhnlichen Drehungen und Wendungen“ wie beispielsweise Charles de Foucauld (vgl. Rintelen 2006). Die manchmal in unseren Augen übertriebene Ausgestaltung von Leidensberichten der Märtyrer gerade der alten Kirche – eine Gattung, in der es „von heldenhaft ertragenem Leiden“ (Drecolt 2005, 5) nur so wimmelt – wird von dieser pädagogischen Wirkung her verständlich. Wenn sich diese Faszination

mit einem heiligen Schauern verbindet, dann wird damit die Grundstruktur des Umgangs mit dem Heiligen und von Religion überhaupt grundgelegt.

4.2 Der herausfordernde Märtyrer

Wie bereits angedeutet: Ein unmittelbarer Transfer von Verhaltenssegmenten im Leben eines Märtyrers auf Lebenssituationen heutiger Kinder und Jugendlicher ist deswegen häufig problematisch, weil die Vergleichspunkte zumeist hinken: Menschen in unserer Gesellschaft sind nicht nur nicht wegen ihres Glaubens lebensgefährlich bedroht, sondern auch in ihrem Selbstverständnis keine Zeugen christlichen Glaubens. Alle neueren Jugendstudien belegen die These Karl Ernst Nipkows, dass das einende Band über die unterschiedlichen Typologien von Religionsstilen im Jugendalter hinweg das „noch-nicht-gegebene Einverständnis“ zu Religion, Glaube und Kirche ist. Deshalb erscheint die umgekehrte Blickrichtung (also nicht vom Märtyrer zum Jugendlichen, sondern vom Jugendlichen zum Märtyrer hin) die didaktisch realistischere zu sein: Man veranlasst Schülerinnen und Schüler durch die entsprechenden didaktischen Settings, sich ins Leben, konkreter: in bestimmte Lebensentscheidungen der vorbildhaften Person „einzuklinken“. Dies ermöglicht „als-ob“-Überlegungen, ein sich Hineinbegeben in fremde Situationen, Entscheidungen und Handlungen.

Auch wenn eine fremde Erfahrung nie unmittelbar zugänglich wird, kann durch entsprechende Hintergrundinformationen der Boden bereitet werden, um sich mit zentralen Lebensstationen einer Märtyrergestalt der Vergangenheit oder Gegenwart auseinander zu setzen: Die Leitfrage lautet: „Wie hätte ich in dieser Situation gehandelt?“ Bei Märtyrern wird es immer auch um diejenigen Situationen gehen, in denen die Lebensfrage existenziell virulent wurde: Wofür sein Leben geben? Nach dem moralpädagogischen Modell der Werterhellung muss eine solche Entscheidungsfrage so vorbereitet werden, dass die zur Disposition stehenden Werte und die Handlungsalternativen mit ihren Folgen für den Einzelnen und die Gesellschaft deutlich werden. Die getroffenen Lebensentscheidungen werden in ihrer realistischen Drastik für Kinder und Jugendliche von heute aber dann besonders markant, wenn Erfahrungsebenen mit hineinspielen, die in ihrer Wertbehaftung auch von heutigen Menschen mit ihren Wertoptionen nachempfunden werden können. Beispielsweise geht an „Heiligen Männern

und ihren Frauen“ (vgl. Themenhefte Gemeinde 2/2006, 42f) beim Prozess der Werterhellung hervor, dass es durchaus legitime Gründe (der Wert des eigenen Lebens, das Wohl der Familie) gegeben hätte, sich auch anders zu entscheiden, was an Märtyrern des 20. Jahrhunderts wie Franz Jägerstätter und Nikolaus Groß, die wegen ihrer Überzeugung vom Naziregime ermordet wurden, veranschaulicht werden kann. „Darf ein Vater von sieben Kindern sich so weit vorwagen?“, wurde die Tochter von Nikolaus Groß als Jugendliche immer wieder gefragt (vgl. Themenhefte Gemeinde 2/2006, 43). Bei solchen diskursethischen Verfahren, die methodisch auf vielfältige Weise (Diskussion von Dilemma-Situationen, Einschätzübungen, Briefe, Gedenktafel ...) durchgeführt werden können, werden Schülerinnen und Schüler durchaus auch zur gegenteiligen Entscheidung kommen: „Ich hätte in einer solchen Situation meiner Familie zuliebe den Kriegsdienst nicht verweigert wie Franz Jägerstätter!“ Darin liegt gerade der paradoxe Sinn seines solchen Ansatzes: Man verzichtet auf unmittelbare Lerneffekte in eine bestimmte optionale Richtung und hofft darauf, dass über eine häufige Auseinandersetzung mit ethisch aufgeladenen Situationen Kinder und Jugendliche sensibel für die Bedeutung von Lebensentscheidungen werden und in ihrer Wertentwicklung vorwärts schreiten. Die Lehrpersonen brauchen bei solchen Prozessen zweierlei: zum einen die Fähigkeit, Positionsbestimmungen zu akzeptieren, die der eigenen widersprechen („Ambiguitätstoleranz“) und zum anderen die Überprüfung, worin denn die sie selbst betreffende persönliche Wahrheit bei einer Auseinandersetzung mit diesen „Zeugen für Christus“ besteht. Was hätte ich denn getan?

4.3 Der mit sich ringende Märtyrer

„Die Darstellung ist frisiert, die Gestalt stilisiert, die Persönlichkeit idealisiert“ (Imbach 1999, 13), so kritisiert Josef Imbach die geschönten Lebensbeschreibungen vieler Heiliger. Auch wenn bei den Märtyrern qua Begriffsbestimmung der Ausgang des Entscheidungsprozesses bereits feststeht, erscheint es als besonders ertragreich, Selbstzeugnisse von Märtyrer-Personen aufzuspüren und didaktisch zu nutzen, die das persönliche Ringen um die richtige Entscheidung verdeutlichen: Thomas Morus beispielsweise war eben nicht der ausschließlich prinzipientreue Bekenner, wie er in der Oscar-prämierten Verfilmung dargestellt wird – der Briefwechsel mit seiner Tochter Margaret zeichnet ein weit differenzierteres Bild (vgl. Marius

1987, 578). Die heilige Perpetua quälte im Kerker die Sorge um ihr Kind (vgl. Steinwede 1982, 91). Oscar Romero entwickelte sich erst nach und nach vom farblosen Kompromisskandidaten zum entschiedenen Vertreter der Menschenrechte. Die vielfältigen Zeugnisse der Märtyrer aus dem Dritten Reich enthalten durchaus auch zweifelnde Passagen oder zeichnen Personen, die völlig unauffällig lebten und durch eine plötzliche zivilcourageierte Äußerung oder Handlung ins Visier des Regimes gerieten, wie z. B. der Lagerarbeiter Josef Zirkl, dem sein mutiges Eintreten für den Regensburger Domprediger Dr. Maier sein Leben kostete (vgl. Moll 1999, 552–555). Die Achtung vor den Entscheidungen dieser Märtyrer wird durch differenzierte Darstellungen einerseits noch größer, und andererseits rücken sie in ihrem Zweifeln und Abwägen als menschliche Heilige näher an Kinder und Jugendliche unseres Jahrhunderts heran. Werden Heilige also nicht nur vom Endpunkt ihres Entscheidungsprozesses vorgestellt, sondern mit ihren alltäglichen Sorgen und Emotionen, Widerständen und auch Schwächen, dann gewinnen sie an Menschlichkeit. Auch Damian de Veuster grauste sich anfänglich vor den Aussätzigen (vgl. Englert 1993, 113); Friedrich von Bodelschwingh haderte verständlicherweise mit Gott, als seine vier Kinder gestorben waren (vgl. Englert 1993, 100). Gerade die plastischen, differenzierten Biografien eröffnen die Chance, an lebensgeschichtlichen Modellen zu lernen, weil man dabei aufmerksam wird für „die Vielschichtigkeit menschlichen Lebens in der Spannung zwischen gelebter Lebenspraxis und Lebensentwurf, zwischen Zeitgeist und Nonkonformität, zwischen Faszination und Sperrigkeit“ (Simon 2003, 153). Das bedeutet auch, dass man bei der Thematisierung von Märtyrergestalten nicht nur auf die Situation des gewaltsamen Todes hin fixiert sein darf, sondern auch dessen Leben und Wirken in den Blick nehmen soll, wie beispielsweise ein eindrucksvolles Unterrichtsprojekt zu Janusz Korczak zeigt (vgl. Freudenberger-Lötz/ Weizenhöfer 2005).

4.4 Der problematische Märtyrer

„Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt“ (Joh 15, 13). Diesen Satz werden auch die Anhänger der Selbstmordattentäter des Al-Qaida-Netzwerkes unterschreiben können. Und wer sein Leben für die gerechte Sache hingibt, gelangt unmittelbar in den Himmel, wird mit 72 Jungfrauen belohnt oder zumindest in einem Martyrologium aufgenommen (Gerlitz 1992, 199; vgl. auch Moll 1999). Worin

liegen die Unterschiede? Gerade im interreligiösen Kontext muss man auch die Frage nach Kriterien und Grenzen des Märtyrerglaubens stellen (vgl. Maier 2005). Hierzu sind moraltheologische (der gute Zweck heiligt nicht die Mittel; der Lebenswert unschuldiger Opfer) und christologisch-soteriologische Reflexionen (grundlegende „Zeugenschaft für Christus“; die einzelnen Schritte des Heiligsprechungsverfahrens im Zusammenhang einer theologischen Klärung des Verständnisses von „heilig“) nötig. In der katholischen Kirche gelten folgende Kriterien zur Bestimmung des Martyriums: „die Tatsache des gewaltsamen Todes (martyrium materialiter), das Motiv des Glaubens- und Kirchenhasses bei den Verfolgern (martyrium formaliter ex parte tyranni) und die bewusste innere Annahme des Willens Gottes trotz Lebensbedrohung (martyrium formaliter ex parte victimae)“ (Moll 1999, XXXII). Im Islam dagegen ist die Vorstellung vom Märtyrer („der, der ein Zeugnis ablegt“) breiter angelegt – als Einstellung und Haltung im Leben. Auch ist die Frage, ob die Verehrung der Selbstmordattentäter als Märtyrer im Einklang mit dem Islam steht, umstritten (vgl. Hassan/Schwendemann 2005, 14f).

Aber auch innerhalb des Christentums gibt es verschiedene kritische Anfragen: Als problematisch erscheint das Anstreben des Martyriums aus einem gewissen Lebensüberdruß und einer Todessehnsucht („Martyriumssehnsucht“, vgl. Drecoll 2005, 5) heraus, wie dies manchen Märtyrern aus der Zeit der Verfolgung der Kirche in den ersten Jahrhunderten zugeschrieben wird; zeigt sich hier doch eine lebensfeindliche dualistische Vorstellung vom Heil. Auch die „Märtyrer der Reinheit“ (Mädchen, Ordensfrauen, Frauen und ihre Beschützer) sind innerkirchlich umstritten, weil sich vor allem bei deren Anhängern eine problematische Überhöhung einer leibfeindlichen Sexualität zeigt. „Ihr Abwehrkampf gegen eine Vergewaltigung durch einen Besatzungssoldaten wurde mit dem Martyrium gekrönt“, heißt es in einem Ausstellungsplakat über Maria-Regina Kramer (vgl. zur Person Moll 1999, 998–1001).

Und nicht nur aus der Perspektive kirchenferner Jugendlicher muten viele Aspekte um die heiligen Märtyrer herum problembehaftet an: z.B. der Reliquienkult („Geistliches Versicherungswesen“, Imbach 1999, 99) oder die Auswüchse bei der Heiligenverehrung („Pilgerfallen“, Imbach 1999, 135).

Kinder und Jugendliche werden nicht nur aktuelle Berichte und eine verwirrende Vielfalt verschiedener Meinungen und Einstellungen zum Martyrium in den Unterricht mitbringen, sondern selber auch emotional unterfüt-

terte Positionen vortragen. Gerade vom Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils aus (Volk Gottes unterwegs) wird man den Rang jeglicher Märtyrerschaft insofern relativieren, weil nach katholischem Verständnis alles Streben nach Heiligkeit auf den verwiesen ist, dem allein die Bezeichnung „heilig“ zukommt – Gott. Deshalb sind im Bemühen, das eigene Leben zu heiligen, „alle Christen in den endzeitlichen Charakter der pilgernden Kirche und ihrer Einheit mit der himmlischen Kirche“ (Lumen Gentium – Überschrift Kap. 7) eingebunden. Diese „Gemeinschaft der Heiligen“ verbindet die lebenden, verstorbenen und zur Ehre der Altäre erhobenen Bekenner und Märtyrer. Zudem braucht man sich auch nicht davor zu scheuen, auch Missstände zu benennen. Denn, wie Helmut Moll in der theologischen Einführung des fulminanten Werks „Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts“ so treffend sagt: „Alle gefällten Urteile verbleiben freilich im Bereich des Urteils coram Ecclesia, erheben daher auch nicht den Anspruch, dem Urteil coram Deo vorzugreifen“ (Moll 1999, XXXIII).

4.5 Der verweisende Märtyrer

„Es muss im Leben mehr als alles geben“ lautet der Titel eines Kinderbuchs von Maurice Sendak. Die Märtyrer transzendieren über ihr eigenes Schicksal weltimmanente Heilserfüllungen. Sie wissen sich eingebunden in eine Heilsgemeinschaft und in einen Heilsplan. Gerade als gequälte „Heilige im Scheitern“ stellen sie eine provozierende Alternative zur derzeitigen „In- und out-Gesellschaft“ dar: Nicht Schönheit, Reichtum und ewige Jugend, sondern Verachtung, Misshandlung und Todesqualen zeichnen sie aus. Nicht persönlicher Erfolg, Macht und privates Glück, sondern Verantwortlichkeit für andere, Handeln aus Überzeugung und ein tiefer Glaube (manchmal auch gepaart mit ebenso tiefem Zweifeln!) stellten Basis und Ziel ihres Lebens dar. Und gerade deshalb faszinieren sie: Denn sie haben eine je eigene Antwort auf die Frage „wofür sein Leben geben?“ gefunden. Die gelassene Haltung, die nicht mit einer für die eigenen Bedürfnisse und die Erwartungen des Umfelds unsensiblen Gleichgültigkeit verwechselt werden darf, findet man in vielen Abschiedsdokumenten, z. B. im Brief von Nikolaus Groß an seine Familie (vgl. Kühnen/ Bernatzki/ Klemp 2003, 163), im Briefwechsel zwischen Thomas Morus und seiner Lieblingstochter Margaret (vgl. Mendl 2005, 149), in den Todesahnungen von Martin Luther King und Oscar Romero oder in Dietrich Bonhoeffers

Weihnachtsgruß „Von guten Mächten wunderbar geborgen erwarten wir getrost, was kommen mag“. Diese Heiligen personifizieren auf radikale Weise den Mehr-Wert christlicher Weltsicht. Gerade diesen personal verorteten Verweischarakter kann man auch didaktisch nutzen. „Mourir pour des idées“ (Sterben für Ideen), singt Georges Brassens in einem Chanson (vgl. Baum-Resch 2003). Für welche Ideen lohnt es sich zu leben, sein Leben aufs Spiel zu setzen, zu sterben? Für welche großen Ideen würden Schüler einen ernsthaften Konflikt mit den Eltern riskieren, wie dies die heilige Barbara ihrem Vater gegenüber tat? Wie sähe die Welt aus, wenn es keine Verrückten vor Gott gäbe? Und – ein vielleicht fragwürdig anmutendes, lernpsychologisch aber durchaus bedeutsames Argument, weil hier die Bedeutung einer stellvertretenden Verstärkung (vgl. Mendl 2005, 52) zum Tragen kommt: Wieso sind die vielen Mitläufer der Geschichte in Vergessenheit geraten, die markanten Großkaräter des Glaubens ins kollektive Gedächtnis der Geschichte eingebrannt? Auf dem Marktplatz des post-modernen Pluralismus muss auch ein Stand platziert werden, auf dem solche exotischen Heiligen präsentiert werden, weil sich gerade aus deren Andersartigkeit Potenzial für wertorientierte und lebensgestaltende Fragestellungen ableiten lässt. Von diesem Blickwinkel aus erhält auch das unermesslich große Leid der Märtyrer seine höhere Bestimmung; gerade in den Todesbildern der Legenden formuliert sich – so Mircea Eliade – der „Ausdruck der ewigen Sehnsucht des Menschen, einen positiven Sinn für den Tod zu finden, den Tod anzunehmen als einen Übergangsritus zu einer höheren Seinsweise ..., die der zerstörenden Wirkung der Zeit entzogen ist“ (vgl. Ströter-Bender 1996, 125).

5. Zeugnis geben – nach Maßen!

Wer Hochsprung-Weltmeister werden will, wird bei seinem ersten Training nicht die Latte auf 2,45 Meter legen. Ähnliches gilt für den Weg zur eigenen Heiligkeit. Papst Johannes Paul II. hat in seiner Enzyklika *Familiaris consortio* das Prinzip der Gradualität vorgestellt: Auch religiöses Lernen ist demnach ein Wachstumsprozess (Art. 34), welcher auf eine immer intensivere und vollständigere Heiligung des Lebens abzielt. Märtyrer sind innerhalb eines solchen Konzepts die weit entfernten Leuchttürme, die in ihrer radikalen Entschiedenheit faszinieren und gelegentlich auch erschrecken. „Unser Alltag bedarf großer Bilder, in denen die alles Irdische übersteigende Gnadenmacht Gottes offenbar wird“, schreibt Romano

Guardini (1977, 677). Diese Bilder geben eine Richtung vor, sollen aber nicht entmutigen. Sie sollen vielmehr als „Symbole des Menschlichen“ (Biber 2000, 24) dazu dienen, eigene Potenziale auszubilden, Ausflüge in gute Welten zu wagen, indem jeder das tun lernt, „was von Mal zu Mal die Stunde von ihm verlangt“ (Guardini 1977, 677). Dass einer solchen Optik konfessionelle Barrieren fremd sind, sollen auch die im Beitrag genannten Beispiele verdeutlichen, die nicht nur aus dem Bestand der bereits heilig gesprochenen Märtyrer stammen. Die angedeuteten diskursethischen Methoden tragen dazu bei, diese großen Heiligen zu „erden“ (vgl. Mendl 2005, 148ff). Andererseits relativiert das Gradualitätskonzept aber auch die Bedeutung der großen Heiligen und Märtyrer, weil es gerade für die Zwischentappen auch angemessenere, kleinere Vorbilder braucht – z. B. „Helden des Alltags“ oder „Local heroes“ (www.ktf.uni-passau.de/local-heroes). Beides ist vonnöten – die Ermutigung für den nächsten Schritt und die Vision für den ganz großen Sprung.

Literatur

Baum-Resch, Anneli (2003), Sterben für Ideen. Ein Chanson von Georges Brassens im Unterricht, in: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 46 (2003), 155–176.

Biber, Rüdiger (2000), Heilige – Heiligenverehrung, in: *Lena Kuhl/Ingeborg Klöppel*, Religionsunterricht im 1. Schuljahr in gemischt konfessionellen Lerngruppen. Teil 1, Loccum, 24–26.

Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“ (1966), in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 12, 2. A., 315.

Drecoll, Volker H. (2005), Überall herrliche Martyrien? Zur Bedeutung der Märtyrer für die frühe Christenheit, in: *Entwurf. Religionspädagogische Mitteilungen* Heft 4/2005, 3–6.

Englert, Rudolf (1993), Woran sie glaubten – wofür sie lebten. 365 Wegbegleiter für die Tage des Jahres, München.

Entwurf. Religionspädagogische Mitteilungen, Heft 4/2005: Märtyrer.

Freudenberger-Lötz, Petra/Weizenhöfer, Stefanie (2005), „Die Liebe strahlt in die Dunkelheit! Janusz Korczak als Thema des Religionsunterrichts in der Grundschule, in: *Entwurf. Religionspädagogische Mitteilungen*, Heft 4, 19–23.

Gerlitz, Peter (1992), Martyrium. I. Religionsgeschichte, in: *Theologische Realenzyklopädie* XXII, 197–202.

Guardini, Romano (1977), Der Heilige der Unscheinbarkeit, in: *Katechetische Blätter* 102, 677f.

Hassan, Sadik/Schwendemann, Wilhelm (2005), Märtyrer und Märtyrertum im Islam, in: Entwurf. Religionspädagogische Mitteilungen, Heft 4, 13–18.

Imbach, Josef (1999), Der Heiligen Schein. Heiligenverehrung zwischen Frömmigkeit und Folklore, Würzburg.

Katechetische Blätter 141 (2006), Heft 1: Vorbilder.

Kühnen, Klaus/Bernatzki, Norbert/Klemp, Christoph (2003), Wofür sein Leben geben? Bausteine für den Religionsunterricht, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 46, 155–176.

Maier, Hans (2005), Märtyrer oder Attentäter? Eine Bruchlinie innerhalb der abrahamitischen Religionen, in: Entwurf. Religionspädagogische Mitteilungen, Heft 4/2005, 7–11.

Marius, Richard (1987), Thomas Morus. Eine Biographie, Zürich.

Mendl, Hans (2002), Historische Gestalten als Vorbilder im Religionsunterricht, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 45, 268–276.

Mendl, Hans (2005), Lernen an (außer-)gewöhnlichen Biografien. Religionspädagogische Anregungen für die Unterrichtspraxis, Donauwörth.

Moll, Helmut (Hg.) (1999), Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts, 2 Bde., Paderborn u. a.

Religionsunterricht an höheren Schulen 46 (2003), Heft 3: Wofür sein Leben geben?

Rintelen, Jürgen (2006), Jetzt ein Seliger: Charles de Foucauld, in: KatBl 131, 39–42.

Ritter, Werner (1995), Kommen Wunder für Kinder zu früh? Wundergeschichten im Religionsunterricht der Grundschule, in: KatBl 120, 832–842.

Simon, Werner (2003), Die biographisch-lebensweltliche Perspektive als Strukturprinzip des Religionsunterrichts, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 46, 151–153.

Steinwede, Dietrich (Hg.) (1982), Erzählbuch zur Kirchengeschichte, Bd. 1: Von den Anfängen des Christentums bis zum Mittelalter, Lahr u. a.

Ströter-Bender, Jutta (1996), Heiligenverehrung & Starkult. Religiöse Märchen in der modernen Medienwelt, in: Religion heute 1996, 122–127.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (1981), Apostolisches Schreiben Familiaris Consortio von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, Priester und Gläubigen der ganzen Kirche über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute, Bonn.

Heilige wie wir. Themenhefte Gemeinde 74, Heft 2/2006.

Die Väter der Kirche – eine ökumenische Herausforderung?¹

Hin und wieder ist der Ruf zu hören, man solle sich doch stärker auf das Erbe der alten Kirchenväter zurückbesinnen. Theologen verschiedener Kirchen sehen darin eine hervorragende Möglichkeit, zu mehr Lebendigkeit zu kommen und die ersehnte Einheit der Christen entscheidend voranzubringen. Da diese Väter – so wird argumentiert – einer Zeit angehörten, in der die Christenheit noch weithin eins war, könnten sie heute nicht von irgendeiner Kirche allein beansprucht werden; sie seien vielmehr der gemeinsame Schatz sowohl von Katholiken und Orthodoxen, als auch von Protestanten und Anglikanern. Das gelte es zu erkennen und ökumenisch fruchtbar zu machen.²

Daneben gibt es jedoch auch Theologen, die eine ökumenische Aktualität der Kirchenväter aus verschiedenen Gründen bezweifeln: Zum einen sei es historisch fragwürdig, die Einheit der Kirche in den ersten Jahrhunderten zu sehr zu idealisieren und nicht die schon damals eintretenden Entfremdungen und Spaltungen zu beachten; zum anderen würde eine inhaltliche Umschreibung der Gemeinsamkeit dieser Phase mit konfessionell recht unterschiedlichen Wertungen verbunden sein, und schließlich hätte man sich im konfessionellen Streit bislang nicht selten der Väter bedient, um die eigene Position zu untermauern.³ Hinzu kommt außerdem noch, dass sich in unserer Zeit ein neues Bewusstsein breitmacht, das sich mehr der Gegenwart und Zukunft verschreibt und von einer Orientierung an authentischen Quellen der Vergangenheit nur noch wenig oder gar nichts mehr hält.⁴

¹ Vortrag in der Griechisch-Orthodoxen Metropole in Bonn am 12.06.2006 anlässlich des Namenstages des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. = Kurzfassung eines Artikels, der unter demselben Titel veröffentlicht ist in: Unterwegs zum einen Glauben. FS für Lothar Ullrich (EThSt 74), Leipzig 1997, 430–447.

² Vgl. A. Benoît, *L'actualité des Pères de l'Église*, Neuchâtel 1961, 52. 77. 81–83; J. Ratzinger, *Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie*: ThQ 148 (1968), 257–282, hier: 266. 274. 282; H. Crouzel, *Die Patrologie und die Erneuerung der patristischen Studien*, in: BTZJ III, Freiburg 1970, 504–529, hier: 528; G. Kretschmar, *Die Folgerungen der modernen biblischen und patristischen Forschung für das Verständnis und die Autorität der altkirchlichen Tradition*, in: Oec. 1971/72, Gütersloh 1972, 111–129, hier: 114; G. Larentzakis, *Diachrone ekklesiale Koinonia. Zur Bedeutung der Kirchenväter in der orthodoxen Kirche*, in: *Anfänge der Theologie* (Charisteion J. B. Bauer), Graz-Wien-Köln 1987, 355–377, hier: 365; T. Nikolaou, *Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute*: OFo 1 (1987) 6–18, hier: 12. 18; *Kongregation für das katholische Bildungswesen*, *Instruktion über das Studium der Kirchenväter in der Priesterausbildung* vom 10.11.1989 (VapS 96), Bonn 1990, 21. – Wertvolle Einsichten in patristisch-ökumenische Zusammenhänge bietet z. B. A. de Halleux, *Patrologie et Oecuménisme. Recueil d'Etudes* (BETHL 93), Leuven 1990.

³ Vgl. z. B. N. Brox, *Art. Patrologie*, in: NHThG III, München 1985, 330–339, hier: 335.

⁴ Vgl. z. B. J. Ratzinger, a. a. O. (Anm. 2), 258; G. Kretschmar, a. a. O. (Anm. 2), 115.

Hat es im ökumenischen Dialog also Sinn, den Vätern der Kirche eine größere Beachtung zu schenken? Die gegensätzlichen Standpunkte dazu verlocken zu einer kritischen Überprüfung. Dabei soll vor allem drei Fragen nachgegangen werden: Wie hat man sich in der Alten Kirche auf die Väter berufen? Welche Rolle spielt die patristische Tradition in den größten voneinander getrennten Kirchen? Was und in welcher Weise könnten die Väter zur Einheit der Christen beitragen?

1. Die altkirchliche Berufung auf die Väter

Die Anfänge patristischer Rückversicherung sind wohl im späteren 2. Jahrhundert zu suchen. Das Empfinden, nicht mehr der schöpferischen Anfangsphase anzugehören, und das Bedürfnis, den christlichen Glauben gegenüber abweichenden Neuerungen zu verteidigen und präzisieren zu müssen, führte methodisch dazu, sich immer mehr auf die Überlieferung der Vorgänger zu stützen.

Zu einem festeren Begriff wurde die Bezeichnung „Väter“ vor allem in Verbindung mit dem ersten ökumenischen Konzil von Nizäa 325, das der Nachwelt schon bald als „Konzil der 318 Väter“ in Erinnerung blieb.⁵ Ihnen und dem durch sie bekannten apostolischen Glauben zu folgen und nichts Neues und Menschliches zu ersinnen, erlangte einige Zeit später in gewissen Kreisen schon programmatischen Charakter.⁶ In den christologischen Auseinandersetzungen des 5. Jahrhunderts wurde daraus Prinzip und Methode. Nunmehr reichte es nicht mehr aus, allein mit der Schrift oder zusätzlich einem Taufbekenntnis bzw. dem Nizänum zu argumentieren; Väterzitate mussten hinzukommen, um einer Interpretation Ansehen und Einfluss zu verleihen.

Wer oder was jedoch genau die Väter sind, auf die man sich beruft oder deren Vorstellungen unbewusst übernommen werden, und in welchem Verhältnis ihre Autorität bzw. Inspiration zu der der Heiligen Schrift steht, bleibt weithin verschwommen. Deutlich wird aber, dass mehrheitlich vertretene und sich durchsetzende Lehren – besonders die der Konzilien – einen größeren Wert darstellen und verbindlicher sind als einzelne Vätermeinungen.

Dabei müssen die Väter nicht nur herhalten, um zitiert zu werden; die Beschwörung ihres Geistes hat auch den Zweck, neuen Formulierungen alter Wahrheiten zur Anerkennung zu verhelfen. Andererseits legt sich der Eindruck nahe, dass seit dem 5. Jahrhundert der Abnahme theologischer Kreativität eine Zunahme der Funktionalisierung und Manipulation im Gebrauch von Väterzeugnissen korrespondierte. Offensichtlich führte die Angst der Kirche vor Häresien dazu, in der Traditionsverbundenheit so weit zu gehen, dass man zunehmend fast nur noch von den Vätern der Vergangenheit lebte und diese so oft wie möglich als Garanten der Rechtgläubigkeit zitierte.

⁵ Vgl. Hil., *De syn.*, 86.

⁶ Vgl. Basil., *Ep.* 140,2.

2. Das unterschiedliche Verhältnis der Kirchen zu den Vätern

Heutige konfessionelle Theologie verdankt sich weithin anderen Vätern als denen der noch ungeteilten Christenheit der ersten Jahrhunderte. Autoritäten späterer Zeiten üben oftmals einen viel größeren Einfluss aus, und fast jede Kirche hat ihre eigenen, mit denen sie die Heilige Schrift interpretiert und deren Lehren sie folgt. Für die katholische Theologie galt lange Zeit vor allem Thomas von Aquin als der eigentliche geistige Vater, und evangelischerseits sind es die Reformatoren, die nach wie vor in diesem Ansehen stehen.⁷ Aber auch in der Orthodoxie gab es Phasen, in denen das patristische Erbe der Frühzeit an Bedeutung verlor und neuere Theologen prägender wurden. Trotzdem sind die alten Kirchenväter nicht unbedingt in Vergessenheit geraten. Ihre Beachtung und Funktion stellt sich in den einzelnen Kirchen jedoch recht unterschiedlich dar.

a) Die katholische Position

Seit dem 16. Jahrhundert setzte es sich im Abendland durch, für einen „Kirchenvater“ folgende vier Kriterien anzulegen: Er muss in der rechtgläubigen Lehrgemeinschaft stehen (*doctrina orthodoxa*), ein heiligmäßiges Leben führen (*sanctitas vitae*), durch die Kirche wenigstens indirekt anerkannt sein (*approbatio ecclesiae*) und dem christlichen Altertum angehören (*antiquitas*).⁸ Gegen diese Umschreibung erheben sich heutzutage freilich gravierende Bedenken. Fragwürdig ist vor allem, wenn an frühere Väter, die zu ihrer Zeit kirchliches Ansehen genossen, in anachronistischer Weise Maßstäbe einer späteren Rechtgläubigkeit angelegt werden und diesen nachträglich gewissermaßen wieder die Qualität eines Kirchenvaters aberkannt wird. Das markanteste Beispiel dafür ist wohl Origenes.

Umstritten ist auch, wann man das Altertum enden lassen soll. Während es bislang üblich war, Isidor von Sevilla im 7. Jahrhundert als letzten westlichen und Johannes von Damaskus im 8. Jahrhundert als letzten östlichen Kirchenvater anzusehen, gibt es neuere Vorschläge, die Grenze der patristischen Zeit entweder schon nach dem Konzil von Chalkedon 451 oder aber erst nach dem Ausbruch des west-östlichen Schismas 1054 zu ziehen. Mit dem Bruch christlicher Einheit komme nämlich die Zeit wirklicher – d. h. „ökumenischer“ – Väter an ein Ende. Aber auch trotz solcher und anderer – zwischen beiden Extremen vermittelnden – Erwägungen ist der alte katholische Kirchenväterbegriff formal nicht mehr zu halten; einen neueren gibt es jedoch noch nicht.

Ein weiterer Titel, der hier genannt werden muss, ist der des „Kirchenlehrers“.⁹ Er kommt seit dem frühen Mittelalter auf, wird ausdrücklich von der Kirche verlie-

⁷ Vgl. J. Ratzinger, a.a.O. (Anm. 2), 268–270.

⁸ Vgl. A. Stuißer, Art. Kirchenvater, in: LThK 6 (1961) 272–274, hier: 274; B. Studer, Die Kirchenväter, in: MySal 1 (1965), 588–599, hier: 589.

⁹ Vgl. dazu H. Rahner, Art. Kirchenlehrer, in: LThK 6 (1961), 229–231; B. Altaner/A. Stuißer, Patrologie, Freiburg-Basel-Wien ⁸1978, 4f.

hen und ist für Theologen – nicht nur des Altertums – bestimmt, bei denen sich wissenschaftlich hervorragende Leistungen mit einem heiligmäßigen Lebenswandel verbinden. Mit ihm wurde der Begriff „Kirchenvater“ gewissermaßen weitergeführt und überhöht. Als die bedeutendsten Kirchenlehrer gelten im Abendland seit dem 8. Jahrhundert die lateinischen Kirchenväter Ambrosius, Augustinus, Hieronymus und Gregor der Große.

Nach mancher Relativierung ließen Humanismus, Renaissance und Reformation die alten Väter insgesamt wieder bedeutsamer werden. Auch katholischerseits griff man in den aufkommenden konfessionellen Auseinandersetzungen auf sie zurück und entwickelte eine eigenständige „*theologia patristica*“, die der Dogmatik jedoch weitgehend nur Argumentationsmaterial zu liefern hatte.¹⁰

Ein neuer Umgang mit den Vätern bahnte sich in der katholischen Theologie erst im 19. Jahrhundert an. Dabei wurde eine starre und naive Identifizierung neuzeitlicher mit patristischer Theologie verworfen. Eine Beziehung zu den Vätern – so z. B. die Erkenntnis Newmans – könne nur in geschichtlich gebrochener Weise aufgenommen werden, und eine Identität sei bei aller Entwicklung nur in der Kontinuität geistiger Grundentscheidungen auszumachen.¹¹ Dieses geschichtliche Denken konnte sich im katholischen Raum jedoch erst im 20. Jahrhundert langsam Geltung verschaffen. Verschiedene Erneuerungsbewegungen der Theologie lenkten den Blick wieder auf die Quellen – d. h. die Heilige Schrift und die Väter.

Diese Väterrenaissance hat dann vor allem auch in den Texten und der Terminologie des II. Vaticanums ihren Niederschlag gefunden.¹² Auch im 1992 päpstlich approbierten Weltkatechismus zeigt sich, dass Rom den Zeugen der Tradition nach wie vor ein großes Gewicht beimisst. Die Zitate und Zitatmontagen kirchlicher Schriftsteller werden darin jedoch recht unkritisch und geschichtslos eingesetzt; sie räumen außerdem den alten Vätern und Konzilien nur einen quantitativ begrenzten Anteil ein und erscheinen – vor allem aus orthodoxer Sicht – als zu wenig ausgewogen.¹³ Letztlich zeigt sich auch hier, was in der modernen katholischen Theologie schon seit längerem fast selbstverständlich ist: Den alten Vätern wird auf dem Feld der kirchlichen Tradition nur noch ein Platz unter anderen eingeräumt; die lange Zeit unlösbar scheinende Verbindung zwischen ihrer Theologie und dem Traditionsbegriff ist weitgehend zerbrochen.¹⁴

¹⁰ Vgl. N. Brox, a.a.O. (Anm. 3), 331f; B. Studer, Kirchenväter (Anm. 8), 589–591.

¹¹ Vgl. T. Michels (Hg.), *Geschichtlichkeit der Theologie*, Salzburg-München 1970, 81–83.

¹² Vgl. z. B. A.M. Triacca, *L'uso dei „loci“ patristici nei Documenti del Concilio Vaticano II: un caso emblematico e problematico*, in: E. dal Covolo/A.M. Triacca (Hg.), *Lo studio dei Padri della Chiesa oggi* (BSRel 96), Roma 1991, 149–183.

¹³ Vgl. U. Ruh, *Der Weltkatechismus. Anspruch und Grenzen*, Freiburg-Basel-Wien 1993, 61–71; T. Nikolaou, „Der Katechismus der Katholischen Kirche“ aus orthodoxer Sicht: OFo 9 (1995), 53–63, hier: 57.

¹⁴ Vgl. J. Ratzinger, a. a. O. (Anm. 2), 262–265.

b) Die orthodoxe Position

Keine andere Kirche sieht sich so stark in der Tradition der Väter und ihr verpflichtet wie die orthodoxe.¹⁵ Selbstbewusst ist sie sogar davon überzeugt, die Kirche der heiligen Väter zu sein.

Im Gegensatz zur westlichen Praxis ist es im Osten nicht üblich geworden, Kirchenväter an formellen Kriterien zu messen oder offiziell als solche zu approbieren. Ausschlaggebend ist vielmehr, dass sie aufgrund ihrer „Katholizität“ Anerkennung gefunden haben und als rechthabende Autoritäten im Bewusstsein der Kirche geblieben sind.

Eine weitere östliche Eigenart besteht darin, dass eine zeitliche Begrenzung der patristischen Tradition auf die ersten sieben oder acht Jahrhunderte größtenteils abgelehnt wird. Darin beweise sich gerade die Lebendigkeit der orthodoxen Kirche.

Eine solche Ausweitung über das Altertum hinaus ist auch katholischerseits nicht völlig ungewöhnlich, bezieht sich aber dort nur auf die ausdrücklich ernannten Kirchenlehrer. Letztlich müssen sich nach orthodoxer Auffassung alle späteren Väter aber auch am Glauben der Väter messen lassen, die der noch relativ einigen Kirche des ersten Jahrtausends angehört haben und darum für Ost wie West bedeutsam sind. Damit wird den gemeinsamen alten Vätern doch wieder eine größere Bedeutung zugestanden als neueren. Wenn man aus dieser Epoche auch lateinische Väter akzeptiert und sogar verehrt, so gebührt den griechischen Theologen doch eindeutig der Vorzug.

Die antiken Väter sind es, die die Tradition hauptsächlich entfaltet haben – gewissermaßen deren Zentralbereich – und die in enger Verbindung zur Heiligen Schrift stehen. Entgegen der Möglichkeit, Schrift und Tradition vielleicht als zwei Quellen der Offenbarung aufzufassen, betont man orthodoxerseits deren Einheit und sieht in der Kirche den „Ort, wo die Schrift im Schoß der Tradition lebt“, so dass die Schrift als „geschriebene Überlieferung“ und die Tradition als „ungeschriebene Bibel“ bezeichnet werden könne.¹⁶ Darum sei es zum rechten Verständnis der Bibel noch heute unverzichtbar, die Auslegung der Väter – nicht unbedingt buchstabengetreu, wohl aber der kirchlichen Gesinnung nach – zu beachten.¹⁷

Freilich ist den Vätern nicht in jeder Phase orthodoxer Kirchen- und Theologiegeschichte eine so große Bedeutung beigemessen worden. Oft wurden sie nicht richtig verstanden und nur kopiert. Es gab auch Zeiten, wo sie in Vergessenheit gerieten und scholastische oder rationalistische Denkweisen des Westens einen stärkeren Einfluss gewannen. Seit dem 19. Jahrhundert hat sich jedoch wieder eine Rückbesinnung auf die Vätertheologie angebahnt; von einem Durchbruch kann

¹⁵ Vgl. z.B. A. Basdekis, Art. Kirchenväter, in: ÖL, Frankfurt a.M. 21987, 680–682; G. Larentzakis, a.a.O. (Anm. 2), 355–373; T. Nikolaou, Theologie (Anm. 2), 5–15.

¹⁶ Vgl. G. Galitis, Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie, München 1994, 24. 80–82; auch T. Nikolaou, Theologie (Anm. 2), 12–14; G. Larentzakis, a.a.O. (Anm. 2), 355f.

¹⁷ Vgl. T. Nikolaou, Theologie (Anm. 2), 14f.

man aber erst im 20. Jahrhundert sprechen. Ihn verdankt die Orthodoxie vor allem Theologen der russischen Emigration wie Georgij Florovskij (geb. 1893), Vladimir Losskij (geb. 1903), Olivier Clément (geb. 1921), John Meyendorff (geb. 1926) und Alexander Schmemmann (geb. 1921).¹⁸

Gelegentlich wird den Orthodoxen ein zu unkritischer Umgang mit den Vätern vorgehalten: Geschichtslos und tendenziös würden sie aus dem Zusammenhang gelöste Zitate ins Feld führen und Äußerungen eines einzelnen Vaters zuweilen zur allgemeinen Väterlehre hochspielen.¹⁹ Das ist nicht völlig aus der Luft gegriffen; es gibt jedoch auch gegenteilige Zeugnisse, die ein differenzierteres Verhältnis zu den Vätern belegen oder wünschen. Wichtigkeit hätten jedoch Überzeugungen, die sowohl eine diachrone als auch eine synchrone Koinonia aufweisen, d. h. die mit der Lehre vorausgegangener und gleichzeitiger Väter übereinstimmen. Höchster Ausdruck dafür seien die Konzilien.

c) Die evangelische Position

„Wenn protestantisches Prinzip sich in der kritischen Verunsicherung bestätigt und vollzieht – ...“ – so fragt der evangelische Theologe Ekkehard Mühlenberg – „was sollen wir dann mit ... Kirchenvätern anfangen?“²⁰ Doch als Beispiel dafür, dass man im Luthertum auch ein ganz anderes Bewusstsein haben kann, mag auf einen Bildzyklus von Vätern hingewiesen sein, der im Hohen Chor der Braunschweiger Brüdernkirche zu finden ist und am Anfang des 17. Jahrhunderts von evangelisch-lutherischen Bürgern gestiftet wurde. Seine Darstellungen erstrecken sich – angefangen mit Ignatius von Antiochien – über die bekanntesten Kirchenväter – auch bedeutende Päpste – des Altertums und einige mittelalterliche Theologen bis hin zu den Reformatoren.²¹ Ob die altkirchliche Tradition auch zum Erbe des Protestantismus gehört, steht hier außer Zweifel, wird sonst aber evangelischerseits seit der Reformation bis zum heutigen Tag nicht klar beantwortet. In jüngster Zeit ist dies von einigen wenigstens als Problem erkannt und zum Gegenstand von Studien gemacht worden.²²

¹⁸ Vgl. z.B. P. Evdokimov, *Christus im russischen Denken* (Sophia 12), Trier 1977, 232–246.

¹⁹ Vgl. K.C. Felmy, *Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*, Darmstadt 1990, 15f.

²⁰ E. Mühlenberg, *Das Vermächtnis der Kirchenväter an den modernen Protestantismus*, in: *Kerygma und Logos* (FS C. Andresen), Göttingen 1979, 380–394, Zitat: 380.

²¹ Vgl. R. Staats, *Väter der Alten Kirche in der Evangelischen Kirche. Zum Problem evangelischer Katholizität*: MEKGR 34 (1985), 1–18, bes. 5f.

²² Vgl. z. B. W. Schneemelcher, *Wesen und Aufgabe der Patristik innerhalb der evangelischen Theologie*: EvTh 10 (1950) 207–222; A. Benoît, a.a.O. (Anm. 2); G. Gassmann/ V. Vajta (Hg.), *Tradition im Luthertum und Anglikanismus* (Oec. 1971/72), Gütersloh 1972; E. Mühlenberg, *Vermächtnis* (Anm. 20); W.A. Bienert, „Im Zweifel näher bei Augustin“? – Zum patristischen Hintergrund der Theologie Luthers, in: *Oecumenica et Patristica* (FS W. Schneemelcher), Stuttgart 1989, 281–294; *Ders.*, *Christologische und trinitäts-*

Luther selbst kam aus einer Tradition, in der die Schriften altkirchlicher Väter – vor allem die des Augustinus – präsent waren. Wie er sagt und seine eigenen Zeugnisse bestätigen, hat er sich mit diesen sogar eifriger beschäftigt als seine Gegner.²³ Zeit seines Lebens ist ihm dabei Augustinus am liebsten geblieben; zum rechten Verständnis der Bibel hat er aber auch Ambrosius und Hieronymus konsultiert. Griechische Väter scheint er kaum gekannt zu haben, und dann höchstens in lateinischen Übersetzungen. Auffällig ist, dass Luther sehr individuell mit den Vätern umgeht und sie nicht einfach als formale oder einheitliche Autorität akzeptiert. Ihren jeweiligen Wert misst er vielmehr daran, in welchem Verhältnis sie zur Heiligen Schrift – und letztlich zur paulinischen Theologie – stehen.²⁴ Die Heilige Schrift ist für ihn die einzige unfehlbare Quelle der Wahrheit und damit oberste Norm. Dennoch schätzt er gleich an zweiter Stelle die Väter aufgrund ihrer Nähe zu den christlichen Ursprüngen und ihres lebendigen Glaubens als eindrucksvolle Gesprächspartner und „Alternative zur metaphysischen und spekulativen Theologie der Scholastik“²⁵. Deshalb sind die altkirchlichen Konzilien für ihn auch viel bedeutsamer als die des Mittelalters. Kein Wunder also, dass Luther sich in den aufkommenden theologischen Auseinandersetzungen immer wieder auch der patristischen Tradition bediente, um die Übereinstimmung seiner Lehre mit dem Evangelium zu erhärten.²⁶ Die Gegenseite machte es nicht anders, und so wurde der Väterbeweis zu einer wichtigen Waffe beider „Religionsparteien“.

In der lutherischen Orthodoxie zitierte man in der Folgezeit einige Kirchenväter sogar häufiger als die Reformatoren und zeitgenössische Theologen. Da sonst aber bewusst das abgelehnt wurde, was tridentinisch als Tradition galt, sollte hierdurch der Eindruck vermittelt werden, nicht etwa eine Neuerung, sondern die legitime Fortsetzung der altkirchlichen Tradition zu sein.²⁷

Aus dem Interesse an den Vätern erwuchs schon bald eine eigene theologische Disziplin: die Patristik oder Patrologie. Infolge der Aufklärung und historisch-kritischen Denkens verlor sie protestantischerseits seit dem 19. Jahrhundert jedoch ihren theologischen Bezug und nahm eher den Charakter einer liberalen Dogmen-

theologische Aporien der östlichen Kirche aus der Sicht Martin Luthers, in: Luther und die trinitarische Tradition: Ökumenische und philosophische Perspektiven (VLAR 23), Erlangen 1994, 95–112, *L. Grane u. a.* (Hg.), *Auctoritas Patrum. Zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert* (VIEG Beih. 37), Mainz 1993.

²³ Vgl. *B. Hägglund*, Verständnis und Autorität der altkirchlichen Tradition in der lutherischen Theologie der Reformationszeit bis zum Ende des 17. Jahrhunderts, in: *G. Gassmann/V. Vajta* (Hg.), a. a. O. (Anm. 22), 34–62, hier 35–39 (mit Hinweis auf WA 50, 519 u. 543); *W.A. Bienert*, Zweifel (Anm. 22), 282–287.

²⁴ WA 16, 68f.

²⁵ *L. Grane u. a.* (Hg.), a. a. O. (Anm. 22), VII.

²⁶ Vgl. z.B. *R. Mau*, Die Kirchenväter in Luthers früher Exegese des Galaterbriefes, in: *L. Grane u. a.* (Hg.), a. a. O. (Anm. 22), 117–127; *K.-V. Selge*, Kirchenväter auf der Leipziger Disputation, in: ebd., 197–212.

²⁷ Vgl. ebd., 56–60.

bzw. Literaturgeschichte an.²⁸ Diese Entwicklung ist noch heute prägend und hat letztlich dazu geführt, Kontinuität nicht mehr nachweisen zu wollen und darum auf patristische Rückgriffe verzichten zu können. Gelegentlich hat aber das ökumenische Gespräch – vor allem mit den orthodoxen Kirchen – wieder dazu geführt, die altkirchlichen Wurzeln der eigenen Theologie zu bedenken und sich dabei auch der Kirchenväter zu erinnern.²⁹

3. Die Bedeutung der Väter für die Einheit der Christen

Wie deutlich geworden sein dürfte, erscheint es in der Tat erst einmal als äußerst problematisch, den Kirchenvätern zu vorschnell und leichtfertig eine besondere ökumenische Aktualität beizumessen. Schwierig ist schon, dass es keinen wirklich klaren Väterbegriff gibt, der allseits akzeptiert würde, geschweige denn eine gemeinsame Auffassung darüber, ob bzw. wie man ihre Zeit begrenzt. Hinzu kommt, dass bei einer Festlegung auf die ersten christlichen Jahrhunderte heute sofort davor gewarnt wird, diese Epoche ekklesiologisch zu idealisieren und als verpflichtendes Vorbild hinzustellen. Unterschiedlich ist auch, in welchem Verhältnis die Väter zur Heiligen Schrift gesehen werden bzw. welche Rolle der Tradition überhaupt in den einzelnen Kirchen zukommt. Da verschiedene andere Kirchen und kirchliche Gemeinschaften noch viel stärker oder ganz mit der altchristlichen Tradition gebrochen haben, kann man sich darüber kaum eine multilaterale Verständigung vorstellen. Außerdem wirkt ernüchternd oder belastend, dass Väterzeugnisse in der Vergangenheit vielfach nur dazu dienten, die eigene Meinung oder Position als allgemeingültig und traditionell erscheinen zu lassen, um Andersdenkende besser bekämpfen zu können. Den Missbrauch, Zitate ideologisch einzusetzen oder sich hinter der Behauptung zu verschanzen, nur reine Vätertheologie zu vertreten, gibt es noch heute. Aber auch da, wo man den Vätern weitreichender gefolgt ist, wurden nicht selten einzelne oder bestimmte Richtungen bevorzugt.

Während abendländisches Denken sehr stark durch Augustinus und andere lateinische Theologen geprägt ist, hält sich die Orthodoxie fast ausschließlich an die östlichen Väter. Eine Folge davon ist z. B. die unterschiedliche Haltung der katholischen und der orthodoxen Kirche gegenüber Scheidung und Wiederheirat. Jede Seite beruft sich auf die altkirchliche Überlieferung, hat aber jeweils nur einen Teil davon – entweder die Zeugnisse für eine strenge oder die für eine milde Praxis – rezipiert.³⁰

Ein weiteres Beispiel wäre auch noch die Meinungsverschiedenheit zwischen Ost und West über den Hervorgang des Heiligen Geistes, die sich mit dem Begriff

²⁸ Vgl. B. Studer, Kirchenväter (Anm. 8), 591.

²⁹ Vgl. z. B. W.A. Bienert, Die Bedeutung der Kirchenväter im Dialog zwischen der EKD und Orthodoxen Kirchen: ÖR 44 (1995), 451–472; Ders./G. Koch, Kirchengeschichte I. Christliche Archäologie, Stuttgart 1989, 44f.

³⁰ Vgl. G. Lachner, Die Kirchen und die Wiederheirat Geschiedener (BÖT 21), Paderborn 1991, 190–203.

„filioque“ verbindet. Beide Konzeptionen können auf altkirchliche Gewährsmänner zurückgreifen. Auf dem Konzil von Ferrara-Florenz 1438/39 war man sogar schon zu der Einsicht gekommen, dass es sich, wenn beide Lehren durch Väterstellen belegt seien, um ergänzende Positionen handeln müsse;³¹ dies scheint dann jedoch wieder in Vergessenheit geraten zu sein.

Angesichts solcher enttäuschender Beobachtungen drängt sich zunächst die grundsätzliche Frage auf, warum das Erbe der alten Väter denn so wichtig sei, dass man es ökumenisch mehr beachten sollte. Gibt es etwas, was diese Theologengeneration vielleicht vor allen anderen auszeichnet? Nach Joseph Ratzinger könnte man die unwiederholbare Bedeutung der antiken Kirchenväter vor allem darin sehen, dass sie die „Erst-Antwort“ auf das geoffenbarte Wort Gottes darstellen. Als grundlegende Beiträge dieser patristischen „Erst-Antwort“ werden vier genannt: Zum einen ist den Vätern die Konstituierung des biblischen Kanons zu verdanken. Ein zweiter Beitrag der Väter besteht in der Selbstvergewisserung und Verteidigung des christlichen Glaubens durch die Formulierung grundlegender Bekenntnisse. Auch die Liturgie – und das wäre die dritte Konkretion – hat in dieser Epoche ihre maßgebliche Prägung erfahren. Schließlich ist es ebenfalls Verdienst der Väter, die grundsätzliche Entscheidung getroffen zu haben, den Glauben in Konkurrenz zu anderen Philosophien rational zu verantworten. Damit konnte sich das entwickeln, was wir noch heute als Theologie verstehen.³²

Aufgrund der prägenden Kraft, die doch weithin – wenn auch nicht kritiklos – den Vätern der ersten Jahrhunderte zugestanden wird, sollen unsere Überlegungen auf diese beschränkt bleiben. Dabei erscheint vor allem als bedeutsam, dass sie bis mindestens ins 5. Jahrhundert einer Kirche angehörten, die zwar nicht uniformistisch eins und paradiesisch friedlich war, ihre Koinonia aber trotz aller Vielfalt und Spannungen noch weitgehend aufrechterhalten konnte.

Auf welche Weise könnten nun die antiken Kirchenväter in das ökumenische Gespräch der Gegenwart eingebunden werden? Sicher nicht, indem man sie lediglich öfters zitiert oder aber als verpflichtendes Idealbild der wahren Kirche hinstellt, das es krampfhaft nachzuahmen gelte. Eine echte Möglichkeit besteht wohl nur darin, dass ihr Erbe „typologisch-sakramental“ verstanden wird, d. h. als besonders eindrucksvolles Modell oder Zeichen der geschichtlichen Vergegenwärtigung der einen Tradition Jesu Christi im Heiligen Geist.³³ Die Väter würden damit gewissermaßen zu empfehlenswerten Dialogpartnern unserer Zeit. Sie zu übergehen, wäre mindestens unklug. Das Gespräch mit ihnen könnte aber dreierlei bewirken: zum einen davon entlasten, ständig erst einmal wieder von vorn anfangen und

³¹ Vgl. T. Bremer, *Ostkirchenkunde und Ökumenische Theologie. Versuch einer Standortbestimmung*: Cath (M) 47 (1993), 294–309, hier: 301.

³² Vgl. J. Ratzinger, a. a. O. (Anm. 2), 275–281.

³³ Vgl. W. Kasper, *Tradition als Erkenntnisprinzip. Systematische Überlegungen zur theologischen Relevanz der Geschichte*, in: ThJb (L) 1977/78, 101–117, hier: 115; A. Houtepen, *Kirche im Werden. Fundamentaltheologische Beiträge zu einer ökumenischen Ekklesiologie?*, in: ThJb (L) 1989, 439–459, hier: 449.

das Christentum vielleicht völlig neu entwerfen zu müssen, zum anderen auch Alternativen zur Gegenwart und damit eine kritische Unruhe vermitteln, und schließlich dazu führen, Bewährtes aufzugreifen und es schöpferisch umzusetzen. Bewahrt werden kann etwas letztlich aber nur, wenn es sich auch unter neuen Verhältnissen bewährt. Das heißt jedoch nicht Zeitgemäßheit um jeden Preis; das entscheidende Kriterium ist vielmehr, ob das, was überliefert wird, der Wahrheit entspricht oder nicht.³⁴

Wenn man sich heutzutage auf die Väter der Alten Kirche zurückbesinnt, so könnte das zunächst einmal manche kontroverstheologischen Verkrampfungen späterer Zeit etwas lockern. Hier findet man mehr, was miteinander verbindet als voneinander trennt, vor allem die zentralen Glaubenslehren vom dreifaltigen Gott und dem Erlöser Jesus Christus, aber auch die enorme Bedeutung der Heiligen Schrift für das ganze kirchliche Leben. Einem östlichen Kirchenvater würde darum z. B. ein evangelischer Theologe vermutlich eher etwas abnehmen als einem tridentinisch argumentierenden Katholiken. Eine andere Möglichkeit wäre, den bisweilen engen konfessionellen Horizont dadurch zu weiten, dass man auch die anderen, in der eigenen Kirche nur wenig oder gar nicht rezipierten Vätertraditionen mit Respekt zur Kenntnis nimmt und – die bisherige Position überdenkend – vielleicht sogar integrieren kann. Eventuell zeigt sich aber auch, dass manche recht unterschiedlichen Auffassungen durchaus kompatibel sind. Auf jeden Fall bieten die Väter weniger fertige Lösungen als anregende Verhaltensweisen. Dazu gehört z. B. die Offenheit und Dynamik, mit der sie den Problemen ihrer Zeit begegnet sind und den christlichen Glauben mit z. T. unkonventionellen Formulierungen gesichert und aufs neue verständlich gemacht haben. Dazu gehört vor allem aber auch die bei vielen fast noch selbstverständlich erscheinende Einheit von Theologie und Spiritualität bzw. Lehre und Leben. Wo gibt es das heute noch, dass kritische Theologen zugleich auch im Ruf der Heiligkeit stehen? In den ökumenischen Dialogen ist den Kirchenvätern leider bisher nur wenig Aufmerksamkeit gewidmet worden,³⁵ und wenn, dann war es zumeist die orthodoxe Seite, die den Anstoß dazu gab. Sich auf sie zu besinnen und von ihnen herausfordern zu lassen, sollte jedoch nicht nur einigen traditionsbewussten Theologen oder Kirchen überlassen bleiben, es könnte durchaus auch für die anderen sinnvoll sein und allen helfen, einander näherzukommen.

Gerhard Feige

(Dr. Gerhard Feige wurde am 23. Februar 2005 von Johannes Paul II. zum Bischof von Magdeburg ernannt.)

³⁴ Vgl. W. Kasper, ebd., 103–105.

³⁵ Vgl. z. B. H. Meyer u. a., Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene I: 1931–1982, Paderborn-Frankfurt a. M. 1983, 25. 45. 59f. 82. 311; II: 1992, Paderborn-Frankfurt a. M. 1992, 114.122.264; W.A. Bienert, Bedeutung (Anm. 29); K.C. Felmy, Gegenwart (Anm. 19), 202f.

Schluss mit dem Krisengerede

Herausgeberkreis der Ökumenischen Rundschau befürwortet neue Ausrichtung des Ökumenischen Rates der Kirchen

Auf ihrer jährlichen Tagung im März 2006 ließen sich die Herausgeberinnen und Herausgeber der Ökumenischen Rundschau über den Verlauf und die Ergebnisse der 9. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Porto Alegre (14.–23. Februar 2006) informieren und diskutierten über erste Konsequenzen für die Mitarbeit. Sie stellten fest, dass sich die Anstrengungen gelohnt haben, die gottesdienstliche Gestaltung neu zu regeln und ein Konsensverfahren bei der Entscheidungsfindung einzuführen, das einen stärker synodalen konziliaren Umgang miteinander ermöglicht. Die Spannungen zwischen orthodoxen und westlichen Kirchen, die seit der letzten Vollversammlung 1998 in Harare sehr belastend waren, sind einer konstruktiven Zusammenarbeit gewichen. Es hat sich erwiesen, dass die offene Problemanzeige durch orthodoxe Mitgliedskirchen nicht in eine Krise geführt hat, sondern neue Chancen für den Weg einer konziliaren Gemeinschaft der Kirchen gebracht hat. Im Blick auf die inhaltliche Schwerpunktsetzung ist beschlossen worden, sich auf vier Programmbereiche zu konzentrieren: auf die kirchliche Einheitsfrage, die ökumenische Ausbildung, das Bemühen um weltweite Gerechtigkeit und auf ein klares prophetisches Zeugnis in der Welt. Die Anstrengungen sollen verstärkt werden, mit der römisch-katholischen Kirche zusammenzuarbeiten und zu Pfingstkirchen, die der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen noch reserviert gegenüberstehen, intensive Kontakte zu pflegen. Die angestrebte engere Zusammenarbeit zwischen Lutherischem und Reformiertem Weltbund sollte im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen geschehen.

Die Erfahrungen nach der ersten Hälfte der Dekade zur Überwindung von Gewalt nötigen dazu, das Thema als zentralen Auftrag der ökumenischen Bewegung zu verstehen und fortzusetzen. Die Delegierten haben ihre Verpflichtung dazu erneuert und beschlossen, am Ende der Dekade eine große internationale, ökumenische Friedenskonvokation einzuberufen. Bisher nicht befriedigend ist die Auseinandersetzung mit der wirtschaftlichen Globalisierung und ihren Folgen. Auf der Vollversammlung wurden besonders die Stimmen des Protestes der Opfer laut, während die Anstrengungen, die Globalisierung mitzugestalten, kaum zu Gehör gebracht worden sind. Die Arbeit an der Überwindung wirtschaftlicher Ungerechtigkeit muss mit Nachdruck fortgesetzt werden.

Zum ersten Mal hat es eine thematische Plenarsitzung zur interreligiösen Fragestellung gegeben. An einem entsprechenden Grundlagenpapier wird weitergearbeitet.

Zusammenfassend erklärt der Herausgeberkreis, zu dem 13 evangelische (landes- und freikirchliche), römisch-katholische und orthodoxe Frauen und Männer gehören:

Er begrüßt die positiven Impulse, die von der Vollversammlung ausgehen. Er würdigt das gottesdienstliche Leben, die vertrauensbildende Methode der Konsensfindung, die Hinwendung zu den Themen der Ekklesiologie und der Einheit der Kirchen, wie auch die Förderung der ökumenischen Theologie und die Zusammenarbeit der theologischen Fakultäten.

Der Herausgeberkreis begrüßt, dass das Verhältnis der orthodoxen und reformatorischen Kirchen durch die Arbeit der Sonderkommission und ihrer Ergebnisse vertrauensvoller geworden ist und sich wesentlich entspannt hat. Er begrüßt, dass viele orthodoxe Delegierte aufgrund dessen inhaltsreich und konstruktiv mitgearbeitet haben.

Der Herausgeberkreis nimmt mit Aufmerksamkeit wahr, dass Kardinal Kasper und eine katholische Delegation an der Versammlung teilgenommen haben und sich an der Arbeit des ÖRK beteiligen.

Der Herausgeberkreis stellt fest, dass das Konsensverfahren weit über den praktischen Gebrauch eine tiefe ekklesiologische Bedeutung hat und an die synodale, konziliare Arbeit der Alten Kirche erinnert.

Der Herausgeberkreis sieht in den theologischen Implikationen eines Konsensverfahrens ein tieferes ekklesiologisches Potential, das es weiter zu erforschen gilt.

Der Herausgeberkreis nimmt den Text zur Ekklesiologie mit großem Interesse zur Kenntnis und verpflichtet sich, an den Fragen, die dort aufgeworfen werden, weiter zu arbeiten.

Der Herausgeberkreis würdigt die Aufgabe einer ökumenischen Friedensdenkschrift auf dem Weg zu einer Friedenskonvokation am Ende der Dekade und die Verknüpfung der ethischen Fragen mit den Fragen von Mission und Spiritualität.

Der Herausgeberkreis stellt fest, dass die Vollversammlung sich mit Fragen und Themen befasst hat, die für die deutsche (mitunter provinzielle) ökumenische Situation außerordentlich bedenkenswert sind.

Der Herausgeberkreis bedauert, wenn in der Öffentlichkeit der ÖRK mitunter als in der Krise steckend oder gar belanglos bezeichnet wird. Er erkennt in der Arbeit der Vollversammlung viele neue hilfreiche Impulse.

Der Herausgeberkreis bedauert, dass immer wieder verkürzte Stellungnahmen zu einer Fehlrezeption der ökumenischen Erfolge führen können und dass Äußerungen mit alten Vorurteilen die konstruktive ökumenische Zusammenarbeit mit den Orthodoxen Kirchen verdecken.

Der Herausgeberkreis wünscht sich eine konstruktive Aufnahme der Anstöße aus Porto Alegre.

Frankfurt am Main, 27. März 2006

Herausgeberkreis der Ökumenischen Rundschau

#359 ✓ Konferenz Europäischer Kirchen ; Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa – Leuenberger Kirchengemeinschaft /H

#320 ✓ 3. Konsultation über die Frage der Ekklesiologie (Lehre von der Kirche),

Phanar/Istanbul, 27.–30. April 2006 /

Vom 27. bis 30. April 2006 fand im Phanar/Istanbul, dem Sitz des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, die dritte Konsultation zur Frage der Ekklesiologie statt, die gemeinsam von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) – früher Leuenberger Kirchengemeinschaft – organisiert wurde. Mit diesem Treffen wurde eine Reihe von Gesprächen fortgesetzt, die mit Konsultationen im November 2002 in der Orthodoxen Akademie von Kreta/Griechenland und im Juni 2004 in Lutherstadt Wittenberg/Deutschland begonnen worden war. Die Teilnehmer und Teilnehmerinnen kamen aus Orthodoxen und Orientalisch-Orthodoxen Kirchen sowie aus den lutherischen, reformierten und unitarischen Kirchen der GEKE. Alle diese Kirchen sind Mitgliedskirchen der KEK. Beobachter von Seiten der Porvoo-Gemeinschaft und der KEK-Kommission „Kirchen im Dialog“ waren auch anwesend.

Ko-Vorsitzende der Tagung waren Metropolit Prof. Dr. Gennadios von Sassima (für KEK) und Prof. Dr. Michael Beintker (für GEKE).

Nach der Diskussion des Studiendokumentes „Die Kirche Jesu Christi“ (Leuenberg Dok. 1, Frankfurt/M. 1995) in Kreta, das von der 4. Vollversammlung der GEKE 1994 verabschiedet wurde, diente die zweite Konsultation in Wittenberg dazu, die orthodoxe Ekklesiologie darzustellen und zu diskutieren. Die Sitzung in Istanbul befasste sich mit zwei Themen, nämlich „Katholizität und Einheit der Kirche“ und „Taufe“.

Zuerst legte Prof. Risto Saarinen einen Beitrag zu „Einheit und Katholizität der Kirche“ aus protestantischer Sicht vor, dem ein Referat „Identität als Gemeinschaft – Bausteine orthodoxer Ekklesiologie“ von Prof. Konstantinos Delikostantis folgte. Ausgehend von einer Analyse des Wortes „katholisch“ in ökumenischen Dokumenten, hob Saarinen hervor, dass die Kirchen nicht mehr in konfessionell homogenen Territorien leben, aber dass das Konzept des „Ortes“ noch immer wichtig ist für die Katholizität der Kirche. Katholizität ist gegeben in Jesus Christus, dem fleischgewordenen Wort Gottes. Diese lehrmäßigen Auffassungen umreißen den Raum für die Kirche, die auf verschiedenen Identitätsebenen aufgebaut ist. Delikostanis betonte, dass die Eucharistie die wesentliche Grundlage der orthodoxen Ekklesiologie ist. Auf dieser Grundlage wird das Verständnis der Beziehung zwischen der lokalen und der universalen Kirche entwickelt. Außerdem wies er darauf hin, dass dieses Konzept der Katholizität keinerlei ethnozentrische Begrenzungen der Kirche zulässt.

In einer intensiven Diskussion beider Referate wurde geklärt, dass „Katholizität“ nicht getrennt werden kann von der „Einheit, Apostolizität und Heiligkeit“ der Kirche. Es zeigte sich als gemeinsame Überzeugung, dass das Verhältnis zwischen Einheit und Katholizität in der Ortskirche gefunden werden muss. Jede Ortskirche ist „katholisch“, wobei der Terminus „katholisch“ eine Dimension zum Ausdruck bringt, die über das lokal sichtbare Leben der Gemeinschaft hinausgeht. Katholizität manifestiert sich voll durch die Gemeinschaft in der Eucharistie mit anderen Ortskirchen. „Katholisch“ bedeutet nicht nur „universal“, sondern schließt eine qualitative Dimension ein, die die christliche Identität bezeichnet. Außerdem bestand Übereinstimmung darin, dass die Verbindung unter den Ortskirchen mittels synodaler Strukturen garantiert wird. In beiden Traditionen wird die Katholizität unter anderem im liturgischen Leben erfahren, das in Kontinuität mit der frühen Kirche gestaltet wird. Man war sich einig, dass Katholizität und Nationalismus einander ausschließen, während die Vielfalt in Kultur, Sprache und Nation, in denen derselbe Glaube zum Ausdruck kommt, der Katholizität der Kirche nicht widerspricht.

Während der zweiten Hälfte der Sitzung hörten die Teilnehmer und Teilnehmerinnen ein Referat von Dr. Hans-Peter Grosshans zu „Die Taufe – ein sakramentales Band kirchlicher Einheit“ aus protestantischer Sicht und von Prof. Grigorios Larentzakis zu „Die Taufe und die Einheit der Kirchen – Orthodoxe Aspekte“. Nachdem er die Einsetzung der Taufe von der Basis der biblischen Theologie her erläutert hatte, entwickelte Grosshans das protestantische Verständnis der Sakramente und der Taufe als Sakrament. Weiterhin erläuterte er die Beziehung von Taufe und Glauben und unterstrich diese Sicht, indem er auf die konstitutiven Elemente einer Tauf liturgie in einer protestantischen Kirche hinwies. Das Sakrament der Taufe ist nur dann voll verstanden, wenn anerkannt wird, dass es auf die Einheit des Volkes Gottes hinzielt. Larentzakis betonte die Einheit aller Sakramente, besonders der Taufe, Salbung und Eucharistie in der orthodoxen Theologie. Die Fülle des sakramentalen Lebens führt zur Einheit der Kirche, die das erste Ziel der ökumenischen Bewegung bleiben muss. Orthodoxie fordert die Wiederherstellung der Einheit in den wesentlichen Elementen des christlichen Glaubens, so wie er von allen Christen und Kirchen in der Vielfalt der verschiedenen Dimensionen, die die wesentlichen Elemente nicht berühren, gemeinsam anerkannt und bekannt werden muss.

In der Diskussion ergaben sich interessante Punkte der Konvergenz und offene Fragen wurden weiter diskutiert. Beide Seiten sind sich über die Tatsache einig, dass die Taufe mit Wasser im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes nicht wiederholt werden kann. Sie setzt den wahren Glauben der Kirche sowie des einzelnen Täuflings voraus. Außerdem findet die Taufe in einer bestimmten Ortskirche statt, erschließt aber auch die katholische Dimension. In beiden Traditionen scheint der Begriff „mysterion“ angemessen zu sein, um die Realität der Taufe zu beschreiben, die durch den Heiligen Geist die Reinigung von Sünde, Wiedergeburt, Eingliederung in den Leib Christi und Annahme als Kind Gottes

bewirkt. Ebenso gewinnen die seelsorgerlichen Herausforderungen bei der Taufe von Kindern aus interkonfessionellen Ehen sowie im Blick auf die konfessionelle Identität von Taufpaten ein deutliches Gewicht. Ein Konsens über die wesentlichen Elemente der Tauffeier zeichnete sich ab. Dieser Punkt erfordert noch weitere Arbeit. In beiden Traditionen wird die Taufe in der Regel von ordinierten Personen durchgeführt. All diese Fragen erfordern weiteres Studium hinsichtlich einer möglichen gegenseitigen Anerkennung der Taufe.

Gemeinsame Wortgottesdienste und Gebete waren ein wichtiger Teil der Konsultation, die in einer sehr konstruktiven, aufgeschlossenen und gastfreundlichen Atmosphäre stattfand. Am 28. April nahmen die Teilnehmer und Teilnehmerinnen an der Göttlichen Liturgie im Baloukli-Kloster anlässlich des Festes der Lebensspendenden Quelle „Mutter Gottes“ teil. Am Nachmittag wurde die Gruppe von Seiner Allheiligkeit dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomäus I. empfangen, der die Bedeutung des ökumenischen Dialoges und der theologischen Begegnungen trotz noch bestehender Hindernisse unterstrich. Die Teilnehmer und Teilnehmerinnen empfehlen der KEK und GEKE die Fortführung dieses Konsultationsprozesses. Denn die christlichen Kirchen in Europa brauchen ein gemeinsames Nachdenken über zentrale theologische Themen.

Im Ökumenischen Patriarchat/Phanar, 30. April 2006

Teilnehmerliste:

KEK-Delegation: Metropolit Prof. Dr. Gennadios von Sassima (Ökumenisches Patriarchat, Istanbul), Prof. Dr. Konstantinos Delikostantis (Ökumenisches Patriarchat, Athen); P. Irinej Dobrijevic (Orthodoxe Kirche von Serbien, Belgrad); P. Dr. Sergej Hovorun (Russisch-Orthodoxe Kirche, Moskau); Bischof Dr. Vasilios Karayiannis (Kirche von Zypern); Prof. Dr. Dimitra Koukoura (Ökumenisches Patriarchat, Thessaloniki); Prof. Dr. Grigorios Larentzakis (Ökumenisches Patriarchat, Graz); Lektor Dr. Nicolae Mosoiu (Orthodoxe Kirche von Rumänien); Dr. Niki Papageorgiou (Ökumenisches Patriarchat, Thessaloniki); Bischof Dr. Yeznik Petrossian (Armenisch-Apostolische Kirche, Etchmiadzin); Erzpriester Veikko Purmonen (Orthodoxe Kirche von Finnland); Archimandrit Athenagoras Ziliaskopoulos (Ökumenisches Patriarchat, Frankfurt/Main).

GEKE-Delegation: Prof. Dr. Michael Beintker (EKD, Münster); OKR Dr. Michael Bünker (Evang. Kirche A.B. in Österreich, Wien); PD Dr. Hans-Peter Großhans (Tübingen); Oberkirchenrätin Dr. Dagmar Heller (EKD, Hannover); OKR Dr. Christoph Jahnel (VELKD, Hannover); Bischof Dr. h.c. Rolf Koppe (EKD, Hannover); Rev. Dr. Peter McEnhill (Kirche von Schottland); Erzbischof Dr. Edmund Ratz (ELKRAS, St. Petersburg); Prof. Dr. Risto Saarinen (Evang.-Lutherische Kirche von Finnland, Helsinki); Prof. Dr. Martin Wallraff (Ev.-Lutherische Kirche in Italien, Basel); Ratspräsident Pfr. Thomas Wipf (Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund, Bern).

Beobachter:

Prof. Dr. Friederike Nüssel (KEK-Kommission „Kirchen im Dialog“, Münster)
Pfr. Dr. Matti Repo (Porvoo-Kirchengemeinschaft, Helsinki)

Stab:

GEKE: KR Dr. Christine-Ruth Müller
ORK Udo Hahn (Pressesprecher)
KEK: P. Prof. Dr. Viorel Ionita (Studiensekretär)

Dolmetscherinnen:

Frau Donata Coleman, Frau Renate Sbeghen

Kommuniqué

der 11. Begegnung im bilateralen Theologischen Dialog
zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und
der Evangelischen Kirche in Deutschland
(Goslar XI)

I.

Vom 1. bis 7. April 2006 fand das 11. Gespräch im bilateralen Theologischen Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland (Goslar XI) statt. Hierzu hatte die Evangelische Kirche in Deutschland nach Eisenach (Thüringen) eingeladen.

An dem Gespräch nahmen teil

von der Rumänischen Orthodoxen Kirche

S. E. Metropolit Dr. Serafim Joantă von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa (Delegationsleiter)
Priester Professor Dr. Viorel Ioniță
Priester Professor Dr. Mircea Basarab
Priester Professor Dr. Valer Bel
Priester Professor Dr. Ioan Tulcan
Priester Conf. Dr. Constantin Păuleanu
Priester Lektor Dr. Daniel Benga
Lektor Dr. Paul Brusanowski
Doktorand Remus Silviu Marian
Doktorand Adrian Caraba

von der Evangelischen Kirche in Deutschland

S. E. Bischof Dr. h.c. Rolf Koppe, Leiter der Ökumene- und Auslandsarbeit der EKD (Delegationsleiter)
Pfarrer Prof. Dr. Karl-Wilhelm Niebuhr
Pfarrer Prof. Dr. Heinz Ohme
Prof. Dr. Dr. h.c. Michael Weinrich
Pfarrerinnen Katharina Töns
Pfarrer Johannes Toasperi
Pfarrerinnen Dr. Katharina Gaede
Pfarrer Dr. Johann Schneider
Pfarrerinnen OKRin Dr. Dagmar Heller
Pfarrer Prof. Dr. Reinhard Thöle (Berater)

als Beobachter

Pfarrer Dr. Daniel Zikeli (Evang. Kirche A.B. in Rumänien)
Pfarrer Dr. Istvan Pasztori-Kupan (Reformierte Kirche in Rumänien)

als Gäste

PfarrerIn OKRin Antje Heider-Rottwilm (Kirchenamt der EKD, Hannover)

Stud. theol. Eveline Günther (Tübingen)

Pfarrer Professor Dr. Stefan Tobler (Ökumenische Forschungsgemeinschaft Sibiu/Hermannstadt – Tübingen)

II.

Die 11. Begegnung im bilateralen Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland stand – in Fortführung der Gespräche während der 10. Begegnung über „Das Wesen und die Einheit der Kirche Christi – die Verschiedenheit der Kirchen in der Geschichte“ – unter dem Thema „Die Ökumenischen Konzilien und die Katholizität der Kirche“.

Folgende theologische Hauptreferate wurden gehalten:

Mircea Basarab	Das Apostelkonzil (Apg 15) als Bezugspunkt konziliarer Entscheidungsfindung in der Kirche.
Karl-Wilhelm Niebuhr	Gemeinschaft der Apostel. Das Apostelkonzil als Bezugspunkt und Modell konziliarer Gemeinschaft in der Kirche.
Viorel Ioniță	Die Bedeutung und Autorität der Ökumenischen Konzilien in der Sicht der orthodoxen Kirche
Heinz Ohme	Bedeutung und Autorität der Ökumenischen Konzilien in der Sicht der Reformation
Valer Bel	Die Bedeutung der Katholizität der Kirche für ihre ökumenische Existenz
Michael Weinrich	Die Bedeutung der Katholizität der Kirche für ihre ökumenische Existenz
Daniel Benga	Das Erbe der Ökumenischen Konzilien im Kultus, in der Hymnographie, in der Ikonographie und im kanonischen Recht der orthodoxen Kirche.
Katharina Töns/ Johannes Toaspern	Das Erbe der Ökumenischen Konzilien in unseren Kirchengemeinden (Liturgie, Liedgut, Kirchenordnungen)

Mircea Basarab unterstrich, dass der Bericht des Lukas über das Apostelkonzil in Apg 15, 6–29 und dessen Erwähnung bei Paulus (Gal 2,1–10) – ungeachtet der Differenzen zwischen beiden Darstellungen – das neutestamentliche klassische Beispiel der Konziliarität der Kirche darstellt. Bei diesem Konzil kamen die Apostel und die Ältesten nach einer eucharistischen Versammlung zusammen, um mit der Abordnung aus Antiochia und mit anderen Mitgliedern der Jerusalemer Kirche Glaubensprobleme zu diskutieren, sich kollegial zu beraten und eine Entscheidung zu treffen. Sie trafen Entscheidungen unter dem Beistand des Heiligen Geistes, die in Übereinstimmung mit der göttlichen Offenbarung stehen und das Erhalten der

Einheit der Kirche zum Ausdruck bringen. Im Ergebnis wurde die theologische Entscheidung getroffen, dass Heiden, ohne sich dem Gesetz und der Beschneidung unterwerfen zu müssen, Christen werden können. Hinsichtlich der Gestaltung des Zusammenlebens wurden als Minimalforderungen an die Heiden die vier Bestimmungen der mosaïschen Tradition, wie sie das Gesetz für die in Israel lebenden Nichtjuden vorsah (Lev 17,10–14; 18,6–18,20), übernommen. Diese Versammlung spiegelt den Entscheidungsprozess des synodalen Bewusstseins wider und bezeichnet die Grundlage und den Anfang der Synoden/Konzilien überhaupt. All diese Betrachtungen bilden die Basis der späteren Würdigungen des Apostelkonzils als Prototyp aller Konzilien und Maßstab der Konziliarität der Kirche.

Karl-Wilhelm Niebuhr bestimmte in einer exemplarischen Auslegung von 1Kor 15,1–11 das apostolische Christuszeugnis als normative Grundlage für die vielfältige Bezeugung des Christusgeschehens im Neuen Testament und die Weitergabe des Evangeliums in der Tradition der Kirche. Das apostolische Christuszeugnis, das den Aposteln durch ihre Begegnung mit dem auferstandenen Christus zuteil geworden ist, hat das Heilsgeschehen von Kreuz und Auferweckung Jesu zum Inhalt. Es wurzelt in der schenkenden Gnade Gottes und ist der Kirche zur Weitergabe an alle Menschen anvertraut. Die Apostel bezeugen in ihrer Gemeinschaft das ihnen in der Begegnung mit dem Auferstandenen zuteil gewordene eine Evangelium Gottes. Aus einer exegetischen und theologischen Analyse von Apg 15 und Gal 2 erschließt sich als theologischer Kern der Auseinandersetzungen auf dem Apostelkonzil die Frage nach der Einheit und Identität des Evangeliums, das die verschiedenen Apostel verschieden verkündigen. Entscheidendes Wahrheitskriterium für das Verständnis und die Bezeugung des Evangeliums ist der darin Bezeugte selbst, der gekreuzigte und auferstandene Christus, in dem Gott heilsam an den Menschen wirkt. Darin Übereinstimmung zu erzielen, ist das letzte Ziel des Apostelkonzils. Die apostolische Gemeinschaft bei der Verkündigung des Evangeliums wurzelt in der Erkenntnis, dass es ein und derselbe Gott ist, der in ein und demselben Christusgeschehen den apostolischen Verkündigern und den von ihnen mit dem Evangelium Beschenkten seine Gnade zueignet. Als das eine Geschehen des Handelns des einen Gottes drängt das Evangelium zur Einheit.

Viorel Ioniță entfaltete, dass in der Sicht der orthodoxen Theologie die Teilnehmer an den sieben Ökumenischen Konzilien der Überzeugung waren, dass die Beschlüsse ihren Ursprung in der göttlich-apostolischen Tradition haben und dass sie mit dieser apostolischen Tradition im Einklang stehen. Daher bekamen jene Beschlüsse, weil sie unter der Wirkung des Heiligen Geistes formuliert waren, die gleiche Autorität wie die Heilige Schrift. Ioniță betonte, dass die Apostolizität der Beschlüsse eines Ökumenischen Konzils durch die Rezeption bestätigt werden muss, die Angelegenheit der ganzen Kirche ist und über die Kompetenz des Konzils hinausgeht. Erst wenn die Beschlüsse als verbindlich und autoritativ für den Glauben der ganzen Kirche angenommen sind, bekommen sie eine „katholische“ Dimension, in der die Katholizität der Kirche zum Ausdruck kommt. Die dogmatischen Entscheidungen der Ökumenischen Konzilien beziehen sich auf Glaubens-

wahrheiten, die ewig und daher weder zeitlich noch örtlich eingrenzbar sind. Die Kanones betreffen praktische Fragen, die zum Teil von örtlich und zeitlich bedingten Gegebenheiten abhängig sind. Die Bedeutung der Ökumenischen Konzilien besteht darin, dass sie durch ihre Entscheidungen während des ersten christlichen Jahrtausends das wichtigste Einheitsband zwischen den verschiedenen Lokalkirchen darstellten. Sie stellten die kollegiale und synodale Autorität in den Vordergrund und bewahrten die sichtbare Einheit der Kirche.

Heinz Ohme hob hervor, dass die Frage nach der Bedeutung und Autorität der Konzilien von Anfang an im Zentrum der Reformation stand. An ihr brach neben der Rechtfertigungsthematik die Kluft zur Papstkirche zuerst auf. Für die reformatorische Theologie wurde in Auseinandersetzung mit der von abendländischen General- oder Universalkonzilien beanspruchten Autorität klar, dass sich die Vollmacht eines Konzils mit der daraus folgenden Gehorsamspflicht gegenüber im Gewissen bindenden Beschlüssen weder aus der Tatsache seiner Repräsentation der Gesamtkirche und seiner rechtmäßigen Versammlung noch aus der „apostolischen Sukzession“ der Kirche notwendigerweise ergibt. Gegenüber einer direkten Ableitung der Autorität der Konzilien aus dem Apostelkonzil machte Martin Luther anhand von Apg 15 deutlich, dass zwischen Entscheidungen in Glaubensfragen und den von äußeren und zeitlichen Bedingungen abhängigen Rechtssetzungen ein Wesensunterschied besteht. Bei den von der Reformation hinsichtlich ihrer Glaubensentscheidungen rezipierten und mit der Tradition als „Hauptkonzilien“ verehrten ersten vier Ökumenischen Konzilien wird deutlich, dass diese weder hinsichtlich der Glaubensinhalte noch hinsichtlich geforderter Werke etwas Neues festsetzen wollten, sondern den „alten“ Glauben und die „alten“ Werke der Heiligen Schrift entsprechend bekennen und verteidigen wollten. Die Autorität der Konzilien ist somit eine abgeleitete. Weil die Beschlüsse der Ökumenischen Konzilien vom Heiligen Geist bewirkt wurden und vor dem Wort Gottes ausweisbar sind, haben sie Gültigkeit und sind verpflichtend. Auf dieser Grundlage hat sich die Reformation zum altkirchlichen Dogma bekannt und einem freien Konzil als Repräsentant der Gesamtkirche durchaus die Autorität zugesprochen, als „höchster Richter unter Christus“ in Glaubensfragen Recht zu sprechen und neue Irrlehren zu verurteilen, „böse Werke“ zu verdammen, die der Liebe widerstreben, und „nützliche Zeremonien“ um der Ordnung willen festzulegen.

Valer Bel zeichnete die Katholizität der Kirche in die Perspektive systematisch-theologischer Betrachtung ein und stellte dar, dass die Katholizität Ausdruck dafür ist, dass die Kirche als ein geistlicher Leib ein organisches Ganzes ist. Die Katholizität bedeutet Ganzheit, Fülle und Gesamtheit des Leibes Christi, wie sie sich in der Gemeinschaft der Eucharistie feiernden Gemeinde darstellt. Die umfassende Fülle dieses Ganzen ist in jedem Teil, in jedem Mitglied gegenwärtig und wirksam. Denn Christus ist in der Kirche gegenwärtig mit all seinen heilschaffenden Gaben, und jede Lokalkirche, jeder einzelne Gläubige hat diesen Christus in sich, jedoch nur in dem Maße, als sie im Ganzen der Kirche eingebettet sind. Die Christen sind als Glieder des Leibes Christi bzw. der Kirche eins in der Einheit des Lebens in

Christus, die eine dynamische ist. Das Nicaeno-Constantinopolitanum stellt die Kirche als die „eine, heilige, katholische (rumänisch: sobornicească) und apostolische“ dar. Nach orthodoxem Verständnis drücken diese vier Wesensmerkmale das gottmenschliche Wesen der Kirche als Leib Christi aus. Sie sind eng miteinander verbunden und durchdringen sich gewissermaßen gegenseitig. Diese Wesenseigenschaften sind wie die Kirche selbst reine Gabe der Liebe Gottes und zugleich Aufgabe. Die Katholizität ist weder eine Einheit ohne Verschiedenheit noch eine Verschiedenheit ohne Einheit. Wenn durch die Wesenseigenschaft der Einheit ausgedrückt wird, dass die Kirche Jesu Christi eine ist, wird durch die Katholizität die Weise dieser Einheit als Gemeinschaft im Glauben, in der Liebe und in der Hoffnung bestimmt.

Michael Weinrich stellte die Sicht der Reformatoren dar, bei denen das Wesensmerkmal der Katholizität eine durchaus bevorzugte Wertschätzung genoss. Die Katholizität der Kirche gründet in der des lebendigen Evangeliums. Als solche bleibt sie ein Element des dritten Artikels des Glaubensbekenntnisses, der von den jeweiligen historischen Umständen zwar angefochten werden mag, aber eben niemals tatsächlich aufgehoben werden kann. Katholizität wird als Gabe Gottes bzw. als Schöpfung des Heiligen Geistes verstanden. Die Universalität der Kirche bemisst sich an ihrem Glauben an Christus und der Übereinstimmung in der göttlichen Lehre, wie sie von der Schrift bezeugt und im Glaubensbekenntnis zusammengefasst wird. Eine wesentliche Grundbestimmung der Katholizität der Kirche liegt in der Katholizität des biblischen Evangeliums. Der Prozess der Kanonisierung des biblischen Zeugnisses kann als ein Beispiel praktizierter Katholizität angesehen werden. Wenn sich die Kirchen trotz aller Unterschiede gegenseitig einen verantwortlichen Umgang mit der Schrift konzedieren würden, könnte das Vertrauen in die Katholizität der Schrift zu einer hoffnungsvollen Basis für das gegenseitige Vertrauen werden. Das Vertrauen in den gegenwärtigen Christus begründet eine über die Grenzen der eigenen Kirche hinausgehende ökumenische Katholizität.

Wie die Autorität der Konzilien und ihrer Entscheidungen im Leben unserer Kirchen erfahrbar werden, stellten im Hinblick auf die orthodoxe Kirche *Daniel Benga*, für die evangelische Kirche *Katharina Töns* und *Johannes Toaspern* vor.

Die Übernahme der Konzilsbeschlüsse im Gottesdienst und in der Ikonographie bildet einen sehr wichtigen Bestandteil der Rezeption der Entscheidungen in der orthodoxen Kirche. Im Kirchenjahr sind vier Sonntage den Heiligen Vätern der Ökumenischen Konzilien gewidmet. Während eines Gottesdienstes gedenkt die Kirche nicht eines Ereignisses, das vor mehr als tausend Jahren stattfand, sondern die versammelte Gemeinde tritt durch den Lobpreis im Gottesdienst in die heilige Zeit Gottes ein. Die liturgischen Hymnen beschreiben auf vielfältige Weise die Versammlung der Väter als ein Ereignis, das „heute“ stattfindet. Die ikonographische Darstellung der Ökumenischen Konzilien in der orthodoxen Kirche ist auch ein gemaltes Bekenntnis zu ihren Entscheidungen und Ausdruck ihrer Rezeption. Die kanonischen Entscheidungen der Ökumenischen Konzilien sind in allen

Kanonessammlungen aufgenommen und haben bis heute in der orthodoxen Kirche Gültigkeit.

In der liturgischen Praxis der evangelischen Kirchen sowie in vielen Chorälen erscheinen die Lehrentscheidungen der Ökumenischen Konzilien zur Trinität und zur Zwei-Naturen-Lehre Christi explizit. Im Evangelischen Gesangbuch sind für den Gebrauch der Gemeinden die altkirchlichen Bekenntnisse wie das Apostolicum und das Nicaeno-Constantinopolitanum abgedruckt. Der Kleine Katechismus Martin Luthers bzw. der Heidelberger Katechismus entfalten die Entscheidungen der Ökumenischen Konzilien für die Unterweisung evangelischer Christen. Nicht zuletzt nehmen die Kirchenordnungen und Verfassungen der einzelnen Landeskirchen in ihren Grundartikeln die altkirchlichen Bekenntnisse auf und beschreiben die Einbindung der jeweiligen Landeskirche in die weltweite ökumenische Gemeinschaft.

III.

(1) Die Verständigung über die Bedeutung der Konzilien und die Katholizität für Leben und Lehre der Kirche beruht auf der gemeinsamen Überzeugung, dass die Heilige Schrift und die apostolische Tradition die Offenbarung Gottes im Christusgeschehen bezeugen. Der Reichtum und die Wahrheit des biblischen Zeugnisses von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus können nur zur Geltung kommen, wenn in den vielfältigen biblischen Texten das eine Evangelium von Kreuz und Auferweckung Jesu zum Heil der Menschen im Licht der apostolischen Tradition gehört wird. Einzelaussagen der Bibel müssen auf das apostolische Zeugnis von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus zurückbezogen werden. Die Bekenntnisse und Lehrentscheidungen der Kirche wollen diesem Zeugnis der Schrift entsprechen und es angesichts von Gefährdungen der Wahrheit des Evangeliums neu zur Geltung bringen.

(2) Es besteht Übereinstimmung darin, dass das Apostelkonzil einzigartig und von allen anderen Konzilien der Kirche zu unterscheiden ist. Es ist ein Modell für die Suche nach Einheit und für die Wahrung derselben auf der Grundlage des Evangeliums im Miteinander-Ringen verschiedener Positionen. Spätere Konzilien, die als ökumenische rezipiert wurden, waren immer solche, die in Krisensituationen zusammentraten, in denen die Grundlagen des apostolischen Glaubens in Frage gestellt wurden und die dann die Einheit in Glaubensfragen wieder herstellten. Bezüglich der Entscheidungen des Apostelkonzils kann man unterscheiden zwischen Festlegungen in Glaubensfragen (die Ablehnung der Beschneidung als Voraussetzung für den Zugang zum Gottesvolk) und Regelungen der Disziplin („Aposteldekret“); in späteren Konzilien wird entsprechend zwischen „Horoï“ (dogmatische Entscheidungen) und „Kanones“ (praktische Entscheidungen) differenziert.

Hinsichtlich der Rezeption des Aposteldekrets ist festzustellen, dass im Unterschied zum Abendland im christlichen Osten und so auch in der Rumänischen Orthodoxen Kirche das Verbot des Verzehrs von Blut und Ersticktem eingehalten

wird. Dieser Unterschied findet seinen Niederschlag schon in der Textgeschichte des Aposteldekrets. Insofern deutet sich bereits hier eine differenzierte Rezeption konziliarer kirchenrechtlicher Beschlüsse an.

(3) Die Ökumenischen Konzilien sind eine Gabe Gottes an seine Kirche. Die Heilige Schrift besaß auf allen sieben Ökumenischen Konzilien hervorgehobene Autorität. Weil die Berufung auf die Heilige Schrift auch für die Anhänger der Irrlehre zentral war, kam den Ökumenischen Konzilien die Aufgabe zu, das apostolische Verständnis umstrittener Aussagen der Heiligen Schrift durch differenzierte Definitionen zu bekräftigen und zu bestätigen. Insofern leiten die Entscheidungen der Ökumenischen Konzilien ihre Autorität von der Autorität der Heiligen Schrift her.

Weil die Ökumenischen Konzilien die apostolische Tradition bewahrt haben und mit ihr übereinstimmen – und dies gilt auch für das fünfte, sechste und siebte Ökumenische Konzil –, sind sie auch in der Evangelischen Kirche in Geltung. Jedoch erfolgte die Rezeption der einzelnen Beschlüsse in Ost und West auf unterschiedliche Weise.

Im Verständnis der orthodoxen Theologie war die Heilige Schrift in der Zeit der Ökumenischen Konzilien ein integraler Teil der apostolischen Tradition, und dementsprechend wurden die Konzilsbeschlüsse im Lichte dieses Ganzen von Schrift und Tradition getroffen. Somit sind die Beschlüsse der Ökumenischen Konzilien selbst Teil der Heiligen Tradition geworden.

(4) Die Ökumenischen Konzilien werden gemeinsam als Ausdruck der Katholizität der Kirche und deshalb von unseren theologischen Traditionen als autoritativ anerkannt. Die Rezeption der Beschlüsse der Ökumenischen Konzilien geschah unter der Leitung des Heiligen Geistes im Leben der Kirche bereits im ersten Jahrtausend. Im Sinne eines lebendigen Aneignungsprozesses ist die Rezeption Aufgabe für jede Generation.

Aus der Sicht der orthodoxen Theologie haben alle dogmatischen Entscheidungen der sieben Ökumenischen Konzilien den gleichen Rang, allerdings sind die dogmatischen Entscheidungen der ersten zwei Ökumenischen Konzilien, die ihren Niederschlag im Nicaeno-Constantinopolitanischen Glaubensbekenntnis in der Fassung von 381 gefunden haben, in einem breiteren liturgischen Gebrauch.

In den evangelischen Kirchen werden ebenfalls die Lehrdefinitionen der sieben Ökumenischen Konzilien anerkannt, wobei das entscheidende Gewicht auf denen der ersten vier liegt und dem Nicaeno-Constantinopolitanum fundamentale Bedeutung zukommt.

(5) Es besteht Übereinstimmung darin, dass sich die Kirche in der eucharistischen gottesdienstlichen Versammlung konstituiert, in der der dreieinige Gott in Wort und Sakrament an seiner Gemeinde handelt. Ihr Wesensmerkmal der Katholizität kann nicht von den anderen Merkmalen der Kirche (Einheit, Heiligkeit, Apostolizität) getrennt werden. Die Katholizität ist eine Glaubensaussage der Kirche und behält von hier aus ihre besondere Orientierungskraft. Sie findet ihren Ausdruck im Nicaeno-Constantinopolitanum ebenso wie im Apostolicum. Sie ist

Schöpfung des Heiligen Geistes, also Gabe Gottes, und hat als solche sowohl eine geschichtliche als auch eine eschatologische Dimension. Sie ist ebenso Aufgabe und kann nicht von einer geschichtlichen Kirche nur für sich allein in Anspruch genommen werden. Die Katholizität der Kirche ist weder eine Einheit ohne Verschiedenheit noch eine Verschiedenheit ohne Einheit.

Evangelischerseits wird betont, dass die Katholizität der Kirche durch die Katholizität des lebendigen Evangeliums bestimmt ist. Das biblische Zeugnis erweist sich im Blick auf die innere Klarheit bzw. die Inspiration der Schrift darin als katholisch, dass es sich immer wieder neu in den unterschiedlichsten Situationen der Geschichte und des persönlichen Lebens als lebendig erweist. Diese auf dem biblischen Zeugnis liegende Verheißung macht die besondere Qualität ihrer Katholizität aus. Die Katholizität lässt sich nicht identifizieren mit theologischen Bestimmungen oder partikularkirchlichen Selbstverständnissen.

Die orthodoxe Theologie betont, dass die Katholizität der Kirche in der eucharistischen Gemeinschaft der lokalen Kirchen in der einen Kirche Jesu Christi gegründet ist, deren sichtbarer Ausdruck die synodale Verbindung der in apostolischer Sukzession stehenden Bischöfe ist. In den Ortskirchen verwirklicht sich das ganze Geheimnis der Kirche. Die Ortskirchen ergänzen sich nicht gegenseitig, als seien sie nur ein Teil der Universalkirche, sondern jede Ortskirche ist die eine Kirche und alle zusammen sind in einer organischen Einheit die eine Kirche Jesu Christi.

(6) Gemeinsam können wir feststellen, dass der Glaube der Kirche in unseren Kirchen im Lobpreis Gottes lebendig wird. Der Gottesdienst ist der Ort, wo die wesentlichen theologischen und dogmatischen Wahrheiten vergegenwärtigt und persönlich angeeignet werden.

Die dogmatischen Entscheidungen und viele Kanones der sieben Ökumenischen Konzilien werden in der gottesdienstlichen Praxis der orthodoxen Kirche rezipiert. Die Kanones sind für das gesamte Leben und die synodale Struktur der Kirche bestimmend. Das zeigt sich z.B. in der Gestaltung des Amtes, im monastischen Leben und in der Fastenpraxis. Die Entscheidungen des siebten Ökumenischen Konzils zur Bilderfrage finden in der Ikonographie ihren besonderen Ausdruck.

Die Synoden der evangelischen Kirchen als Versammlungen des Gottesvolkes (Geistliche und Laien) haben ihre Grundlegung im Apostelkonzil. Entscheidungen, die für das Leben der Kirche bindend sind, werden im Bemühen um Konsens getroffen. In Kirchenliedern werden vor allem Entscheidungen der ersten vier Ökumenischen Konzilien rezipiert.

IV.

Der Tagungsort Eisenach hat die Aufmerksamkeit auf das Wirken Martin Luthers ebenso gerichtet wie auf die evangelische Tradition der Verkündigung in kirchenmusikalischer Form. Der Dialog begann mit einer Teilnahme der Delegation am Kantatengottesdienst im Rahmen der Thüringer Bachwochen in der Georgenkirche zu Eisenach, in dem Metropolit Serafim ein Grußwort an die Gemeinde richtete.

Der Empfang durch den Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen, Dr. Christoph Kähler, im Landeskirchenamt begann mit einem geistlichen Wort und gemeinsamem Gebet. Anschließend gab er einen Einblick in die Geschichte der Landeskirche und ihre Aufgaben insbesondere angesichts gegenwärtig notwendiger struktureller Veränderungen.

Besondere Eindrücke hinterließ der Besuch der Wartburg als der zeitweiligen Heimstatt der hl. Elisabeth und des Ortes, an dem Martin Luther das Neue Testament ins Deutsche übersetzt hat. Eine Exkursion nach Weimar hat den Wirkungsort der deutschen Klassiker Johann Wolfgang v. Goethe und Friedrich Schiller sowie des Pfarrers und Dichters Johann Gottfried Herder vor Augen geführt. Beim Besuch der Gedenkstätte des ehemaligen Konzentrationslagers Buchenwald bei Weimar hat besonders das Zeugnis des evangelischen Märtyrers Pastor Paul Schneider die Delegation angesprochen. Gegen Ende wurde das Diakonissenmutterhaus in Eisenach besucht. Die Delegation erhielt eine beeindruckende Darstellung der dort geleisteten Arbeit und wurde mit dem geistlichen Wort der 99-jährigen Schwester Ella verabschiedet: „Christus spricht: ‚In der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden‘.“

Ein Austausch mit der Leiterin der Europaabteilung im Kirchenamt der EKD, Frau Oberkirchenrätin Antje Heider-Rottwilm, hat die uns verbindenden Aufgaben in Europa und die Herausforderung für die Kirchen angesichts des bevorstehenden Beitritts von Rumänien zur Europäischen Union verdeutlicht. Besonders wurde dabei auf den Weg zur 3. Europäischen Versammlung und die Vorbereitungen für das Treffen in Wittenberg 2007 sowie die abschließende Versammlung im September desselben Jahres in Sibiu/Hermannstadt eingegangen.

Im Rückblick auf die jüngste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Porto Alegre wurde mit Freude festgestellt, dass die Gottesdienste sehr gut und überzeugend gestaltet worden sind. Es wurde begrüßt, dass wichtige Entscheidungen für die zukünftige Arbeit des ÖRK gefällt worden sind. Besonders hoffnungsvoll erscheint, dass die orthodoxen Kirchen weiterhin im ÖRK aktiv mitarbeiten.

Auch bei dieser Dialogtagung wurde von den letzten Begegnungen im „Jungen Dialog“ (Besuchsgruppenaustausch) berichtet, die 2003 in Bukarest zum Thema „Person und Gemeinschaft in der Kirche“, 2004 in Marburg zum Thema „Der Dialog zwischen orthodoxer und evangelischer Kirche: Vision, Situation, Methoden“ und 2005 in Cluj-Napoca/Klausenburg zum Thema „Mit Weihrauch und Kreuz – Spiritualität in der orthodoxen und evangelischen Kirche heute“ stattfanden. Das nächste Treffen ist für 2006 in der Nähe von München geplant. Es wurde festgestellt, dass es unter Studierenden in beiden Kirchen ein Interesse an diesen Begegnungen gibt. Man war sich einig, dass dieser Austausch von Studierenden und Vikaren/Vikarinnen bzw. jungen Priestern für das gegenseitige Kennenlernen und den ökumenischen Austausch der beiden Kirchen wichtig ist und weiter gefördert werden sollte. Dabei wurde überlegt, die Beziehung zwischen dem offiziellen Dialog und den Teilnehmenden am „Jungen Dialog“ zu stärken. Dies könnte durch

Einladung von Vertreter/innen des Jungen Dialogs zu den offiziellen Dialogbegegnungen und durch eine verstärkte Aufnahme der Ergebnisse des letzteren in den Gesprächen des „Jungen Dialogs“ geschehen.

Stefan Tobler informierte darüber, dass er im Rahmen der Ökumenischen Forschungsgemeinschaft Sibiu/Hermannstadt-Tübingen vorhat, die Dialogdokumente aller Begegnungen im Dialog zwischen der EKD und der Rumänischen Orthodoxen Kirche in rumänischer Sprache herauszugeben. Die beiden Delegationen begrüßen dieses Projekt.

Die gesamten Beratungen des Dialogs fanden in einer vertrauensvollen und zielgerichteten Atmosphäre statt. Die evangelische Seite ist besonders dankbar, dass die rumänischen Dialogteilnehmer durch ihre Bereitschaft, den Dialog auf Deutsch zu führen, einen wesentlichen Beitrag dazu geleistet haben. Die geistliche Dimension fand ihren Ausdruck in den täglichen gemeinsamen Morgen- und Nachtgebeten, die im Wechsel nach den gottesdienstlichen Ordnungen unserer Kirchen gehalten wurden.

V.

Wir empfehlen unseren Kirchen die Fortsetzung dieses Dialogs unter Berücksichtigung der Ergebnisse anderer ökumenischer Dialoge. Das Verständnis der Apostolizität der Kirche wie auch die Frage des Amtes in der Kirche erscheint uns auf Grund der Ergebnisse dieses Dialogs besonders dringend für die nächsten Begegnungen.

S. E. Metropolit Dr. Serafim Joantă

von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa

Bischof Dr. h.c. Rolf Koppe

Evangelische Kirche in Deutschland

Gestern – heute – morgen

In Nürnberg fand am 6. Mai ein erster *ökumenischer Jugendkirchentag* statt. Zu der Veranstaltung unter dem Motto *Weiter als Du denkst?* kamen mehr als 1.000 Teilnehmer. Neben mehr als 70 Workshops und offenen Angeboten traten eine Reihe von Bands auf. Rund um den Jakobsplatz gab es in der katholischen St. Elisabeth-Kirche und der evangelischen St. Jakob-Kirche ein geistliches Zentrum mit Angeboten zum Gebet, der Meditation sowie einen „begehbaren Gottesdienst“.

Zum Abschluss des 96. *Deutschen Katholikentages*, der vom 24.–28. Mai unter dem Motto „*Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht*“ in Saarbrücken stattfand, haben rund 20.000 Menschen einen Gottesdienst unter freiem Himmel gefeiert. In seiner Predigt rief Kardinal Karl Lehmann die Gläubigen auf, sich als Anwälte für benachteiligte Menschen zu verstehen, „die keine Lobby haben und niemandem einen Nutzen bringen“. Er warnte vor einem „rücksichtslosen Verteilungskampf“. Die Probleme der sozialen Sicherungssysteme ließen sich damit nicht lösen. Bei den Kollekten der großen Gottesdienste sind 50.000 EUR zusammengekommen. Das Geld wird für den Aufbau von neuen Arbeitsplätzen verwendet. Nach Schätzungen sind rund 40.000 Menschen zum Katholikentag nach Saarbrücken gekommen.

Im nächsten Jahr findet der 31. *Deutsche Evangelische Kirchentag* unter der Losung „*lebendig und kräftig und schärfer*“ (Hebr 4,12) vom 6. bis 10. Juni in Köln statt. Dazu lud der Präses der gastgebenden Evangelischen Kirche im Rheinland, Nikolaus Schneider, ein. Der 97. Deutsche Katholiken-

tag wird 2008 in Osnabrück sein. Der zweite Ökumenische Kirchentag ist für 2010 in München vorgesehen.

Die russisch-orthodoxe Auslandskirche hat eine Wiedervereinigung mit dem Moskauer Patriarchat beschlossen. Eine Kirchenvollversammlung in San Francisco stimmte für die vollständige Wiederherstellung der Gottesdienst- und Abendmahlsgemeinschaft. Die Delegierten sprachen sich dafür aus, dass die Auslandskirche nach der angestrebten Vereinigung mit dem Moskauer Patriarchat einen Autonomiestatus beibehalten soll. Außerdem forderten sie den Austritt des Moskauer Patriarchats aus dem ÖRK. Das Moskauer Patriarchat hatte sich bereits Ende 2004 offiziell für eine Beendigung der Kirchenspaltung ausgesprochen. Die Auslandskirche hatte sich unter Führung einiger geistlicher Würdenträger nach der Oktoberrevolution im Exil vom Patriarchat abgespalten. Der Kirche in Russland warf sie stets Kollaboration mit dem atheistischen Sowjetregime vor.

Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland veranstaltet vom 4.–5. September im Internationalen Jugendforum in Bonn eine Konsultationstagung zum Thema *Pfingstkirchen, Charismatische Bewegung und ACK-Kirchen im Gespräch: Was verbindet uns? Was trennt uns?* Im Mittelpunkt steht das Gespräch über Gemeinsamkeiten und Differenzen im Verständnis von christlicher Einheit und geistlicher Erneuerung und die Frage von Grundlagen, möglichen Formen und Perspektiven für ein angemessenes und zukunftsfähiges ökumenisches Miteinander. Einführende Impulsreferate halten Bischof em. Dr. Walter Klaiber,

Vorsitzender der ACK, und Pastor Gerhard Bially, Kreis Charismatischer Leiter.

Die bundesweite Eröffnung zur *Woche der ausländischen Mitbürger / Interkulturellen Woche* (24.–30. September) findet am 22. September in Osnabrück statt. Sie beginnt um 17 Uhr mit einem ökumenischen Gottesdienst im Dom zu Osnabrück. Der Ökumenische Vorbereitungsausschuss rechnet mit rund 2.000 Veranstaltungen in mehr als 170 Orten in ganz Deutschland. Das Motto lautet: *Miteinander Zusammenleben gestalten*. Informationsmaterial

(u.a. Plakat und Materialheft) ist zum Selbstkostenpreis bei der Geschäftsstelle des Ökumenischen Vorbereitungsausschusses zu beziehen: Postfach 16 06 46, 60069 Frankfurt, E-Mail: info@interkulturellewoche.de

Die *Dreijahres-Versammlung des beratenden Weltkomitees der Freunde (FWCC)* (Quäker) wird 2007 in Irland stattfinden.

Zur *11. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes (LWB)* im Jahre 2010 lädt der Landesbischof der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, Frank Otfried July, nach Stuttgart ein.

Von Personen

Christoph Jahnel ist am 20. März mit einem Gottesdienst als neuer Referent für ökumenische Grundsatzfragen und interkonfessionelle Dialoge der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) eingeführt worden. Jahnel, Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, war von der Kirchenleitung der VELKD als Nachfolger von *Christina Kayales* (Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche) berufen worden.

Uwe Gräbe ist am 14. Mai in das Amt des neuen Propstes in Jerusalem eingeführt worden. Er übernimmt das Amt von *Martin Reyer*, der Jerusalem vorzeitig aus familiären Gründen verließ.

Charlotte Knobloch, bisherige Zentralrats-Vizepräsidentin und langjährige Vorsitzende der Israelitischen Kultusgemeinde von München, wurde als Nachfolgerin des Ende April gestorbenen *Paul Spiegel* zur neuen Präsidentin des Zentralrates der Juden gewählt.

Diethardt Roth, Bischof der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, wurde am 27. Mai in den Ruhestand verabschiedet. Sein Nachfolger ist *Hans-Jörg Voigt*, der am 24. Juni in sein Amt eingeführt wurde.

Eberhard Hitzler, bisher Referent für Entwicklungspolitik im Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), ist für einen Zeitraum von vier Jahren zum Direktor der LWB-Abteilung für Weltdienst (AWD) berufen worden. Er ist Nachfolger von *Robert H. Granke*, der Anfang März als Geschäftsführer zur kanadischen Hilfsorganisation Canadian Lutheran World Relief (CLWR) wechselte, und sein neues Amt am 1. Juli angetreten hat.

Ellen Ueberschär hat am 1. Juli ihr neues Amt als Generalsekretärin des Deutschen Evangelischen Kirchentages in Fulda aufgenommen. Sie wird bereits für den 31. Evangelischen Kirchentag 2007 in Köln verantwortlich sein.

Silke Lechner, die mehrere Jahre als wissenschaftliche Mitarbeiterin an der London School of Economics and Political Science tätig war, wird neue Studienleiterin des Deutschen Evangelischen Kirchentages. Sie ist zur Nachfolgerin von *Christoph Quarch* berufen, der am 1. Oktober als theologischer Chefredakteur zur Zeitschrift „Publik-Forum“ wechselt.

Es vollendeten

das 65. Lebensjahr:

Joachim Wanke, Bischof von Erfurt, früherer Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, Leiter der Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz; am 4. Mai;

das 70. Lebensjahr:

Karl Kardinal Lehmann, Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, am 16. Mai;

Jürgen Schmude, promovierter Jurist, einstiger Bundesminister und von 1985 bis 2003 Präses der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), am 9. Juni;

Reinhard Frieling, früherer Leiter des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim, Mitautor der 2001 in Straßburg verabschiedeten „Charta Oecumenica“, am 15. Juni;

das 75. Lebensjahr:

Helmut Spengler, ehemaliger hessennassauischer Kirchenpräsident (1984–1993), am 19. April;

das 80. Lebensjahr:

Karl Kertelge, emeritierter Neutestamentler und Domkapitular in Münster, ehemaliger Leiter der Fachstelle Ökumene im Bischöflichen Generalvikariat und früherer Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA), am 28. April;

Elisabeth Moltmann-Wendel, Wegbereiterin der Feministischen Theologie, am 25. Juli;

das 85. Lebensjahr:

Hildegard Hamm-Brücher, früheres Mitglied der EKD-Synode und im Kirchentags-Präsidium, am 11. Mai;

Franz von Hammerstein, Mitbegründer und langjähriger Vorsitzender von „Aktion Sühnezeichen“, am 6. Juni.

Verstorben sind:

Prasanna Kumari, ehemalige Vizepräsidentin des Lutherischen Weltbundes (LWB). Sie war zuletzt Vizepräsidentin des Nationalen Kirchenrates in Indien und Vorsitzende der Abteilung für Frauenstudien am indischen Gurukul Lutheran Theological College and Research Institute; im Alter von 56 Jahren, am 16. März,

Hans Thimme, früherer Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen, im Alter von 96 Jahren, am 1. April;

Hans Heinrich Harms, Altbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg, Mitglied der Bekennenden Kirche während der NS-Zeit, im Alter von 91 Jahren, am 13. April;

Paul Spiegel, Präsident des Zentralrats der Juden in Deutschland, im Alter von 68 Jahren, am 30. April.

Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen am 15. Juni 2006)

I. Ökumenischer Rat / ökumenische Bewegung

Reinhard Frieling, Der Ökumenische Rat zwischen Bewegung und Institution, MDKonfInst 2/06, 23–28;

Fernando Enns, Wir sind Weltkirchenrat. Die Kritik am Ökumenischen Rat der Kirchen ist weitgehend unberechtigt. Zeitzeichen 5/06, 45–46;

Hans-Georg Link, „In Deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt“. Der Ökumenische Rat und die Kirchen in Porto Alegre 2006, KNA-ÖKI 18/06, Thema der Woche, 1–18;

Christoph Tapernoux, Tauwetter zwischen Orthodoxie und ÖRK?, G2W 5/06, 13–15;

Friedrich Weber, Zur Zukunft der Ökumene. Probleme und Perspektiven aus evangelischer Sicht, KNA-ÖKI 22/23/06, 5–9.

II. Interreligiöser Dialog

Ulrich Dehn, Islam im Kontext der Fundamentalismusdebatte, MD der EZW 5/06, 165–176;

Christoph Böttigheimer, Christen und Muslime auf dem Weg zueinander. Der interreligiöse Dialog – so alternativlos wie die innerchristliche Ökumene, KNA-ÖKI 18/06, 5–6;

Uwe Halbach, Islam und Islamismus im postsowjetischen Raum, G2W 5/06, 16–19;

Georg Evers, Gefährdete Koexistenz. Muslimische Mehrheit und christliche Minderheit in Indonesien HerKor 5/06, 249–255.

André Ritter, Gemeinsames Beten und Feiern. Auf dem Weg zu einer interkulturellen Theologie des Leibhaftigkeits, EvTheol 3/06, 199–209;

Annette Meuthrath, Theologie aus der Sicht asiatischer Frauen, StimdZ 4/06, 253–265.

III. Amt und Ordination

Wolfgang Schürger, Amt und Ordination, DtPfrbl 4/06, 175–176;

Karl Christian Felmy, Amt und Ordination im Gespräch mit der Orthodoxie, Keryma und Dogma 2/06, 182–196.

IV. Weitere interessante Beiträge

Susanne Labsch, Die Konferenz der Kirchen am Rhein. Ihr Beitrag zu den Errungenschaften und Herausforderungen für die evangelischen Kirchen im zusammenwachsenden Europa. MDKonfInst 2/06, 28–30;

Jürgen Ebach, Biblische Abschiede. Eine Szenenfolge, Freiburger Rundbrief 3/2006, 189–206;

Ulrich H.J. Körtner, Megatrend Gottvergessenheit. Die These von der Wiederkehr der Religion hat wenig Anhalt an der Wirklichkeit, Zeitzeichen 5/06, 12–14;

Wout van Laar, Churches as Healing communities: Impulses from the South for an Integral Understanding of Healing, Exchange 2/06, 226–241;

Paul Roth, Fremde „Lateiner“. Die katholische Kirche in Russland – Vergangenheit und Gegenwart, KNA-ÖKI 22/23/06, Thema der Woche, 1–19;

Martin Robra, „Bund für Gerechtigkeit in Wirtschaft und Umwelt.“ Überlegungen zur ökumenischen Bedeutung des Accra-Bekenntnisses der 24. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes, EvTheol 3/06, 233–237;

A. Houssiau, Vie contemplative et sacerdoce selon Grégoire de Nazianze.

À propos du livre de Francis Gautier, *Revue théologique de Louvain* 2/06, 217–230.

V. Dokumentationen

Themenheft: 30 Jahre Feministische Theologie – Konkretionen und Positionen mit Beiträgen von *Uta Pohl-Patalong*, Jenseits von Opferrolle und kollektivem Subjekt? Perspektiven Feministischer Theologie (86–94); *Elisabeth Moltmann-Wendel*, „Nein danke, ich denke selber“. Feministische Theologie und evangelische Frauen (95–114); *Elisabeth Naurath*, „Nein danke, ich glaube selber!“ Elisabeth Moltmann-Wendel zum 80. Geburtstag (115–123); *Helga Kuhlmann*, Gott fühlen – Gott denken. Zum Gefühl der Frömmigkeit in der christlichen Religion (124–141); *Elizabeth A. Johnson*, Die Weisheit ward Fleisch und wohnte unter uns. Christologie aus einer feministischen Perspektive (142–155). *EvTheol* 2/06;

Aus Fehlern lernen? Scheiternde Projekte in einer lernenden Kirche. Auf seiner 3. Wissenschaftlichen Tagung beschäftigte sich das Netzwerk „Gemeinde und funktionale Dienste“ am 17./18. Februar in der Evangelischen Akademie Bad Herrenalb mit den Erfolgsbedingungen von Kirchenreformprojekten, *epd-Dok* 18/06;

Auf dem Weg zur Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung 2006/2007. Materialheft für Gemeinden und ökumenische Initiativen. Impulse, Bausteine für Gruppenarbeiten und Gottesdienste, Information und Dokumentation. Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland/Ökumenische Centrale (Hg.), 110 Seiten mit CD-ROM, EUR 5,–. Erhältlich bei: Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt, Tel. 069-247027-0, E-Mail: info@ack-oec.de

Neue Bücher

HEILIGE / MÄRTYRER

Harald Schultze, Andreas Kurschat (Hg.), „Ihr Ende schauet an ...“. Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2006. 765 Seiten. Pb. 48,– EUR.

Das Buch ist ein Appell an die evangelische Christenheit, derer zu gedenken, die für das Evangelium Christi ihr Leben gelassen haben. Gleich zu Anfang werden wir an Artikel 30 der Confessio Augustana erinnert, wo es heißt: „Vom Heiligendienst wird von den unseren gelehrt, dass man der Heiligen gedenken soll, auf dass wir unsern Glauben stärken.“ Gleichzeitig wird aber festgestellt, dass solches Gedenken in evangelischen Kreisen keine

Selbstverständlichkeit ist. Gustav Heine mann, der selbst eine Liste von Märtyrern aus der nationalsozialistischen Zeit zusammengestellt hatte, fragte mit Recht: „Ist es nicht merkwürdig, dass uns einige dieser Namen heute fremd sind? Und ist es nicht noch merkwürdiger, dass keine Synode der EKD diese Namensliste zu Ende geschrieben und irgendwo ehrenvoll festgehalten hat?“

Der Band füllt diese Lücke. Er ist breit angelegt und beruht auf jahrelanger sorgfältiger Forschung. Der erste Teil enthält zunächst eine Reihe von grundsätzlichen Überlegungen zum Thema. Was ist unter Martyrium zu verstehen? Welchen Platz hat das Gedenken an die Märtyrer im Raum der

evangelischen Kirche und wie kann es ausgebaut werden (Harald Schultze)? Was haben die Reformatoren zu diesem Thema zu sagen? Besonders aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen Wolf-Dieter Hauschildts über die unterschiedlichen Perspektiven bei Luther und Calvin (60–68). An diese allgemeinen Erwägungen schließen sich historische Analysen an – über die Märtyrer der Freikirchen, über die christliche Motivation der Attentäter vom 20. Juli 1944, über die Kriegsdienstverweigerer und über die Christen, die um ihrer jüdischen Abstammung willen umgebracht wurden. Drei Kapitel über die Verfolgungen und Auseinandersetzungen im Baltikum (1905–1920), in der Sowjetunion (1905–1990) und in Polen öffnen interessante Einblicke in das Verhältnis von christlichem Glauben und Deutschtum. Der zweite Teil bringt Kurzbiographien von mehreren hundert Blutzügen.

Der Band beschränkt sich bewusst auf *evangelische* Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Das Zeugnis anderer Kirchen wird zwar immer wieder erwähnt. Das erklärte Ziel des Projektes ist es aber, die jüngste Geschichte der evangelischen Kirchen in Erinnerung zu rufen. Die Einschränkung geht noch weiter. Inhalt der Darstellung sind „die Märtyrien evangelischer *deutschsprachiger* Christen des 20. Jahrhunderts“ (765). Diese Eingrenzung ist unter vielen Gesichtspunkten legitim. Jeder Kirche liegt die eigene Vergangenheit am nächsten. Die Zeugen der eigenen Tradition sprechen die Herzen am unmittelbarsten an. Es ist sinnvoll, ihrer in erster Linie zu gedenken, und es ist darum auch die selbstverständliche Pflicht jeder einzelnen Kirche, die Informationen über ihr Zeugnis zu sam-

meln und festzuhalten. Dennoch stellt sich die Frage: Ist ihr Zeugnis nicht Teil eines umfassenderen Zeugnisses? Muss das Gedenken, die *commemoratio*, nicht die Gesamtheit der Christenheit einschließen? Und selbst wenn sich die Aufmerksamkeit zunächst auf die evangelischen Kirchen beschränkt, müsste der Horizont nicht weiter gespannt sein? Müssten dann z.B. nicht alle Kirchen einbezogen werden, die der Leuenberger Konkordie zugestimmt haben und damit der Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa angehören?

Harald Schultze macht in seinem Beitrag mit Recht geltend, dass die großen kirchlichen Traditionen je ihren besonderen Zugang zur Vergangenheit haben. Er spricht von einem „Eigenprofil“ der katholischen und der orthodoxen Martyrologie (23–27). Interessant ist es aber festzustellen, dass sich heute alle Traditionen neu mit der Bedeutung der Märtyrer für die Kirche in der Gegenwart auseinandersetzen. Nicht nur in der Russisch-Orthodoxen, sondern auch in anderen orthodoxen Kirchen sind zahlreiche Zeugen heilig gesprochen worden (146), und in der katholischen Kirche ist die Liste der Heiligen unter dem Pontifikat Johannes Pauls II. erheblich erweitert worden. Müssen wir uns mit der Feststellung begnügen, dass eben jede Kirche ihre Heiligen hat und mit je ihrer besonderen „Wolke von Zeugen“ den Weg durch die Geschichte geht? Oder ist die Aktualität des Martyriums in unserer Zeit nicht eher Anlass, darüber nachzudenken, wie das Zeugnis der Märtyrer allen Kirchen zugänglich wird? Im Buch der Offenbarung (8, 9–17) ist von den Märtyrern die Rede, „die vor dem Thron und dem Lamme stehen“. Sie werden beschrieben als „eine große

Menge, die niemand zählen kann, aus allen Nationen und Stämmen und Völkern und Sprachen“. Muss nicht diese Vision uns vor Augen stehen, wenn wir der Märtyrer gedenken? Ihr Zeugnis reicht über die Grenzen der einzelnen Kirchen hinaus und kann von keiner Kirche ausschließlich in Anspruch genommen werden.

Bemühungen, etwas von der umfassenden „Wolke der Zeugen“ sichtbar zu machen, sind im Gang. In Zusammenarbeit mit der monastischen Gemeinschaft von Bose in Italien bemüht sich die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK um ein neues Gespräch unter den Kirchen. Die Aufgabe ist schon vor vielen Jahren gesehen und formuliert worden. Sie ist angesichts der Initiativen einzelner Kirchen in jüngster Zeit wieder neu aufgenommen worden. Der vorliegende Band über die evangelischen Märtyrer des 20. Jahrhunderts ist ein willkommener und unersetzlicher Baustein für dieses Projekt.

In welche Richtung müssen die Bemühungen gehen? Drei Überlegungen scheinen mir in diesem Zusammenhang von besonderer Bedeutung.

a) Der Blick muss sich auf die gesamte Ökumene ausdehnen. Noch ist uns erst in groben Umrissen klar, was der Christenheit als ganze im vergangenen Jahrhundert widerfahren ist. Unabhängig von ihrer konfessionellen Zugehörigkeit sind zahlreiche Christen in der Auseinandersetzung mit den Mächten und Gewalten dieser Welt in das Martyrium geführt worden. Das Bild ist vielfältig und komplex. Es ist wichtig, etwas von dieser Vielfalt sichtbar werden zu lassen. Gewiss muss jede Situation einzeln untersucht und beschrieben

werden. Der *Ort* des Gedenkens ist die lokale Kirche, sein *Horizont* aber die *eine* allgemeine Kirche und damit die ökumenische Bewegung.

b) In der Debatte über das Gedenken an die Märtyrer stehen bisher die geschichtlichen Vorgänge in Europa im Vordergrund. Zur Wolke der Zeugen gehören aber auch die Märtyrer anderer Kontinente. Was haben uns Christen in Afrika zu sagen, die der Diktatur widerstanden haben oder im Kampf gegen die Apartheid umkamen? Oder die vielen, die in Lateinamerika an der Seite der Armen im Widerstand gegen wirtschaftliche Macht und politische Gewalt ihr Leben ließen? Und immer zahlreicher werden heute die Christen, die um der Erhaltung von Gottes Schöpfung willen dem Martyrium ausgesetzt sind. Alle diese Zeugen stellen nochmals eine andere Herausforderung an die heutige Generation dar als die Zeugen der unmittelbaren eigenen Vergangenheit Europas.

c) Oft wird gesagt, dass das Martyrium im 20. Jahrhundert „zurückgekehrt“ sei (Papst Johannes Paul II.). Stimmt das aber wirklich? Oder hängt dieses Urteil mit einer eingeschränkten geschichtlichen Wahrnehmung zusammen? Mir scheint es wichtig festzuhalten, dass die Geschichte der Kirche zu allen Zeiten vom Blut der Märtyrer begleitet war. Gewiss haben Teile der Kirche im 19. Jahrhundert ruhigere Zeiten erlebt. Die Frage ist aber, aus welcher Perspektive die Geschichte erfahren und gesehen wird. Welche Bedeutung haben z.B. der Sklavenhandel und die Leiden der Sklaven in der „neuen“ Welt bis tief in das 19. Jahrhundert für unser Thema? Und die blutigen Verfol-

gungen der Christen in Korea und in Madagaskar? Auch jene zeitlich ferneren Erfahrungen und Zeugnisse bleiben für das Leben der Kirche heute relevant.

In ihrem systematischen Teil wendet sich die Studie auch der Frage zu, wie Martyrium und Märtyrer zu definieren seien. Folgende Umschreibung dient als Leitsatz: *„Als Märtyrer sind diejenigen zu bezeichnen, die wegen ihres christlichen Glaubenszeugnisses, wegen ihrer kirchlichen Funktion oder wegen ihres christlich motivierten Widerstands gegen politisches Unrecht den Tod erlitten haben.“* Hinzugezählt werden diejenigen, die an den Folgen der Haft oder Folter starben. Als evangelische Märtyrer werden diejenigen angesehen, die einer Landeskirche oder einer der anderen in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen vertretenen Kirchengemeinschaften angehören (28–29). Die Auswahl, die der Band vornimmt, ist von dieser Definition bestimmt. Die Überlegungen im systematischen Teil machen aber deutlich, wie unzureichend solche Definitionen letztlich sind. Um gewisse Zeugen nicht ausschließen zu müssen, wird in einem eigenen Beitrag die Unterscheidung von Märtyrern und Konfessoren eingeführt (Gury Schneider-Ludorff). Es zeigt sich, dass die Realität des christlichen Zeugnisses weit größer ist als Definitionen vermuten lassen, und gelegentlich fragt sich der Leser, ob das Bemühen um Klarheit, das gewisse Autoren leitet, nicht zu weit geht. Die Beweggründe des Zeugnisses lassen sich nie mit Sicherheit ermitteln. Christliche und andere Motive gehen fast immer ineinander über. Auch die genaueste Forschung stößt an unüberwindliche Grenzen. Sie mag jeden einzelnen „ab-

fragen“, ob er als Märtyrer zu „qualifizieren“ sei. Schließlich liegt es aber in Gottes Urteil, wer zu jener „großen Menge gehört, die niemand zu zählen vermag“. Das Bewusstsein, dass unser Erkennen bruchstückhaft ist, gehört wesentlich zum evangelischen Umgang mit den Zeugen der Vergangenheit.

Dies enthebt uns nicht der Aufgabe, die Geschichte der Kirche und ihrer großen Zeugen zu erforschen und in ihrer Bedeutung für die Gegenwart zu verstehen. Der Band „Ihr Ende schaut an“ leistet dazu einen wichtigen Beitrag. Er bietet viel Wissenswertes über die Zeit des Nationalsozialismus in Deutschland, über die Ereignisse im Baltikum, der Sowjetunion und Polen. Manche Zusammenhänge werden klarer. Man wünscht darum dem Buch zahlreiche Leser/innen und Partner/innen, die diese Anstöße aufnehmen und weiterführen.

Lukas Vischer

M. Barnard, P. Post, E. Rose (eds.),
A Cloud of Witnesses. The Cult of Saints in Past and Present. Leuven/Paris/Dudley, MA 2005. 381 Seiten.
Gb. 50,- EUR.

Der vorliegende Band enthält 19 Beiträge des 19. internationalen Kongresses der Societas Liturgica, der im August 2003 in Veldhoven/Niederlande unter dem Thema „A cloud of witnesses. Saints and role models in Christian liturgy“ stattfand.

Der Band wird eingeleitet durch einen ausführlichen, von den Herausgebern erarbeiteten historiographisch-bibliographischen Überblick zum Thema „Heilige und ihre Verehrung“, vor allem in liturgiewissenschaftlichen Studien.

Die einzelnen Beiträge decken eine breite thematische Vielfalt ab und sind

aufgrund der Schwierigkeiten, sie systematisch zu gruppieren, nur im Vorwort (leider nicht im Inhaltsverzeichnis) locker in eine zusammenfassende Ordnung gebracht. Die ersten Vorträge beschäftigen sich demnach mit dem Phänomen der Heiligkeit insgesamt. Marcel Barnard beleuchtet die Sicht eines modernen protestantischen Liturikers, Gerardus van der Leeuw, im Hinblick auf Heilige. Die katholische Theologin Teresa Berger untersucht die klassische römisch-katholische Tradition der Heiligenverehrung im Verhältnis zu den Geschlechtern. Andreas Redtenbacher, ebenfalls katholisch, arbeitet die Theologie heraus, wie sie sich implizit und explizit aus dem Heiligenkult erheben lässt. Eine weitere Serie von Beiträgen konzentriert sich auf die Betrachtung der kirchlichen Feste. Harald Buchinger bespricht den Heiligenkult in Jerusalem anhand einiger frühchristlicher und mittelalterlicher Quellen. Clemens Leonhard untersucht die Stellung des Mose in der Passah-Haggada. Dann diskutiert Bert Groen die problematische Kontrastierung von alttestamentlichen Heiligen und antijüdischen Passagen in der byzantinischen Liturgie. Schließlich gehen etliche der Beiträge auf die Dimensionen von Zeit und Raum ein in ihrer Bedeutung für die liturgische Praxis. Els Rose zeigt anhand des liturgischen Gebrauchs hagiographischer Texte, welche Kräfte einem Heiligen zugesprochen werden, die in einer anderen Zeit durch Rezitierung der Texte wach gerufen werden können. Gunda Brüske untersucht das liturgische Verständnis von Zeit, indem sie eine Anzahl mittelalterlicher Texte analysiert, anhand derer deutlich wird, dass Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft miteinander verknüpft sind. Paul Post

zeigt, wie in der modernen Gesellschaft ein uralter klassischer Wallfahrtsort in ein Podium für eine Vielfalt von kulturellen und sozialen Gruppen und liturgischen Formen verwandelt werden kann. Edward Foley diskutiert das Design eines modernen Wallfahrtsortes in seiner intendierten und seiner tatsächlichen Wirkung auf die Besucher. Lizette Larson-Miller betrachtet das Gedenken an Einzelpersonen außerhalb der Kirche in seiner Parallelität zu christlichen und anderen religiösen Traditionen. Zwei weitere Artikel beschäftigen sich mit Heiligen und deren Kanonisierung in der heutigen römisch-katholischen Kirche. André Haquin analysiert und evaluiert die Reform des römischen Heiligenkalenders durch das Zweite Vatikanische Konzil. Manfred Probst stellt den Seligsprechungsprozess von Pater Richard Henkes dar, der im Zweiten Weltkrieg starb.

Die letzte Abteilung des Bandes besteht aus Gedanken über Heilige und Formen von Heiligenkulten aus verschiedenen christlichen Kirchen. Angela Berlis präsentiert einen ausführlichen geschichtlichen Überblick über die Heiligen in der Altkatholischen Kirche in Deutschland. Colin Buchanan stellt die Heiligenfrage in der Anglikanischen Kirche dar, während Donald Gray die Auswahl von Skulpturen an der Fassade der Westminster Abbey untersucht. Paul Sheppy stellt die Haltung der radikalen reformatorischen Tradition gegenüber Heiligen dar, und Bruno Bürki fordert eine größere Aufmerksamkeit für Maria und die Engel aus einer reformierten Perspektive. Otfried Jordahn schließlich beschreibt den Heiligen Ansgar und dessen Bedeutung als Patron für die Ökumene in Hamburg.

Das Buch versammelt eine bunte Schar von Liturgiker/innen aus den Reformationskirchen, der römisch-katholischen, der altkatholischen und der anglikanischen sowie der baptistischen Kirche zur Frage der Heiligen und damit verknüpfter liturgischer und theologischer Fragen. Damit wird zum einen etwas von der ökumenischen Dimension des Themas deutlich, die aber weiter nicht eigens als solche thematisiert wird. Zu bedauern ist, dass die Hauptvorträge des Kongresses und weitere Beiträge nicht auch in diesem Band abgedruckt sind, sondern an anderen Orten veröffentlicht sind. Dies hätte einen vollständigeren Eindruck von der Behandlung des Themas während des genannten Kongresses gegeben. Dennoch ist es verdienstvoll, dass nun diese weiteren Beiträge in einem Band veröffentlicht sind, der sich – wie viele Sammelbände – als Fundgrube für die verschiedenen Aspekte und Zugangsweisen zum Thema allerdings nur dann erschließt, wenn man ihn aufmerksam liest. Leider bleibt der orthodoxe Bereich praktisch völlig ausgeblendet. Hervorzuheben ist die bereits erwähnte Einleitung, die einen Überblick über die Geschichte der Heiligenforschung, der Sozial- und Kulturgeschichte sowie die theologische und liturgische Untersuchung der Heiligenkulte gibt sowie einen Ausblick auf die heutige Entwicklung und das aufkommende neue Interesse auch im protestantischen Bereich.

Dagmar Heller

BIBLISCHE THEOLOGIEN

Erhard S. Gerstenberger, Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen

Gottesglaubens. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2001. 270 Seiten. Kt. EUR 22,50.

Die Frage nach Einheit und Vielfalt biblischer Theologie ist ein wichtiges ökumenisches Thema. Seit Ernst Käsemann die Frage: „Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?“ mit der Gegenthese beantwortet hat, „als solcher“ begründe der Kanon „die Vielfalt der Konfessionen“ (Exegetische Versuche und Besinnungen I,221), ist diese These häufig wiederholt worden. Kürzlich erschien sogar eine ausführliche Studie, in der versucht wurde, die unterschiedlichen Entwürfe der Kirchen- und Theologiegeschichte auf die jeweilige neutestamentliche Wurzel zurückzuführen (Martin Stiewe/François Vouga, Das Fundament der Kirche im Dialog. Modelle des Kirchenverständnisses im Neuen Testament und in der konfessionellen Rezeptionsgeschichte, 2003). Dass auch die unterschiedlichen Theologien im AT eine solche Bedeutung haben könnten, ist wenig bedacht worden, da sich hier eine Anknüpfung heutiger Konfessionen nicht ohne weiteres nahe legt. G. behauptet dies auch nicht, aber er betont mehrfach, dass die Pluralität der Theologien im AT zwingend zu der Konsequenz führt: „Theologie muss kontextuell und ökumenisch werden“ (254).

Wer nun allerdings unter der Überschrift „Theologien im Alten Testament“ eine Gegenüberstellung der Theologie der Priesterschrift und des Deuteronomiums oder des Amos und Ezechiels erwartet, wird enttäuscht werden. G. bietet eine Rekonstruktion der im AT repräsentierten Ebenen religiösen Glaubens und deren sozialer Verwurzelung, wobei die Reihenfolge

sowohl eine wahrscheinliche geschichtliche Abfolge, als auch den Grad der „Lebensnähe“ signalisiert.

Nach einer Einführung (11–20) und einem knappen „Abriß der Sozialgeschichte Israels“ (21–25), behandelt G. „die Gottheit im Kreis von Familie und Sippe“ (26–77), die „Gottheiten der dörflichen (kleinstädtischen) Wohngemeinschaft“ (78–91), sodann „Gott und Göttin im Stammesverband“ (92–130), „Reichstheologien in Israel“ (131–165) und „die Glaubensgemeinschaft Israel nach der Deportation“ (166–216). Zwei zusammenfassende Kapitel „Polytheismus, Synkretismus und der eine Gott“ (217–223) und „Nachwirkungen und Auseinandersetzungen“ (224–242), sowie die Abschiedsvorlesung „GOTT in unserer Zeit“ (243–258), die einen guten Überblick über G.'s Anliegen bietet, beschließen das Buch.

Methodisch wichtig ist, dass für G., der hier der neueren radikalen Kritik in der alttestamentlichen Exegese folgt, alle schriftlichen Quellen frühestens im Exil, zumeist aber nachexilisch entstanden sind. Für die Zeit davor, lassen sich aus den schriftlichen Quellen nur sehr begrenzte Informationen gewinnen; für die entsprechenden Kapitel werden dafür archäologische Befunde und religiöse Zeugnisse aus der altorientalischen Umwelt intensiv ausgewertet. Auch Analogien aus heutigen soziologischen Untersuchungen werden herangezogen. Das führt dazu, dass auch Tatbestände, die im AT sehr einhellig bezeugt sind, wie z. B. der Tempelbau durch Salomo, als wenig verlässliche Informationen angesehen werden und dieser als „Umbau oder die Renovierung eines längst bestehenden Gebäudes“ gedeutet wird (140), ohne dass dafür Belege genannt werden. Dass „König Ahab ... entgegen

der Verketzerungen von 1Kön 16,29–22,40 ein erfolgreicher Politiker gewesen sein muß“ (139), dürfte Konsens sein; die Polemik im genannten Text bestreitet das auch gar nicht. Ihr geht es um eine ganz andere Alternative!

Aber das sind letztlich Randfragen gegenüber der Grundthese des Buches, die von tiefgreifenden Wandlungen im Gottesbild Israels bzw. der Koexistenz sehr unterschiedlicher Gottesvorstellungen auf den verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen ausgeht. So hatte die Familienschutzgottheit der Sippe, deren Verehrung die Wurzel alttestamentlicher Frömmigkeit darstellt, ebenso wenig etwas mit Jahwe zu tun, wie die verschiedenen Gottheiten der dörflichen Gemeinschaften. Auch der vorstaatliche Stammesverband dürfte noch ein pluralistisches Gottesbild gehabt haben. Doch scheint auf dieser Ebene der Jahweglaube aufgekommen zu sein (evtl. von den Midianitern übernommen), der durch Jahwes Funktion als Kriegsgott nach und nach dominant wurde. Dagegen sind die Reichstheologien der Königszeit ganz von den Herrscherideologien des Alten Orients bestimmt, die den König als Repräsentanten und Stellvertreter Gottes sehen. Dabei warnt G. interessanterweise vor einer pauschalen Denunzierung der Jerusalemer Staatstheologie, die auf ihre Weise eine genuine Antwort auf eine gesellschaftliche Herausforderung darstellte, und vor einer ungeschichtlichen Überhöhung des prophetischen Protests, der in dieser Zeit nur sehr vereinzelt laut wurde. Während der Königszeit kam es „noch nicht zur Ausbildung eines Jahwe-orientierten Ethos“ (152). Das „Anschauungsmodell von Prophetie“ als sozial orientierter Protestbewegung gehört für G. „voll und ganz in die

Exils- und Nachexilszeit“ (153). Was wir heute an unterschiedlichen „Theologien“ im AT vorfinden, ist erst in dieser Zeit entstanden. Dies gilt vor allem für die heute, die alttestamentliche Theologie bestimmende Konzeption der „Jahwe-allein-Verehrung“, die der Identitätssicherung einer überlebenden Minderheit diene. „Der Alleinanspruch Jahwes auf sein Volk ist das Mittel gewesen, das besiegte und zerstreute Volk zusammenzuhalten, ihm neues Selbstvertrauen zu geben und Hoffnung für die Zukunft“ (176). Auch „die seit dem Exil entstehende universale Theologie ist ganz klar eine Antwort auf die Zeitverhältnisse, sie ist Notwehr gegen die Übermacht der babylonischen und persischen Weltreiche“ (248).

G. beschreibt sowohl die positiven und negativen Seiten dieses universal geltenden Ausschließlichkeitsanspruchs und stellt fest, dass Jahwe mit dieser Entwicklung „zu einer wesenhaft veränderten, mit dem vorexilischen Stammes- und Staatsgott nicht mehr identischen Gottheit“ wurde (201). Aber auch diese Form der Jahweverehrung ist laut G. „durchaus mit den religiösen Spielregeln des alten Vorderen Orients kompatibel oder analoghaft vergleichbar“ und fällt nicht völlig aus diesem Rahmen (212). „Das Besondere der jüdischen Gemeinschaft in der Antike war, dass zum ersten Mal der Gottesglaube, vermittelt durch den Besitz heiliger Schriften und deren kontinuierlichen Auslegung als dominantes Motiv der Eigenbehauptung zur Geltung kam“ (176).

Wie schon angedeutet scheut sich G. nicht, Analogien aus unserer Zeit in die Argumentation einzubeziehen bzw. auch die Unterschiede zu unserer gesellschaftlichen und religiösen Situa-

tion herauszustellen. Autoritative Geltung für unsere Zeit wird keiner Schicht der alttestamentlichen Glaubenswelt zugebilligt. Aber alle diese „Theologien“ sind als Zeugnis davon, wie Menschen ihren Glauben angesichts bestimmter gesellschaftlicher Herausforderungen gestalteten, wichtige Gesprächspartner für ähnliche Aufgaben, vor denen wir stehen und die wir in eigener Verantwortung zu bewältigen haben.

In den zusammenfassenden Kapiteln stellt G. sehr eindrücklich dar, wie sich unsere heutigen Herausforderungen von denen der alttestamentlichen Zeit unterscheiden und vor welche Aporien uns deren Gottesbilder stellen. Er weiß aber auch recht genau, wie heutige Vorstellungen von Gott beschaffen sein müssen (bzw. wie nicht), z.B. universal, aber nicht absolut, persönlich, aber nicht patriarchalisch (241). Welche Bedeutung dafür die alttestamentlichen Befunde haben könnten, ist mir allerdings nicht klar geworden. Weil die „kanonische“ Schicht eine ungeheure Wirkung auf die jüdisch-christliche Frömmigkeitsgeschichte gehabt hat, müssen wir uns mit ihr kritisch auseinandersetzen und dafür auch die von ihr verdeckten Schichten einbeziehen. Aber was sie uns inhaltlich zu sagen haben – diese Frage bleibt offen, und das war wohl auch die Absicht des Autors. Ich würde gerne mit ihm darüber diskutieren, ob nicht auch bei Verwendung der historisch-kritischen Methode (allerdings in einer mehr den Quellen entsprechenden Form) theologisch von „Offenbarung“ bzw. von einem „Reden Gottes“ gesprochen werden kann. Wenn künftige Theologie (des AT und NT) nur „kontextuell und ökumenisch“ (254) sein kann, muss sie uns auch in-

haltlich etwas zu sagen haben. In seinem ehrlichen Ringen darum ist dieses Buch G.'s, das schon 2001 erschien, dem Rezensenten aber erst 2005 vorgelegt wurde, eine fesselnde und lohnende Lektüre.

Walter Klaiber

EUCCHARISTIE

Dorothea Sattler, Friederike Nüssel, Menschenstimmen zu Abendmahl und Eucharistie. Erinnerungen – Anfragen – Erwartungen. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a.M., Bonifatius Verlag, Paderborn 2004. 311 Seiten. Kt. 16,- EUR.

„Abendmahlsfeier und Eucharistie“ – ein virulentes Thema im Zusammenhang des ersten Ökumenischen Kirchentages 2003 in Berlin. Die dazu in den Medien dargestellten Konfliktherde ermöglichten jedoch nur einen kleinen Einblick in die Vielfalt der Auseinandersetzung und Begegnung. – Aus dem Blick geriet dabei vielfach die vom Präsidium des ÖKT durch die Projektgruppe „Ökumenischer Zugewinn“ schon im Vorfeld initiierte Umfrage „Was verbinden Sie mit der Feier von Abendmahl und Eucharistie?“, die von Januar 2003 an in den Zeitschriften *chrismon*, *chrismon PLUS* sowie *Christ in der Gegenwart* anlief und durch eine Online-Umfrage im Rahmen des Internetauftritts des ÖKT 2003 noch ergänzt wurde. Die eingegangenen 1514 Zuschriften wurden vom Ökumenischen Institut der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Münster erfasst und wissenschaftlich ausgewertet. Die beiden Münsteraner Theologie-Professorinnen F. Nüssel (evang.) und D. Sattler (kath.) haben hieraus die vorliegende Studie zusammengestellt. Ein erster, von Win-

fried Rottenecker erarbeiteter einleitender Teil (11–21) stellt deren Genese vor.

Die beiden folgenden Teile gewähren anhand ausgewählter Antworttexte einen Einblick in die Ergebnisse der Befragung. Teil II (23–148) widmet sich in acht Themenfeldern „Lebensgeschichtliche[n] Bezüge[n] zu Abendmahl und Eucharistie“ wie Kriegserfahrungen, Zeiten „hinter dem Eisernen Vorhang“, aber auch Glaubenskrisen, konfessionsverbindende Ehen und Familien, oder Berührungen mit den Grenzen des Lebens bei Krankheit und Sterben. Teil III (149–292) hingegen zeigt in zehn Unterthemen anhand der Umfragezuschriften „inhaltliche Bezüge zu Abendmahl und Eucharistie“ auf und beschäftigt sich unter anderem mit den biblischen Wurzeln der Mahlfeiern, dem Opfergedanken, Vorstellungsweisen der wahren und wirklichen Gegenwart Jesu, mit Ämtern und Diensten und schließlich mit Vorstellungen von „eucharistisch leben“. Jeder der insgesamt achtzehn Themenblöcke wird nochmals in einem Zweischritt untergliedert in „Persönliche Menschenstimmen“ und „Theologische Hintergründe“, wobei letztere in Hinweise auf weiterführende Literatur ausmünden. Dass im Rahmen der „Theologischen Hintergründe“ die zuvor zitierten „Persönlichen Menschenstimmen“ weder gedeutet noch gewertet, geschweige denn auf theologische oder gar konfessionelle Korrektheit hin überprüft werden, ist ein äußerst anerkennenswerter Schritt der Autorinnen, der ihre Achtung vor dem persönlichen Glaubenszeugnis aus dem Kontext der jeweiligen Lebensgeschichte zum Ausdruck bringt. Zeugnisse wie z. B. das über die „eindrücklichste und damit unvergessliche

Abendmahlsfeier“, zu der während der Kriegsgefangenschaft 1948 ein „katholischer Kaplan, ein protestantischer Pfarrer und ein Methodisten-Prediger – ebenfalls, wie wir, Gefangene“ eingeladen hatten (25), stammen aus einer tiefen lebensgeschichtlichen Berührtheit und verbieten so eine Fragestellung wie die nach der theologischen oder kirchenrechtlichen Erlaubtheit jener Liturgie. Der Schreiber jedenfalls erinnert sich an sie als eine „Gemeinschaft der Heiligen“ und fügt hinzu: „und keiner der Teilnehmer hat sich der Tränen geschämt...“. – Der mutig zurückhaltende Umgang der Autorinnen mit den wiedergegebenen Zuschriften weist zugleich die Richtung für die Leser und Leserinnen, sich ebenso achtungsvoll auf den Polylog jener Menschenstimmen einzulassen und sich von ihnen ansprechen zu lassen.

Die zu jedem der achtzehn Themenblöcke ausgeführten „Theologischen Hintergründe“ setzen sich nicht unbedingt mit eucharistietheologischen Fragen auseinander, auf jeden Fall diskutieren sie die vorangestellten persönlichen Erfahrungsberichte nicht, sondern sie bringen einen sachkompetenten Überblick über den jeweiligen historischen, gesellschaftlichen oder psychologischen Kontext eines Themenblockes. So werden z. B. in II.2 (43–51) die Situation der Kirchen in der DDR sowie deren ökumenische Kontakte dargelegt. Die beiden Ökumenikerinnen Sattler und Nüssel haben die achtzehn Rubriken „Theologische Hintergründe“ untereinander aufgeteilt, wobei die jeweilige konfessionelle Perspektive für die Leserschaft durchaus spürbar bleibt. Bewusst haben sich die Verfasserinnen damit begnügt, dass die je Andere kei-

nen Anstoß an der jeweiligen Vorlage zu nehmen brauchte.

Im abschließenden vierten Teil (293–311) werden die Aussagekraft der Studie wie auch die Grenzen dieser Aussagekraft aufgezeigt und eine ökumenische Standortbestimmung vorgenommen.

Das Besondere und Reizvolle dieser Studie liegt nicht zuletzt in dem ganz anderen Zugang zu ökumenisch-theologischen Fragen um Eucharistie und Abendmahl. Was sonst vielfach zu nahezu endlosen kontrovers-theologischen Diskussionen führt, ist hier persönlichen Lebensgeschichten entlang ausbuchstabiert. Die konfessionellen Unterschiede sind auch in diesem existenziellen Zugang vielfach spürbar, zugleich aber auch die verbindenden Erfahrungen der Freude und Erleichterung nach Liturgiereformen in beiden großen Kirchen im 20. Jahrhundert sowie die ebenso verbindenden Erfahrungen jener, die in der einen wie in der anderen Kirche nicht glücklich wurden mit diesen Reformen.

Hätte man sich auch vereinzelt die Darlegung der theologischen Hintergründe noch etwas themennäher gewünscht, so tut dies doch dem Gesamtkonzept keinen Abbruch. Es bleibt zu hoffen, dass sich die weiteren wissenschaftlichen und kirchenamtlichen ökumenischen Gespräche von den hier zusammengestellten „Menschenstimmen“ anrühren und bewegen lassen. Die hier zusammengetragenen Erfahrungen am Puls des Lebens und ihre profunde Beleuchtung aus theologischer, kirchengeschichtlicher wie gesellschaftskritischer Perspektive stellen eine empfehlenswerte Basisliteratur für alle dar, die sich in Wissenschaft, Pastoral und Bildungsarbeit mit ökumenischen Fragen um

Abendmahl und Eucharistie auseinanderzusetzen.

Gabriele Lachner

RITUALE

Bernd Michael Linke (Hg.), *Rituale in den Religionen*. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2004. 218 Seiten. Kt. 16,- EUR.

Die wissenschaftliche Erforschung der Riten hat Hochkonjunktur. Es mag sein, daß das moderne Leben uns so in die Unübersichtlichkeit stößt, dass wir dringend wieder einer Ordnung bedürfen. Der Einzelne ist überfordert, jeweils selbst eine sinnstiftende Ordnung zu erfinden, zumal wenn er sie in der Familie auch der nächsten Generation weiter vermitteln will. Riten vermitteln Sinn, aber es ist ein Sinn, der kollektive Erfahrungen bündelt. Die Riten haben sich in der Gemeinschaft bewährt, darum kann man auf sie zurückgreifen. Da sie ursprünglich eine Angelegenheit der Gemeinschaft waren, wird auch jetzt die Gemeinschaft neu einbezogen werden können. Sinn und Gemeinschaft, beides brauchen wir in der neuen postmodernen Gesellschaft. Riten scheinen Hilfen anzubieten.

Doch auf welche Riten wird man zurückgreifen? Es ist wichtig festzuhalten, dass alle Riten, die sich nicht auf die Gesellschaft als solche, sondern auf den Jahresablauf (Weihnachten, Ostern, Erntedankfest) oder den Lebenszyklus (Geburt, Pubertät, Hochzeit, Sterne) beziehen, auf alte Traditionen der (schriftlosen) Stammeskulturen beziehen. Ich nenne sie „primäre Religionen“, denn sie bilden die Basis aller Religionen. Auch die späteren Riten der Weltreligionen greifen immer auf die vorgegebenen Riten der Stammesvölker zurück.

Das kann man besonders gut am Islam, aber ebenso am Christentum oder Buddhismus zeigen.

Darum ist es gut und höchst angemessen, dass in diesem Buch „Rituale in den Religionen“ afrikanische Riten einen besonderen Stellenwert bekommen haben. An ihnen kann man zeigen: „Das Leben ist ein Ritus“ (J. F. Thiel zu Afrika, 65ff und B. M. Linke zu China und Japan, 85ff).

J. F. Thiel hat jahrelang in Afrika gelebt und kann aus eigener Erfahrung und Forschung Beispiele anführen, denen nicht einfach Exotik anhaftet, sondern Reminiszenzen an Riten im eigenen Dorfleben erinnern. A. Döring greift diesen Weg auf und beschreibt „Sterbebräuche und Trauerkultur“ im Rheinland (157ff), ein Text, der in mir viele Erinnerungen an meine Jugend in einem ostwestfälischen Dorf wachrief.

Wie wichtig Riten sind, wissen alle, die seelsorgerlich Trauernde begleiten. Die tiefen seelischen Störungen, die durch anonyme Beerdigungen bei den Hinterbliebenen verursacht werden, werden uns erst langsam bewusst. Man kann davor nur warnen. Es ist gut, dass das Buch gerade auf Trauerbräuche im Kulturvergleich eingeht (Afrika, 123ff, Südamerika, 145ff, Rheinland, 157ff), aber auch darauf aufmerksam macht, dass Früh- und Totgeburten schon Würde besitzen und ordentlich bestattet werden sollten, wenn nicht traumatische Schäden bei den Müttern zurückbleiben sollen (189ff).

Alles in allem ein lesenswertes Buch, das aufzeigt, welche Schatzkiste kollektiven Bewusstseins die Riten sind und sie wesentlich dazu beitragen, dass unser Humanum nicht zerstört wird und unser Zusammenleben menschlich bleibt.

Theo Sundermeier

Thomas Ruster, Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmellehre. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 2005. 336 Seiten. Kt. 38,50 EUR.

Dieses Buch des Dortmunder katholischen Systematikers stellt eine soziologische und theologische Theorie über Phänomene dar, die alltäglich erfahrbar sind: Es gibt von Menschen ausgelöste Prozesse, die eine Eigendynamik entwickeln. Eigentlich sind diese Prozesse wünschenswert, aber in ihrer Eigendynamik werden sie bedrohlich, ja zerstörerisch. Es handelt sich zum Beispiel um den modernen Verkehr, der Mobilität bringt, aber zu einer nie dagewesenen Ausbeutung natürlicher Ressourcen und zu ebenfalls singulärer Bedrohung des Weltklimas führt. Genauso verhält es sich mit der wachsenden Wirtschaft, die in einigen Weltregionen Wohlstand bringt, aber genau um den Preis der Verelendung anderer. Die Frage ist, wie man solche Prozesse kennenlernt, beschreibt und wo möglich bekämpft.

Vf. sieht hier das biblische Thema von den Göttern/Götzen (AT) bzw. Mächten und Gewalten (NT) aufgerufen. In der reifen dialektischen Theologie – von Paul Tillich und in exegetischen und sozialetischen Debatten in den USA – wurden diese Themen wiederholt diskutiert. Ruster greift einige der Diskussionsstränge auf und kombiniert sie mit soziologischen und wirtschaftswissenschaftlichen Theorien zu einer komplexen Sicht der Mächte und Gewalten.

Den systematischen Ort sieht er, wie der Untertitel anzeigt, in der Lehre vom Himmel (Teil I). Der Himmel ist Teil der Schöpfung (also nicht etwa identisch mit Gott!), freilich der Teil, der

dem unmittelbaren menschlichen Zugriff entzogen ist. Die traditionelle Aussage, dass die Engel im Himmel wohnen, ist für Vf. wörtlich zu nehmen: Die Engel sind geschöpfliche und überindividuelle Größen, die sich dem menschlichen Zugriff entziehen, aber auf ihn einwirken. Es gibt segensreiche, gute Engel, freilich auch solche, die nur an Selbsterhalt und Selbstvergrößerung interessiert sind und deshalb zerstörerisch wirken.

In Teil II wird die Theorie sozialer Systeme von Niklas Luhmann in ihrer reifen Gestalt (v. a.: *Die Religion der Gesellschaft*, posth. 2000; *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 1997) aufgeboten, um Existenz und Funktionsweise überindividueller Mächte zu erklären. Vf. behauptet also, dass Luhmanns Theorie als Angelologie gelesen werden kann. Er zieht im Wesentlichen die Faktoren System-Umwelt-Grenze und die Selbstbezüglichkeit der Systeme heran: Ein System ist an seiner Reproduktion und Selbststeigerung interessiert und agiert in diesem Sinne autonom, gegen Einflüsse von außen zeigt es sich sehr resistent, so etwa das Wirtschaftssystem gegenüber politischen Steuerungswünschen. Luhmann selbst neigte zu skeptischen Ansichten über die Steuerbarkeit der Systeme, welche Ansicht Vf. für die Theologie rezipiert.

In Teil III wird dies am Beispiel der Kapitalwirtschaft auf Zinsbasis erläutert. Vf. macht das Verhältnis von Zins und Wirtschaftswachstum als autopoietischem System mit fatalen Folgen deutlich, wobei er nicht nur klassische Zinskritiker heranzieht, sondern sich auch auf John M. Keynes beruft. Eine Auseinandersetzung mit dem jüdischen Zinsverbot und dessen barockscholastischen Aufweichung fehlt ebensowenig

wie kurze Visionen einer alternativ und zinslos wirtschaftenden Gesellschaft. Hier zeigt sich das konstruktive und zugleich sozialethische Interesse des Buches: Es gibt Alternativen zur Herrschaft der Mächte. Sie bestehen wesentlich darin, sich der internen Logik der Heiligen Schrift anzuvertrauen. Denn die Bibel selbst ist ein autopoietisches System, das die Logik der Unterscheidung von Gott und den falschen Göttern zum Wesenskern hat, anschaulich im 1. Gebot (im System wird die Logik des Systems noch einmal ausgesagt, das ist das Luhmann'sche re-entry, 94 u. ö.). Gegen die selbstbezüglichen Systeme steht also das System, das sich der Wahrheit Gottes verpflichtet weiß.

Nach einer kurzen Diskussion mancher theologischer Arbeiten zu den Mächten und Gewalten im 20. Jahrhundert (V) und einem interessanten Vergleich der Systemtheorie mit einer neuthomistischen Engellehre (IV) kommt Vf. zum Kern seines Arguments: Die Bibel ist um die Tora zentriert wie diese um die 10 Gebote und jene noch einmal um das erste. Dort, wo der Wille der Tora befolgt und also das 1. Gebot beachtet wird, ist die Macht der Mächte gebrochen. Mit der Tora leben und denken heißt, die fatalen Selbststeuerungen der Mächte und Gewalten zu erkennen und zu durchbrechen. In weit gespannten Diskussionen, u. a. mit talmudischen Traditionen argumentiert Vf. für das rechte Tun der Tora als Ermöglichung des mächtefreien Lebens (VI, VII). An steilen Imperativen und markigen Worten fehlt es dabei nicht. Der „Zirkel von Gotteserkenntnis, Recht und Gerechtigkeit“ (310) gleicht einem Schutzraum Gottes und ist nichts anderes als der Himmel, in dem die guten Engel wohnen. Er ist in der Eucharistie

präsent und im Halten der Gebote (Teil VIII).

Eine so weitgespannte Theorie muss Unschärfen und Kritikables in Kauf nehmen. So scheint Rez. die sehr kritische Kant-Auslegung (37ff) kaum haltbar zu sein und auch die kritische Bemerkung zu Barth (171ff) kann aus seinem Werk nicht nur widerlegt, sondern auch konstruktiv gewandelt werden. Ferner kann man durchaus fragen, ob Luhmanns Werk wirklich in den Rang einer singulären Partnertheorie einrücken sollte, wie Vf. es vorschlägt (93–96.154–158): Einmal muss sie selbst kritisch geprüft werden (das zeigt sich z. B. in der Konsequenz, die Hl. Schrift als autopoietisches System zu sehen, was mindestens eine starke Vereinfachung darstellt), außerdem haben die theologischen Debatten im 20. Jahrhundert doch gezeigt, dass die Bindung an eine Referenztheorie allein nachteilig ist. Die Parallelen zur neuthomistischen Angelologie könnte auch gegen Luhmanns Theoriedesign und nicht nur für das des Neuthomisten sprechen.

Theologische Rückfragen beziehen sich auf die Theologie des Gesetzes einerseits und die Christologie andererseits. Eine neue Wahrnehmung des Gesetzes ist theologisch nur zu begrüßen, sie muss aber als christlich-theologische in Gotteslehre und Christologie verankert werden, schon, um falsche Umarungsstrategien gegenüber dem Judentum zu vermeiden. Es fragt sich, warum der Rede von Gott unter uns, also der Christologie und Pneumatologie, im ganzen Buch kein Platz eingeräumt wird. Sind diese Themaregeln im Tun des Gesetzes (passim) und in der Eucharistie (326–329) schon abgedeckt? Wohl kaum. So erscheint der Ausgriff

auf die Gesetzesthematik leider als vor-schnell. Zuerst müsste geklärt werden, wie die Macht der Mächte vor *Gottes* Macht und seiner Präsenz bei uns zu stehen kommt.

Bei aller Kritik vorbehaltlos zu begrüßen ist die frische und unprätentiöse Art, in der Vf. Autoren verschiedener konfessioneller Herkunft und verschiedener Zeitalter heranzieht und sich dabei lediglich vom Sachinteresse leiten lässt. Den Mächten des Konfessionalismus wird so der Wind aus den Segeln genommen.

Martin Hailer

ÖKUMENISMUSDEKRET

Wolfgang Thönissen (Hg.), „Unitatis redintegratio“. 40 Jahre Ökumenismusdekret – Erbe und Auftrag. Bonifatius-Verlag, Paderborn 2005. 340 Seiten. Kt. 24,90 EUR.

Dieser ökumenisch wichtige, sorgfältig gearbeitete und durch viele Überraschungen gekennzeichnete Band dokumentiert ein Symposium, mit dem das Möhler-Institut vom 4.–6. November 2004 des 40. Jahrestags der Verabschiedung des Ökumenismusdekrets gedachte.

Von den je zehn Referaten und Korreferaten wurden die ersten sechs von katholischen Autoren und Autorinnen gehalten. Günther Wassilowsky/Münster und der Herausgeber, der schon in Vorwort und Einleitung das Vorhaben erläutert, zeigen faszinierend auf, warum „historische Konzilsforschung“ dringlich ist, soll der ökumenische Durchbruch des 2. Vatikanums nicht in ängstlichen Gebrauchsanwendungen enden (19–45). Mit ähnlichem Gefälle wehren Myriam Wijlens, Kirchenrechtlerin in Tilburg/NL und Offizialatsrätin

in Münster, und Karl-Heinz Selge/Offizialratsrat in Paderborn, konservative Bestrebungen ab, die Verbindlichkeit des Weges und der Ergebnisse, die im Dekret erreicht wurden, kanonisch auszubremsen (47–70).

Es folgen seine *Wirkungsgeschichte* mit Referat von Josef Freitag/Erfurt (83–102 bis hin zu „ökumenischen Anstößen zur Revision bisheriger Dogmatik“, 98–100) und Korreferat von Dorothea Sattler/Münster, die unter den Stichworten „Bereits Erreichtes, Gerade Geschehendes und Noch Offenes“ die Chancen beschreibt, wenn die Impulse des 2. Vatikanums mehr sind als eine „Re(d)integration“ in einen dogmatisch fest umschriebenen ekklesialen Raum (103–116).

Dieser Aspekt wird im Referat von Medard Kehl SJ, Frankfurt/M. und im Korreferat von Heinrich Döring, München (117–150) weitergeführt, also dort, wo es ums „Eingemachte“, d.h. darum geht, ob und wie die Katholizität und Apostolizität der Kirche in Treue zur römisch-katholischen Tradition aus ihrem Widerspruch zur Orthodoxie des Ostens und zu den Kirchen der Reformation herausgeführt werden können, die sich ja ihrerseits ebenfalls zur „ecclesia catholica et apostolica“ bekennen. Welche Befreiung wäre das! So lange einzig die römische Kirche „Kirche in Fülle“ darstellt, ist sie ja ständig genötigt, an den anderen Kirchen irgendwelche „Mängel“ festzustellen, ja sie nur zu „kirchlichen Gemeinschaften“ herabzustufen.

Angesichts dieser sich eher verfestigenden Differenzen wenden sich Wolfgang Thönissen/Paderborn und – etwas verhaltener – Hermann Josef Pottmeyer/Bochum (151–167) in einem „Plädoyer für ein gestuftes Modell von Kirchen-

gemeinschaft“ (151–167) der „Konkordie der reformatorischer Kirchen in Europa, Leuenberger Konkordie“ zu, also demjenigen Modell von Kirchengemeinschaft, dem sich solche *bekennnisverschiedenen* Kirchen *verpflichtet* wissen, die die Kennzeichen wahrer Kirche aufweisen (Verkündigung und Sakrament) und im Verständnis des Evangeliums übereinstimmen. Beide Autoren verstehen dieses Modell als „klare Herausforderung“ und stellen die Frage: „Kommen vor allem die bilateralen Dialoge an ein natürliches Ende, sobald die komplexen Fragen der Ekklesiologie auf dem Tisch liegen?“ (151)

Es bleibt nicht bei den Anfragen und Bedenken dieser beiden Autoren, sondern *Peter Neuner*/ München und *Harald Wagner*/ Münster wandeln die hier vorliegende Herausforderung galant in die der katholischen Ökumenik näherliegende Frage um: „Einheit in der Vielfalt als ökumenisches Ziel? Sinn und Grenzen legitimer Verschiedenheit“ (169–191). Schade, dass sich die Sinnhaftigkeit von Unterschieden, die die Gemeinschaft fördern, so rasch mit Stoppsignalen verbindet! Dabei wäre Einheit in durch den Hl. Geist geschaffener Vielfalt der entscheidende Schritt über die von Pius IX. errichtete absolute Monarchie und über die von Johannes Paul II. durch Reisen und Heiligsprechungen mühsam genug zusammengehaltene Weltkirche hinaus.

Im letzten Drittel des Symposions erfolgt ein Rollentausch. Vertreter der östlichen Kirche (*Grigorios Larentzakis*/ Graz) und der evangelischen Freikirchen (*Manfred Marquardt*, Reutlingen) nahmen Stellung zum 2. Vatikanum als ökumenischer Wegweisung (193–214) und zu bleibenden Aufgaben für

die Ökumene aus freikirchlicher Sicht (223–237). Die Korreferate dazu lagen, wohltuend, bei *Johannes Oeldemann* und *Hans Jörg Urban*/ beide Paderborn. *Christine Axt-Piscalar*/ Göttingen aber holt in ihren „Anfragen an das Dekret aus reformatorischer Sicht“ zu weit aus und legt in konzentrierter Form „Das evangelische Verständnis von Kirche, Amt und Kirchengemeinschaft“ dar (245–260). *Wolfgang Beinert*/ Regensburg und Halle hält dagegen. So kommen zwar beiderseits Richtigkeiten zur Sprache, doch jegliche Bewegung wird abgeblockt.

Das gilt leider auch für den ersten der zwei abschließenden Beiträge. Bischof *Kurt Koch*/ Basel legt darin „Bleibende Aufgaben für die Ökumene aus katholischer Sicht“ dar (287–315). Die Stagnation endet aber sofort, wenn sich der langjährige Ökumenebeauftragte der Deutschen Bischofskonferenz, dazu Mitglied im Päpstlichen Rat für die Einheit der Christen Bischof em., Professor *Paul Werner Scheele*/ Würzburg, den „Konkreten Aufgaben für die ökumenische Praxis“ zuwendet (317–331). Sie führen uns weiter.

Ein gewichtiges Buch lässt Fragen zurück. Hier zwei dazu: Wolfgang Thönnissen bezeichnet im Vorwort das Dekret als „*zureichenden Rahmen* für alle weiterführenden Überlegungen auf dem Weg der Einheit der Christen“ (7). Ich signalisiere Zustimmung. Das Dekret war, ist und bleibt ein Geschenk an die ganze Christenheit. Doch bedenkt der Autor, dass er sich mit „*zureichendem Rahmen*“ genau auf diejenige Perspektive einlässt, die nach CA 7 für die Einheit der Kirche genügt?

Und: Erst in den Sentenzen des Petrus Lombardus, also im 2. Jahrtausend, beginnt, was wir eine in Begriffe gefasste

Ekklesiologie nennen können. Wie, wenn die ökumenischen Dialoge dies beherzigten und stärker der Alten Kirche folgten, die Kirche als „Ekklesia“, als Heraus- und Zusammenruf, also als Ereignis, als Geschehen betrachteten. Damit würde vermieden, dass die Ekklesiologie der ökumenische Stolperstein bleibt, den sie derzeit darstellt.

Hans Vorster

FRAUENBEWEGUNG

Britta Konz, Bertha Pappenheim (1859–1936). Ein Leben für jüdische Tradition und weibliche Emanzipation. Campus Verlag, Frankfurt am Main 2005, 412 Seiten. Gb. 39,90 EUR.

Die mehrfach preisgekrönte Dissertation beschreibt Leben und Werk Bertha Pappenheims. Britta Konz möchte ihre Protagonistin als Akteurin gesellschaftlicher, sozialer und religiöser Wandlungsprozesse sichtbar machen und ihr Lebenswerk im Kontext der Frauenbewegung und der jüdischen Gemeinschaft deuten. In ihrer Einleitung steckt die Autorin den methodischen Rahmen ab und beschreibt Quellen- und Forschungslage. Pappenheims Denken und Programm sowie ihr theologischer Ansatz waren bisher nicht Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung (10), ihr eigentlicher Nachlass ging durch die nationalsozialistische Verfolgung und den Zweiten Weltkrieg verloren.

Der erste Teil beschreibt die Biographie Bertha Pappenheims (*Wien 1859), ihre religiöse Sozialisation und Familiengeschichte in Beziehung zum Preßburger, Wiener und Frankfurter Judentum. Pappenheim führte anfangs das Leben einer „höheren Tochter“ aus einer streng jüdischen, sehr wohlhaben-

den bürgerlichen Familie. Außer Grundkenntnissen der Tora und der hebräischen Sprache erhielten jüdische Mädchen auch – leichter als Jungen – Zugang zur weltlichen deutschen Kultur. Als Ziel der Mädchenbildung wurde die Eheschließung gesehen, weshalb Mädchen alles lernten für die Bereiche „Kinder, Küche und Kleider“ (43). Als 1881 ihr Vater starb, wurde Bertha Pappenheim krank. Ihre Behandlung führte Sigmund Freud zur Begründung der Psychoanalyse. 1888 zog Pappenheim mit ihrer Mutter nach Frankfurt am Main um. Dort kam sie in Kontakt mit der Frauenbewegung, absolvierte einen Krankenpflegerkurs und fing an, sich in der Wohltätigkeitsarbeit zu engagieren. Das Jahr 1895 war ein Schlüsseljahr: Pappenheim begann, sich immer mehr als Pionierin der jüdischen Frauenbewegung und der jüdisch-sozialen Frauenarbeit zu profilieren. Im gleichen Jahr erschienen Sigmund Freuds und Joseph Breuers „Studien über Hysterie“, in der ihre Krankheitsgeschichte als Fallbeispiel der Anna O. veröffentlicht wurde.

1904 begründete Bertha Pappenheim gemeinsam mit anderen Frauen den Jüdischen Frauenbund und prägte ihn viele Jahre lang als erste Vorsitzende bzw. als Vorstandsmitglied. Der Bund unterstützte die allgemeinen Forderungen der deutschen Frauenbewegung (gleiche Entlohnung für gleiche Arbeit, gleiche Sexualmoral, Schutz für Frauen und Kinder) und trat 1907 als erster religiöser Frauenverein dem „Bund Deutscher Frauenvereine“ bei. Ein wichtiges Anliegen war zudem die Stärkung des jüdischen Gemeinschaftsgefühls und die Abwehr des Antisemitismus.

Im umfangreicheren zweiten Teil stellt die Autorin in fünf Kapiteln Bertha Pappenheims „weiblich-jüdi-

sches Projekt der Moderne“ dar. Im Gegensatz zum männlich-intellektuellen „Projekt der Moderne“ (Shulamit Volkov) gehe es dabei um „einen ganzheitlich, existentiellen und vor allem praktisch-sozialethischen Zugang zum Judentum“ (180). Konz behandelt Pappenheims Frauenbild und Emanzipationskonzept, die Umgestaltung der jüdischen Wohltätigkeitsarbeit, ihre pädagogischen Zielsetzungen und die weitere Entwicklung ihrer Ansätze nach dem Ersten Weltkrieg. Pappenheim suchte nach einer Möglichkeit, das jüdische Erbe mit „moderner“ weiblicher Identität zu verbinden und dabei die Frau als Hüterin der Tradition herauszustellen. Dazu wandelte sie das Konzept der „geistigen Mütterlichkeit“ zur „sozialen Mütterlichkeit“. Sie setzte sich für Gleichstellung der Frau in der jüdischen Gemeinde ein. Die weibliche Sozial- und Wohltätigkeitsarbeit sah sie als Mittel zur Emanzipation, aber auch als Ausdruck der Religiosität und Zugehörigkeit zum Judentum und als Betätigungsfeld, an dem die weibliche jüdisch-deutsche Identität in idealer Weise zur Geltung kam.

1907 begründete Pappenheim ein jüdisches Waisenhaus in Neu-Isenburg,

Konz zufolge das „Herzstück“ ihres Projekts (119). Ziel war die religiöse Rückerziehung der Frauen und Kinder zum Judentum, wobei zugleich auch mehrere frauenemanzipatorische Anliegen verwirklicht werden konnten: Bekämpfung von Doppelmoral und Unsittlichkeit sowie Bildung und Ausbildung von Frauen.

Dass Pappenheims Vision und utopische Ziele einer vorbildlichen jüdischen Gemeinschaft, „getragen im Glauben, solidarisch durch praktische Nächstenliebe und vor allem erzogen durch die jüdische Frau“ (329) sich nicht erfüllen würden, zeichnete sich bereits am Ende ihres Lebens (1936) ab. Im Schlusskapitel würdigt Britta Konz das Lebenswerk dieser unangepassten, sprachgewaltigen Frau und weist auf ihren bleibenden Beitrag zur deutschen Kultur, zur Entwicklung des modernen Wohlfahrtsstaates sowie zur Emanzipation von Frauen in ihrer eigenen Glaubensgemeinschaft hin. Ein Hinweis auf ihre Bedeutung und ihre bleibende Geltung ist die kürzlich erfolgte Neuherausgabe ihrer Gebete (2003).

Angela Berlis

Die Mitwirkenden

Prof. Dr. Angela Berlis, Universität Utrecht, Postbus 80105, NL-3508 TC Utrecht /
Bischof Dr. Gerhard Feige, Max-Josef-Metzger-Straße 1, 39104 Magdeburg /
Repetentin Susanne Fleischer, Evangelisches Stift Tübingen, Klosterberg 2, 72070
Tübingen / PD Dr. Martin Hailer, Birkenweg 1, 93188 Dettenhofen / Oberkirchen-
rätin Dr. Dagmar Heller, Kirchenamt der EKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419
Hannover / Bischof em. Dr. Walter Klaiber, Albrechtstraße 23, 72072 Tübingen /
Dr. Gabriele Lachner, Lange Wand 10, 49377 Vechta / Prof. Dr. Hans Mendl,
Universität Passau, Gebäude Katholisch-Theologische Fakultät (KTF), Michaeli-
gasse 13, 94032 Passau / Prof. Dr. Otto Hermann Pesch, Regina-Ullmann-Straße 69,
81927 München / Prof. Dr. Theo Sundermeier, Lerchenstraße 24, 69251 Gaiberg /
Prof. Dr. Lukas Vischer, 29 chemin de Grange-Canal, CH-1208 Genf / Pfarrer i.R.
Dr. Hans Vorster, Am Kalkofen 13, 65835 Liederbach.

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (vertreten durch Peter Neuner / München) herausgegeben von Fritz Erich Anhelm / Loccum; Angela Berlis / Utrecht; Hermann Goltz / Halle; Walter Klaiber / Tübingen; Rolf Koppe / Hannover; Grigorios Larentzakis / Graz; Ulrike Link-Wieczorek / Mannheim; Christine Lienemann-Perrin / Basel/Bern; 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 90-06-17, 60446 Frankfurt am Main, Tel. (069) 24-70-27–12,

Fax (069) 24-70-27–30. e-mail: info@ack-oec.de

Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

Verlag: Otto Lembeck, Gärtnerweg 16, 60322 Frankfurt am Main, Tel. (069) 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: 1.1.2006)

ISSN-0029-8654

Druck: Otto Lembeck, Frankfurt am Main und Butzbach



Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,

„Gott, in Deiner Gnade, verwandle die Welt“, eine Bitte, ein Gebetsruf, wurde zur Überschrift und zum Leitmotto über das 10-tägige Gesamtunternehmen 9. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Damit war eine deutliche Akzentsetzung, wie schon bei der Weltmissionskonferenz in Athen 2005 gegeben, deren Thema auch die Form eines Gebetes hatte.

Die Vollversammlung in Porto Alegre war eine betende Versammlung, die sich mit Tausenden im großen Gottesdienstzelt ebenso wie in kleinen Bibelarbeitsgruppen zusammenfand. Gottesdienste und Andachten hatten eine besondere Bedeutung, die den Tag umrahmten und auch zur Mittagszeit in der Universitätskapelle gefeiert wurden. Weil gerade das spirituelle Leben der Vollversammlung im Vorfeld viel diskutiert wurde, ist ihm in diesem Heft ein gesonderter Artikel von Pfarrer *Jan Janssen* gewidmet, der beim Deutschen Evangelischen Kirchentag für die Gottesdienste zuständig ist und als Berater in Porto Alegre mitwirkte.

Auch der AGAPE-Aufruf (zur Globalisierung) und die Abschlussbotschaft der Vollversammlung haben eine Gebetsform – für Menschen aus dem westlichen Denkhorizont fremd bis verdächtig – für viele Delegierte der Vollversammlung aber eine spirituelle Dimension, die die schwerwiegenden Fragen der weltweiten Ökumene in den Machtbereich des Heiligen Geistes und der Gnade Gottes stellen. *Walter Altmann* hat in seinem ersten Bericht vor dem Zentralausschuss einen Einblick in die Umbruchsituation Lateinamerikas gegeben, auf deren Hintergrund die Sehnsucht nach der Einheit der Kirche und dem Wohl der Welt in der Vollversammlung Ausdruck fanden. *Hans-Georg Link* gelingt es, die Anfragen an die Kirchen in den Horizont der ekklesiologischen Diskussion im ÖRK zu stellen und für den gegenwärtigen Diskurs zuzuspitzen. Der Beitrag von *Matthias Haudel* zeigt, wie diese Anregungen in der deutschen akademischen Diskussion aufgegriffen werden.

Auch wenn die erwartete theologische Auseinandersetzung über die Globalisierung in Porto Alegre ausblieb, weist *Heinrich Bedford-Strohm* auf,

wie viele sozialetische Aufgaben in der Vollversammlung angegangen worden sind. *Fernando Enns'* Beitrag zeigt dies besonders eindrücklich im Bereich der Friedensethik und *Gregor Wolbring* in der Diskussion um neue Technologien und Behinderung.

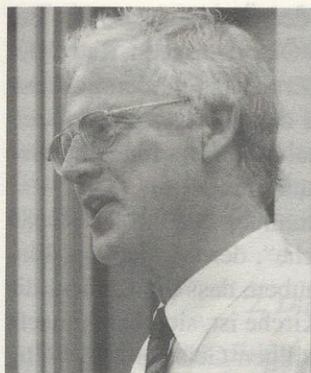
Unter besonderem Augenmerk stand die Beteiligung der orthodoxen Kirchen, die seit Harare in der Weiterentwicklung der ökumenischen Bewegung eine gewichtige Rolle übernommen haben. *Emmanuel Clapsis* zeichnet die orthodoxe Beteiligung nach, wie sie sich in der Vollversammlung neu stabilisiert hat. Über die Mitgliedskirchen des ÖRK hinaus geht der Blick zu weiteren ökumenischen Zusammenschlüssen anhand eines Literaturberichtes zu den Nationalen Kirchenräten im Beitrag von *Barbara Rudolph*.

Der Generalsekretär Sam Kobia selbst hatte die Vollversammlung zur jüngsten Vollversammlung der ökumenischen Bewegung erklärt. Einer der zukünftigen Schwerpunkte im Programm soll darum auch die ökumenische Bildung sein. Interessen und Engagement der jungen Generation sind anhand des Beitrages von *Annegreth Strümpfel* erkennbar. *Emanuela Larentzakis*, junge Delegierte im neuen Zentralausschuss, entfaltet die Bedeutung der ökumenischen Bildung für die Weiterführung des ökumenischen Gedankens. Nicht zuletzt ein neues Jugendgremium, das u. a. aus der Enttäuschung – trotz aller Bemühungen – über die mangelnde Vertretung junger Menschen in Porto Alegre entstanden ist, soll neue Perspektiven für die Mitgestaltung der Jüngeren bieten. *Christina Biere*, ebenfalls junge Delegierte im neuen Zentralausschuss, stellt es vor. Mit einem Bericht von der Sitzung des Zentralausschusses Anfang September d.J. gibt *Frank Schürer-Behrmann* einen Einblick in die Fortsetzung der Arbeit des ÖRK nach der Vollversammlung.

Weniger beachtet als die Vollversammlung des ÖRK, aber von großer ökumenischer Bedeutung war das 75-jährige Jubiläum des so genannten Bonn-Agreements zwischen der anglikanischen Gemeinschaft und den Alt-Katholiken, dessen Entstehung *Angela Berlis* nachzeichnet. Die beiden Hauptvorträge zur Feier der Kirchen und Abendmahlsgemeinschaft beider Kirchen von *Rowan Williams* und *Joris Vercammen* empfehle ich Ihrer besonderen Aufmerksamkeit.

Mit diesem Heft gibt die Ökumenische Rundschau einen Einblick in die Weiterarbeit nach der ÖRK-Vollversammlung. Leider sind einige Artikel aus der internationalen Ökumene nicht rechtzeitig eingegangen, trotzdem bietet es Anlass zu ökumenischer Inspiration. Um möglichst vielen Stimmen Raum zu geben, musste dieses Mal auf andere Beiträge, wie die Rubrik „Neue Bücher“ verzichtet werden.

Barbara Rudolph



Eine freundliche Einladung an die Kirchen, ihre Suche nach Einheit zu erneuern

(Der Ekklesiologie-Text:
„Berufen, die eine Kirche zu sein“

VON HANS-GEORG LINK¹

1. Vorgeschichte

Seit seiner Gründung gehört es zu den wichtigsten Aufgaben des Ökumenischen Rates, die Kirchen „zur sichtbaren Einheit in dem einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft aufzurufen“ (Verfassung III). Diesen Auftrag erfüllt er u. a. durch programmatische Erklärungen, die in der Regel von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vorbereitet und vom Zentralausschuss bzw. der Vollversammlung verabschiedet werden. Um die Erklärung von Porto Alegre richtig verstehen und einordnen zu können, ist es hilfreich, die früheren programmatischen Äußerungen des Ökumenischen Rates zum Thema zu kennen. Ich nenne hier nur die wichtigsten.

Gleich bei der Gründungsversammlung in Amsterdam haben sich zwei Sektionen mit dem Thema „Kirche“ auseinandergesetzt und Berichte über ihre Erkenntnisse verfasst: „Die Kirche in Gottes Heilsplan“ (Sektion I) und „Die Kirche bezeugt Gottes Heilsplan“ (Sektion II). Beide beziehen sich auf das Thema von 1948: „Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan.“² (1) Außerdem erarbeitete das Komitee für „Grundsätzliche Fragen“ eine Stellungnahme über das „Wesen des Rates“.³ Daran knüpfte zwei Jahre später der Zentralausschuss in Toronto 1950 an, als er seine Erklä-

¹ Dr. Hans-Georg Link war von 1987 bis 2004 Pfarrer für Ökumene im Evangelischen Stadtkirchenverband Köln. Er ist Präsident der deutschen Sektion der International Ecumenical Fellowship (IEF).

² In: Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, hg. v. W. Visser't Hooft, Genf 1948, 62–94.

³ A. a. O., 167 ff.

nung verfasste: „Die Kirche, die Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen. Die ekklesiologische Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen.“⁴ Diese berühmt gewordene Toronto-Erklärung verdeutlicht zunächst, „was der ÖRK nicht ist“ (III), bevor sie die positiven „Voraussetzungen des ÖRK“ (IV) erläutert. Sie ist bis heute, besonders für orthodoxe Kirchen, eine wichtige Grundlage ihrer Mitwirkung im ÖRK.

Ein Jahrzehnt später verfasste die 3. Vollversammlung 1961 in Neu-Delhi ihren großen Bericht über die „Einheit der Kirche“, der mit der sog. Einheitserklärung von Neu-Delhi beginnt: „Wir glauben, dass die Einheit, die zugleich Gottes Wille und seine Gabe an seine Kirche ist, sichtbar gemacht wird, indem alle an jedem Ort... durch den Heiligen Geist in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden ... Sie sind zugleich vereint mit der gesamten Christenheit an allen Orten und zu allen Zeiten ...“⁵ Uppsala 1968 ergänzte diesen ortskirchlichen Ansatz „an jedem Ort“ mit der universalkirchlichen Perspektive in dem Bericht von Sektion I „Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche“.⁶ Die Erklärung von Nairobi 1975 kreist um die Stichworte „Konziliarität“ und „Konziliare Gemeinschaft“⁷, während in Vancouver 1983 die „eucharistische Vision“ bzw. „eucharistische Gesamtschau“ im Mittelpunkt steht⁸. Die 7. Vollversammlung des Ökumenischen Rates verabschiedete 1991 in Canberra eine wichtige Erklärung unter dem Gesichtspunkt der Koinonia: „Die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung.“⁹ In Harare 1998 ist es nicht zu einem Weiterschreiben der Einheits-Erklärungen gekommen. Stattdessen wurde im Anschluss an die Toronto-Erklärung von 1950 eine Grundsatzerklärung zum Ökumenischen Rat verabschiedet: „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen“, bei der ihr Abschluss „Unsere ökumenische Vision“¹⁰ besonders bemerkenswert ist.

⁴ In: Die Einheit der Kirche. Material der Ökumenischen Bewegung, hg. v. L. Vischer, München 1965, 251ff.

⁵ In: Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht über die 3. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, hg. v. W. Visser't Hooft; Stuttgart 1962, 130.

⁶ In: Bericht aus Uppsala 1968, hg. v. W. Müller-Römheld, Genf 1968, 8 ff.

⁷ Die Einheit der Kirche – Voraussetzungen und Forderungen, in: Bericht aus Nairobi 1975, hg. v. H. Krüger/W. Müller-Römheld, Frankfurt/Main 1976, 25 ff.

⁸ Schritte auf dem Weg zur Einheit, in: Bericht aus Vancouver 1983, hg. v. W. Müller-Römheld, Frankfurt/Main 1983, 70 ff.

⁹ In: Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991, hg. v. W. Müller-Römheld, Frankfurt/Main 1991, 173 ff.

¹⁰ In: Gemeinsam auf den Weg. Offizieller Bericht der 8. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Harare 1998, hg. v. K. Wilkens, Frankfurt/Main 1999, 153 ff; 191 ff.

Es hat so gut wie jede Vollversammlung ihren Beitrag zum Thema „die Einheit, die wir suchen“ beigesteuert, jeweils unter einem besonderen Leitwort oder Akzent. Die verschiedenen Erklärungen ergeben insgesamt schon ein farbenfrohes Mosaik in der Entfaltung der Aspekte von Kirchen und ihrer Gemeinschaft aus der Sicht des Ökumenischen Rates. Man sollte die Geschichte dieser Erklärungen vor Augen haben, um die Besonderheiten des Rufes zur Einheit von Porto Alegre erkennen zu können.

2. Die Beratungen über den Text

Die Vorlage der „Erklärung zur Ekklesiologie“ war im Programme Book der 9. Vollversammlung abgedruckt,¹¹ das allen Teilnehmenden vorher zugeschickt worden war, so dass sich jede/r Interessierte schon im Vorfeld der Versammlung mit dem Text vertraut machen konnte. Der Zentralausschuss hatte bereits im Jahr 2002 einen entsprechenden Auftrag an die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung erteilt. Sie hat die ersten beiden Entwürfe auf zwei Tagungen in Nikosia / Zypern 2004 und 2005 erarbeitet und eine dritte Fassung während des Treffens der Ständigen Kommission auf Kreta im Juni 2005 erstellt. Die Tagungsorte der Entstehung des Textes lassen auf orthodoxe Initiativen und Impulse schließen. Im Hintergrund dieses Dokuments steht die langfristige Studienarbeit von Glauben und Kirchenverfassung zu „Wesen und Bestimmung der Kirche“¹², deren zweite Fassung kurz vor Porto Alegre veröffentlicht worden ist: „The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement.“¹³

Die Vorlage für Porto Alegre behandelt drei Themenbereiche in sechs Abschnitten: 1. die ökumenischen Grundlagen der Kirchengemeinschaft und Fragen zum ökumenischen Engagement der Kirchen (I + V); 2. die vier Kennzeichen der Kirche nach dem Ökumenischen Glaubensbekenntnis von 381 (II + IV); 3. die eine Taufe (III). Neu ist bei diesem Aufriss, dass die vier Merkmale der Kirche so stark in den Mittelpunkt gerückt werden. Zwar ist über Einheit, Katholizität und Apostolizität der Kirche je für sich durchaus schon intensiv nachgedacht worden, und in der ökumenischen Auslegung des Credo von 381 sind natürlich auch alle vier Kenn-

¹¹ Genf 2005, 107 ff.

¹² Das Wesen und die Bestimmung der Kirche. Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Auffassung, hg. v. D. Heller, Frankfurt/Main 2000, 70.

¹³ FOP 198, Geneva 2005, 70.

zeichen der Kirche zur Sprache gekommen.¹⁴ Dennoch ist es etwas Neues und Besonderes, dass diese Akzente nun so deutlich in einer gemeinsamen Erklärung der 9. Vollversammlung gesetzt werden. In dem Rückgriff auf das Ökumenische Glaubensbekenntnis von 381 zeigt sich nicht nur die orthodoxe Akzentsetzung, sondern auch die ökumenische Rezeption der langjährigen Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung über den apostolischen Glauben an Hand dieses Credo.

In der Mittagszeit des 16. Februar war zu einem öffentlichen Hearing über die Ekklesiologie-Erklärung eingeladen worden, an dem sich jede/r – ob Delegierte/r oder nicht – freimütig beteiligen konnte. Einige hundert Personen waren dazu immerhin gekommen. Kommentare und Vorschläge zum Text wurden erbeten. Da war durchaus viel Zustimmung zu Anlage und Inhalt des Papiers zu vernehmen. Manche Ergänzung, z. B. zum interreligiösen Dialog und zu „konkreten Schritten“ wurde erbeten. Ich habe vorgeschlagen, den Titel zu präzisieren: Called to be the one, holy, catholic and apostolic Church, oder: Called to be Transformed into one Church. Was auch immer aus diesen u. a. mündlich vorgetragenen und schriftlich eingereichten Kommentaren geworden ist, es war gut, dass diese Möglichkeit der offenen Aussprache über die Vorlage angeboten worden ist. Metropolit Gennadios vom Ökumenischen Patriarchat kommentierte als Leiter des Redaktionskomitees abschließend die Vorschläge kompetent und humorvoll.

Montag, den 20. Februar, fand das Plenum zum Thema „Kirchliche Einheit – Ruf nach einer gemeinsamen Zukunft“ statt, moderiert von dem früheren evangelischen württembergischen Landesbischof und ÖRK-Präsidenten Eberhard Renz. Dieses Plenum litt, wie schon so viele vor ihm, an einer Überzahl höchst mittelmäßiger Vorträge. Ob ein anglikanischer Bischof aus Pakistan oder ein syrisch-orthodoxer Priester aus Indien, ob eine Presbyterianerin aus Südafrika oder ein römisch-katholischer Vertreter aus Argentinien: Sie trugen sattsam Bekanntes vor, hielten sich mehr an ihre eigenen Gedanken als an die Vorlage für alle, aber vom Stuhl riss es niemand. In den verbleibenden 15 Minuten für das Plenum kamen gerade eben vier Personen zu Wort – die ganze Veranstaltung verlief unbefriedigend und unbedeutend. Selbst ein inszenierter Dialog zweier Jugendlicher über ihre Vorstellungen von ökumenischer Zukunft wirkte mehr gekünstelt als überzeugend.

¹⁴ Gemeinsam den einen Glauben bekennen, Frankfurt/Main 1991, 86 ff.

Bis nach bereits abgelaufener Zeit Desmond Tutu, der südafrikanische Charismatiker und anglikanische Erzbischof die Bühne betrat! Nach wenigen Sätzen und einer Anekdote über seine Begrüßung in San Francisco mit „Hello, Archbishop Mandela“ hat er das lachende Auditorium aufgeweckt. Und seine Botschaft zum Thema Einheit der Kirche? „... Niemand ist Außenseiter ... Alle werden von einer göttlichen Umarmung umgriffen, denn Gott hat keine Feinde. Bush, Bin Laden: alle gehören dazu, homosexuelle und lesbische Menschen ...: alle gehören dazu und sind geliebt, wertvoll.“ So aufregend provokant kann man das Wort „alle“ auslegen! Und dann zur Kirchengemeinschaft: „Auch wir schaffen es nur gemeinsam – wir können nur gemeinsam sicher leben; wir können nur gemeinsam wohlhabend sein; wir können nur gemeinsam überleben; wir können nur gemeinsam menschlich sein. Eine vereinigte Kirche ist keine beliebige Extra-Einrichtung. Eine vereinigte Kirche ist unerlässlich für die Rettung von Gottes Welt ...“ Dieser Ton ließ aufhorchen; das Auditorium dankte Bischof Tutu mit einer standing ovation.

Der Ekklesiologie-Text wurde in den letzten Tagen der Vollversammlung noch mehrfach im Plenum behandelt, bis am letzten Tag auch hierzu ein so gut wie einstimmiger „Konsens“ erklärt werden konnte.

Akzente der Endfassung

Der endgültige Titel lautet nun: „Berufen, die eine Kirche zu sein. Eine Einladung an die Kirchen, ihre Verpflichtung zur Suche nach Einheit zur erneuern und ihren Dialog zu vertiefen“. Das klingt bescheiden, ist aber im Sinn von „sanftmütig“ gemeint. Eine nicht mehr so überzeugungsstarke Versammlung wie noch vor gut 20 Jahren in Vancouver fordert die Kirchen nicht mehr so provokant heraus, sondern lädt sie freundlich ein und nimmt sie damit als Subjekte der ökumenischen Bewegung ernster, als es vor gut 20 Jahren vielleicht der Fall gewesen ist. Der Schluss (Z. 15) macht ganz deutlich, dass man sich unterwegs auf einer gemeinsamen Pilgerreise befindet und sich gegenseitig ermutigen will, „diesen beschwerlichen und dennoch freudigen Weg weiter zu gehen im Vertrauen auf Gott ..., dessen Gnade unser Ringen um Einheit in Früchte der Gemeinschaft verwandelt“.

Der Aufbau der Erklärung ist geblieben. In der Mitte (III) steht eine Besinnung über die allen Christen gemeinsame Taufe. Davor und danach werden die bleibenden Kennzeichen der Kirche nach dem Ökumenischen Glaubensbekenntnis von 381 erläutert. Einheit (Z. 3+5) und Katholizität

(Z. 6+7) zuerst (II), dann (IV) Heiligkeit (Z. 10) und Apostolizität (Z. 4 + 11). Den Rahmen bilden die gemeinsame ökumenische Grundlage (I) sowie Fragen und Aufgaben der im Ökumenischen Rat zusammenwirkenden Kirchen (V).

Wie werden die vier Kennzeichen der Kirche entfaltet? *Einheit* wird trinitarisch begründet und pneumatologisch erläutert: Es geht um „Einheit in reicher Verschiedenheit“ (Z. 3), maW: die Verschiedenheit der Kirchen ist nicht als Bedrohung, vielmehr als Bereicherung zu verstehen. Es gibt „berechtigterweise unterschiedliche Formulierungen des Glaubens der Kirche ... Wir erkennen an, dass es verschiedene ekklesiologische Ansätze und eine Reihe von Ansichten über das Verhältnis der Kirche zu den Kirchen gibt“. Dabei geht es um den „Weg zur Fülle der Koinonia“ (Z. 5).

Katholizität – das große Thema von 1968 in Uppsala – wird hier beschrieben als „Fülle, Integrität und Ganzheit (des) Lebens in Christus durch den Heiligen Geist zu allen Zeiten und an allen Orten“. ... „Jede Kirche vollzieht ihre Katholizität, indem sie in Gemeinschaft mit den anderen Kirchen steht. Wir erklären, dass die Katholizität der Kirche ihren sichtbarsten Ausdruck im gemeinsamen Abendmahl und in einem gegenseitig anerkannten Amt findet“ (Z. 6). Das sind mutige Sätze! Sie erläutern Katholizität nicht quantitativ („die ganze Fülle“), sondern relational als Gemeinschaftlichkeit verschiedener (Orts-)Kirchen. Wenn das gemeinsame Abendmahl ihr „sichtbarster Ausdruck“ ist, dann bedeuten getrennte Feiern des Abendmahls nicht Klarstellung, vielmehr Verdunkelung von Katholizität! Katholizität im Sinne dieser Erklärung meint „dynamische Wechselbeziehung“, „gegenseitige Rechenschaft“, „füreinander beten“: „Wir verarmen, wenn wir voneinander getrennt sind“ (Z. 7).

Am ungewöhnlichsten ist m. E. die Interpretation von *Heiligkeit* in diesem Text, weil sie individualistische und moralische Kategorien hinter sich lässt und stattdessen strukturelle, ekklesiologische und therapeutische Dimensionen anspricht: Wir sind zur Heiligkeit berufen als eine Gemeinschaft, „die darum ringt, die in sündhaften sozialen Strukturen zum Ausdruck kommende Diskriminierung zu überwinden und die sich dafür einsetzt, die Spaltungen in ihrem eigenen Leib zu heilen und zur Heilung und Einheit der menschlichen Gemeinschaft beizutragen. Die Kirche hat teil am versöhnenden Wirken Christi ...“ (Z. 10).

Apostolizität wird zunächst ursprungs-, also evangeliumsbezogen (Z. 4), dann weltbezogen (Z. 11) erläutert: „Da nun die Frohe Botschaft, die zur Erweckung des Glaubens verkündet wird, die von den Aposteln weiterge-

gebene Frohe Botschaft ist, ist die durch das Wort geschaffene Kirche *apostolisch*“ (Z. 4). „Mission ist fester Bestandteil des Lebens der Kirche ... Alle Kirchen sind aufgerufen ..., mit anderen zusammenzuarbeiten, wenn es darum geht, sich Unrecht entgegenzustellen, menschliches Leid zu lindern, Gewalt zu überwinden und sich dafür einzusetzen, dass alle Menschen an der Fülle des Lebens Anteil haben“ (Z.11).

Diese Interpretation der klassischen Kennzeichen der einen und jeder einzelnen Kirche macht das Besondere der Einheits-Erklärung von Porto Alegre aus. Sie zeigt, wie viel jede Kirche zu gewinnen hat, wenn sie nur bereit ist, sich auf diese altkirchlichen Orientierungsdaten einzulassen. Wenn diese Erklärung von Porto Alegre dazu beiträgt, dass evangelische, katholische und orthodoxe Kirchen sich auf die ursprünglichen Merkmale einer Kirche zurückbesinnen, hat sie ihren Zweck größtenteils schon erfüllt.

Welche *Folgerungen* ergeben sich für die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates aus dieser Beschreibung von Kirche-Sein? Die Erklärung spricht in ihrem letzten Teil von Gegenseitigkeit und Miteinanderteilen: „Gegenseitige Verantwortung“: „Das ehrliche Miteinanderteilen von Gemeinsamkeiten, Divergenzen und Unterschieden wird allen Kirchen helfen, dem nachzugehen, was zum Frieden beiträgt und das gemeinsame Leben aufbaut“ (Z. 12 ff). In diesem Sinne ist der abschließende Katalog von 10 Fragen gemeint, der nach den Beziehungen zu den jeweils *anderen* Kirchen fragt: „Aus welchen Gründen hält es Ihre Kirche für notwendig oder zulässig oder für nicht möglich, das Abendmahl mit Gläubigen aus *anderen* Kirchen zu teilen? ... In welchem Maß kann Ihre Kirche gemeinsam mit *anderen* Kirchen die religiöse Unterweisung und die theologische Ausbildung gestalten?“ (Z. 14). Auf diese Weise versuchen die abschließenden Fragen, die einzelnen Kirchen auf ihre jeweilige Beziehung zu ihren Schwesterkirchen anzusprechen. Die sanfte Einladung an die Kirchen aus Porto Alegre im Jahr 2006 will die viel zu sehr mit sich selbst beschäftigten Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates aus ihrer gegenseitigen Isolation und Unverbindlichkeit herauslocken, indem sie sie auf die grundlegenden Bestimmungen von Kirche-Sein zurückverweist und als einander geschenkte und verpflichtete Glieder des einen Leibes Christi anspricht. Ob die Mitgliedskirchen diesen mutigen Ruf aus Porto Alegre hören und sich auf ihn einlassen werden?

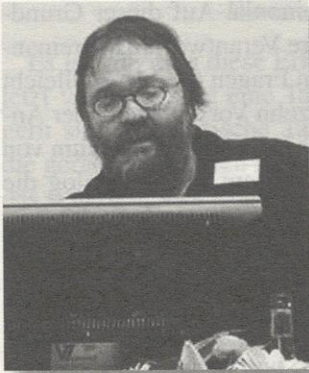
Es ist gut, dass diese Erklärung bei dem ansetzt, was die Kirchen schon jetzt verbindet: die eine Taufe. Seit den Lima-Erklärungen von 1982 bürgern sich ökumenische Taufgedächtnisgottesdienste mehr und mehr ein, die gerade in Kirchen mit praktizierter Säuglingstaufe das Bewusstsein für das schärfen, was jedem/r Getauften mit der Taufe geschenkt ist. So greift diese Erklärung den baptismalen ekklesiologischen Ansatz auf, den der frühere Generalsekretär des Ökumenischen Rates, Konrad Raiser, bereits auf der Fünften Weltversammlung für Glauben und Kirchenverfassung 1993 in Santiago de Compostela entwickelt hat. „Die Taufe schenkt den Kirchen die Freiheit und die Verantwortung, sich auf den Weg zu machen zu einer gemeinsamen Verkündigung des Wortes, dem gemeinsamen Bekenntnis des einen Glaubens, der gemeinsamen Feier der einen Eucharistie und zur vollen Teilhabe an dem einen Amt“ (Z. 8).

Ebenso hilfreich ist es, dass die Erklärung auf das Ökumenische Glaubensbekenntnis von 381 mit seinen vier Kennzeichen der Kirche zurückgreift – bekanntlich das *einzig*e Bekenntnis, das östlichen und westlichen Kirchen gemeinsam ist. Es wäre viel gewonnen, wenn die reformatorischen u. a. Kirchen dieses Bekenntnis stärker in ihre Liturgie einbezögen und so die ökumenische Verbindung mit den orthodoxen Kirchen stärkten. Die Erklärung bezieht sich damit auf die altkirchlichen Grundlagen der Christenheit, auf die sich alle Kirchen zu Beginn des 21. Jahrhunderts zurückzubewusstwerden beginnen. Dazu legt sie ausgesprochen wegweisende Interpretationen vor: Einheit in beziehungsreicher Vielfalt (Z. 3), Heiligkeit in versöhnter und versöhnender Gemeinschaft (Z. 10), Katholizität als Wesensmerkmal *jeder* Kirche (Z. 6), Apostolizität als authentische Verkündigung des Evangeliums (Z. 4). In dieser Hinsicht ist die Erklärung ein Musterbeispiel dafür, wie weit man im Rückgriff auf gemeinsame altkirchliche Überlieferung theologisch nach vorne kommt.

Kirchengemeinschaft wird mit der neutestamentlichen Kategorie der *Koinonia* angesprochen, auf die sich schon die Einheitserklärung von Canberra 1991 bezogen hatte. Ihre Fülle wird nicht additiv quantitativ entfaltet, vielmehr relational als konziliare Beziehung der Kirchen zueinander. So wird deutlich, dass nicht der Ökumenische Rat, sondern seine 347 Mitgliedskirchen die Subjekte der ökumenischen Bewegung sind.

Auf dem „beschwerlichen und dennoch freudigen Weg“ zur sichtbaren Einheit der Christenheit erinnert die Erklärung die Kirchen eindrucksvoll an das, was sie bereits miteinander teilen: die eine Taufe, das altkirchliche

Bekenntnis von 381, die neutestamentliche Koinonia. Auf dieser Grundlage spricht sie abschließend die Kirchen auf ihre Verantwortung füreinander an. Sie tut es behutsam in der Form von zehn Fragen (Z. 14). Vielleicht wäre es günstiger gewesen, es in der Form von zehn Vorschlägen oder Anregungen zu tun, wie es OKR Dagmar Heller aus Hannover im Plenum von Porto Alegre angeregt hatte. Jedenfalls ist mit diesem Fragenkatalog die Hoffnung verbunden, auf der nächsten, zehnten Vollversammlung die Antworten der Kirchen auf diese Fragen präsentieren zu können. Ob es dazu kommen wird, liegt an dem theologischen und ökumenischen Verantwortungsbewusstsein jeder einzelnen Mitgliedskirche.



Neue Technologien, Transhumanismus, Behinderte und der ÖRK

VON GREGOR WOLBRING¹

Bei den Nominierungen des Ökumenischen Rates der Kirchen wird auf Quoten geachtet. Die „Frauenquote“ und „Jugendquote“ und ihre Diskussion sind bekannt, ebenso das Bemühen um ein ausgewogenes Verhältnis von Laien und Ordinierten. Weniger bekannt ist, dass der ÖRK in den letzten Jahren auch der Stimme indigener Völker und Menschen mit Behinderungen mehr Öffentlichkeit eingeräumt hat. Eindrücklich ist Teilnehmerinnen und Teilnehmern einer Morgenandacht im Gottesdienstzelt in Porto Alegre in Erinnerung, wie eine schwer sprachbehinderte Frau die Schriftlesung übernahm und ein Lob Gottes zu Gehör brachte, das ansonsten in Gottesdiensten, zumindest in Deutschland, selten erklingt.

In einer Vorkonferenz, ökumenischen Gesprächen und Workshops des Mutirão wurden die ekklesiologischen und theologischen Fragen mit behinderten Menschen diskutiert. Sie sind angesichts moderner Humanwissenschaft und pentekostalen Heilungsgottesdiensten ein eigener spannender Beitrag zur ökumenischen Bewegung. Die Arbeit von EDAN (Ecumenical Disability Advocates Network) und die von dort ausgehenden Fragen werden in der Rezeption der 9. Vollversammlung wenig beachtet, waren aber in vieler Hinsicht bemerkenswert.

(Barbara Rudolph)

¹ Gregor Wolbring ist Biochemiker, Gesundheitsforscher und Behindertenstudienforscher an der Universität Calgary, Kanada und Gründungsmitglied des Zentrums für Nanotechnologie an der Arizona State University, USA. Er ist Mitglied des Executive-Komitees der Kanadischen Kommission der UNESCO und Mitglied der Beratergruppe für genetische Fragen des ÖRK-Teams für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Seine Webseite ist www.bioethicsanddisability.org/start.html.

Einleitung

An der 9. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen habe ich zum einen als Mitglied des Ökumenischen Aktionsbündnisses von und für Menschen mit Behinderungen (EDAN), zum anderen als Berater des ÖRK-Teams für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung teilgenommen und in die Fragestellungen neuer Technologien (wie der Nanotechnologie) und bioethischer Themen eingeführt.²

„Für die Heiligkeit des Lebens eintreten: Bioethik und die Herausforderung durch die neuen Technologien“, unter diesem Thema wurde in einem der 22 Ökumenischen Gespräche die theologischen Fragen der neuen Technologie aufgegriffen. Der Verfasser und Professor Heinrich Bedford-Strohm wirkten an diesem ökumenischen Gespräch als Fachleute mit.

In einem ersten Teil soll die Arbeit von EDAN anhand der Beratungen und Beschlüsse der 9. Vollversammlung dargestellt werden, bevor in einem zweiten Teil inhaltlich auf die Auseinandersetzung und den Umgang mit den neuen Technologien in der ökumenischen Theologie eingegangen wird.

Die Arbeit von EDAN

„Wir glauben, dass alle Menschen, mit oder ohne Behinderungen, nach dem Bilde Gottes geschaffen und zu einer inklusiven Gemeinschaft berufen sind, in der ihnen die Kraft zuwächst, ihre Fähigkeiten einzusetzen. Diese inklusive Gemeinschaft des ganzen Volkes Gottes ist heilig in Christus, ungeachtet der körperlichen Verfassung und des geistigen Entwicklungsstandes der Glieder des Leibes Christi. In der Kraft des Heiligen Geistes ist diese inklusive Gemeinschaft zu Buße, Umwandlung und Erneuerung berufen (1 Mose 1,27 und 2 Kor 5,17).“³

So beginnt die Webseite von EDAN. Das „Ecumenical Disability Advocates Network“, ein dezentrales Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen, das nach der 8. Vollversammlung gegründet wurde, ist dem ÖRK-Team für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zugeordnet. Es wird von Menschen mit Behinderungen geleitet und hat als primäres Ziel, die Arbeit von Einzelpersonen, Kirchen und kirchlichen

² Vgl. *Transforming life – Volume I: Convergent technologies und Transforming life(1) – Volume II: Genetics, agriculture and human life*. Diese beiden Bände, an denen der Autor mitgewirkt hat, wurden erstmalig in Porto Alegre vorgestellt.

³ Siehe www.wcc-coe.org/wcc/what/jpc/disabil.html.

Organisationen, bezüglich der weltweiten Anliegen von Behinderten zu unterstützen.

EDAN hat seit seinem Bestehen eine ganze Reihe von Aktivitäten vorzuweisen, zwei seien hier genannt: eine *vorläufige Erklärung* des ÖRK/EDAN zur Stellung von Behinderten in der Kirche und das akademische Seminar „Behinderte und Theologie“.

Die EDAN-Vorkonferenz

EDAN organisierte eine dreitägige Vorkonferenz direkt vor der 9. Vollversammlung.

Im Mittelpunkt standen die Themen:

- Behinderung und Globalisierung (in Zusammenarbeit mit dem ÖRK-Programm für wirtschaftliche Gerechtigkeit);
- Bioethik und Behinderung (in Zusammenarbeit mit dem ÖRK-Programm für eine Ethik des Lebens);
- Behinderung und Gewalt (in Zusammenarbeit mit dem Programm der Dekade zur Überwindung von Gewalt).

Während der Tagung gab es auch ein Gespräch mit Generalsekretär Samuel Kobia, in dem EDAN-Mitglieder die Probleme Behinderter innerhalb des ÖRK aufzeigten, wie z. B. die Tatsache, dass weniger als 1 % (3 von 691) der Delegierten der Vollversammlung Behinderte waren und dass Behinderte im Allgemeinen auf allen Ebenen des ÖRK unterrepräsentiert sind. Ein weiteres Problem, das EDAN hervorhob, ist die Benutzung einer *Wir-Ihr-Sprache* in den meisten ÖRK-Materialien. Tatsächlich haben viele Behinderte das Empfinden, dass sie nicht Teil der ökumenischen Bewegung sind und dass sie immer noch global und lokal diskriminiert werden.

Das EDAN Statement nach der Vorkonferenz stellte unter anderem fest:

EDAN calls upon the 9th WCC Assembly meeting at Porto Alegre in 2006 to:

I). Reaffirm its commitment to disability issues and to ensure that in its agenda and mission, disability issues are treated as a cross-cutting concern in all WCC programmes.

II) Urge its constituent member churches to recognize that responding to and fully including people with disabilities is not an option for the churches of Christ. It is the church's defining characteristic.

III) And further urge them to „widen their tents“ to provide space for all, ensuring that persons with disabilities are included not just as passive observers.

IV) Use its influence to challenge governments, bilateral and multilateral world structures to the need for enabling legislations and policies, inclusive programmes and services, and the recognition of marginalization of persons with disabilities as an issue of human rights and justice.

Behinderte und die 9. Vollversammlung in 2006

Aus der Perspektive Behinderter hat die Vollversammlung zwei unterschiedliche Gesichter:

Auf der einen Seite ist positiv zu bewerten:

- Behinderte waren bei den Gottesdiensten gut und sichtbar vertreten.
- In einer Gebetspassage aus dem Gottesdienstbuch der Vollversammlung wurden Behinderte direkt erwähnt.⁴
- Viele andere Gebetspassagen des Gottesdienstbuches können so gedeutet werden, dass Behinderte auch mitgemeint sind.
- Behinderte wurden im Bericht des Vorsitzenden erwähnt.⁵
- Gewisse Stellen des Berichtes des Generalsekretärs *Das Leben feiern – a festa da vida* können auf Behinderte bezogen werden, da Behinderte in der Gruppe der Armen übermäßig vertreten sind.⁶

Aber auf der anderen Seite waren Behinderte auf der politischen Seite der Vollversammlung total unterrepräsentiert (weniger als 1 %, 3 von 691 der Delegierten der Vollversammlung waren Behinderte) und die typische „Wir-Ihr“-Sprache, wie von EDAN kritisch angemerkt, war in den Dokumenten des Ausschusses für Öffentliche Angelegenheiten überall vertreten.

⁴ „Wir beten um Befreiung von stigmatisierendem Verhalten gegen Behinderte und Kranke“ aus: em tua graca, Gottesdienstbuch der 9. Vollversammlung, WCC, Genf 2006, 304.

⁵ *Es bedeutet, dass die Kirche eine Gemeinschaft aller und für alle wird – eine Gemeinschaft, in der Menschen aus allen Bereichen der Gesellschaft zusammenkommen, ihr Leben miteinander teilen und gemeinsam Beschlüsse fassen, in der die Stimmen der Frauen gehört werden, die Beteiligung junger Menschen gefördert und die Erwartungen von Menschen mit Behinderungen erfüllt werden; eine Gemeinschaft, in der faktisch alle Formen der Diskriminierung beseitigt werden.* Aus dem Bericht des Vorsitzenden des ÖRK in Porto Alegre 2006, epd-Dokumentation 10/06, S. 8, Punkt 17.c.

⁶ *Wir müssen uns dafür engagieren, den Armen Gehör zu verschaffen, sie als die Subjekte ihres eigenen Überlebenskampfes wahrzunehmen und ihnen kontinuierlich dabei zu helfen, sich aktiv für die eigenen Belange einzusetzen und in ihrer eigenen Sprache selbst ihre Geschichte zu erzählen.* Aus dem Bericht des Generalsekretärs des ÖRK in Porto Alegre 2006, epd-Dokumentation 10/06, S. 8, Punkt 30.

In der Erklärung „Wasser – Quelle des Lebens“ wurden Behinderte überhaupt nicht erwähnt und erst im Nachhinein Worte in die Erklärung aufgenommen, die die Bedürfnisse Behinderter anerkannten.

Es ist wichtig, dass Kirchen und christliche Hilfswerke zusammenarbeiten und die Zusammenarbeit mit anderen Partnern, einschließlich anderer Glaubenstraditionen und NROs, und insbesondere mit denjenigen Organisationen vergleichbarer ethischer Ausrichtung suchen, die mit bedrohten und ausgegrenzten Bevölkerungsgruppen arbeiten.⁷

In der abschließenden Beschlussfassung werden jetzt behinderte Menschen namentlich erwähnt:

Die vom 14.–23. Februar 2006 in Porto Alegre (Brasilien) tagende Neunte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen beschließt, f) bei Regierungen und internationalen Hilfsorganisationen darauf zu dringen, solchen Programmen Priorität einzuräumen und sie mit angemessenen finanziellen und anderen Mitteln auszustatten, die Wasser für örtliche Gemeinschaften erschließen und verfügbar machen und die bei der Planung und dem Bau funktionierender Abwassersysteme helfen, unter Berücksichtigung der notwendigen Vorkehrungen dafür, dass Menschen mit Behinderungen Zugang zu diesem Trinkwasser und der sanitären Versorgung erhalten.⁸

Auch in anderen Dokumenten wurde erst nach Intervention eine Sprache benutzt, die Behinderte berücksichtigt.

Aus der Beschlussfassung zu Lateinamerika:

Die vom 14.–23. Februar 2006 in Porto Alegre (Brasilien) tagende Neunte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen würdigt den Einsatz der lateinamerikanischen Kirchen für die Überwindung von Armut und Unrecht, die Heilung der Wunden der Gewalt, für Leben und Würde sowie für die Gleichbehandlung aller Religionen in der nationalen Gesetzgebung und ruft sie auf, ihre Arbeit und ihre Reflexion zu Fragen wie Gnade, Wirtschaft, Gleichberechtigung der Geschlechter, Jugend, Behinderungen, Ethnizität, Ökologie und Gewalt als Teil ihres Beitrags zur ökume-

⁷ Siehe: www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/oerk-vollversammlung/porto-alegre-2006/1-erklarungen-andere-angenommene-dokumente/internationale-angelegenheiten/bericht-des-ausschusses-fuer-oeffentliche-angelegenheiten/wasser-quelle-des-lebens.html. In Kürze erscheint der Berichtsband der 9. Vollversammlung in Deutsch.

⁸ Siehe: www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/oerk-vollversammlung/porto-alegre-2006/1-erklarungen-andere-angenommene-dokumente/internationale-angelegenheiten/bericht-des-ausschusses-fuer-oeffentliche-angelegenheiten/wasser-quelle-des-lebens.html. In Kürze erscheint der Berichtsband der 9. Vollversammlung in Deutsch.

nischen Bewegung und in Vorbereitung auf die Vollversammlung der CLAI 2007 weiterzuentwickeln.⁹

Nur das Dokument „Erklärung zur UN-Reform“ erwähnte Behinderte von Anfang an:

*Ein wichtiges Ergebnis des Gipfels war die Erkenntnis, dass die Ziele Frieden/Sicherheit und Entwicklung/soziale und wirtschaftliche Gerechtigkeit nicht ohne die Umsetzung der Menschenrechte erreicht werden können. Dies muss Grundlage und Maßstab für den weiter gehenden Reformprozess sein. Für die Menschen vor Ort war immer klar, dass es in einer Situation äußerster Entbehrungen keine Sicherheit geben kann; dass wirtschaftliche Entwicklung auf Kosten der Anerkennung der Menschenrechte, vor allem der Rechte von Marginalisierten, Frauen, Kindern, indigenen Menschen und Menschen mit Behinderungen, der sozialen Gerechtigkeit nicht dienlich ist; und dass ohne eine grundsätzliche menschliche Sicherheit und Befriedigung menschlicher Bedürfnisse die Bekräftigung der Menschenrechte bedeutungslos wird.*¹⁰

Die theologische Diskussion über neue Technologien im ÖRK

Die inhaltlichen Auseinandersetzungen mit dem Verständnis dessen, was Behinderung ist, fanden im Rahmen der Diskussion um die neuen Technologien und den Transhumanismus statt.

„Ich glaube an den Transhumanismus: Sobald es genug Menschen gibt, die das wahrhaftig sagen können, wird die menschliche Art an der Schwelle einer neuen Art von Existenz stehen, so verschieden von unserer wie die unsere von der des Pekingmenschen ist. Sie wird schließlich bewusst ihre wahre Bestimmung erfüllen.“¹¹ (*Julian Huxley, Erster Generalsekretär der UNESCO*)

⁹ Siehe www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/oerk-vollversammlung/portoalegre-2006/1-erklarungen-andere-angenommene-dokumente/internationale-angelegenheiten/bericht-des-ausschusses-fuer-oeffentliche-angelegenheiten/erklarung-zu-lateinamerika-eingenommen.html. In Kürze erscheint der Berichtsband der 9. Vollversammlung in Deutsch.

¹⁰ Siehe www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/oerk-vollversammlung/portoalegre-2006/1-erklarungen-andere-angenommene-dokumente/internationale-angelegenheiten/bericht-des-ausschusses-fuer-oeffentliche-angelegenheiten/erklarung-zur-unreform-anangenommen.html. In Kürze erscheint der Berichtsband der 9. Vollversammlung in Deutsch.

¹¹ Siehe www.transhumanismus.de/Dokumente/huxley.html. In *New Bottles for New Wine*, Chatto & Windus, London 1957, 13–17; <http://ne-plus-ultra.org/huxley.htm>.

11 Eines der 22 Ökumenischen Gespräche in Porto Alegre befasste sich mit dem Thema „Für die Heiligkeit des Lebens eintreten: Bioethik und die Herausforderung durch die neuen Technologien“. In diesem Rahmen stellte der Verfasser die neuesten Entwicklungen in der Nanotechnologie¹² vor und zeigte deren Zusammenwirken mit der Biotechnologie, Informationstechnologie, den Neurowissenschaften und der synthetischen Biologie auf.¹³ Er stellte einige in der Entwicklung befindende Produkte vor wie „Brain-machine interfaces“, Chips, die die Gedächtnisfunktion des Gehirns ersetzen, bionische Körperteile von A (Augen) bis Z (Zunge), die künstliche Gebärmutter, die „Raumschiff Enterprise Maschine für Mahlzeiten“ und neue Forschungsgebiete wie die der synthetischen Biologie und die der Unsterblichkeit bzw. extremen Lebensverlängerung.

Dabei war mir wichtig aufzuzeigen, wie die neuere Forschung die verschiedenen Glaubensrichtungen und verschiedenen Kirchen unterschiedlich beeinflusst. Auch auf den Ökumenischen Rat der Kirchen mit seinen Mitgliedern und darüber hinaus auf das Gespräch des ÖRK mit anderen Religionen kann diese Forschung Einfluss gewinnen. Besonders brisant sind:

- die Forschung in der synthetischen Biologie, die sich mit der Herstellung künstlicher Organismen befasst
- die Forschung, die sich mit der Unsterblichkeit bzw. extremen Lebensverlängerung beschäftigt
- die zunehmende Fähigkeit von Wissenschaft und Technik, den menschlichen Körper weit über seine „natürlichen“ Merkmale und Fähigkeiten hinaus zu verändern, mit der damit verbundenen Möglichkeit einer trans-

¹² Der Begriff Nanotechnologie war ursprünglich benutzt worden, um den Aufbau von Produkten durch die Zusammensetzung von Atomen zu beschreiben. Alle Materialien sind letztlich aus Atomen zusammengesetzt. Im Prinzip könnte man z.B. Kaffee herstellen, indem man einzelne Atome in der richtigen Reihenfolge zusammensetzt. Heutzutage wird der Begriff Nanotechnologie dazu benutzt, um Forschung, Produkte und Prozesse bis zu einer Größe von 100 Nanometer (nm) zu beschreiben. Ein Nanometer ist ein Milliardstel Meter (10⁻⁹ m) <http://www.bmbf.de/de/nanotechnologie.php>.

¹³ Siehe www.kaefertal-net.de/innovationen/2005/januar/Seite1.htm; http://de.wikipedia.org/wiki/Synthetische_Biologie. In einem Artikel des „Spiegels“ ist Synthetische Biologie so beschrieben: „Eine wachsende Schar unkonventioneller Forscher versucht, synthetische Organismen zu erschaffen. Die künstliche Biologie soll nützliche Lebewesen nach Maß hervorbringen – und könnte endlich die Frage beantworten, was Leben überhaupt ist.“ 9. Juli 2006 SYNTHETISCHE BIOLOGIE Forscher wollen neuartige Organismen erschaffen, von Birgit Herden, Spiegel Online, <http://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/0,1518,425641,00.html>.

humanistischen Interpretation von Begriffen wie Gesundheit, Krankheit, Heilung, Heilen, Behinderung, Person und Mensch.

Bis jetzt hört man wenig von den Mitgliedskirchen des ÖRK über den Diskurs um die neuen Technologien wie der Nanotechnologie, synthetischer Biologie, Neuro-engineering und anderen neuen Forschungsrichtungen bzw. deren Anwendungsphilosophien wie dem Transhumanismus. Die einzigen neuen Technologien, über die breiter diskutiert wird, sind die Gentechnologie und die Stammzellenforschung. Einzig die Church of Scotland¹⁴ und die Abteilung „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ (JPC) des ÖRK¹⁵ sind mir bekannt als Organisationen, die sich mit dem gesamten Spektrum der Technologien auseinandersetzen. Von daher war es zu erwarten, dass in Porto Alegre als Reaktion auf das Ökumenische Gespräch zunächst ein immenser Informationsbedarf bestand. Es würde den Rahmen dieses Artikels sprengen, im Detail die Einflüsse von Nanotechnologie, synthetischer Biologie und anderen Forschungsrichtungen hier aufzuzeigen.¹⁶ Ich möchte hier nur kurz auf den Transhumanismus eingehen, weil er einen großen Einfluss auf viele gesellschaftliche Gebiete haben wird und bereits hat.

Was ist der Transhumanismus?

Auf der Webseite – „Deutsche Gesellschaft für Transhumanismus e.V.-De: Trans“ findet man eine deutsche Übersetzung englischer Schlüsseldokumente der World Transhumanist Association, die neu aufgeworfene Fragestellungen für die Theologie erahnen lassen:¹⁷

Transhumanismus – was ist das?

1. Jedes auf rationalem Gebrauch von Wissenschaft, Technik, Kreativität und anderen Mitteln basierende Denk- oder Aktionsschema, das menschliche Grenzen zu überwinden sucht durch Verlängerung der maximalen Lebenserwartung, Erhöhung der Intelligenz sowie physische und psychische Verbesserung des Menschen.

¹⁴ The Scotman 5th August, 2006, Kirk seeks „superman“ technology watchdog to rein in scientists IAN JOHNSTON <http://news.scotsman.com/scotland.cfm?id=1134872006>.

¹⁵ <http://wcc-coe.org/wcc/what/jpc/index-g.html>.

¹⁶ Ich verweise auf das in Kürze auf der Website des ÖRK abrufbare Buch: *Gregor Wolbring, The triangle of new and emerging technologies, disabled people and the World Council of Churches; Able-ism: A prerequisite for transhumanism.*

¹⁷ <http://www.transhumanismus.de/transhuman.html>.

2. Die geistige und kulturelle Bewegung, die sich, gleich dem Humanismus, für menschlichen Fortschritt insbesondere durch Anwendung der Vernunft anstelle des Glaubens engagiert; sie unterscheidet sich vom Humanismus darin, dass sie fundamentale Änderungen des menschlichen Wesens zum Besseren nachdrücklich für möglich und wünschenswert hält, beispielsweise durch Einsatz der Technik zur Eliminierung des Alterns und einer bedeutenden Erweiterung der intellektuellen, physischen und psychischen Kapazitäten des Menschen.

Transhumanisierung von theologischen Konzepten und von Religionen

Das „Journal for Evolution and Technology“ hat kürzlich eine Sonderausgabe mit dem Thema Transhumanism and Religion¹⁸ herausgegeben. In der Einführung zum Thema liest man unter anderem, dass eine Reihe von Theologen und Religionsethikern Teile des Transhumanismus für sinnvoll erachten.

In Veröffentlichungen, die sich mit Transhumanismus und Religion befassen, kann man klar Bestrebungen erkennen, gewisse theologische Konzeptionen mit dem Transhumanismus in Beziehung zu setzen: z. B. Imago DEI, Was ist eine Person?, Was ist der Mensch?, Was ist Leben (personhood)?, Gotteskindschaft, CoCreators, Creatio Continua, Makel/Defekt, Seele.

Transhumanisierung des Gesundheits- und des Behindertenbegriffes

Eine weitere Frage, die von der Entwicklung der neuen Technologien und dem Transhumanismus beeinflusst wird, ist das schon oben genannte „Wir-Ihr“-Denken, dessen Gebrauch von EDAN kritisiert wird.

Bezüglich Behinderter basiert das „Wir-Ihr“-Denken auf einer speziellen Definition von Behinderten und Nichtbehinderten, das eine Wir-Ihr Trennlinie ermöglicht.

Es gibt verschiedene Modelle, die versuchen, Behinderte und ihre Behinderungen zu definieren. Das älteste und verbreitetste Modell, das häufig prägend ist für den Umgang mit Behinderten und das „Wir-Ihr“-Denken, ist das medizinische Modell.

¹⁸ Religion and Transhumanism Special Issue (Volume 14 Issue 2), <http://jetpress.org/contents.htm>.

Es sieht Behinderte als minderwertig und mit einem Mangel behaftet an. In vielen Kirchen und Glaubensrichtungen wurde und wird teilweise immer noch ein „behindertes Kind“ als Bestrafung Gottes angesehen.

Behinderte haben nach diesem Modell ein medizinisches Problem, das zu einer geringeren Lebensqualität des Behinderten oder dessen Angehörigen führt und deshalb gelöst werden muss, wobei die Lösung in der Veränderung oder Verhinderung (prenatal) des Behinderten besteht.

Wie EDAN in seiner *vorläufigen ÖRK/EDAN-Erklärung* schreibt:

Die Geschichten in den Evangelien, in denen darüber berichtet wird, wie Jesus Menschen von verschiedenen Krankheiten und Behinderungen heilte, wurden in der Überlieferung als Befreiungstaten interpretiert, als Geschichten darüber, wie Menschen Chancen für ein reicheres Leben eröffnet werden.

Innerhalb des „medizinischen Modells von Behinderung“ zielt der Umgang mit Behinderung darauf aus zu heilen, vorzubeugen oder den Behinderten an die Norm anzupassen – zum Beispiel durch die Bereitstellung von Hilfsmitteln, die eine solche Anpassung ermöglichen, ohne in Rechnung zu stellen, ob nicht Veränderungen in den sozialen Rahmenbedingungen und dem sozialen Wohl des Behinderten und dessen Angehörigen besser wären. Diese Abwägung zwischen medizinischer oder sozialer Intervention spielt oft eine Rolle in armen Ländern, wo teure medizinische Lösungen nicht realisierbar sind.

Auf ein jüngeres Modell, das *soziale Gerechtigkeitsmodell*, das sich mehr und mehr in Gesetzgebungen weltweit widerspiegelt, möchte ich hier aus Platzgründen nicht eingehen.

Stattdessen möchte ich hier das jüngste *transhumanistische Modell* vorstellen, das durch neueste Fortschritte in Wissenschaft und Technik ermöglicht wird und das den größten Einfluß auf das *Wir-Ihr*-Denken haben wird.

Im transhumanistischen Modell von Gesundheit und Krankheit ist der Endpunkt der medizinischen Gesundheit nicht mehr die einer „normalen Funktionsfähigkeit“, sondern jeder menschliche Körper, der nicht die jüngsten Verbesserungen erhalten hat, ist als defizitär, als krank anzusehen. Krankheit geht einher mit einer negativen Selbsteinschätzung seines nicht-verbesserten Körpers. (Ich fühle mich an meinen „normalen“ Körper mit seinen normalen Fähigkeiten gefesselt.)

Das transhumanistische Modell von Gesundheit und Krankheit beschreibt jeden Menschen als defekt und sieht darum die Notwendigkeit,

den menschlichen Körper und seine Fähigkeiten über seine natürlichen Grenzen hinweg zu verbessern. Jeder nicht verbesserte Mensch ist „behindert/impairment“ im (medizinischen) Sinne und darum ein Patient. Das transhumanistische Modell ist der logische Endpunkt einer gesellschaftlichen Entwicklung der zunehmenden Medizinisierung bei körperlichen „Defekten“. Tatsächlich sind viele der so genannten Krankheiten, Defekte oder Beeinträchtigungen nicht akute medizinische Probleme, sondern sind mehr oder weniger eine soziale Konstruktion.

Im transhumanistischen Modell von „Behinderung/impairment“ sind die Behinderten diejenigen, die aus welchen Gründen auch immer, nicht in der Lage sind, ihren Körper immer weiter zu verbessern (technisch arme Behinderte; techno poor disabled). Das heißt, es sind nicht nur die traditionell als defizitär angesehenen Menschen, die man normalerweise als Behinderte betrachtet, sondern die Gruppe der Behinderten wird ausgeweitet auf diejenigen, die sich die Verbesserungen nicht leisten können.

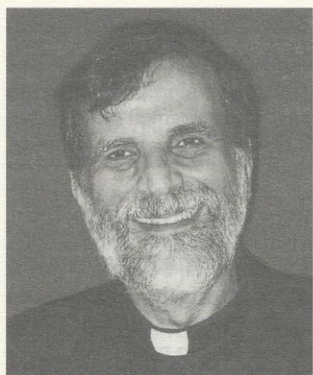
Das transhumanistische Modell sieht die neuen Technologien als seine Chance, einen Menschen von dem Gefängnis seiner Gene „confinement of their genes“ (genomische Freiheit/genomic freedom) und dem Gefängnis seines Körpers „confinement of their biological bodies“ (morphologische Freiheit/morphological freedom) zu befreien. Der Transhumanismus verändert klar die *Wir-Ihr* Dynamik und stellt ganz neu die Frage, wer zu der Gruppe der Behinderten gehört. „Wir“ sind in dem Fall die Menschen, die sich die Körperveränderungen leisten können. „Ihr“ sind diejenigen, die es sich nicht leisten können, oder sie nicht haben wollen (technologisch arme Behinderte). Wenn EDAN das „Wir-Ihr“-Denken beklagt, hilft die Abschaffung des „Wir-Ihr“-Denkens nicht nur den Behinderten von heute, sondern auch den neuen Technologisch armen Behinderten der Zukunft. Damit wird deutlich, dass es sich nicht um Randfragen der Theologie handelt, sondern um zentrale Fragen der Anthropologie, die alle Kirchen im Ökumenischen Rat betreffen. Indem der ÖRK die kommenden Technologien und Anwendungsphilosophien aus dem Blickwinkel der am leichtesten Verletzbaren (bottom-up approach) betrachtet, werden m.E. Probleme deutlich, deren Lösung allen zum Nutzen ist.

„Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan“ (Matthäus, 25:40)¹⁹

¹⁹ <http://www.bibel-online.net/buch/40.matthaeus/25.html>.

Verwendete Literatur zum Thema:

1. *Gregor Wolbring, Kim Yon-Bock, Kathy Eunice Kamaara, Jo Wetter, Philipp Lee, Martin Robra* (2006), *Science, Faith & New Technologies: Transforming Life, Volume I, Convergent technologies, Justice, Peace and Creation Team, World Council of Churches & World Association for Christian Communication with Bossey Ecumenical Institute*, <http://wcc-coe.org/wcc/what/jpc/pa-booklet-nano1.pdf>.
2. Working Group on Genetic Engineering of the Justice, Peace and Creation Team, World Council of Churches & World Association for Christian Communication (2006). *Science, Faith & New Technologies: Transforming Life, Volume II, Science, Faith & New Technologies: Transforming Life, Volume II, Genetics, Agriculture and Human Life Discussion-Documnt*, World Council of Churches & World Association for Christian Communication, <http://wcc-coe.org/wcc/what/jpc/pa-booklet-bio.pdf>.
3. *World Council of Churches* (ed.), *Em Tua Graca, Resources for praise and prayer*. Geneva 2006; World Council of Churches, www.wcc-coe.org.
4. *Gregor Wolbring*, HTA Initiative #23 The triangle of enhancement medicine, disabled people, and the concept of health: a new challenge for HTA, health research, and health policy, 2005, ISBN 1-894927-36-2 (Print); ISBN 1-894927-37-0 (On-Line); ISSN: 1706-7855, <http://www.ahfmr.ab.ca/download.php/954da463c9a6c633bdafefd1aaf23844/>.
5. Centre for Responsible Nanotechnology, Molecular Manufacturing, <http://www.crnano.org/overview.htm>, 2005 webpage.
6. *Gregor Wolbring*, Synthetic Biology 2.0, <http://www.innovationwatch.com/choiceisyours/choiceisyours.2006.05.30.htm> 2006, The Choice is Yours Column at Innovationwatch.com.
7. *Gregor Wolbring*, From Nanotech to Nanoscale Technology and Sciences, <http://www.innovationwatch.com/choiceisyours/choiceisyours.2006.07.15.htm> 2006, The Choice is Yours Column at Innovationwatch.com.
8. *Gregor Wolbring*, Ableism and NBICS, <http://www.innovationwatch.com/choiceisyours/choiceisyours.2006.08.15.htm> 2006, Innovationwatch.com webpage.
9. *Gregor Wolbring*, Key Terminologies in the Field of Disability: Change through NBICS, talk on the 27th July, 2006 at a World Health Organisation meeting, <http://www.bioethicsanddisability.org/whatishealth.html>, 2006., International Center for Bioethics, Culture and Disability.
10. *H. a. W. M. Campbell*, Religion and Transhumanism: Introducing a Conversation (2005), *Journal of Evolution and Technology* 14, 2, <http://www.jetpress.org/volume14/specialissueintro.html>.
11. *Gregor Wolbring*, Therapy Versus Enhancement, <http://www.innovationwatch.com/choiceisyours/choiceisyours.2006.06.15.htm> 2006, Innovationwatch.com webpage.



„In deiner Gnade, Gott,
verwandle die ökumenische
Bewegung“

VON EMMANUEL CLAPSIS¹

Auf der 9. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Porto Alegre, Brasilien, sind Vertreter der christlichen Kirchen zusammengekommen, um ihre Einheit in Christus sichtbar zu bezeugen, so unvollständig und unvollkommen es auch sein mag. Im Gebet, in Plenarveranstaltungen, Gesprächen und *mutirão*² Workshops suchten die Delegierten der Vollversammlung in Hinwendung zu Gott nach Wegen zur Verwandlung der Welt, der Stärkung der Kirchen in ihrem ökumenischen Engagement und der Einheit der Kirchen in Mission und prophetischem Zeugnis. In der Botschaft der Vollversammlung ist die großartige Vision der ökumenischen Bewegung zusammengefasst, von der nach wie vor alle die bewegt sind, die glauben, dass der Ökumenische Rat der Kirchen als eine „Gemeinschaft von Kirchen“ ein bevorzugtes Instrument der Gnade Gottes ist zur Erlangung der Einheit aller getauften Christen in Glauben, Leben und Zeugnis.

Die 9. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Porto Alegre wird in die Geschichte der ökumenischen Bewegung als ein wichtiger Schritt auf die Einheit hin eingehen. Nach meiner Einschätzung wird sie insbesondere wegen ihrer nüchternen Sicht der Zukunft der ökumenischen Bewegung und ihrer Bereitschaft, die „Kultur“ des Ökumenischen Rates der Kirchen zu verändern, in Erinnerung bleiben. Die Berichte des Weisungsausschusses für Grundsatzfragen und des Ausschusses für Programmrichtlinien haben sich mit der Notwendigkeit einer Veränderung

¹ Rev. Dr. Emmanuel Clapsis ist Professor der Systematischen Theologie und Dekan der Holy Cross Greek Orthodox School of Theology in Brookline.

² Der Begriff *mutirão* stammt von einem brasilianischen Wort indigenen Ursprungs und bezeichnet einen Ort der Begegnung und eine Gelegenheit, zusammen für einen gemeinsamen Zweck zu arbeiten (zitiert aus dem Programmbuch von Porto Alegre, 23, d. Üb.).

auseinandergesetzt und einige leitende Grundsätze aufgestellt im Blick auf die „Neugestaltung“ (reconfiguration) des ÖRK angesichts der sich wandelnden ökumenischen Landschaft und der Auswirkungen der Globalisierung auf das Leben der Kirchen. „Reconfiguration“ ist ein sorgfältig ausgewählter Begriff, um den Willen der Kirchen zu beschreiben, der grundsätzlichen Vision und dem Ziel des ÖRK treu zu bleiben und zugleich neue und schöpferische Methoden des Wirkens auf die Einheit hin zu erforschen. Der Bericht des Weisungsausschusses für Grundsatzfragen nimmt insbesondere darauf Bezug:

„Der Prozess der Neugestaltung der ökumenischen Bewegung ist in weiten Teilen eine Bemühung, die komplexen Beziehungen zwischen den verschiedenen ökumenischen Instrumenten und neuen ökumenischen Partnern so zu ‚choreografieren‘, dass sie klar, transparent, kommunikativ und kooperativ werden und damit der ganzen ökumenischen Bewegung erlauben, der Welt, den verschiedenen Regionen und Ortskirchen eine kohärente und gnadenerfüllte geistliche Botschaft der Christenheit anzubieten ... Der als ‚Neugestaltung‘ bezeichnete Prozess sollte nicht als Zusammenflicken bestehender ökumenischer Strukturen verstanden werden, sondern als dynamische Entwicklung mit dem Ziel, die Beziehung der ökumenischen Bewegung zu ihren geistlichen Wurzeln und ihrer missionarischen Identität zu vertiefen, die Beziehungen der ökumenischen Instrumente zu den Kirchen zu bekräftigen, die Beziehungen unter den verschiedenen ökumenischen Instrumenten zu klären und dafür zu sorgen, dass die Botschaft und die Bemühung koordiniert und kohärent sind.“³

Der ÖRK hat sich ständig darum bemüht, seine Beziehungen zu den Kirchen, den verschiedenen ökumenischen Organisationen und den neuen ökumenischen Partnern zu vertiefen und weiter zu entwickeln – mit beeindruckenden Ergebnissen, doch in manchen Fällen auch mit begrenzten Erfolgen und Fehlschlägen. In Porto Alegre waren die Delegierten davon überzeugt, dass der Prozess der Neugestaltung der ökumenischen Bewegung eine Vorrangstellung in der Programmarbeit des ÖRK haben sollte und dass Veränderungen in „der Arbeitsweise, Organisationsstruktur und personellen Besetzung des ÖRK“ nötig seien, „damit die aktuellen und zukünftigen Herausforderungen an die ökumenische Bewegung aufgegriffen werden können“.⁴ Es wurde darüber hinaus beschlossen, dass der ÖRK den Radius seiner Interessen und Projekte, die er in Angriff nehmen kann, ein-

³ Bericht des Weisungsausschusses für Grundsatzfragen, § 8.

⁴ Ebd., § 12.

schränken muss. Im Bericht des Ausschusses für Programmrichtlinien heißt es: der ÖRK „sollte weniger tun und dies gut tun, in einem integrierten, gemeinschaftlichen und interaktiven Ansatz“ und „sich darauf konzentrieren, was allein er als weltweite Gemeinschaft von Kirchen tun kann, indem er eine Führungsrolle in der ganzen ökumenischen Bewegung übernimmt“.⁵ Es ist vorgesehen, dass der ÖRK nach seiner 9. Vollversammlung in seiner programmatischen Arbeit mit den regionalen, nationalen und lokalen Kirchenräten, Weltgemeinschaften, ökumenischen Bündnissen und Foren zusammenarbeitet und weniger tut, das aber theologisch tiefgehender und effizienter.

Die Argumente für die Notwendigkeit einer Veränderung des Ökumenischen Rates der Kirchen sind überzeugend und substantiell dargelegt in dem Vorbereitungsdokument „*A Changing World: Reflections on the overall Context of the WCC's 9th Assembly*“ sowie in den Berichten des Generalsekretärs Rev. Dr. Sam Kobia und des Moderators, Seine Heiligkeit Aram I, Katholikos von Kilikien. Die Tatsache, dass eine Sonderausgabe von *Reformed World*⁶ zu dem Thema *Re-Imagining Ecumenism* an alle Delegierten verteilt wurde, erleichterte den Prozess des weiteren Nachdenkens über diese Sache. Die Annahme der Vorschläge der Sonderkommission zur orthodoxen Mitwirkung im ÖRK hat darüber hinaus Raum geschaffen für eine größere Inklusivität und repräsentativere Beteiligung am Entscheidungsprozess des Ökumenischen Rates der Kirchen und dadurch zum Prozess der Veränderung der Kultur des ÖRK beigetragen. Schließlich hat der Rückgang der Einnahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen, wie er sich in dem nüchternen Bericht des Finanzausschusses widerspiegelt, dem Ruf nach einer Neugestaltung der ökumenischen Bewegung Dringlichkeit verliehen. Man kann sagen, dass die 9. Vollversammlung des ÖRK den Prozess der Rezeption des Dokumentes *Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen*, der auf der 8. Vollversammlung des ÖRK in Harare (1991) vorgelegt wurde, weitergeführt hat. Dieser Text war als Grundlage für die Erneuerung der ökumenischen Bewegung im 21. Jahrhundert gedacht.

Die kritische Beurteilung der Leistung des Ökumenischen Rates der Kirchen in einer sich verändernden ökumenischen Landschaft und die Darlegung seiner zukünftigen Aussichten sind ein Aufruf dazu, sich – getragen

⁵ Bericht des Ausschusses für Programmrichtlinien, § 11.

⁶ *Reformed World* 55/2 (2005).

vom Gebet – darum zu bemühen, das Wirken des Heiligen Geistes in der sich verändernden Landschaft der ökumenischen Bewegung zu erkennen. Die grundlegende theologische Voraussetzung, die diese Überlegungen leiten sollten, ist die, dass der Heilige Geist nicht durch die Grenzen irgendeiner christlichen Kirche, ekklesialen Gemeinschaft, ökumenischen Organisation oder durch einen bestimmten historischen Kontext eingeschränkt werden kann. Unsere Bereitschaft, die Möglichkeit zu akzeptieren, dass die Ökumene in ihrer geschichtlichen Entwicklung andere Formen annehmen kann als die, die sie am Anfang hatte, hängt davon ab, dass wir die Tatsache anerkennen, dass die ökumenische Bewegung in der heutigen Welt sehr viel umfassender ist als der Ökumenische Rat der Kirchen und als eine dynamische und bewegende Wirklichkeit dem Prozess einer Weiterentwicklung oder Improvisation ausgesetzt ist. Der ehemalige Generalsekretär des ÖRK, Dr. Konrad Raiser, hat die ökumenische Bewegung zutreffend mit den Worten beschrieben: „Sie ist ‚polyzentrisch‘ und keine ihrer organisierten Verkörperungen kann für sich einen exklusiven oder normativen Anspruch erheben.“⁷ Man kann angesichts der vielfältigen Ansprüche, Tendenzen und Bewegungen einer so polyzentrischen Wirklichkeit, wie sie sich in unterschiedlichen und unkoordinierten Organisationsstrukturen darstellt, leicht ihre Gesamtorientierung und die Vision ihrer Ziele aus dem Blick verlieren. Das Heilmittel gegen ein solches Risiko bestünde darin, dass die ökumenische Bewegung sich im Kontext der sich verändernden Welt und der sich wandelnden kirchlichen Situationen auf ihre in der Verfassung festgelegte Zielsetzung rückbesinnt. Die Lebensfähigkeit der ökumenischen Bewegung hängt von ihrer ökumenischen Vision und ihrer Berufung ab, ein glaubwürdiges Zeichen des Wirkens des Heiligen Geistes zu sein, der das Volk Gottes dazu befähigt, in Einheit zu leben, in der Einheit in Glauben, Leben und Zeugnis.

Die Ökumene befindet sich in einer äußerst komplexen und paradoxen Situation, voller Ungewissheiten und Widersprüchen. Einerseits wissen die meisten christlichen Kirchen sich der ökumenischen Bewegung verpflichtet, und andererseits ist in allen Teilen der Welt ein zunehmender Denominationalismus zu beobachten.⁸ Die christlichen Kirchen neigen in Reaktion auf die Herausforderungen einer globalen Welt dazu, ihre eigene Identität zu bekräftigen und ihr besonderes Profil zu stärken. Angesichts der Tat-

⁷ Ökumenische Rundschau, Januar 2005/1, 14.

⁸ Konrad Raiser, *Towards a New Ecumenical Configuration for the 21st Century*, Reformed World 55/2 (2005), 77.

sache, dass die Kirchen sich in einem Prozess der „Rekonfessionalisierung“ zu befinden scheinen, setzen einige die Ökumene mit Tendenzen gleich, die Grundlagen der Kultur und der Religion zu relativieren und zu schwächen. Es scheint, als habe die Ökumene nicht mehr die Qualität einer Vision, die die Menschen dazu mobilisiert, ererbte Traditionen zu transzendieren und sich auf Erneuerungsbemühungen einzulassen. Die Jugendlichen, die einst die Verfechter der ökumenischen Bewegung waren, insbesondere in ihrer frühen Phase, fühlen sich immer weniger von der Suche nach sichtbaren institutionellen Formen kirchlicher Einheit und Zusammenarbeit angezogen. Es ist nicht ungewöhnlich, dass ökumenisch engagierten leitenden Kirchenvertretern und Theologen vorgeworfen wird, sich Überzeugungen zu Eigen zu machen, die die Grundlagen der Kultur und der Religion relativieren und schwächen.

Die ökumenische Bewegung leidet darüber hinaus unter einem Mangel an Zusammenhalt. Bis in die frühen 1970er Jahre schien der ÖRK, dessen Basis aus autonomen Kirchen bestand, die angemessene und bevorzugte Organisationsform für ökumenische Initiativen zu bieten. Seitdem hat die Situation sich verändert. Es wurden regionale, nationale und lokale Kirchenräte gegründet, die es den christlichen Kirchen ermöglichten, bei der Behandlung lokaler, nationaler und regionaler Pastoralprobleme zusammenzuarbeiten. Darüber hinaus ist die bilaterale Ökumene zu einem wichtigen Gegenstück zum multilateralen Ansatz des ÖRK geworden (Christliche Weltgemeinschaften, die römisch-katholische Kirche und die bilateralen Dialoge). Heute ist nicht zu übersehen, dass viele der regionalen ökumenischen Organisationen sich in gravierenden finanziellen und strukturellen Krisen befinden. Es ist darüber hinaus zu beobachten, dass die verschiedenen ökumenischen Organisationen sich angesichts beschränkter Finanzmittel den Grundsatz des Wettbewerbs und die Denkweise der Geschäftswelt zu Eigen gemacht haben. In jüngster Zeit sind kirchliche Organisationen für Entwicklung und humanitäre Hilfe in den Vordergrund getreten und haben begonnen, sich als neue globale Akteure auf der ökumenischen Bühne zu etablieren.⁹

Wie der ehemalige Generalsekretär des ÖRK, Dr. Konrad Raiser, vermerkt, stößt der breit gefächerte Ansatz der Ökumene auf Schwierigkeiten in einem Klima, das von der Erwartung unmittelbaren effektiven Handelns und unmittelbarer Resultate geprägt ist. Eingleisige Kampagnen ebenso

⁹ Jill Hawkey, Mapping the Oikumene: A Study of Current Ecumenical Structures and Relationships, *Reformed World* 55/2 (2005), 127–139.

wie Organisationen der Zivilgesellschaft haben begonnen, in Wettbewerb zu treten um Unterstützung, öffentliche Aufmerksamkeit und Finanzhilfe, einschließlich der Unterstützung durch kirchliche Organisationen. Der ÖRK ist durch die Verlagerung der Finanzierungsinteressen unter starken Druck geraten.¹⁰ Darüber hinaus scheint die ökumenische Bewegung sich auf das zuzubewegen, was als „postmoderne Ökumene oder eingleisige Ökumene“ bezeichnet wird, eine Ökumene, die Möglichkeiten bietet für eine „Koalition der Willigen“, die für ein bestimmtes soziales oder pastorales Ziel zusammenarbeiten, ohne Verpflichtung gegenüber der größeren Einheit der Kirche Gottes, die auf der Fülle des apostolischen Glaubens, Lebens und Zeugnisses gegründet ist. Es ist zum Beispiel für protestantische, katholische und orthodoxe Christen nicht ungewöhnlich, ein begrenztes Bündnis mit Juden und Muslimen einzugehen, um an einem oder mehreren sozialen Problemen zusammenzuarbeiten, während sie sich zugleich in ihrem eigenen Leben gegenseitig verteufeln. Solche Bündnisse mögen in einigen Fällen wünschenswert sein. Wir müssen jedoch unmissverständlich deutlich machen, dass sie die Vorboten des Absterbens der ökumenischen Bewegung als einer kirchlichen Bewegung sind, die die Kirchen zur sichtbaren Einheit führt.

Welches ist die Rolle des ÖRK in einer zunehmend komplexen ökumenischen Landschaft? Der Prozess, der zur Grundsatzerklärung „Auf dem Wege zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen (kurz CUV – *Common Understanding and Vision* genannt) geführt hat, hat es dem ÖRK ermöglicht, seine Ziele und Funktionen neu zu definieren, ausgehend von der Erkenntnis des polyzentrischen Charakters der ökumenischen Bewegung und des ÖRK als einer „Gemeinschaft von Kirchen“ auf dem Wege zur *koinonia* in Glauben und Leben, Zeugnis und Dienst. Diese Erkenntnis hat Eingang gefunden in die revidierte Verfassung des ÖRK, in der es heißt: „Der Ökumenische Rat der Kirchen wird von den Kirchen gebildet, um der einen ökumenischen Bewegung zu dienen.“ Dort heißt es weiter: „Zur Stärkung der einen ökumenischen Bewegung wird der Rat Beziehungen zu und unter den Kirchen pflegen; Beziehungen zu nationalen Räten... aufnehmen und aufrecht erhalten; ökumenische Initiativen... unterstützen; die Vernetzung ökumenischer Organisationen erleichtern und auf den Zusammenhalt der einen ökumenischen Bewegung in ihren vielfältigen Ausdrucksformen hinarbei-

¹⁰ Reformed World 55/2 (2005), 79.

ten.“¹¹ In Antwort auf die Frage, welche Art von Ökumenischem Rat die Mitgliedskirchen sich im Lichte der Annahme der CUV Dokumentation durch die Vollversammlung von Harare wünschen, wird diese Vision im *Schlussbericht der Sonderkommission zur orthodoxen Mitwirkung im ÖRK* weiter ausgeführt:

„Die Kommission hat die Vision von einem Rat, der die Kirchen in einem ökumenischen Raum zusammenführt: wo Vertrauen aufgebaut werden kann; wo die Kirchen ihr Weltbild, ihr soziales Engagement, ihre liturgischen und lehrmäßigen Traditionen hinterfragen und weiterentwickeln können, wo sie einander begegnen und ihr Miteinander vertiefen können; wo Kirchen die Möglichkeit haben, Netzwerke der Anwaltschaft und der diakonischen Dienste aufzubauen und miteinander ihre materiellen Ressourcen zu teilen; wo Kirchen im Dialog daran arbeiten können, die Schranken niederzureißen, die ihnen den Weg zur gegenseitigen Anerkennung als Kirchen versperren, welche den einen Glauben bekennen, die eine Taufe und die eine Eucharistie feiern – mit dem Ziel, zu einer Gemeinschaft im Glauben, im sakramentalen Leben und im Zeugnis zu werden.“¹²

Die Neugestaltung des ÖRK, wie sie hier entwickelt worden ist, vermittelt das starke Empfinden einer gemeinsamen Mission, gemeinsamer Werte und Einstellungen, die Raum lassen für die notwendigen institutionellen und strukturellen Veränderungen, die angesichts der sich verändernden ökumenischen Landschaft notwendig sind. Der ÖRK ist und wird in meinen Augen die herausragende und einzigartige Institution bleiben, die die „Gemeinschaft von Kirchen“ dazu befähigt, lokale, regionale, konfessionelle und einseitige ökumenische Bündnisse, Netzwerke und Foren zu transzendieren und die größere Einheit des ganzen Volkes Gottes anzustreben. Es liegt in seiner Verantwortung, die globale Vision der Einheit aller Christen in Glauben und Leben, Zeugnis und Dienst, die in der Katholizität des christlichen Evangeliums begründet ist, aufrecht zu erhalten.

Der enger gewordene Raum der globalen Welt, in dem die Kirchen sich befinden, der Rückgang ihrer Mitgliederzahl und die begrenzten finanziellen Mittel, gepaart mit dem kulturellen Argwohn gegenüber allen institutionellen Strukturen – seien sie kirchlich oder säkular – werden in vorhersehbarer Zukunft die Kirchen dazu zwingen, sich primär darum zu bemühen, ihre spezifische konfessionelle Identität in ungebührlicher Weise

¹¹ Offizieller Bericht der Achten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Harare 1998, Frankfurt am Main 1999, 515–516.

¹² Abschlussbericht der Sonderkommission zur Orthodoxen Mitarbeit im ÖRK in: ProgrammBuch, Neunte Vollversammlung, Porto Alegre, Februar 2006, Kapitel A, § 11.

oder unter Vernachlässigung ihres Einsatzes für das Ziel der sichtbaren Einheit des ganzen Volkes Gottes zu stärken. Diese Verschiebung des Schwerpunkts muss man zur Kenntnis nehmen; und zugleich müssen die Kirchen gemeinsam bekennen, dass ihre Besonderheiten dem Wesen nach relativ sind. Der Begriff *koinonia* eröffnet eine verheißungsvolle Möglichkeit, eine ökumenische Methode zu entwickeln, die es den Einzelkirchen ermöglicht, der Besonderheit ihrer Tradition treu zu bleiben und zugleich den anderen gegenüber offen zu sein. Er erlaubt darüber hinaus, die Basis für die Einheit der Kirche im Wirken des Heiligen Geistes zu sehen, der unablässig für die Einheit und die wechselseitige Verbundenheit aller wirkt, die Jesus Christus als ihren Herrn und Heiland bekennen.

Bei der Suche nach neuen Formen der Ökumene muss man sich die Veränderungen der ökumenischen Landkarte bewusst machen, doch zugleich der Entwicklung der Vision von der Einheit der Kirchen Rechnung tragen. Die Vision der ökumenischen Bewegung von der Einheit, die „die Gemeinschaft der Kirchen“ sucht, darf nicht vergessen werden und wird auch nicht vergessen werden. Das ökumenische Gedächtnis darf nicht um der Relevanz willen verloren gehen. Die Erklärung von Neu-Delhi, wie sie dann in den folgenden Vollversammlungen des ÖRK bis Canberra entwickelt und geklärt wurde, hat eine unvergessliche ökumenische Vision der Einheit formuliert. Einheit als eine „völlig verpflichtete Gemeinschaft“ oder *koinonia* muss mehrere Elemente enthalten: eine gegenseitige Anerkennung der Taufe, ein gemeinsames Bekenntnis des apostolischen Glaubens und eine gemeinsame Verkündigung des Evangeliums, eine gemeinsame Feier des Heiligen Abendmahls, ein gemeinsames Leben in Zeugnis und Dienst an der Welt, eine gegenseitige Anerkennung der Ämter und Glieder der Kirche und die Fähigkeit, angesichts der konkreten Aufgaben und Herausforderungen gemeinsam zu handeln und zu sprechen.

Ist auch in meinem orthodoxen Verständnis der ökumenischen Bewegung die Einheit des Glaubens von überragender Bedeutung, so muss ich doch unmissverständlich erklären, dass die Einheit in Leben und Zeugnis ebenso wichtige Aspekte der Einheit sind, die wir unter der Führung des Heiligen Geistes suchen. Heute ist es wichtig, die Früchte der ökumenischen Bewegung zu erkennen und Gott dafür zu danken. Zwischen fast allen großen historischen Kirchen wächst die Lehrübereinstimmung. Doch diese Art von theologischem Konsens genügt nicht mehr. Er muss in eine umfassendere Form zwischenkirchlicher Beziehungen integriert werden. Eine offiziell von beiden Seiten bestätigte Übereinstimmung, in der die

wichtigsten konfessionellen Lehrunterschiede der Vergangenheit ausgeräumt werden, reicht nicht mehr aus für eine wirklich sichtbare Einheit. Die Zeit ist gekommen und die Situation erfordert es – wie der verstorbene Jean Tillard gesagt hat –, dass die Kirchen befähigt werden, auf der Basis dessen zu handeln, was sie vereint (oder was sie vereinen sollte) und was größer ist, als das, was sie trennt.¹³ Die Ökumene braucht diese neue Phase. Doch wie dem auch sei, die Kirchen müssen ihr Bestes tun, um gemeinsam den wesentlichen Merkmalen des apostolischen Glaubens, Lebens und Zeugnisses der Kirche treu zu bleiben.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

¹³ Jean-Marie Tillard, *Ex Tenebris Lux: Ecumenism Enters a New Phase*, in: *The Unity We Have and The Unity We Seek*, Hg. v. Jeremy Morris und Nicholas Sagorsky, London T&T Clark 2003, 191–220; Carl E. Braaten und Robert W. Jenson (Hg.), *The Ecumenical Future*, William B. Eerdmanns, Grand Rapids, Michigan, 2004.



Jugend und ökumenische Bildung

VON EMANUELA LARENTZAKIS¹

Die Jugend – Konfessionsgebundenheit oder doch (auch) vorhandenes oder wachsendes ökumenisches Bewusstsein?

Christliche Anthropologie bedeutet, jede Form von Diskriminierung als inakzeptabel anzusehen.² In diesem Sinne bedeutet Ökumene heute, die Verschiedenheit als Bereicherung anzusehen, folgendes berücksichtigend: „Bunt ist selbst keine Farbe, sondern das Ergebnis des Zusammenkommens vieler kräftig leuchtender Farben.“³ Somit gehen wir also davon aus, dass wir den jeweils Anderen mit Respekt behandeln, handelt es sich um den Einzelnen oder seine Kirche insgesamt, um wiederum selbst Respekt entgegen gebracht zu bekommen. Selbstverständlich bedeutet dies weiter, jegliche Form von Fundamentalismus, Rassismus oder Nationalismus abzulehnen, und stattdessen Toleranz, Weitsichtigkeit und Akzeptanz als wichtigste Tugenden im Dialog unter den Kirchen sowie natürlich unter einzelnen Personen anzusehen, mit dem Ziel, das Wesentliche im Glauben

¹ Mag. phil. Emanuela Larentzakis ist wissenschaftl. Mitarbeiterin der Orthodoxen Akademie von Kreta. Sie war Delegierte des Ökumenischen Patriarchates von Konstantinopel bei der 9. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Porto Alegre, und ist Mitglied des Zentralausschusses des ÖRK.

² Vgl. Grigorios Larentzakis, „Der Beitrag der Orthodoxie für Europa“, Referat gehalten am 13. Juni 2005 in Bonn anlässlich des Empfangs in der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und Exarchat von Zentraleuropa für den Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I., in: „Ορθόδοξη Παρουσία“, Οικουμενικόν Πατριαρχεῖον, Ἱερά Μητρόπολις Γερμανίας, Εξarchία Κεντρῶας Ευρώπης, Τεύχος 78, Σεπτ.–Δεκ. 2005. („Orthodoxe Gegenwart“, Heft 78, Sept.–Dez. 2005, Beilage.)

³ Philipp Harnoncourt, Gott feiern in versöhnter Verschiedenheit, Freiburg i. Breisgau 2005, 214.

gemeinsam zu erreichen: „Ohne Einheit im Glauben gibt es keine volle Kirchengemeinschaft.“⁴

Um von Europa auszugehen, dem Kontinent, auf dem ich mich befinde, so sprechen wir hier von einem Nebeneinander und Miteinander alter, ja bis Jahrtausende vor Christi Geburt zurückgehender Kulturen, eine Tatsache, auf die die Europäer ja nicht wenig stolz sind (ohne dass dies etwas wäre, dessen sich nicht ebenso andere Kontinente rühmen könnten...).

Das Vorhandensein so verschiedener Kulturen auf relativ engem Terrain kann aber in keinem Fall ohne Verbindung zu den verschiedenen Konfessionen betrachtet werden. Der Kontinent Europa kann in dieser Hinsicht nur ökumenisch gedacht und verstanden werden. Ein wichtiger Schritt zu dieser Sichtweise und Zusammenarbeit war die 2001 von der KEK (Konferenz Europäischer Kirchen) und dem CCEE (Rat der Europäischen Bischofskonferenzen) verabschiedete *Charta Oecumenica*, ein ökumenisches Unterfangen, um die Kirchen Europas einander näher zu bringen, mit wichtigen „Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa“. (Europäische) Fremdsprachen zu lernen und zu beherrschen ist mittlerweile kein Luxus, sondern grundlegende Voraussetzung für Vieles geworden – wie verhält es sich aber mit dem „Lernen“ fremder Kulturen und Konfessionen bzw. Religionen?

Ich selbst bin aufgewachsen in einem „kat'exochen“, einem durch und durch ökumenischen Klima, welches mir somit auch als völlig natürlich erschien. Die Mutter römisch-katholisch, der Vater griechisch-orthodox, ich, als griechisch-orthodox Getaufte, Teil der röm.-katholischen Schulklasse und selbstverständlich des selbigen Religionsunterrichts, und, man beachte, Teilnehmende am römisch-katholischen Pfarrleben der Heimat-Pfarrgemeinde in Graz.

Vier Ereignisse sind mir aus meiner Kindheit und frühen Jugend diesbezüglich in Erinnerung geblieben, welche die Unsicherheit, aber auch die Offenheit der „Anderen“ mir und der Situation gegenüber ein wenig dokumentieren. Zum einen war da die Selbstverständlichkeit, mit der der römisch-katholische Pfarrer das griechisch-orthodoxe Mädchen in Schola (Chor und Musikgruppe), Jugendgruppe und Pfarrgemeinderatswahlen(!)

⁴ *Charta Oecumenica*. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa, II, 6, hg. von der Konferenz Europäischer Kirchen und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen, Strasbourg 2001, S.8. Vgl. *Grigorios Larentzakis*, Wie kann die Orthodoxie die ökumenische Bewegung verändern? Wie kann die ökumenische Bewegung die Orthodoxie verändern? Mit Kommentaren von Walter Klaiber und Peter Neuner, in: *Ökumenische Rundschau* 55 (2006), 51ff.

eingebunden hat, und dies mit dem offensichtlichen Empfinden der Bereicherung und ohne jemals die Tatsachen meiner orthodoxen Konfessionszugehörigkeit ändern zu wollen; dann, die Frage des neuen Pastoralassistenten, wann ich gedächte, die Konversion durchzuführen, und sein entgeisterter Blick auf meine Rückfrage, wozu ich so etwas wohl tun sollte; ein Drittes und Viertes betrifft die Schule, als ich in der ersten Volksschulklasse trotz Teilnahme am Religionsunterricht auf Anweisung der Direktion aufgrund meiner nicht römisch-katholischen Konfessionszugehörigkeit keine Note im Abschlusszeugnis bekam, nur ein „teilgenommen“ (welchem die Klassenlehrerin ein „mit Erfolg“ vorausstellte, gerade bevor sie mir das Zeugnis überreichte), und zuletzt die Frage einer Mitschülerin nach einem von mir im Religionsunterricht des Gymnasiums gehaltenen Referats über die Orthodoxe Kirche, ob die Orthodoxen denn überhaupt an Gott glaubten.

Welch unterschiedliche Verhaltensweisen und Reaktionen der anderen, und welch unterschiedliche Reaktionen bei mir selbst hervorruhend, die von vornherein von der Existenz des Verschiedenen, aber nicht wert-baren, weil als gleich wert-voll betrachteten, ausging.

Einander kennen lernen, die Unterschiede, aber besonders die Gemeinsamkeiten, ist unabdingbar; und ebenso unabdingbar ist es, die Gemeinsamkeiten, aber besonders die Unterschiede, zu schätzen und zu respektieren. „Die Vielfalt der regionalen, nationalen, kulturellen und religiösen Traditionen betrachten wir als Reichtum Europas. Angesichts der zahlreichen Konflikte ist es Aufgabe der Kirchen, miteinander den Dienst der Versöhnung auch für die Völker und Kulturen wahrzunehmen. Wir wissen, dass der Friede zwischen den Kirchen dafür eine ebenso wichtige Voraussetzung ist.“⁵ Babys, das ist bekannt, können jede Sprache dieser Welt erlernen, der sie ausgesetzt sind, und haben in der Folge auch die Fähigkeit, mindestens eine zweite Sprache neben ihrer Muttersprache zu erwerben, d. h. ohne große Anstrengung zu erlernen. Kinder entwickeln in ihrem Gehirn parallele Systeme für die verschiedenen Sprachen, die gleichzeitig erworben werden, und sie sind in der Lage, von einer Sprache in die andere zu wechseln, je nach Bedarf und Situation. Natürlich überwiegt eine Sprache immer, aber die andere(n) ist (sind), im Idealfall, sehr nahe an der Perfektion.

Könnte ein ähnliches Modell wie diese o. g. Erkenntnis der Sprachwissenschaft nicht auch auf den Erwerb von Religions- und Kulturwissen

⁵ Charta Oecumenica, III, 8–10.

übertragen werden? Es ist klar, dass hier nicht eine dem Synkretismus ähnliche Situation gemeint ist, als jeder sich Elemente der zahlreichen Kulte und Religionen nahm, um eine „persönliche“ Religion zu Recht zu schneiden.⁶ Nein, im Gegenteil. Sollte nicht in erster Linie das Wissen und Erlebte der eigenen Religions- bzw. Konfessionszugehörigkeit gefördert werden, gleichzeitig aber der Vermittlung und dem Kennenlernen anderer Religionen/Konfessionen und Kulturen ein viel breiterer Raum zugestanden werden? „Innovation, Kreativität, kommt von Menschen, die anders sind als du selbst“ (Übers. d. Verf.), sagte ein aus Ägypten stammender, in den USA lebender Teilnehmer an der 9. Vollversammlung des ÖRK.⁷ Aufzuwachsen in einem vorwiegend islamischen Land habe ihn gelehrt, Verständnis und Respekt anderen Religionen gegenüber zu haben, ohne ihn in seinem christlichen Glauben zu erschüttern: „Wenn du auf festem Boden stehst, dann bist du offen für die Begegnung mit anderen Glaubensrichtungen.“ (Übers. d. Verf.)⁸ Sollte dies nicht einhergehen mit einem selbstverständlichen Annehmen des Andersartigen an sich, oder zumindest mit dem Versuch der Vermittlung dieses Zieles? Ich weiß, ein schwieriges Unterfangen! Was macht aber eine Lehrperson in der Schule anderes, wenn die Hälfte der Schüler aus einem anderen als dem heimischen Kulturkreis stammt? Bräuchte sie nicht die Unterstützung von allen Seiten der Gesellschaft, um das, was sie an Werten wie Verständnis, Toleranz, Akzeptanz und Miteinander zu vermitteln sucht, nicht in höhnischer Weise abprallen zu sehen an den Umständen und Gegebenheiten der Intoleranz, des Konkurrenzdenkens und des Egoismus? Wer bei Erwachsenen Verständnis und Wertschätzung des Anderen suchen will, muss bei Kindern und Jugendlichen anfangen.

In diesem Sinn kann meinem Verständnis nach die ökumenische Bildung nicht früh genug beginnen, und kommt der ökumenischen Ausbildung in weiterer Folge eine erhebliche Bedeutung zu. Europa ist, an sich, christlich – aber wie christlich ist es eigentlich? Wissen wir genug um unser Erbe? Und mehr noch – wissen wir genug um unsere Geschwister im Glauben?

⁶ Vgl. Από τα Πορτραίτα του Φαγιούμ στις Απαρχές της Τέχνης των Βυζαντινών Εικόνων (μια συμβολή για μια άλλη προσέγγιση), Εισαγωγικά–επιλογή κειμένων–σχόλια Ευφροσύνη Κ. Δοξιάδη, Βικελαία Βιβλιοθήκη Δήμου Ηρακλείου, Ηράκλειο 1998. (Von den Portraits von Fajum zu den Anfängen der Byzantinischen Ikonen (Ein Beitrag zu einem anderen Zugang), Einleitung-Auswahl der Texte-Kommentar *Evrosyni K. Doxiadi*, Bikelaiia Bibliothek der Präfektur Heraklion, Heraklion 1998).

⁷ „Transforma Mundo“. World Council of Churches. 9th Assembly – Newspaper, Porto Alegre, No. 3, 16. Februar 2006, 4.

⁸ Ebd., 5.

So stellten die Verfasser der Charta Oecumenica fest: „Für die weitere Entfaltung der Ökumene ist es besonders erforderlich, die Erfahrungen und Erwartungen der Jugend einzubeziehen und ihre Mitwirkung nach Kräften zu fördern.“⁹ Und weiter: „Wir verpflichten uns, [...] ökumenische Offenheit und Zusammenarbeit in der christlichen Erziehung, in der theologischen Fortbildung sowie auch in der Forschung zu fördern.“¹⁰ Um diese Absicht auch in die Realität umzusetzen, gibt es immer konkretere Formen der Zusammenarbeit zwischen den Kirchen. Von ersten Schritten Mitte der 90er Jahre sich weiter entwickelnd, hat mittlerweile bereits die zweite Konsultation der Theologischen Fakultäten in Europa in Graz (Juli 2006) stattgefunden. Bei der ersten Konsultation in Graz 2002¹¹ wurde das Thema der Zukunft der Theologie in Europa von Laientheologen und Geistlichen aus ganz Europa untersucht und besprochen, wobei die Förderung einer intensiven Zusammenarbeit in der theologischen Ausbildung einen wichtigen Platz in den Referaten und im abschließenden Kommuniké einnahm.

Genau in die Richtung der Miteinbeziehung Jugendlicher auf allen Ebenen weist auch eine der Prioritäten des ÖRK. Demzufolge waren vor Beginn der 9. Vollversammlung des ÖRK in Porto Alegre zwei Tage verschiedenen Vor-Versammlungen gewidmet, unter anderem auch der Jugend. Die Erwartungen der Jugendlichen aus aller Welt und der im ÖRK vertretenen Kirchen waren von Anfang an sehr hoch. 250 Jugendliche Delegierte, Stewards und andere Besucher würden neben den eigenen Jugendaktivitäten voll involviert sein im zentralen Programm, „die Vision und die Prioritäten für die Zukunft formend“ (Übers.d.Verf.)¹². Noch nie zuvor war der prozentuelle Anteil jugendlicher Delegierter so hoch gewesen wie diesmal; 15% aller Delegierten insgesamt, plus 150 jugendliche Stewards, mit Unterstützung weiterer 250 lateinamerikanischer Jugendlicher.

Um die Stimmen der Jugendlichen in der Vollversammlung und darüber hinaus hörbar zu machen, waren diese beiden Tage voll von regionalen Treffen, gegenseitigem Kennenlernen und Austausch in so genannten „home-groups“, Bibelstudien und Gebeten, sowie der Vorbereitungsarbeit für die kommenden zwei Wochen und natürlich die neu einzuführende und die Verfassung ändernde Methode zur Entscheidungsfindung, dem Consensus. Der Generalsekretär des ÖRK, Rev. Dr. Samuel Kobia, stellte in seiner

⁹ Charta Oecumenica, II, 3, 7.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Die gesamte Dokumentation in: Ökumenisches Forum. Grazer Jahrbuch für konkrete Ökumene, 25, (2002), 201-304.

¹² „Transforma Mundo“, No.1, 14. Februar 2006, 1.

Rede an die Jugendlichen fest: „Ohne junge Menschen haben wir jene Herausforderungen nicht, welche die ökumenische Bewegung aktiv und bedeutungsvoll gehalten haben.“ (Übers. d. Verf.)¹³ In allen Vollversammlungs-gremien waren Jugendliche an der Arbeit beteiligt, und ein wichtiger, so denke ich, erfolgter Schritt ist die Wahl Jugendlicher in das neue Zentralkomitee des ÖRK. In diesem und durch jenes Gremium altgedienten, erfahrenen sowie anderen neuen Mitgliedern gleichgestellt, haben sie die Chance, Mitarbeit, Mitsprache, und vielleicht sogar Änderung mancher Dinge und Sichtweisen einbringen zu können.

Der Punkt, der zu Missstimmung unter den Jugendlichen führte, war die Tatsache, dass der Generalsekretär während der Vorkonferenz die Jugendlichen dazu ermutigt hatte, eventuell auch die Wahl eines eigenen „Jugendpräsidenten“ anzustreben – diese Idee wurde freudig aufgenommen und viel Zeit darauf verwendet herauszufinden, auf welcher Grundlage die Wahl eines solchen beruhen sollte (Region, Konfession), und welche seine genauen Aufgaben sein könnten. Meinungsverschiedenheiten über die Notwendigkeit und die Möglichkeit der Einführung eines solchen Jugendpräsidenten zwischen den Vertretern der jungen Erwachsenen und dem Plenum ließen für einige Jugendliche den Eindruck entstehen, die Anliegen der jüngeren Generation würden im Grunde doch nicht ernst genommen, und alles geschähe rein pro forma.

So schien mir ein wichtiger Aspekt generell zu wenig beachtet worden zu sein: Nicht nur brauchte es ein größeres Maß an ökumenischer Bildung hinsichtlich allem bereits früher Erwähnten, sondern ebenso ein größeres Maß an Bildung oder auch Ausbildung die, wenn man so sagen kann, „ökumenische Bürokratie“ betreffend. Wer in Gremien mitarbeiten will, muss die Spielregeln kennen. Vielleicht hätte hier die Vor-Versammlung der Jugendlichen auf eben jene besser hinweisen müssen, auf die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten aufmerksam machen, und eventuell Berater hierfür erbitten.

Der so oft bemühte Dialog zwischen den Generationen, die Zusammenarbeit derselben, ist wohl als einer der Grundsteine für die zukünftigen Entwicklungen anzusehen. Wie bereits erwähnt, waren Jugendliche sehr deutlich in den verschiedenen Arbeitsgruppen, ökumenischen Gesprächen, Bibelgesprächen und Gremien vertreten, aber darüber hinaus gab es auch die so genannten „Bate-papos“ (portugiesisch für „informelle Unterhaltung“). Dies waren Zusammenkünfte junger und nicht mehr so junger Teil-

¹³ Ebd., 7.

nehmer zu Diskussionen über Themen wie „Gibt es eine Zukunft für das Christentum im 21. Jahrhundert?“, „Kirche-Sein in einer globalisierten Welt“, „Opfer als Heiler – Friedensstiftung in einem Kontext der Gewalt“, etc. Gesprächspartner wie Friedensnobelpreisträger Adolfo Esquivel, der Vize-Generalsekretär der Vereinten Nationen und Spezieller Vertreter für Kinder und bewaffneten Konflikt, Olara Otunno, standen Jugendlichen Rede und Antwort darüber, was die ältere Generation getan oder nicht getan hatte, um diese Welt zu einer für alle besseren Welt zu machen. Und die Themen, welche für die nächsten Jahre auf der Agenda des ÖRK stehen, setzen die Zusammenarbeit aller voraus, um etwas bewirken zu können hinsichtlich der Überwindung von Problemen und der Erreichung von Änderungen in positive Richtung hin. Besonders die Jugend ist hier gefragt, Weichen für die Zukunft zu stellen, denn sie wird es in erster Linie betreffen, was in der (Kirchen-) Politik weltweit für die kommenden Jahre entschieden wird.

Damit die jungen Erwachsenen in den Organisationen der Kirchen und den Gremien des ÖRK eine Stimme haben können, müssen aber die einzelnen Kirchen zunächst danach trachten, sie ihnen auch zu geben: Von der Gesamtzahl der 150 Mitglieder des neuen Zentralkomitees des ÖRK sind 15 % Jugendliche, angestrebt waren 25 %. Dies führte zu einem stillen Protest einer Zahl von Jugendlichen im Plenarsaal, welche durch auf Karten geschriebene Slogans feststellten „Wir sind die Kirche von Heute, nicht nur von Morgen“¹⁴; die ernüchternde Antwort kam aber postwendend: das Nominierungskomitee habe alles in seiner Macht Stehende getan, aber eben auf Grundlage der dem Komitee von den Kirchen überreichten Vorschläge¹⁵ – dies bedeutet ganz einfach, dass die Kirchen nicht mehr jugendliche Delegierte für das Zentralkomitee nominiert hatten. Die Plenarsitzung beschließend, meinte die Vize-Moderatorin des ÖRK, Dr. Marion Best, der Weltkirchenrat habe wohl hohe Erwartungen geweckt, welche nicht immer erfüllbar waren.¹⁶

So liegt es bei den Kirchen, die Erwartungen der Jugendlichen nicht zu enttäuschen. Es gilt, sie durch die nötige Bildung und Ausbildung zu stärken und ihnen Zuständigkeiten zu übertragen, sodass die Arbeitsbereitschaft der nächsten Generation und die Fortführung des Dialogs zwischen den Kirchen garantiert werden können.

¹⁴ Vgl. „Transforma Mundo“ No.7, 21. Februar 2006, S.3.

¹⁵ Vgl. ebd.

¹⁶ Vgl. ebd.

Die Orthodoxe Kirche trägt dem Wunsch nach mehr Mitarbeit der Jugend bereits seit längerem und vermehrt Rechnung. Ein Beispiel dafür war die große Anzahl jugendlicher Delegierter der Orthodoxen Kirchen bei der 9. Vollversammlung des ÖRK, ein anderes Beispiel ist SYNDESMOS. Es handelt sich hierbei um den weltweiten Verbund jugendlicher orthodoxer Christen in 42 Ländern. Ziel von SYNDESMOS ist das bessere Verständnis des orthodoxen Glaubens sowie die Verbesserung der Beziehungen der Orthodoxen untereinander sowie zu anderen christlichen Konfessionen. Um all dies zu erreichen, organisiert der Verbund Treffen und Work-Camps zu verschiedenen Themen.¹⁷

Ähnliches strebt auch eine Abteilung der Orthodoxen Akademie von Kreta (OAK) an. Im „Euromediterranen Jugendzentrum“ soll, basierend auf Kreativität und Gemeinschaft, die Begegnung und Zusammenarbeit Jugendlicher aus aller Welt, seit 1990 aus über 40 Ländern, gefördert werden – ein grundlegender Beitrag zur Ökumene. In Zeltlagern leben und arbeiten sie zusammen, diskutieren etwa über die Situation des Umweltproblems am Mittelmeer, bauen Mosaik um die Bühne des aus Stein gebauten Amphitheaters dort, lernen Griechisch, und später auch traditionelles kretisches Handwerk; Konzerte und Theateraufführungen finden dort statt, ebenso wie Zeltlager der Diözese von Kisamos und Selinon, und am Fest der Metamorphosis, dem die Kapelle des Jugenddorfes gewidmet ist, nehmen sowohl Gäste des Zentrums als auch Einheimische teil.¹⁸

Es bleibt zu wünschen, dass in der Zukunft an Stelle der Frage, ob Zugehörige einer anderen als der eigenen christlichen Konfession eigentlich an Gott glauben oder nicht, die Gewissheit des Glaubens an den Einen Gott steht. In diesem Sinn schreibt auch Keith Clements, ehemaliger Generalsekretär der KEK, in der letzten Ausgabe der Vollversammlungszeitung, seine wahre Identität des bisher unter Pseudonym Schreibenden an dieser Stelle preisgebend, Folgendes: „Man hofft zuversichtlich, dass [...] die meisten Menschen ein tieferes Gefühl ihrer Identität als zugehörig zum gesamten Haushalt Gottes mit nach Hause nehmen werden“ (Übers. d. Verf.)¹⁹.

¹⁷ www.syndesmos.org

¹⁸ „Χανιώτικη Ελευθεροτυπία“ 20.8.1999, „Κύρηξ“ 3.8.2002, „Κρητική Ενημέρωση“ Sept. 2005, „Χανιώτικα Νέα“ 7.7.2006, vgl. „Διάλογοι Καταλλαγής“, περιοδικό της OAK („Dialoge der Versöhnung“, Quartalszeitschrift der OAK), vgl. I. Gabriel, A. Papaderos, U. Körtner, Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa, Mainz 2005, 110 f, sowie www.oac.gr.

¹⁹ „Transforma Mundo“ No. 9, 23. Februar 2006, 2.

Das Thema der 9. Vollversammlung war die umwandelnde Gnade Gottes, und um sie haben wir alle Gott gebeten, vor und während der Versammlung, und um sie bitten wir auch jetzt, in der Zeit danach. Die Themen, die der neue Zentralausschuss bis zur nächsten Vollversammlung im Jahr 2013 behandeln wird, sind zahlreich und herausfordernd. Bald wird die erste Sitzung dieses neuen Komitees in Genf stattfinden, und wir hoffen und beten, dass die Gnade Gottes alle Beteiligten, die erfahrenen, die neuen, und insbesondere die jugendlichen Mitglieder, umwandeln möge, sodass sie alle im Sinne ihrer Kirchen und des Gesamtwohls der Kirche, sowie des Gesamtwohls der Menschen dieser Welt entscheiden und in der Zukunft handeln werden:



Junge Stimmen in der Vollversammlung

VON ANNEGRETH STRÜMPFEL¹

Schon im Jahr 2004, während meines halbjährigen Praktikums im Lateinamerika-Referat des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), wurde viel von der Asambléia und ihrer Bedeutung für die ökumenische Bewegung gesprochen. Damals begann auch Simeí Monteiro bereits damit, Gesänge für die Vollversammlung in den Morgenandachten des Ökumenischen Zentrums in Genf einzustudieren.

Im Februar 2006 bin ich schließlich als ko-optierte Mitarbeiterin der Presse- und Öffentlichkeitsabteilung des ÖRK und Neuling in ÖRK-Vollversammlungen selbst nach Porto Alegre gefahren. In diesem Rahmen war ich verantwortlich für Interviewanfragen und arbeitete mit den angereisten externen Journalisten eng zusammen. Aus der deutschen Delegation war Bischöfin Margot Käßmann die gefragteste Interviewpartnerin zu Themen des interreligiösen Dialogs oder der Zukunft der ökumenischen Bewegung.

Meine persönlichen Erwartungen an die Vollversammlung habe ich im Vorfeld beschränken müssen, da ich mir dessen bewusst war, viel zu arbeiten und nur an wenigen Plenarsitzungen und Workshops teilnehmen zu können. Nichtsdestotrotz war ich gespannt auf ökumenische Begegnungen, Wiedersehen von Freunden und theologische Diskussionen auf dem Weg der Einheit der Kirche. Besonders viel Hoffnung setzte ich in die Sitzung über das von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vorbe-

¹ Annegreth Strümpfel studiert Ev. Theologie und Lateinamerikanistik an der Freien Universität zu Berlin und ist Mitbegründerin der Sassnitzer Initiative.

reitete Ekklesiologie-Papier „Berufen die eine Kirche zu sein“.² Schon weit vor der Vollversammlung hatte dieses Papier mein Interesse geweckt; zurück in Deutschland wollte ich die Diskussionen um dieses Dokument aufnehmen und mit anderen Theologiestudierenden fortführen.

Die Vollversammlung in Szenen

Auf verschiedenen Ebenen habe ich die Vollversammlung erlebt. Drei Szenen möchte ich an dieser Stelle hervorheben. Sie markieren zugleich die Reichweite der Vollversammlung:

Szene 1: Ich nahm an der *Jugendkonferenz vor der Vollversammlung* teil und lernte mit den jungen Delegierten und Stewards in groben Zügen die Struktur und Arbeitsweise der Vollversammlung kennen. Besonders eindrücklich war für mich ein Gottesdienst zum Motto der Vollversammlung „In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt“. Dort schrieb ein junger Steward auf ein großes Tuch: „Ich muss zulassen, dass Gott mich verändert, dann werde ich helfen können, die Welt zu verändern.“ Dass der Verwandlung der Welt die Verwandlung des Ich und der Anfang einer neuen Gottesbeziehung vorangehen, wurde mir in diesen ersten Tagen besonders deutlich.

Szene 2: Nach der Rede von *Desmond Tutu* im Plenum zur Einheit der Kirche erhielt ich mehrere Anfragen von Fernsehjournalisten, den Friedensnobelpreisträger zum Thema des interreligiösen Dialogs interviewen zu können. Nachdem alle Vorbereitungen getroffen und die Kameras angeschaltet waren, wurde Tutu nach seiner Meinung zum Karikaturenstreit gefragt. „Wo meine ausgestreckte Faust endet“, so Tutu, „dort beginnt das Gesicht meines Nächsten. Ich kann nicht den Islam beleidigen und anschließend meinem muslimischen Nachbarn erklären, er solle das nicht persönlich nehmen.“ In einfachen Worten erklärte Tutu, dass die Gnade des Glaubens und der Freiheit Christinnen und Christen immer wieder dazu aufruft, verantwortlich vor Gott und miteinander zu leben.

Szene 3: Nach der Andacht im *Worship Tent* sammelten sich an einem Abend mehrere Teilnehmende der Vollversammlung im vorderen Teil des

² *Berufen die eine Kirche zu sein. Eine Einladung an die Kirchen, ihre Verpflichtung zur Suche nach Einheit zu erneuern und ihren Dialog zu vertiefen.* Sitzung der 9. Vollversammlung des ÖRK in Porto Alegre am 20. Februar 2006. Vgl. <http://www.wcc-assembly.info/de/motto-themen/dokumente/1-erklarungen-andere-angenommene-dokumente/christliche-einheit-und-botschaft-an-die-kirchen/berufen-die-eine-kirche-zu-sein-in-der-angenommenen-fassung.html> (12.09.2006).

Zeltes zu einem spontanen Tanz. Unter ihnen Philip Potter und Bärbel Wartenberg-Potter, junge Delegierte, Bischöfe, Stewards – ohne Unterschied sangen und tanzten alle: „Leiloleiloleilo, Heaven and Earth are full of your glory, Hosanna in the highest!“ Es war ein bewegender Moment, der das Gefühl von Gemeinschaft untereinander wachsen ließ.

Chancen und Grenzen von Porto Alegre

Für alle Teilnehmenden gab die Vollversammlung Impulse weiter, im ökumenischen Kontext zu arbeiten und die vier großen Themen, wirtschaftliche Gerechtigkeit, religiöse Vielfalt, Einheit der Kirche und Gewalt überwinden, in den Diskussionen ihrer Regionen aufzunehmen und weiterzuführen.

Porto Alegre hat die Chancen für die internationale ökumenische Zusammenarbeit aufgezeigt: Gemeinsames Feiern – wenn auch ohne eucharistisches Teilen – ist möglich. ÖRK-Generalsekretär Samuel Kobia sprach in seinem Bericht von *A festa da vida* – einem Fest des Lebens, das Christinnen und Christen in Porto Alegre und darüber hinaus miteinander feiern und gestalten. Zugleich hat die Vollversammlung aber auch auf Grenzen in der Zusammenarbeit hingewiesen: in der Plenarsitzung „Wirtschaftliche Gerechtigkeit“ wurde deutlich, wie unterschiedlich die Diskussion zum Thema Globalisierung in den einzelnen Regionen verläuft. Hier zeigte sich, dass die kulturellen Unterschiede zwischen den „Kirchen im Norden“ und den „Kirchen im Süden“ schwerwiegender waren als die konfessionellen Divergenzen.

Die Vollversammlung in Porto Alegre hat zwei Gesichter der Ökumene gezeigt: zum einen das Gesicht der Begegnung, des *Mutirão*³, zum anderen das Gesicht synodaler Arbeit im Plenum. In Interviews sagten mehrere Delegierte, dass die „richtige Vollversammlung“ in den Bibelarbeiten und Workshops des *Mutirão*-Programms stattfand. Leider hatten nur wenige Delegierte Zeit, das große Angebot des *Mutirão* wahrzunehmen, da sie entweder in die Arbeit der Ausschüsse eingebunden waren, Rücksprache mit ihrer Landesdelegation halten oder sich auf die nächste Plenarsitzung vorbereiten mussten.

³ *Mutirão (brasil.): Zusammenkunft von Menschen mit der Absicht, etwas gemeinsam zu tun (bspw. ein Hausbau).* Für die Vollversammlung wurde dieses Bild aufgenommen: „ein ‚Markt der Möglichkeiten‘, auf dem begleitend zur Vollversammlung Workshops angeboten werden, wird den Mitgliedskirchen und ökumenischen Partnern Gelegenheit bieten, Zeugnis von ihrem Leben und ihrer Arbeit zu geben und so einen Beitrag zur Vollversammlung zu leisten.“ [Zitat: ÖRK (Hg.), Programmbuch zur 9. Vollversammlung des ÖRK in Porto Alegre (Genf 2006), vii.]

Diese Beobachtungen können Hinweise zur Veränderung der Struktur der kommenden ÖRK-Vollversammlung im Jahr 2013 liefern:

Dem Teil der offenen Gespräche und Begegnungen müsste in zukünftigen Vollversammlungen im Zeitplan der Delegierten ein größerer Raum gewährt werden. *Mutirão* würde dann nicht als Begleitprogramm, sondern als Schwerpunkt im Programm der Vollversammlung erscheinen. Auch in den Plenarsitzungen müsste sich die Arbeitssituation von der bestehenden hin zu einer offeneren Form entwickeln. Mit Diskussionen in kleineren Gruppen, wie es im Zentralausschuss schon z.T. praktiziert wird, würde ein weiterer Raum ökumenischer Begegnung innerhalb der Plenarsitzungen geschaffen werden.

Persönlich hat mich die Vollversammlung angeregt, über zwei Bereiche nachzudenken. Zum einen über die Partizipation junger Menschen in der ökumenischen Arbeit auf internationaler, nationaler und lokaler Ebene; zum anderen beschäftigt mich seit Porto Alegre die Frage, was Kirche in Deutschland von der internationalen ökumenischen Begegnung lernen kann.

Youth in Porto Alegre

Wie bereits angeführt, ging der Vollversammlung eine Jugendkonferenz voraus, welche die jungen Delegierten und Stewards auf die vor ihnen liegende Versammlung vorbereiten sollte.

Für die Mehrheit der jungen Teilnehmenden war es die erste internationale ökumenische Konferenz; für einige von ihnen war es sogar das erste Mal, dass sie ihr Land bzw. ihren Kontinent verlassen haben. Zweieinhalb Tage zum Kennenlernen und zur Vorbereitung waren daher zu knapp bemessen, um zusätzlich eine gemeinsame Strategie zu entwickeln, die Stimme junger Menschen vor der Vollversammlung zu Gehör zu bringen.

In der Partizipation junger Menschen in der Vollversammlung gilt es m.E. zwei Blickrichtungen voneinander zu unterscheiden. Zum einen die Frage nach der Erwartungshaltung der Vollversammlung an die jungen Menschen: Welche Themen erwartet sich die Vollversammlung von den jungen Teilnehmenden, welche Rolle räumt sie ihnen ein? Andererseits ist von der Seite der jungen Teilnehmenden zu überlegen, wie sie diesem Erwartungshorizont begegnen können: Welches sind ihre Themen? Welches sind ihre Mittel und Methoden zur Verarbeitung dieser Themen? Welche Visionen haben sie von der Zukunft der Kirche und ökumenischer Kooperation?

Wo von jungen Menschen ein inhaltlich fundierter Beitrag zur Zukunft der ökumenischen Bewegung erwartet wird, ist eine intensive Vorbereitung nötig, für die m. E. in kommenden Vollversammlungen ausreichend Zeit eingeplant werden sollte.

Jugenddelegierte oder junge Delegierte?

An diesem Punkt stellt sich eine weitere Frage, ohne die zu beantworten ein weiteres Nachdenken über die Partizipation junger Menschen an der institutionellen Ökumene nicht sinnvoll erscheint: Wer ist gemeint, wenn von „Youth“ die Rede ist? Das Jugendreferat des ÖRK versteht unter dem Begriff „Junge Menschen im Alter von 18–30 Jahren“⁴. Hier lässt sich kein Hinweis auf Amt und Würde dieser jungen Menschen finden. Schlussfolgernd sind auf der Vollversammlung des ÖRK alle Menschen zwischen 18 und 30 als „Youth“ anzuerkennen, seien es junge Delegierte, Stewards, junge Mitarbeiter oder Teilnehmende des Jugendcamps, das parallel zur Vollversammlung in der Nähe von Porto Alegre stattgefunden hat.

In den EKD-Vorbereitungstagungen für Porto Alegre im Juni und Dezember 2005 gab es Diskussionen wie der Begriff „youth delegates“ am besten ins Deutsche zu übersetzen sei. Die Übersetzung „Jugenddelegierte“ hegt den Verdacht, dass diese Personen nicht gleichberechtigt gegenüber den Nicht-Jugenddelegierten sein könnten. So entschieden sich die deutschen jungen Teilnehmenden als „junge Delegierte“ nach Porto Alegre zu fahren – ein Terminus, der das Amt der Delegation stärker ins Zentrum rückt, ohne jedoch zu ignorieren, dass sich diese Delegierten meist noch im Studium oder in der Ausbildung befinden. Diese jungen Delegierten bringen zwar weniger institutionelle Ökumene-Erfahrung, dafür aber reiche Erfahrung in lokaler ökumenischer Begegnung in die Diskussionen ein. Im Vorfeld der Vollversammlung haben sich die deutschen jungen Delegierten entschieden, zum Thema „Jugend und Gewalt“ ein Filmprojekt zu initiieren, um auf diesem Weg Informationen über die Vollversammlung des ÖRK in Porto Alegre und die Dekade zur Überwindung von Gewalt nach Deutschland zu transportieren.⁵

Alle o. g. Gruppen (junge Delegierte, Stewards, junge Mitarbeiter, sonstige junge Teilnehmende) stehen für „Youth“, doch nur ein Teil von ihnen ist stimmberechtigt. Es müsste m. E. klarer gefasst und umsichtiger definiert werden, wer die Entscheidungsträger für eine junge Ökumene sind und wer sie dazu auswählt. Bislang sind es ausschließlich junge Delegierte, die an Entscheidungen des ÖRK aktiv partizipieren können. Die ökumenischen Erfahrungen anderer junger Menschen können jedoch nur bedingt in diese Entscheidungen einfließen. Das wiederum verweist auf Defizite in

⁴ <http://wcc-coe.org/wcc/what/jpc/youth-g.html> (12.09.2006).

⁵ Der Film wird im Herbst dieses Jahres unter dem Titel „Mutirão! Gemeinsam Handeln!“ mit unterrichtsgerechten Begleitmaterialien bei der Arbeitsgemeinschaft Evangelische Jugend kostenlos erhältlich sein.

den nationalen Kontexten und macht die Frage nach Partizipation junger Menschen in nationalen ökumenischen Gremien (ACK, EKD u.a.) virulent.

Auch wenn die Partizipationsmöglichkeiten junger Menschen an der institutionellen internationalen Ökumene – wie im Folgenden gezeigt werden soll – noch ausbaufähig sind, so liegen sie doch bei Weitem *vor* den Möglichkeiten, die jungen Menschen in ihren Regionen geboten werden. Auch für den deutschen Kontext ist zu fragen, an welchen Stellen die Diskussion um die Partizipation von jungen ökumenisch engagierten Menschen mit dergleichen Ernsthaftigkeit aufgenommen wird, wie es jüngst im ÖRK getan wurde. Am Beispiel der Perspektivkommission des Rates der EKD lässt sich erkennen, wie wenig junge Menschen in einen Zukunftsprozess einbezogen werden, dessen Auswirkungen jedoch hauptsächlich von ihnen getragen werden müssen.⁶

Zwei Ebenen der Partizipation junger Menschen an der ökumenischen Bewegung

Im Engagement junger Menschen an ökumenischen Beziehungen sind zwei Ebenen voneinander zu unterscheiden:

Einerseits partizipieren junge Menschen an der *strukturellen, multilateralen Ökumene*. Die Notwendigkeit, dass die Stimme junger Menschen in der internationalen institutionellen Ökumene gebraucht und gestärkt werden müsse, wurde in Porto Alegre verstanden, an ihrer strukturellen Umsetzung gearbeitet. So sind beispielsweise fünf junge Delegierte in den Exekutivausschuss gewählt worden, das entspricht ca. 25 % der Mitglieder im Ausschuss. Zugleich wurde die Einsetzung eines Jugendgremiums (Youth Body) voran gebracht; 25 junge Menschen werden in diesem Gremium für nachhaltige und aktive Partizipationsmöglichkeiten und Stärkung junger ökumenischer Führungskräfte arbeiten.⁷

⁶ Vgl. Wolfgang Huber (Hg.), Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier der EKD (Hannover, Juli 2006). Eine Profil-schärfung von Kirche sollte m.E. die Partizipation junger Menschen stärker in das Blickfeld rücken und dezidiert nach *ihrer* Stimme zur Zukunft von Kirche fragen.

⁷ Von den 25 Mitgliedern im Youth Body sind sechs aus dem Zentralausschuss, sechs aus den ÖRK-Kommissionen, 13 aus anderen Weltbünden, Jugendverbänden und Kirchen. Zusätzlich gibt es für den Youth Body die Möglichkeit Berater zu seiner Arbeit hinzuzuziehen. Die noch nicht revidierte Version des Antrags zur Einrichtung eines Youth Body, dem auf dem Zentralausschuss zugestimmt wurde, findet sich unter <http://www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/oerk-zentralausschuss/genf-2006/berichte-und-dokumente/proposal-to-establish-a-wcc-youth-body.html> (12.09.2006).

Zum anderen engagieren sich junge Menschen auf lokaler und nationaler Ebene in *nicht gremien-orientierten ökumenischen Initiativen und Netzwerken*. Im deutschen Kontext lässt sich feststellen, dass es eine Vielzahl junger Menschen gibt, unter ihnen Theologiestudierende, Promovenden, Vikarinnen und Vikare sowie Interessierte anderer Fachgebiete, die auf unterschiedliche Weise ökumenische Erfahrungen gesammelt haben. Bezeichnend ist dabei, dass diese Erfahrungen meist auf einen Aufenthalt im Ausland (Studium, Praktikum bei internationalen ökumenischen Institutionen, Besuch ausländischer Gemeinden etc.) zurückzuführen sind.

Die „Sassnitzer Initiative. Junge ChristInnen entwickeln Visionen für Kirche in ökumenischer Perspektive“ ist eine offene Gruppe junger ökumenisch Interessierter, vorrangig junger Theologinnen und Theologen, die sich seit März 2004 regelmäßig zu Jahresseminaren treffen. Es geht der Initiative vor allem darum, Erfahrungen auszutauschen, den je eigenen ökumenischen Standort zu bestimmen sowie „dem Frust, der sich zur Zeit in der institutionalisierten Ökumene breit macht sowie dem Desinteresse, auf das ökumenische Themen in kirchlichen Räumen z.T. stoßen, konstruktiv unser gemeinsames Arbeiten und Feiern entgegensetzen“⁸.

Auf nationaler Ebene sind im August 2006 rund 20 junge Ökumenikerinnen und Ökumeniker zusammen gekommen, mit dem Ziel bestehende ökumenische Gruppen in Deutschland zu stärken und miteinander zu vernetzen. MEET (*More Ecumenical Empowerment Together*) ist Name und zugleich Programm des ersten Treffens, das auch in nationalen ökumenischen Gremien (ACK, EKD) auf positive Resonanz stieß. Die Geschäftsführerin der ACK, Barbara Rudolph, sieht MEET als offenes Forum und Impulsgeber für eine Stärkung der ökumenischen Diskussion in Deutschland; auch von Dagmar Heller (EKD) und Martin Robra (Mitarbeiterstab des ÖRK) sowie vielen anderen hauptamtlich in der Ökumene agierenden Personen wurde das Forum junger Ökumene in Deutschland begrüßt.

Für die beiden umrissenen Ebenen von Partizipationsmöglichkeiten junger Menschen ist wichtig hervorzuheben, dass die Ebenen der strukturellen und der nicht-gremienorientierten ökumenischen Arbeit nicht miteinander verwechselt, sondern klar voneinander getrennt werden müssen. Sie treten

⁸ Einladungsflyer zum Jahresseminar der Sassnitzer Initiative. Die nächste Tagung findet vom 15. bis 18. März 2007 in Sassnitz/Rügen zum Thema „Macht hoch die Tür. Kirche im Spannungsfeld von Gastfreundschaft und Migration“ statt. Eine Einladung ist auf Anfrage erhältlich: annegreth.struempfel@web.de.

aber auch nicht als Konkurrenten auf. Vielmehr sind sie Facetten der gleichen Anstrengung, den ökumenischen Gedanken nach vorn zu tragen.⁹

ÖRK als Gemeinschaft von Kirchen statt Institution

Die zweite Frage, die mich seit Porto Alegre beschäftigt, ist, wie bereits angedeutet, die Frage nach den Auswirkungen der Vollversammlung auf die nationale ökumenische Arbeit in Deutschland, die ich abschließend kurz umreißen möchte.

Ausbleibendes Medienecho

Das Bild des ÖRK in Deutschland wird hauptsächlich von den Medien gezeichnet. Die Vollversammlung des ÖRK tauchte im Februar und März 2006 nur vereinzelt in säkularen, überregionalen Zeitungen auf; in kirchlichen Zeitungen und Zeitschriften war das Medienecho und die Berichterstattung über den Verlauf der Vollversammlung ebenfalls sehr blass.

Eine Analyse der säkularen Berichterstattung liefert ein trauriges Bild: der ÖRK scheint demzufolge keinen Handlungsspielraum mehr zu haben: Der Rheinische Merkur (23.2.2006) vermeldet „eine fortbestehende Krise“ des ÖRK, die Süddeutsche Zeitung (24.2.2006) spricht von „Lebenslügen“, unter deren Inkaufnahme die Mitgliedskirchen zusammen blieben, und in der Frankfurter Allgemeinen Sonntagszeitung (12.2.2006) übertitelt Otto Kalkscheuer seinen Artikel mit „Brüchige Ökumene. Braucht die Welt den Weltkirchenrat?“

Nur wenigen Zeitungen gelingt es, ein sachlich richtiges und stimmiges Bild von der Vollversammlung zu zeichnen. Die Ursache für diese Schiefelage scheint mir weniger in der Pressearbeit des ÖRK zu liegen, ebenso wenig ist der Grund im Desinteresse der Medien an kirchlich bezogenen Themen zu suchen. Mit Staunen lässt sich beobachten, auf welches Medienecho der Weltjugendtag im Sommer 2005 oder der jüngst vergangene Papstbesuch in Bayern gestoßen sind. Es ist m.E. vielmehr zu fragen, wie die Pressearbeit der Kirchen auf nationaler, regionaler und lokaler Ebene verläuft. Wie wurde in der Presse, aber auch in den Gemeinden für die Vollversammlung geworben? Auf welche Weise wurde sie für Christinnen und Christen in Deutschland relevant gemacht?

⁹ Vielleicht könnte MEET auch in Zukunft als Forum dienen, Jugenddelegierte für den ÖRK oder andere internationale ökumenische Gremien zu nominieren, ohne dabei seine strukturelle Autonomie einbüßen zu müssen. Das wird der Prozess des Forums in den nächsten Jahren zeigen.

Der ÖRK wird in Deutschland weithin als Genfer Institution verstanden, nicht als Zusammenkommen von Gemeinden bzw. ihren Vertretern. Auch eine kleine Brandenburger Gemeinde ist Teil des Ökumenischen Rates der Kirchen – durch die Mitgliedschaft der EKD am ÖRK. Das heißt, dass sie auch auf diese Weise über die Wegmarken und Meilensteine des ökumenischen Gesprächs informiert werden, sich aber gleichzeitig auch selbst um Informationen bemühen muss. Erst wenn die ökumenische Arbeit im kirchlichen Bereich nicht mehr als „Extra“ verstanden und als zum Wesen der Kirche gehörig angesehen wird, wird sich m. E. etwas an der bestehenden negativen oder ausbleibenden Presseresonanz ändern.

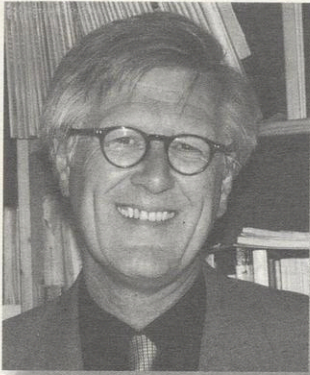
Die Vollversammlung des ÖRK ist der Höhepunkt allen ökumenischen Engagements und darf von allen Menschen geteilt werden. Für mein Dafürhalten müsste sich *jetzt* etwas an der nationalen Berichterstattung über ökumenische Aktivitäten ändern, damit in sieben Jahren die Zeitungen mit Berichten über die 10. Vollversammlung des ÖRK voll sind.

Ein Letztes: Wir können von der weltweiten Ökumene, besonders von unseren Schwesterkirchen im „Süden“ lernen, was es heißt Kirche als *Gemeinschaft* zu (er)leben. *Koinonia* ist in der ökumenischen Diskussion einer der zentralen Begriffe, wenn es um die Beschreibung von Kirche-sein geht. In der im Zentralausschuss 1997 verabschiedeten Erklärung *Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen* heißt es:

„The essence of the Council is the relationship of the churches to one another. The Council is the fellowship of churches on the way towards full *koinonia*. It has a structure and organization in order to serve as an instrument for the churches as they work towards *koinonia* in faith, life and witness; but the WCC is not to be identified with this structure, nor can it serve the churches effectively apart from the constant renewal of their own ecumenical vision and commitment.“¹⁰

Koinonia, das heißt nicht postulierte, sondern gelebte Gemeinschaft. Wozu die Vollversammlung Kirche in Deutschland anstiften kann, ist: *selbstverständlich in ökumenischer Gemeinschaft zu leben* und dieses Selbstverständnis nach außen zu tragen.

¹⁰ Towards A Common Understanding And Vision Of The World Council Of Churches. A Policy Statement (Geneva 1997), 14 (3.5.2).



Ökumenische Sozialethik nach Porto Alegre

VON HEINRICH BEDFORD-STROHM¹

Porto Alegre – eine stellvertretenden Einheitserfahrung

„In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt“ – das Bibelwort, das über der Vollversammlung von Porto Alegre stand, wurde für einige Tage in der südbrasilianischen Metropole Wirklichkeit. Trotz aller Differenzen in theologischen, ethischen und kirchenpraktischen Fragen wehte durch die Versammlung ein Atem globaler Geschwisterlichkeit. Immer wieder sichtbare Umarmungen zwischen Menschen unterschiedlicher Kulturen, tägliche gemeinsame Gottesdienste im Gottesdienstzelt (wie auch immer man diese Gottesdienste terminologisch bezeichnen mag), aber auch bewegende Momente der geschichtlichen Selbstvergewisserung wie die lang anhaltenden Ovationen für Alt-Generalsekretär Philip Potter, der jede einzelne der neun Vollversammlungen des ÖRK selbst miterlebt hatte – das alles trug dazu bei, dass Porto Alegre eine Versammlung der Konsolidierung für den Weltkirchenrat geworden ist.

Die Erfahrung globaler Geschwisterlichkeit in Porto Alegre ist mehr als die persönliche Erfahrung derer, die das Glück hatten, dabei zu sein. Sie ist eine Erfahrung stellvertretender Einheit, die für die Kirche als ganze deutlich macht, dass gemeinsames Leben möglich ist und selbst tief greifende Differenzen wie diejenigen zwischen manchen orthodoxen Kirchen des Ostens und vielen reformatorischen Kirchen des Westens, etwa zu den Themen Frauenordination und Homosexualität, die Einheit zwar belasten, aber nicht zerstören.

¹ Heinrich Bedford-Strohm ist Professor für Systematische Theologie und Theologische Gegenwartsfragen an der Universität Bamberg.

Die Tage der Vollversammlung selbst können also als Ressource für die zukünftige Arbeit der ökumenischen Bewegung gesehen werden. Dennoch braucht die ökumenische Bewegung auch gemeinsame Texte, die über die Vollversammlung hinaus inhaltliche Orientierung für die zukünftige Arbeit geben. Viele waren skeptisch, ob die Vollversammlung in dieser Hinsicht würde leisten können, was sie zu leisten hatte. Zu unsicher war die Frage, wie sich das in Porto Alegre erstmals praktizierte Konsensprinzip auf die inhaltliche Qualität der Dokumente auswirken würde, die die Vollversammlung zu beschließen hatte.

Schon bei der Vollversammlung selbst wurden hohe Erwartungen an die sozialetische Handlungsfähigkeit geäußert, nicht zuletzt angesichts der zentralen Rolle, die der ÖRK in der Vergangenheit in sozialetischen Fragen gespielt hatte. Bischof Desmond Tutu trat in seiner Rede für eine starke Rolle des ÖRK ein: „Ihr habt das Programm ‚Kampf dem Rassismus‘ eingerichtet, ja, es war kontrovers, aber es war entscheidend zu sagen, unsere Sache war gerecht und nobel, gerade solche, die zuletzt auf den bewaffneten Kampf zurückgriffen, waren keine Terroristen, sondern Freiheitskämpfer.“ Der brasilianische Präsident Lula da Silva, der mit mehreren Ministern und seiner Frau gekommen war, bezeichnete die Kirchen als Verbündete im Kampf gegen Armut und wies auf die Bemühungen seiner eigenen Regierung hin und die Rolle, die die Zivilgesellschaft dabei spielt. Ganz ähnlich bezeichnete UN-Generalsekretär Kofi Annan in seiner Botschaft an die Vollversammlung die Kirchen als Verbündete in der Arbeit für Frieden und Gerechtigkeit.

Die Erwartungen waren also groß. Konnten Sie erfüllt werden? Für die bei der Vollversammlung diskutierten sozialetischen Inhalte – diese These will ich im Folgenden begründen – gilt, dass sie sich insgesamt in bemerkenswertem Maße auf der Höhe der sozialetischen Diskussion bewegen und wichtige Impulse für die zukünftige sozialetische Urteilsbildung in der ökumenischen Bewegung geben. Die Vollversammlung verabschiedete – jeweils nach dem Konsensprinzip – sozialetische Erklärungen zu den Themen „Schutzpflicht für gefährdete Bevölkerungsgruppen“, „Terrorismus, Terrorismusbekämpfung und Menschenrechte“, „atomare Abrüstung“, „Lateinamerika“, „Recht auf Wasser“ und „UN-Reformen“. Der so genannte „Agape Call“, ein im Lichte des AGAPE-Dokumentes zur Globalisierung formuliertes Gebet nahm hier eine Sonderstellung ein. Zum Thema „Globalisierung“ wurde keine sozialetische Erklärung verabschie-

det, das Thema wurde aber vor allem in den an drei Tagen parallel laufenden „ecumenical conversations“ von den Delegierten intensiv diskutiert. Das Gleiche kann von den bioethischen Themen (zur Bioethik s. auch den Beitrag von Wolbring, i. d. Heft, S. 412 ff) gesagt werden, für die – erstmals seit 1989 – nach einem mehrjährigen Vorbereitungsprozess bei der Vollversammlung ein Grundlagendokument vorgestellt wurde.

Anhand einiger der genannten Themen soll geprüft werden, wie tragfähig der erzielte Konsens für die zukünftige sozialetische Urteilsbildung zu sein verspricht.²

„Überwindung von Gewalt“

Im Hinblick auf die von dem deutschen Theologen Fernando Enns in Harare initiierte und von 2001 bis 2010 dauernde Ökumenische Dekade zur Überwindung der Gewalt wurde in Porto Alegre Halbzeit-Bilanz gezogen. Auffallend war die Breite, mit der das Thema Gewalt in den Blick genommen wurde. In der Vergangenheit – so die Zwischenbilanz – drehte sich der ökumenische Diskurs um kollektive Gewalt vor allem um Kriege. Inzwischen ist bekannt, dass die größte Anzahl der Opfer im häuslichen Bereich zu finden ist. Viele Aktivitäten der Kirchen haben das Ziel, sich diesen häufig im Verborgenen bleibenden Opfer von Gewalt zuzuwenden.

Welch gewichtigen Stellenwert indessen nach wie vor auch die Kritik kriegerischer Gewalt in den ökumenischen Diskussionen zu Recht hat, zeigte die spektakuläre und von den Medien weltweit wahrgenommene Erklärung von 34 US-Kirchen, die Mitglied im Weltkirchenrat sind, zum Krieg der USA im Irak. In dem vom Vorsitzenden der Konferenz der amerikanischen Kirchen im ÖRK, Leonid Kishkovsky von der Orthodoxen Kirche in den USA, gegenüber der Vollversammlung verlesenen Brief entschuldigten sie sich für den Irakkrieg, für einen ungezügelten Raubbau an der Natur, der auch erheblich zum Klimawandel beitrage und für ungerechte Wirtschaftsstrukturen, von denen auch US-Christen profitieren. Der Brief fährt fort: „Wir bedauern mit besonderem Schmerz den Irakkrieg, der begonnen wurde durch Täuschung und Übertretung globaler Normen wie Gerechtigkeit und Menschenrechte. Wir beklagen die Toten und Verletzten, wir geben mit Scham zu, dass dies in unserem Namen geschah. Wir bekennen

² Die im Folgenden zitierten Erklärungen finden sich auf der Homepage der Vollversammlung unter <http://www.wcc-assembly.info/de>.

nen, das wir ein prophetisches Wort versäumt haben, laut und eindringlich genug, das unsere Führer von diesem Präventivkrieg abgehalten hätte.“

Es zeugt von einer Reifung der ökumenischen Bewegung, dass das in diesen Worten zum Ausdruck kommende Engagement gegen den Krieg als Mittel der Politik nicht dazu geführt hat, die schwierigen Fragen nach der Legitimität von Gewaltanwendung zu ignorieren, die sich im Zusammenhang mit Notsituationen wie akutem Völkermord für die internationale Staatengemeinschaft stellen. Die Vollversammlung behandelte diese Probleme nicht unter dem Stichwort „humanitäre Interventionen“, sondern unter dem Stichwort „Schutzpflicht für gefährdete Bevölkerungsgruppen“.

Schutzpflicht für gefährdete Bevölkerungsgruppen

Noch bei einer ökumenischen Konferenz in Ruanda im Dezember 2004 hatte es unter dem Eindruck einer intensiven Beschäftigung mit den Ereignissen des Völkermords in Ruanda 1994 in der entsprechenden Arbeitsgruppe leidenschaftliche Diskussionen zwischen Vertretern historischer Friedenskirchen, überzeugten Anti-Militaristinnen und Befürwortern von „humanitären Interventionen“ gegeben. Das Schlussdokument dieser Konsultation sprach am Ende von der „responsibility to protect“ und führte damit hin auf das, was auch die Erklärung von Porto Alegre prägt.³

In der Erklärung zur „Schutzpflicht für gefährdete Bevölkerungsgruppen“ der Vollversammlung wird zunächst klar der Vorrang der Gewaltlosigkeit festgehalten. Gegen eine zu schnelle Verabschiedung des Prinzips der nationalen Souveränität wird festgehalten: „Die Kirchen unterstützen die in der Entstehung begriffene internationale Norm der Schutzpflicht, wonach den Regierungen eindeutig die vorrangige und souveräne Pflicht zugewiesen ist, die Sicherheit ihrer Bevölkerung zu gewährleisten. Die Souveränität eines Staates ist also in gewissem Maße durch dessen Fähigkeit bedingt, die Schutzpflicht wahrzunehmen und für das Wohl seiner Bevölkerung zu sorgen.“ Diese Souveränität ist aber kein Freibrief für die Hinnahme schwerer Menschenrechtsverletzungen eines Staates durch die internationale Gemeinschaft: „Wenn diese Pflicht gravierend verletzt wird, sei es durch Untätigkeit, fehlende Kapazitäten oder direkte Übergriffe auf die Bevölkerung, hat die internationale Gemeinschaft die Pflicht, Völkern und Staaten zu Hilfe zu kommen und in Extremfällen im Interesse und zur

³ Die entsprechenden Passagen finden sich in: *Manchala Deenabandhu* (ed.), *Nurturing Peace. Theological Reflections on Overcoming Violence*, Geneva 2005, 20–27.

Sicherheit der Bevölkerung jenseits der Souveränität in die inneren Angelegenheiten des Staates einzugreifen...“

Nachdem die damit angesprochene Dilemmasituation in der Vergangenheit häufig mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit der Prävention beiseite geschoben worden war, wird jetzt komplementär argumentiert, bei klarem Vorrang der Prävention: „Daher betonen die Kirchen die Notwendigkeit, alle Kräfte auf die Prävention zu konzentrieren. Zwar mag ein – gewalttames oder gewaltloses – Eingreifen von außen in manchen Situationen erforderlich sein, doch die Kirchen sollten ihre Aufmerksamkeit in gleichem Maße darauf richten, die Fähigkeit der lokalen Bevölkerung zur Selbsthilfe zu verbessern.“

Erstmals werden die Bedingungen für Gewaltanwendung in entsprechenden Situationen klar formuliert. Im Wortlaut heißt es: „Die Notwendigkeit, Gewalt anzuwenden, erwächst zunächst aus dem Misslingen, Entwicklungen ein Ende zu setzen, die mit angemessenem Weitblick und entsprechenden Maßnahmen hätten verhindert werden können. Ist es zu einem solchen Fehlschlag gekommen und hat die Welt diesen Fehlschlag auch eingeräumt, muss sie tun, was in ihren Kräften steht, um die Belastungen und Gefahren zu begrenzen, denen Menschen ausgesetzt sind. Solche Gewalt kann nur legitimiert werden, wenn sie die Anwendung von Waffengewalt zugunsten gewaltloser Mittel beendet, unter striktester Beachtung der Verhältnismäßigkeit der Mittel. Sie muss völkerrechtlich kontrolliert sein und ihre Anwendung kann nur von Akteuren in Erwägung gezogen werden, die selbst das Völkerrecht strikt achten. Dies ist eine zwingende Vorbedingung (*sine qua non*). Ein Rechtsbruch kann nicht gebilligt werden, auch wenn dies mitunter – von der militärischen Warte aus betrachtet – zu Nachteilen oder zu einer kurzfristig eingeschränkten Wirksamkeit der Intervention zu führen scheint.“

Das Paradigma solcher nach strengen Kriterien limitierter Gewaltanwendung ist nicht die militärische Gewalt des Krieges, sondern die internationale Polizeigewalt: „Wie Einzelpersonen oder Gemeinwesen in stabilen, wohlhabenden Gesellschaften die Polizei in Anspruch nehmen können, wenn eine ungewöhnliche oder außerordentliche Bedrohung entsteht, so sollten, nach Auffassung der Kirchen, Menschen in wesentlich bedrohlicheren Situationen die Möglichkeit haben, um Schutz zu ersuchen.“ Dass solche Gewaltanwendung zu humanitären Zwecken immer in ein breites Spektrum wirtschaftlicher, sozialer, politischer und diplomatischer Anstrengungen eingebettet sein muss, die die direkten wie langfristigen Ursa-

chen der Krise in den Blick nehmen, liegt im Lichte der ökumenisch-ethischen Urteilsbildung zu diesem Thema auf der Hand.

Die Vollversammlung – das machen diese Passagen deutlich – argumentiert bemerkenswert differenziert und bewegt sich in hohem Maße im Einklang mit der neueren Forschung zur theologischen Friedensethik.⁴ Unverkennbar ist die starke Rolle, die dem Recht für die Überwindung der Gewalt zugeschrieben wird. Im Hinblick auf den Garanten dieses Rechts, bleibt die Vollversammlung die Antwort nicht schuldig. Der UNO kommt in dieser Hinsicht eine entscheidende Bedeutung zu. Damit sie nicht Spielball der Weltmächte bleibt, muss sie reformiert werden.

Reform der UNO

Die Vollversammlung bekräftigt „das Entstehen des ÖRK und seiner Mitgliedskirchen für die Grundsätze und Ziele der UNO, ihrer Charta und ihrer Rolle bei der Stärkung der Rechtsstaatlichkeit und der Ausarbeitung von Normen und Standards für staatliches Verhalten, das der Sicherheit und dem Wohlergehen aller Menschen dient“. Der Erfolg der UNO – so fährt sie fort – „hängt ab von einer verantwortlichen und umfassenden demokratischen Entscheidungsfindung, die nicht kleine, weniger mächtige und wirtschaftlich benachteiligte Mitglieder ins Abseits stellt. Der Erfolg dieser Reform wird beurteilt nach ihrer Fähigkeit, die Lebensbedingungen der Menschen, an der Basis spürbar und konkret zu verbessern...“

In unverkennbarer Anspielung auf unilateralistische Tendenzen in den USA will die Vollversammlung „die Kirchen dazu ermutigen, auf die Mitgliedsstaaten einzuwirken, aktiv mit der UNO zusammenzuarbeiten, sich an ihre Zusagen zur Finanzierung der Organisation zu halten und sicherzustellen, dass die Organisation und ihre Sonderorganisationen mit den personellen und finanziellen Mitteln ausgestattet werden, die zur Erfüllung ihres Mandats notwendig sind“.

⁴ Dazu genauer: W. Lienemann, Frieden. Vom „gerechten Krieg“ zum „gerechten Frieden“, Göttingen 2000; H.-R. Reuter, Die „humanitäre Intervention“ zwischen Recht und Moral: Rechtsethische Anmerkungen aus Anlass des Kosovo-Krieges, in: Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) u.a., Friedensgutachten 2000, Münster/Hamburg/London, 74–85; H. Bedford-Strohm, Gottes Versöhnung und militärische Gewalt. Zur Friedensethik nach dem Kosovo-Krieg, in: R. Weth (Hg.), Das Kreuz Jesu. Gewalt – Opfer – Sühne, Neukirchen-Vluyn 2001, 209–227; M. Haspel, Friedensethik und humanitäre Interventionen. Der Kosovo-Krieg als Herausforderung evangelischer Friedensethik, Neukirchen-Vluyn 2002.

Angesichts der unrühmlichen Rolle, die die UNO in verschiedenen Konflikten – etwa beim Völkermord in Ruanda, gespielt hat und angesichts des Misstrauens, das aus solchen Erfahrungen heraus insbesondere in Afrika gegenüber der UNO herrscht, ist diese im Konsens der Vollversammlung verabschiedete Erklärung alles andere als eine Selbstverständlichkeit. Sie macht klar: es gibt keine Alternative zu einer starken Rolle des Rechts in den weltweiten Konflikten. Jeglicher Unilateralismus, mag er sich noch so humanitär begründen, steht in der Gefahr, hinter dem humanitären Engagement am Ende doch nur oder vorrangig die eigenen Interessen zu vertreten. Die Glaubwürdigkeit der UNO hängt daher daran, dass sie deutlich als Institution erkennbar wird, die nicht nur ein Instrument der Mächtigen ist, sondern konsequent für die Herrschaft des jedem Menschen seine Würde sichernden Rechts eintritt.

Wie sehr dieses Eintreten für die Herrschaft des Rechts nicht nur national, sondern auch international als roter Faden der sozialetischen Erklärungen von Porto Alegre gesehen werden kann, zeigt auch die Erklärung zum Terrorismus.

Überwindung des Terrorismus

„Terrorakte sind Verbrechen und sollten unter Anwendung der Instrumente der Rechtstaatlichkeit geahndet werden, sowohl auf nationaler als auch auf internationaler Ebene.“ Dieser Satz macht deutlich, dass es aus der Sicht christlicher Ethik keine Rechtfertigung für Terrorismus gibt. Ein für Humanität und Menschenwürde eintretender Terrorismus wäre ein Widerspruch in sich. Denn Terror verletzt immer die Menschenwürde. Aber wie kann angemessen auf Terror reagiert werden? Die Antwort, die die Erklärung von Porto Alegre auf diese kontroverse Frage gibt, ist klar. Sie lautet wiederum: In der Herrschaft und Durchsetzung des Rechts. Die Instrumente, die diese Funktion erfüllen, sollen gestärkt werden. Der Schlüssel dazu sind die international anerkannten Menschenrechts- und Völkerrechtsnormen und -standards, die das Ergebnis gemeinsamer Bemühungen sind und spezifisch dafür geschaffen wurden, mit Krisensituationen und Bedrohungen für einzelne Menschen und Gesellschaften umzugehen. Es besteht die Gefahr, so die Erklärung, „dass diese Instrumente durch die Reaktion auf den Terror ausgehöhlt werden. Es ist von entscheidender Bedeutung, sich dieser Aushöhlung von Rechten und Freiheiten entgegenzustellen“.

Die Vollversammlung sieht also nicht nur durch den Terror die Menschenrechte verletzt, sondern auch durch eine bestimmte, unangemessene Reaktion auf den Terror. „Eine militärische Reaktion auf den Terror kann zu willkürlicher Zerstörung führen und die betroffene Bevölkerung in Angst und Schrecken versetzen. Damit könnte im Umgang mit Fällen von Terror ein gewaltsamer Ansatz anstatt eines strafrechtlichen Ansatzes legitimiert werden.“

Dass die Herrschaft des Rechts der rote Faden der sozialetischen Erklärungen von Porto Alegre ist, zeigt sich nicht nur anhand solcher Aussagen zur politischen Gestaltung globaler Herausforderungen. Er zeigt sich auch in den Diskussionsbeiträgen zur wirtschaftlichen Gestaltung. Denn die Diskussionsimpulse aus der ökumenischen Bewegung wenden sich in all ihrer Unterschiedlichkeit gemeinsam gegen neoliberale Auffassungen von Wirtschaft, die in der Freiheit des Marktes einen Zweck an sich sehen und die rechtlichen Regeln für den Markt soweit wie möglich minimieren wollen.

Die Diskussion um die Globalisierung

Die Diskussion um eine ethisch verantwortliche Globalisierung weckte vermutlich die meisten Emotionen während der Vollversammlung. Wie können die Kirchen des Nordens – so fragten die Stimmen aus dem Süden – mit einem neoliberalen System paktieren, das im Stile eines „Imperiums“ notfalls mit militärischer Gewalt seine Interessen gegen die wirtschaftlich schwächeren Ländern sichert, während sich die Armut in diesen wirtschaftlich schwächeren Ländern immer mehr ausbreitet? Wird eine solche Gegenüberstellung – so fragten zahlreiche Stimmen aus dem Norden zurück – der Komplexität der weltwirtschaftlichen Zusammenhänge wirklich gerecht und muss nicht viel genauer hingeschaut werden, welche marktwirtschaftlichen Maßnahmen den Armen nützen und welche ihnen schaden?

Die Zeit zur Diskussion dieser Fragen fehlte. In dem Plenum zur Globalisierung überwog die expressive Behandlung des Themas. Der tatsächlich ja auch angemessenen klaren Thematisierung des Skandals weltweiter Ungerechtigkeit und der scharfen Kritik an den internationalen Finanzinstitutionen entsprach nicht in gleicher Intensität der Versuch, die biblische vorrangige Option für die Armen und die wirtschaftlichen Sachgesetzmäßigkeiten möglichst sinnvoll miteinander in Bezug zu setzen, eine Aufgabe, die der

EKD-Ratsvorsitzende Wolfgang Huber in seinem Einleitungsreferat zu Recht als zentrale Herausforderung der ökumenischen Bewegung beschrieben hatte.

Der im Plenum verlesene „Agape-Call“ der Vollversammlung, in den wesentliche Inhalte des zur Vorbereitung auf die Vollversammlung verfassten „AGAPE-Dokumentes“ einfließen, brachte die Kritik am herrschenden Weltwirtschaftssystem deutlich zum Ausdruck. Die Einleitung betont:

„Alle, die am AGAPE-Prozess mitgewirkt haben, äußerten ihre Sorge über die wachsende Ungleichheit, die Konzentration von Reichtum und Macht in den Händen einiger weniger und die Zerstörung der Erde – alles Faktoren, durch die die skandalöse Armut im Süden und immer mehr auch im Norden noch verschlimmert wird. In den letzten Jahren ist die zunehmende Bedeutung von politischer und militärischer Macht immer mehr zutage getreten. Überall auf der Welt erleben die Menschen, wie sich die imperialen Mächte auf ihre Gemeinschaft auswirken...“

Gegenüber der solchermaßen als zerrissen erlebten Welt sind die Kirchen, obwohl selbst Teil dieser Zerrissenheit, zum Zeugnis für die Einheit der Menschheit gerufen:

„Wir sind uns bewusst, dass die Spaltungen dieser Welt auch unter uns existieren. Dennoch wagen wir zu glauben und zu bekennen, dass wir dazu berufen sind, eins in Jesus Christus zu sein und verwandelt zu werden durch die Gnade Gottes zum Wohle allen Lebens auf der Erde. Wir fühlen uns aufgerufen, die wirtschaftliche Globalisierung im Auge zu behalten und umzugestalten, und appellieren daher an uns als Kirchen, gemeinsam mit den Menschen anderer Glaubensgemeinschaften und Bewegungen aktiv zu werden.“

Am Ende des Calls wird trotz der zuweilen vereinfachenden Sprache dieses Textes präzise beschrieben, worum es in der Zukunft gehen muss: „Wir sind uns bewusst, dass der Prozess der Umgestaltung von uns als Kirchen verlangt, dass wir den Opfern der neoliberalen Globalisierung gegenüber Rechenschaft ablegen. Ihre Stimmen und Erfahrungen sind ausschlaggebend dafür, wie wir dieses Projekt im Einklang mit dem Evangelium prüfen und beurteilen. Das bedeutet, dass wir als Kirchen aus verschiedenen Regionen einander Rechenschaft ablegen und dass sich diejenigen unter uns, die den Machtzentren näher sind, in erster Linie ihren Brüdern und Schwestern verpflichtet fühlen, die täglich unter den negativen Auswirkungen der weltweiten wirtschaftlichen Ungerechtigkeit leiden.“

Hinter die biblische Option für die Armen kann auch die im Kontext der reichen Welt des Nordens entwickelte Sozialethik nicht zurückgehen. Die zu prüfende Frage kann nur sein, welche ökonomischen Strategien ihr am ehesten entsprechen. Insofern weist die Kernforderung der zitierten Passage, das Projekt der Globalisierung „im Einklang mit dem Evangelium“ zu „prüfen“ und zu „beurteilen“ genau in die richtige Richtung.

Eine genaue Analyse der in der ökumenischen Globalisierungsdiskussion zentralen Dokumente⁵ ergibt mehr Übereinstimmung mit den Stimmen der Kirchen des Nordens als wegen der polarisierenden und bekenntnishaften Sprache der ökumenischen Dokumente auf den ersten Blick sichtbar wird. Diese Dokumente – das muss beachtet werden – verstehen sich nicht als Dialogdokumente für eine Diskussion mit den Vertretern der Wirtschafts- und Finanzwelt. Sie wollen zunächst innerkirchliche Klärungen und Selbstverpflichtungen erreichen. Aber auch für den noch ausstehenden Schritt der Erarbeitung einer gemeinsamen Gesprächsbasis mit den Vertretern einer ökonomischen Position, die soziale Gerechtigkeit auf dem Wege der Strukturreformen aus dem System heraus zu erreichen sucht, zeigen sich wichtige Ansatzpunkte für eine gemeinsame Basis. Die Kritik etwa an der „neoliberalen“ Globalisierung und der sie tragenden internationalen Finanzinstitutionen und ihre Charakterisierung als „Ideologie“ wird von Insidern des Systems wie dem früheren Chefökonom der Weltbank Joseph Stiglitz nachdrücklich geteilt.⁶

Für die ökumenische Bewegung liegt die Herausforderung klar auf dem Tisch, eine Führungsrolle in der weltweiten zivilgesellschaftlichen Diskussion um die Globalisierung zu übernehmen. Die gemeinsame Basis des von den Christinnen und Christen in aller Welt geteilten Glaubens ist noch nicht annähernd hinreichend als Trieb- und Produktivkraft für eine Transforma-

⁵ Dazu gehören v.a. das „Accra-Dokument“ (World Alliance of Reformed Churches, Covenanting for Justice in the Economy and the Earth, Accra 2004), das „AGAPE-Dokument“ (World Council of Churches, „Alternative Globalization Addressing Peoples and Earth“, Geneva 2005), aber für die Sicht des Nordens auch das Dokument der EKD-Synode (Globale Wirtschaft verantwortlich gestalten. Kundgebung der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland, in: epd-Dokumentation 49/2001, 42–46). Siehe dazu: E. Hitzler, Der ökumenische Diskussionsprozess um Globalisierung. Überblick über den Stand der Diskussion, in: F.E. Anhelm (Hg.), Rekonfiguration. Ökumene im Zeitalter der Globalisierung, Loccum 2004, 195–211.

⁶ J. Stiglitz, Die Schatten der Globalisierung, München 2004. Zum Ganzen genauer H. Bedford-Strohm, Öffentliche Theologie und Weltwirtschaft. Ökumenische Soziallehre zwischen Fundamentalkritik und Reformorientierung, in: Jahrbuch Sozialer Protestantismus, hg. v. H. Bedford-Strohm, T. Jähnichen, H.-R. Reuter, S. Reihs und G. Wegner, Gütersloh 2007 (erscheint Frühjahr 2007).

tion der wirtschaftlichen Globalisierung genutzt worden, die eine gleichzeitige Globalisierung der Menschlichkeit nicht hindert, sondern befördert.

Die sozialetischen Impulse der Vollversammlung seien an einem letzten Thema erläutert: der ethischen Herausforderungen, die sich mit den neuen Biotechnologien stellen.

Die Herausforderung der Biotechnologie

Im Jahr 2001 wurde vom Genfer Stab des ÖRK eine Arbeitsgruppe gebildet und beauftragt, für den Weltkirchenrat ein Diskussionsdokument zu erarbeiten, das Aufschluss über ethische Orientierungsfragen im Zusammenhang mit den neuen Biotechnologien gibt. Da gerade die Biotechnologie zu den Themen gehört, die nur im weltweiten Kontext sinnvoll behandelt werden können, war die Tatsache, dass der ÖRK sich letztmals 1989 zu diesem Thema geäußert hatte, auf dem Hintergrund der atemberaubenden technologischen Entwicklungen nicht länger haltbar. Angesichts der Unterschiedlichkeit der Mikrokosmen ethischer Kultur in den unterschiedlichen Teilen der Welt bedeutet es eine besondere Herausforderung für die Kirchen der Welt, gemeinsame Positionen zu diesen Themen zu finden.

Die Diskussionen in der Bioethik-Arbeitsgruppe mündeten in ein Dokument mit dem Titel „Genetics, Agriculture and Human Life“, das sich mit den ethischen Dimensionen der Gentechnologie und Humanmedizin beschäftigt, vom Zentralausschuss des Weltkirchenrats als Grundlagendokument „Landwirtschaft“ angenommen wurde und in Porto Alegre erstmals breit in die ökumenische Diskussion eingespeist wurde.⁷

Ein zentraler Ansatzpunkt ökumenisch-theologischer Anthropologie, der nicht nur das ÖRK-Dokument zur Bioethik prägt, sondern auch in dem Studienprozess von Faith and Order zur Anthropologie⁸ eine zentrale Rolle spielt, ist die in der Gottebenbildlichkeit des Menschen begründete Menschenwürde und die damit verbundene Kritik jeder Verzweckung und Instrumentalisierung des Menschen. Insbesondere in Gesellschaften, die vom Konsumparadigma geprägt sind, steckt in der Verbindung von neuen human-

⁷ WCC/World Association of Christian Communication (ed.), *Transforming Life*, Vol.II: Genetics, Agriculture and Human Life. Discussion Document by the Working Group on Genetic Engineering of the Justice, Peace and Creation Team, Geneva 2005.

⁸ *Christian Perspectives on Theological Anthropology. A Faith and order Study Document*, Geneva 2005.

genetischen Möglichkeiten und den modernen Instrumentarien der Reproduktionsmedizin die Gefahr, den Menschen zur Ware zu machen, also dem Leben jeweils einen Wert zuzuteilen, anstatt seine gerade nicht in Werteinheiten messbare, sondern von Gott unbedingt zugeschriebene Menschenwürde zu achten. Sowohl bei der Präimplantationsdiagnostik, als auch bei der verbrauchenden Embryonenforschung, als auch bei den verschiedenen Möglichkeiten der Nutzung der Klontechnik steht diese Menschenwürde auf dem Spiel.

Über die Frage, ob menschliches Leben sich im Mutterleib erst entwickelt oder ob es mit der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle entsteht und daher Schutz verdient, besteht noch keine Einigkeit innerhalb der ökumenischen Bewegung. Dass die Nutzung der neuen Biotechnologien aber gravierende ethische Probleme mit sich bringt, ist eine Erkenntnis, die in den Kirchen der verschiedenen Weltregionen mit zunehmender Schärfe ins Bewusstsein tritt.

Um für die Diskussion dieser Fragen ein sichtbares Forum zu schaffen, starteten die nordamerikanischen Kirchen nach der Vollversammlung von Porto Alegre eine Initiative zur Abhaltung einer ersten Weltkonferenz der Kirchen zur Biotechnologie Ende 2007 oder Anfang 2008 in einem noch nicht benannten Land der Südhalbkugel. Bei einer Sitzung in Toronto im Mai 2006 wurde die Initiative zu dieser Konferenz konkretisiert und es wurden erste Planungen vorgenommen. An der Sitzung nahmen Vertreter der unterschiedlichen Kontinente teil und erstatteten jeweils Bericht von dem Stand der Meinungsbildung zur Biotechnologie in ihrer Weltregion. Allein dieser ökumenische Austausch ist von großem Wert für eine kontextuell informierte und reflektierte Weiterentwicklung der Bioethik. Die ökumenische Bewegung kann gerade auch auf dem Felde der Bioethik noch viel nachdrücklicher als bisher ihr Potenzial als weltweit vernetzter und gleichzeitig überall lokal fest verwurzelter Akteur einer weltweiten Zivilgesellschaft entfalten.

Auf dem Wege zu einer „öffentlichen Theologie“

Zahlreiche Delegierte der Vollversammlung drängten in ihren Diskussionsbeiträgen während der Vollversammlung den ÖRK, ein klareres und stärkeres öffentliches Profil zu entwickeln. Diese Stimmen blieben nicht ungehört. Im Programmrichtlinienbericht wird die Aufgabe der Kirche als öffentliche Stimme betont. Die Kirche wird explizit als „Kirche in der Zi-

vilgesellschaft“ bezeichnet. Der Dialog mit den politischen und wirtschaftlichen Akteuren wird als eine wichtige Zukunftsaufgabe gesehen. Eine Theologie, die sich gerade auch in sozialetischen Fragen als öffentliche Stimme in den ethischen Orientierungsfragen unserer Zeit versteht, ist in den letzten Jahren unter dem Stichwort „öffentliche Theologie“ entwickelt worden.⁹ Für die sozialetische Profilierung des Ökumenischen Rates der Kirchen liegt hier die entscheidende Herausforderung nach Porto Alegre. Nach einer Phase der Selbstvergewisserung der Glaubensgrundlagen der Kirche für die Ethik, die in dem Studienprozess „Ecclesiology and Ethics“ seinen Ausdruck gefunden hat,¹⁰ und den auf der gemeinsamen Bekenntnisgrundlage leidenschaftlich für Gerechtigkeit eintretenden Dokumenten zur Globalisierung, braucht die ökumenische Bewegung jetzt eine Phase des Dialogs mit der weltweiten Öffentlichkeit, in der sie von ihren Bekenntnisgrundlagen her, aber in der Sprache, die die Öffentlichkeit versteht, ihre Sache sagt, in der sie aber auch ihre eigenen Positionen daraufhin überprüft, ob sie dem öffentlichen Diskurs standhalten. Solches Bekenntnis, Suchen und Erkennen ist gegenwärtig der deutlichste Weg, weltweit „der Stadt Bestes“ zu suchen.

⁹ Zum Konzept der „öffentlichen Theologie“ vgl. W. Vögele, Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie, Gütersloh 2000, 23–28. Vgl. die Definition des Begriffs bei Wolfgang Huber, der gleichzeitig Herausgeber einer gleichnamigen Buchreihe ist: „Als ‚öffentliche Theologie‘ bezeichne ich das theologische Vorhaben, die Fragen des gemeinsamen Lebens und seiner institutionellen Ausgestaltung in ihrer theologischen Relevanz zu interpretieren und den Beitrag des christlichen Glaubens zur verantwortlichen Gestaltung unserer Lebenswelt zu ermitteln“ (W. Huber, Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh 1996, 14). Für die englischsprachige Diskussion vgl. R. Thiemann, Constructing a Public Theology. The Church in a Pluralistic Culture, Louisville 1991; ders., Religion in Public Life. A Dilemma for Democracy, Washington D.C 1996; sowie M. Stackhouse, General Introduction, in: M. Stackhouse/P. Paris, Religion and the Powers of the Common Life (God and Globalization Vol. 1), Harrisburg 2000, 1–52 und Duncan Forrester, Working in the Quarry: A Response to the Colloquium, in: W.F. Storrar/A.R. Morton (eds.), Public Theology for the 21st Century. Essays in Honour of Duncan Forrester, London/New York 2004, 431–438.

¹⁰ Thomas Best/Martin Robra (eds.), Ecclesiology and Ethics. Ecumenical Ethical Engagement, Moral Formation and the Nature of the Church, Geneva 1997.



„Lass Dich von Gott
verwandeln, dann wirst Du
die Welt verwandeln“

Dekade zur Überwindung von
Gewalt in Porto Alegre 2006

VON FERNANDO ENNS¹

Ein Strom von Kerzenlichtern floss am Abend im Rhythmus von Samba-Trommeln und meditativen Taizé-Gesängen durch die Häuserschluchten von Porto Alegre. Teilnehmer der Vollversammlung wie Bewohner der Stadt wurden von zwei Friedensnobelpreisträgern angeführt: dem anglikanischen Erzbischof aus Südafrika, Desmond Tutu, und dem argentinischen Menschenrechtler Adolfo Esquivel. „Lass Dich von Gott verwandeln, dann wirst Du die Welt verwandeln“ war auf den Spruchbändern als Auslegung des Vollversammlungs-Mottos zu lesen. Nach einem Grußwort von Julia Qusibert, einer indigenen Christin aus Bolivien, zündete der römisch-katholische Erzbischof von Porto Alegre Dadeus Grings eine riesige Osterkerze an, von der aus das Licht von Kerze zu Kerze weitergegeben wurde. Es war ein besonders bewegender Moment der Vollversammlung, der seinen Höhepunkt erreichte, als Desmond Tutu eine leidenschaftliche Rede für die Überwindung von Gewalt durch die ökumenische Gemeinschaft hielt. Ein Ereignis mit Leuchtkraft, insbesondere für den diesjährigen regionalen Dekade (*Decade to Overcome Violence*, DOV)-Schwerpunkt Lateinamerika. In der Erklärung der Vollversammlung zu Lateinamerika² wurde dies expliziert:

¹ Dr. Fernando Enns ist Leiter der Arbeitsstelle „Theologie der Friedenskirchen“ an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Hamburg.

² Alle Texte der Vollversammlung unter www.wcc-assembly.info/de/motto-themen/dokumente. Hier: Bericht des Ausschusses für öffentliche Angelegenheiten, PIC 03–1, „Erklärung zu Lateinamerika“.

Die Versammlung erinnerte an die gewaltbeladene Geschichte des Kontinents, die von der Zerstörung indigener Kulturen durch die *conquista* und viele Befreiungskämpfe gezeichnet ist. Durch die gewaltsame Verbreitung auch des christlichen Glaubens sind unzählige Menschen zu Tode gekommen. Ein Erbe, an dem die Kirchen schwer zu tragen haben. Erst die Ökumene des 20. Jahrhunderts leistete wichtige Beiträge zum Kampf gegen diktatorische und autoritäre Regime und zur Verteidigung der Menschenrechte. Die Vollversammlung würdigte den Kampf vieler Lateinamerikaner für das Leben in Würde. Tausende Christen und andere Menschen guten Willens haben ihr Leben gelassen: Monsignore Romero aus El Salvador, Mauricio López aus Argentinien, Chico Mendes aus Brasilien und Yolanda Céron aus Kolumbien sind nur einige unter vielen zumeist unbekannt gebliebenen Namen, „deren Märtyrerblut die Saat von Gottes Reich gedüngt und die Früchte der Solidarität, des Lebens und der Demokratie hervorgebracht hat“.

Der ÖRK begleitet die Kirchen der Region durch verschiedene Programme, insbesondere durch sein Menschenrechtsbüro in Lateinamerika und unterstützt so deren Versöhnungsarbeit auf unterschiedlichsten Ebenen. Lateinamerikanische Christen engagieren sich „für die Verteidigung, Bewahrung und Feier des Lebens in seinen verschiedenen Ausdrucksformen und erkennen Gottes Gegenwart in allem Leben... Diese Erfahrung ist ein Geschenk Gottes an die gesamte Kirche“. Die in den 1960er und 1970er Jahren entstandene und in den Basisgemeinden praktizierte Befreiungstheologie ist um die Dimensionen der Wirtschaft, der Ökologie, der Gender-Thematik, sowie des interreligiösen Dialogs weiter entwickelt worden.

Heute steht der Kontinent vor der riesigen Aufgabe der Überwindung struktureller Gewalt: Armut und ökonomische Ungerechtigkeit, auch in Form von Auslandsschulden. Insbesondere indigene Völker und Menschen afrikanischer Abstammung tragen an den Folgen der früheren Sklaverei. Häufig ist die direkte Gewalt eine Folge. In Kolumbien hat der bewaffnete Konflikt zwischen politischen Akteuren gravierende Auswirkungen auf die Zivilgesellschaft. Dagegen wehren sich die Kirchen des Landes gemeinsam. Sie arbeiten verstärkt für die Opfer und fordern die Regierung ihres Landes sowie die bewaffneten Gruppen auf, Lösungen auf dem Verhandlungswege zu finden, die dem Land „Frieden in Gerechtigkeit“ bringt. Haiti und Kuba werden als weitere Beispiele genannt. Viele Gewaltexzesse seien

auch Reaktionen gegenüber einem neuerlichen Militarismus, der in den angekündigten Einrichtungen von US-Militärbasen in verschiedenen Ländern des Kontinents seinen Ausdruck findet.

Die meisten Opfer sind allerdings aufgrund innerstädtischer und häuslicher Gewalt zu beklagen. Gender- und Jugendgewalt gehört in Lateinamerika zum Alltag vieler Menschen. Jugendbanden (*maras*) stellen auch aufgrund der weiten Verbreitung von Kleinwaffen eine so große Gefahr dar. „Die Dekade zur Überwindung von Gewalt wird der Region 2006 die Chance bieten, sich mit einigen Aspekten der Gewalt zu befassen und die Bemühungen der Kirchen zu bündeln, eine Friedenskultur aufzubauen“, so die ÖRK-Erklärung.

Die Vollversammlung ruft die lateinamerikanischen Regierungen auf, effektive Strategien zur „Überwindung von Armut, Ungerechtigkeit und Raubbau an der Umwelt zu entwickeln; Rechtsstaatlichkeit sowie die Achtung und Förderung der Menschenrechte und Menschenwürde zu unterstützen und weiter nach Wegen zur Stärkung der Demokratie in ihren Ländern zu suchen“. An die internationale Gemeinschaft richten die Kirchen den Appell, Auslandsschulden und die Logik der Freihandelsabkommen zu korrigieren.

In der Mitte der Dekade: Eine Neuverpflichtung der Kirchen

Die Vollversammlung markiert gleichsam die „Halbzeit“ der Dekade. Wie bereits zuvor bei der Weltmissionskonferenz in Athen 2005 („In Christus berufen, heilende und versöhnende Gemeinschaften zu sein“) wurde auch hier das Motto aus der Perspektive der Gewaltüberwindung thematisiert: in über 80 Einzelveranstaltungen zur Dekade, sowie zentral in einer der Plenarsitzungen. „Gemeinsam mit der ganzen ökumenischen Bewegung verpflichten wir uns aufs Neue, für eine Kultur des Friedens und der Gewaltlosigkeit zu arbeiten und Gewalt zu überwinden, der wir in unserem Leben begegnen“, erklärten die Delegierten gemeinsam und bekräftigten die Ziele³: Geist, Logik und Ausübung von Gewalt zu überwinden, auf jede theologische Rechtfertigung von Gewalt zu verzichten und stattdessen eine Spiritualität der Versöhnung und aktiver Gewaltfreiheit zu bekräftigen; ein neues Verständnis von Sicherheit zu entwickeln, das auf Kooperation und

³ Vgl. Vorbereitungs- und Hintergrunddokumente, „Aufruf zur Neuverpflichtung zur Dekade zur Überwindung von Gewalt 2001–2010“ und „Halbzeit der Dekade zur Überwindung von Gewalt“, in: Programmbuch der Vollversammlung. ÖRK, Genf 2006.

Gemeinschaft statt auf Herrschaft und Wettstreit gegründet ist. Die Kirchen wollen Widerstand gegen die wachsende Militarisierung der Welt leisten, besonders gegen die Verbreitung von Kleinwaffen. – Es wurde deutlich, welch große Ermutigung die Dekade für Menschen in Situationen von Gewalt bedeutet, weil sie so die Solidarität der ökumenischen Gemeinschaft spüren und sich nicht allein gelassen fühlen.

*Globale Herausforderungen: Terrorismus, der „Krieg gegen den Terror“
und die Verbreitung von Nuklearwaffen*

Neben dem wertvollen Austausch vieler kontextueller Erfahrungen von Gewalt und den ermutigenden praktischen Beispielen zu ihrer Überwindung, die christliche Gemeinden – oftmals gemeinsam mit Vertretern anderer Religionen – im Rahmen der Dekade auf der ganzen Welt unternehmen, wurden auch die gemeinsamen, globalen Herausforderungen thematisiert.

Eindeutige Verurteilung fand der Terrorismus: „Die Gewalt des Terrorismus – in allen seinen vielfältigen Formen – ist verabscheuungswürdig für alle, die glauben, dass menschliches Leben eine Gabe Gottes und aus diesem Grunde unendlich wertvoll ist.“⁴ Die Antwort auf den Terrorismus dürfe jedoch nicht „mit den gleichen Waffen“ geschehen, denn dies führe zu noch mehr Gewalt und Terror. „Vielmehr ist ein gemeinsames Engagement aller Nationen nötig, um jegliche Möglichkeit zur Rechtfertigung solcher Handlungen zu beseitigen.“

Die Vollversammlung bekräftigte erneut die Worte, die der ÖRK-Generalsekretär an die Vereinten Nationen nach dem 11. September 2001 gerichtet hatte.

Inzwischen hätten „Terrorakte und einige Aspekte des so genannten ‚Kriegs gegen den Terror‘ eine neue Dimension von Gewalt geschaffen“. Terror in Form von willkürlichen Gewaltakten gegen unbewaffnete Zivilpersonen zu politischen oder religiösen Zwecken könne nie gesetzlich, theologisch oder ethisch gerechtfertigt werden. Terrorakte seien vielmehr Verbrechen und sollten auf nationaler wie internationaler Ebene durch die Instrumente der Rechtsstaatlichkeit geahndet werden. Durch den so genannten „Krieg gegen den Terror“ sei Krieg neu definiert worden und das Völkerrecht sowie die Menschenrechtsnormen relativiert. Dies wird von den Kirchen „klar und entschlossen in Frage gestellt“. Sie rufen zur Zusam-

⁴ „Erklärung über Terrorismus, Terrorismusbekämpfung und Menschenrechte“, in: Bericht des Ausschusses für öffentliche Angelegenheiten, PIC 02.

menarbeit und zur Stärkung des Internationalen Strafgerichtshofes auf, statt auf militärische Bekämpfung zu setzen.

Religion sei eine Quelle für Frieden und Versöhnung. Daher sollten alle „religiösen Gemeinschaften und ihre Führungspersonlichkeiten“ sich gemeinsam für Rechtsstaatlichkeit und die Achtung der Menschenwürde einsetzen. Interreligiöse Initiativen seien zur Gewaltprävention zu starten.

Seit Jahrzehnten setzt sich der ÖRK konsequent und beharrlich für die Abschaffung von Atomwaffen ein. Bereits die erste Vollversammlung 1948 erklärte Atomwaffen als eine „Sünde wider Gott“. Im Kontext der Auseinandersetzungen um das iranische Atomprogramm gewann diese Forderung nun eine neuerliche Aktualität.⁵ Die Kirchen weisen die Atommächte auf ihre Selbstverpflichtung aus dem Jahr 2000 hin und fordern sie auf, ihren Zusagen nachzukommen, alle Atomwaffen im Rahmen des Atomwaffensperrvertrages (NVV) abzuschaffen. In einer Zeit, da sich die Völkergemeinschaft „vor die dringende Aufgabe gestellt sieht, die Gewalt, die vom Terrorismus ausgeht, mit Vernunft und Besonnenheit zu überwinden“, wachse das Risiko, dass diese Waffen in die Hände von nicht-staatlichen Akteuren gerieten. Es sei ein „Denkfehler der Nukleardoktrin“, Massenvernichtungswaffen für Stabilitätsgaranten zu halten. Namentlich fordert der ÖRK Indien, Israel und Pakistan auf, den Atomwaffensperrvertrag zu unterzeichnen, Nordkorea wieder beizutreten und den Iran, einen vollständig überprüfbaren Wiedereintritt zu vollziehen.

„Gott, der sich nicht leicht erzürnen lässt und überschwänglich in seiner Güte ist, hat der Menschheit im Atomzeitalter eine lange Zeit der Gnade geschenkt. Während der turbulenten Jahre des Kalten Krieges bis zum heutigen Tag ist deutlich geworden, dass Gott uns vor uns selbst bewahrt hat. Auch wenn viele getäuscht wurden und sich immer noch täuschen lassen, lässt Gott nicht mit sich spotten. Die Rache in Form eines atomaren Holocaust ist nichts für menschliche Hände. Unsere Aufgabe besteht darin, uns für das Leben mit Gott einzusetzen.“

⁵ Vgl. „Protokollpunkt zur Abschaffung von Atomwaffen“; in: Bericht des Ausschusses für öffentliche Angelegenheiten, PIC 01. Die zweite VV (1954) hatte bereits erkannt, dass der einzig sichere Schutz gegen Atomwaffen Verbot, Abschaffung und Kontrolle seien und rief die Völker dazu auf, sie sollten bei ihren Regierungen darauf drängen, Sicherheit ohne den Einsatz massiver Zerstörungswaffen zu gewährleisten.

Diese Erklärung⁶ verdient Aufmerksamkeit, stellt sie doch in gewisser Weise einen „Meilenstein“ in den friedensethischen Diskussionen innerhalb des ÖRK dar, wenn auch keinesfalls ihren Abschluss. Obwohl die Kirchen sich grundsätzlich immer einig waren, dass Krieg nach Gottes Willen nicht sein solle, bestehen seit der Gründung des ÖRK 1948 drei Positionen unvermittelt nebeneinander: (1.) Jene, die meinen, militärische Maßnahmen seien als das letzte Mittel (im Sinne der *ultima ratio*) geradezu eine Staatspflicht, um dem Recht Geltung zu verschaffen. (2.) Die so genannten „Atom pazifisten“, die der vorigen Meinung im Prinzip zustimmen, im modernen Krieg mit seinem allumfassenden Zerstörungspotenzial aber niemals einen Akt der Gerechtigkeit erkennen können. (3.) Jene, die Kriegsdienst jedweder Art ablehnen. Gottes Wille für die Kirche sei die bedingungslose Absage an Krieg und das unverhandelbare Eintreten für Frieden und Gewaltfreiheit.⁷

Während der Sitzung des Zentralausschusses 2001 in Potsdam war es hierüber einmal mehr zu heftigen Auseinandersetzungen gekommen, nachdem die ÖRK-Kommission für Internationale Angelegenheiten (CCIA) den Kirchen eine Erklärung zu so genannten „humanitären Interventionen“ zur Beschlussfassung vorgelegt hatte.⁸ UN-Generalsekretär Kofi Annan war mit der Bitte an den ÖRK herangetreten, einen Beitrag zu den internationalen Debatten über die Frage der Intervention zu humanitären Zwecken aus theologisch-ethischer Perspektive zu leisten. Viele Delegierte beklagten damals – während der gleichzeitigen internationalen Eröffnung der Dekade zur Überwindung von Gewalt – die vorliegende Erklärung sei nichts anderes als der Versuch einer Wiederbelebung der alten Lehre vom „gerechten Krieg“, einschließlich ihres Kriterienkatalogs. Somit werde Krieg als Mittel der Politik wiederum rehabilitiert, ohne tatsächlich theologisch-ethische Reflexionen anzustellen. Anstatt das Dokument zu verabschieden,

⁶ Vgl. „Gefährdete Bevölkerungsgruppen – Verantwortung zur Schutzpflicht“; in: Zweiter Bericht des Ausschusses für öffentliche Angelegenheiten, PIC 02.

⁷ Im Grunde waren diese Positionen bereits während der Konferenz für Praktisches Christentum 1938 in Oxford so festgestellt worden. Vgl. „Kirche und Welt in ökumenischer Sicht“. Bericht der Weltkirchenkonferenz von Oxford über Kirche, Volk und Staat. *Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum* (Hg.), Genf 1938.

⁸ Vgl. „The Protection of Endangered Populations in Situations of Armed Violence. Toward an Ethical Ecumenical Approach“; in: *WCC Central Committee, Minutes of the Fifty-First Meeting, Potsdam/Germany*. WCC, Geneva 2001, 62ff.

einigte man sich damals auf einen längeren Diskussionsprozess, dessen vorläufiges (!) Ende nun zur Beschlussfassung vorgelegt wurde. Vor allem die Lutherische Kirche Norwegens, die EKD und die Historischen Friedenskirchen (Mennoniten, Gesellschaft der Freunde und die Church of the Brethren) haben sich daran mit offiziellen Stellungnahmen beteiligt. Verschiedene gemeinsame Konsultationen haben entscheidend zum erreichten Fortschritt in der Debatte beigetragen.⁹ (Die Genese der Diskussion habe ich an anderer Stelle ausführlicher beschrieben¹⁰).

Bleibende Differenzen über die Anwendung von Gewalt zu humanitären Zwecken werden hier nicht verschwiegen: „Einerseits wird die Meinung vertreten, Gewalt dürfe nicht ausgeschlossen werden, wenn mit ihr massive Menschenrechtsverletzungen eingedämmt bzw. beendet werden können. Andere unterstützen ausschließlich eine Intervention unter Einsatz kreativer, gewaltloser Mittel. Wieder andere geben territorialer Integrität und Souveränität sehr hohe Priorität.“ Gemeinsam wendet man sich aber erneut theologischen Überlegungen zu: „Im Neuen Testament ruft uns Jesus auf, über die Nächstenliebe hinaus auch unsere Feinde zu lieben. Dieses Gebot gründet in Gott, der Liebe ist, und in der höchsten Offenbarung dieser Liebe im Tod Jesu Christi für seine Feinde, darin, dass Jesus ihre Feindseligkeit erduldet und Barmherzigkeit, nicht vergeltende Gerechtigkeit übt (Röm 5,10; Lk 6,36). Das Verbot zu töten bildet den Kern jeglicher christlicher Ethik (Mt 5,21-22). Gleichzeitig formulieren jedoch die biblischen Zeugnisse eine Anthropologie, die die menschliche Fähigkeit, Böses zu tun, ernst nimmt. An Christen richtet sich hier die Herausforderung, trotz aller Gewalt den Frieden zu suchen.“ Aus der Rückbesinnung auf diese gemeinsame Basis ergeben sich nun folgende gemeinsame Überzeugungen:

(a) Eindeutig bekennen sich die Mitgliedskirchen des ÖRK zum Vorrang der Gewaltlosigkeit und begründen dies mit dem Bekenntnis, dass jeder Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen ist und seine menschliche Natur ihn mit dem inkarnierten Christus verbindet. Damit liegt die Legitimationspflicht primär bei jenen, die dennoch militärische Gewalt ausüben wollen, nicht bei denen, die sie als grundsätzlich unangemessen ansehen.

⁹ Vgl. Cf. „Responsibility to Protect. Ethical and Theological Reflections“, ed. by *Semeg-nish Asfaw, Guillermo Kerber, Peter Weiderud*, World Council of Churches, Geneva 2005.

¹⁰ *Fernando Enns*, „Public Peace, Justice, and Order in Ecumenical Conversation“; in: *At Peace and Unafraid. Public Order, Security, and the Wisdom of the Cross*, ed. by *Duane K. Friesen and Gerald W. Schlabach*, Herald Press, Scottsdale/PA 2005, 241–259.

(b) Das Konzept der Schutzpflicht ergibt sich aus der Verlagerung der Perspektive: Im Zentrum stehen nicht die Intervenierenden, sondern die Opfer. Dies eröffnet eine neue, gemeinsame Sicht: gerade in den Schwächsten wird Christus für uns sichtbar (vgl. Mt 25). Die Pflicht, sie zu schützen, reicht weit über die Grenzen von Staaten oder Glaubenstraditionen hinaus, zumal die Welt in ökumenischer Perspektive als der eine, unteilbare „Haus-halt Gottes“ anzusehen ist.

(c) Die Souveränität eines Staates wird nicht mehr primär als ein Recht zur absoluten Macht beschrieben, sondern vor allem als eine Pflicht zur Gewährleistung von Rechten und Sicherheit in der eigenen Zivilbevölkerung. Sollte ein souveräner Staat dieser Pflicht nicht nachkommen, dann steht die internationale Gemeinschaft in der Verantwortung, die betreffende Zivilbevölkerung nicht allein zu lassen. Damit verlagert sich die Debatte von der Intervention zum Schutz.

(d) Schutzpflicht äußert sich vor allem in der Prävention! Die Erklärung weist auf Studien des ÖRK hin, die belegen, dass die Kirchen hierin übereinstimmen, bei allen Unterschieden in der Haltung zur Gewaltanwendung. Zur Prävention gehört die Stärkung der lokalen Bevölkerung zur Selbsthilfe durch Stärkung zivilgesellschaftlicher Strukturen und moderner öffentlich-privater Partnerschaften. „Die Kirchen sind aufgerufen, bei einem Machtungleichgewicht zwischen den beteiligten Parteien ihre moralische Autorität zur Vermittlung zu nutzen.“ Nationale Dialoge – einschließlich des Dialogs mit nichtstaatlichen Akteuren – sind einzuleiten, wenn sich Bedrohungen zeigen, damit Probleme in einem frühen Stadium als solche erkannt und eingestanden werden können und die Bevölkerung in die Suche nach Lösungen eingebunden wird. Vor der Krise zu handeln erfordert eine besondere Sensibilität für die Situation und die Bedürfnisse der Bevölkerung. Daher ist eine aktive Mitwirkung der Glaubensgemeinschaften notwendig, die in der täglichen spirituellen und materiellen Realität der Menschen verwurzelt sind. Glaubensgemeinschaften spielen eine zentrale Rolle bei der Vertrauensbildung und Wahrheitsfindung.

(e) Im Sinne der Prävention wird „Sicherheit“ nicht mehr militärisch definiert. Auch dieser Schritt hat die Diskussionen entscheidend beeinflusst. Sicherheit ergibt sich aus „wirtschaftlicher Entwicklung (Sicherung des Grundbedarfs), Bildung für alle, Achtung der Menschenrechte, guter Regierungsführung, politischer Mitwirkung und Beteiligung an der Macht, fairem Handel, Kontrolle über die Instrumente der Gewalt (insbesondere Kleinwaffen), Rechtsstaatlichkeit im Sinne von Sicherheitsinstitutionen,

die die Gesetze achten und rechenschaftspflichtig sind und Stärkung des Vertrauens in öffentliche Einrichtungen“.

(f) Intervention erfolgt, wenn Prävention misslungen ist. Voraussetzung ist zunächst, dass dieses Versagen eingeräumt wird. Die Schutzpflicht richtet sich vorrangig auf den Schutz der Zivilbevölkerung und die Prävention einer bevorstehenden Menschenrechtskrise.

(g) Überaus vorsichtig formuliert die ÖRK-Erklärung nun: „Mit dem an die internationale Gemeinschaft gerichteten Aufruf, Menschen, die von außerordentlichem Leid und Gefahr betroffen sind, zu Hilfe zu kommen, will die Gemeinschaft der Kirchen nicht sagen, dass es nie angemessen oder nie erforderlich sein kann, zum Schutz der Schwachen Gewalt anzuwenden. Dass die Kirchen Gewaltanwendung prinzipiell nicht ausschließen, beruht nicht auf dem naiven Glauben, dass durch den Einsatz von Gewalt schwer lösbare Probleme zuverlässig behoben werden können. Vielmehr gründet sich die Haltung der Kirchen auf die Gewissheit, dass der Wohlfahrt der Menschen Aufmerksamkeit geschenkt werden muss, und insbesondere jener Menschen, die extremer Bedrohung ausgesetzt und der Willkür und den Vorrechten ihrer Peiniger schutzlos ausgeliefert sind. Es ist eine tragische Tatsache, dass die Zivilbevölkerung, und insbesondere Frauen und Kinder, die ersten Opfer sind, wenn extreme Unsicherheit und Krieg herrschen.“

(h) „Solche Gewalt kann nur legitimiert werden, wenn sie die Anwendung von Waffengewalt zugunsten gewaltloser Mittel beendet, unter striktester Beachtung der Verhältnismäßigkeit der Mittel. Sie muss, im Einklang mit der Charta der Vereinten Nationen, völkerrechtlich kontrolliert sein und ihre Anwendung kann nur von Akteuren in Erwägung gezogen werden, die selbst das Völkerrecht strikt achten. Dies ist eine zwingende Vorbedingung. Ein Rechtsbruch kann nicht gebilligt werden, auch wenn dies mitunter – von der militärischen Warte aus betrachtet – zu Nachteilen oder zu einer kurzfristig eingeschränkten Wirksamkeit der Intervention zu führen scheint.“

(i) Mit der ausdrücklichen Beschränkung der Gewaltanwendung auf die unmittelbare Schutzfunktion machen die Kirchen deutlich, dass langfristige Lösungen zur Wiederherstellung von Bedingungen, unter denen die Bevölkerung keiner Gefahr für Leib und Leben mehr ausgesetzt ist, nicht durch Gewalt herbeigeführt werden kann. Vielmehr ist dazu ein Mindestmaß an wirtschaftlichen, sozialen und medizinischen Leistungen zu gewährleisten, die fundamentalen Rechte und Freiheiten zu achten, Instrumente der Gewalt einer Kontrolle zu unterwerfen und die Würde aller Menschen zu betonen. Soziale und politische Probleme können niemals

auf militärischem Wege gelöst werden. „Gewaltanwendung zu humanitären Zwecken muss also in ein breites Spektrum wirtschaftlicher, sozialer, politischer und diplomatischer Anstrengungen eingebettet sein, die die direkten wie langfristigen Ursachen der Krise in den Blick nehmen.“

(j) Es wird festgehalten, dass es innerhalb der Kirchen weiterhin Gruppierungen gibt, die Gewalt kategorisch ablehnen. „Sie vertreten eine Pflichterfüllung durch konsequente Prävention und – wie hoch der Preis auch sein mag – als letztes Mittel das Risiko *gewaltloser* Intervention bei gewalttätigen Auseinandersetzungen einzugehen.“ Beiden Ansätzen ist der „Erfolg“ nicht garantiert. Aber die Kirchen respektieren beide Positionen „als Ausdruck christlicher Pflichterfüllung“.

(k) Die Anwendung von Gewalt findet eine weitere Beschränkung in dem Konzept des „Just Policing“. So wie Einzelpersonen oder Gemeinwesen in stabilen, wohlhabenden Gesellschaften bei unmittelbarer Bedrohung die Polizei in Anspruch nehmen können, so sollten alle Menschen in bedrohlichen Situationen das Recht haben, Schutz zu erhalten. Der hier beschriebene Einsatz von Gewalt entspricht daher eher einer das Recht achtenden Polizeitätigkeit als einem militärischen Eingreifen. Daher differenziert die Erklärung klar zwischen Gewalt, die zu humanitären Zwecken eingesetzt wird und militärischer Gewalt, die in der Methodik und Zielführung der Kriegsführung folgt. Eindeutig illegitim sei eine militärische Intervention „mit dem Ziel, einen Staat zu besiegen“. Auf lange Sicht sollten für den Schutz bedrohter Menschen „internationale Polizeikräfte ausgebildet werden, die an das Völkerrecht gebunden sind“.

(l) Alle Interventionen sollten von separaten (!) humanitären Hilfsmaßnahmen begleitet sein. Jede Intervention erfordert die Bereitschaft, dazu die nötigen Mitteln bereit zu stellen, bis die Grundlagen der Ordnung und der öffentlichen Sicherheit wieder hergestellt sind und es als erwiesen gilt, dass vor Ort die nötigen Kapazitäten zum Aufbau eines dauerhaften Friedens existieren.

(m) Der Aufruf zur Schutzhilfe wird sich immer an die internationale Gemeinschaft richten und „einen Klärungs- und Entscheidungsfindungsprozess voraussetzen, der im Rahmen der internationalen Gemeinschaft stattfindet und streng an das Völkerrecht gebunden ist“. (Hierzu ist die „Erklärung zur Reform der Vereinten Nationen“¹¹ in Ergänzung zu beachten).

¹¹ Vgl. „Erklärung zur Reform der Vereinten Nationen“; in: Erster Bericht des Ausschusses für öffentliche Angelegenheiten, PIC 01.

(n) Sollten je Fälle eintreten, in denen die Kirchen tatsächlich zu solchen Maßnahmen aufrufen, dann setzt dies je ein Schuldbekenntnis voraus, weil es offensichtlich nicht gelungen ist, den Krisen rechtzeitig und angemessen vorzubeugen.

Die Erklärung empfiehlt schließlich eine Weiterarbeit an den schwierigen Fragen der Verantwortung zur Schutzpflicht. Darin drückt sich das Bewusstsein aus, dass mit dieser Erklärung bei weitem nicht alle friedensethischen Fragen beantwortet sind. Doch ist der Fortschritt in der ökumenischen Diskussion unverkennbar. So Weitreichendes konnten die Mitgliedskirchen bisher nicht gemeinsam formulieren. Gemeinsam beklagen sie ihr bisheriges Unvermögen, selbst gerecht zu leben und für Gerechtigkeit einzustehen. Sie müssten selbst erkennen, dass die „Herrschaft Christi mehr wiegt als jede andere Loyalität... Die kritische Solidarität mit den Opfern von Gewalt und das Eintreten gegen alle Mächte der Unterdrückung müssen auch unsere theologischen Mühen um eine glaubenstreue Kirche prägen“. Die Kirchen erkennen in ihrem „Versöhnungs- und Heilungsdienst“ einen Auftrag zur Vertrauensbildung.

Die internationale Gemeinschaft wie auch die einzelnen Staaten werden aufgerufen, ihre „Kapazitäten im Blick auf Präventivstrategien und Gewalt reduzierende Interventionsfähigkeiten in Zusammenarbeit mit den Einrichtungen der Zivilgesellschaft zu stärken, zum Völkerrecht beizutragen und es auf der Grundlage der Menschenrechte weiterzuentwickeln und die Entwicklung von Strategien für den Einsatz von Polizeikräften in Situationen schwerwiegender Menschenrechtsverletzungen zu unterstützen“.

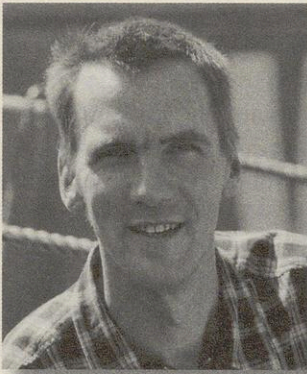
Und weiter: Ökumenische Friedensdenkschrift, Gegenseitige Besuche und schließlich eine „Internationale Ökumenische Friedenskonvokation“

Die vorgenannte Erklärung beauftragt den Zentralausschuss, einen „Studienprozess zu erwägen, der alle Mitgliedskirchen und ökumenischen Organisationen für die Ausarbeitung einer umfassenden ökumenischen Erklärung zum Frieden mobilisiert, welche sich u. a. mit folgenden Themen befasst: gerechter Frieden, Schutzpflicht, Rolle und Rechtsstatus nicht-staatlicher Kombattanten, Wertekonflikt (z.B. territoriale Integrität und Unantastbarkeit des menschlichen Lebens); diese Erklärung sollte zum Abschluss der Dekade zur Überwindung von Gewalt 2010 angenommen werden“.

Dass die Kirchen dies tatsächlich als vordringliche Aufgabe ansehen, erwies sich dann in dem Beschluss, die Arbeit an einer solchen Erklärung unmittelbar von der Vollversammlung selbst zu initiieren.¹² Zu viele Fragen bleiben noch ungeklärt und drängen auf Orientierung durch theologische und ethische Reflexion der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen. Es scheint, als habe die ernsthafte theologische Auseinandersetzung gerade erst begonnen.¹³ In diesem Sinne ist auch der per Konsens (ohne Gegenstimme) positiv beschiedene Antrag zu einem großen Ökumenischen Friedenskonzil am Ende der Dekade zu werten. Die Vorbereitungen darauf wurden sofort nach der Vollversammlung in Gang gesetzt. Dass dies ein integrierender und auf Partizipation angelegter, breiter Prozess werden soll, dazu wollen auch die gegenseitigen Besuche so genannter „Living letters“ unter den Kirchen beitragen. – Die ökumenische Dekade hat den Raum für all dies geöffnet, und die Kirchen scheinen bereit, ihn auch mit Inhalten zu füllen. Ob sie auch bereit sind, die Gnade der Verwandlung für sich selbst – als Teil der Welt – tatsächlich zu empfangen, muss sich noch erweisen.

¹² Vgl. „Bericht des Ausschusses für Programmrichtlinien“, § 26.

¹³ Vgl. dazu auch das erste summierende Ergebnis der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zur DOV: „Nurturing Peace. Theological Reflections on Overcoming Violence“, ed. by Deenbandhu Manchala, WCC, Genf 2005.



Gottes Gnade im Zelt

Zu den Gottesdiensten der
9. Vollversammlung des ÖRK
in Porto Alegre

VON JAN JANSSEN¹

Viel hat die überwiegend kritische deutsche Rezeption über Botschaften und Texte der ÖRK-Vollversammlung im brasilianischen Porto Alegre berichtet. Kommentare zu den Gottesdiensten gibt es kaum. Wird die gegebene geographische Entfernung erweitert durch eine gewählte Distanz, die konkret erlebbare Ökumene und zukunftsweisende Aspekte der Versammlung auf Abstand hält? Gewiss waren Themen teils unbequem, teils stagnierend, Diskussionen anstrengend bis zermürend. Umso mehr muss nach Ereignissen und Veranstaltungen gefragt werden, die über den appellativen Charakter von Verlautbarungen hinausführen.

Gottesdienste bei Versammlungen, Synoden, Kirchentagen werden oft als dekoratives Beiwerk rezipiert.² Doch gerade nach dem Streit um Begriff und Inhalt von Worship und Prayer durfte man auf die Feiern gespannt sein, die zwar die begriffliche Frage nicht klären können, aber eine entscheidende Realität der Ökumene erleben lassen: theologisch verantwortetes, gemeinsames gottesdienstliches Tun von Christen verschiedener Konfessionen. Und war diese Situation nicht geradezu verwandt mit dem Vorfeld unseres ersten Ökumenischen Kirchentags 2003 in Berlin, dessen Gottesdienste die Abendmahlsfrage nicht klären konnten, und die doch der Ökumene große Anteilnahme und neue Begeisterung zuführten? Als Beobachter und Begleiter der Gottesdienste in Porto Alegre habe ich wertvolle Eindrücke gesammelt.

¹ Jan Janssen ist Kirchentagspastor beim Deutschen Evangelischen Kirchentag in Fulda.

² Der ÖRK hat die Predigten und ein kurzes Video auf seinen Internetseiten veröffentlicht. Immerhin kamen einige Bilder der Prayer bei den Interessierten an (Zeitzeichen 4/2006; Publik Forum 5/2006). Die erstmals durchgeführte tägliche Veranstaltungsform offener Begegnung und Diskussion nach brasilianischer Tradition, nannte sich übrigens Mutirão, nicht wie Kommentare meinten „Muturao“ oder „Multirao“.

a. Der liturgische *Rahmen*, einzelne Abläufe und Gestaltungselemente waren Ergebnis der fast zweijährigen Vorarbeit eines Worship Committee des ÖRK. Nach dem Opening Prayer des Eröffnungstages wurde täglich zu ebenfalls ökumenisch gestalteten halbstündigen Morning Prayers und am frühen Abend zu konfessionell ausgerichteten Evening Prayers eingeladen.³ Ein ökumenisches Closing Prayer schloss die Versammlung ab.

Das Leitwort der zehntägigen Vollversammlung „In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt“, entfaltete sich in sechs Themen: „... verwandle die Erde, unsere Gesellschaften, unser Leben, unsere Kirchen, unser Zeugnis...“ Opening Prayer („Welt“) und Closing Prayer („Zeugnis“) waren ebenso einbezogen wie die Gottesdienstbesuche in Gemeinden Porto Alegres am Sonntag („Kirchen“). So konnte aus den sechs Zielflächen des einen überschreibenden Gebets im Leitwort ein Bogen über die zehn Tage hinweg reichen.

Der feste zeitliche Rhythmus und der besondere Raum sorgten kontinuierlich für Pilgerbewegungen während der Versammlungstage und halfen zur Identifizierung der Teilnehmenden mit dem liturgischen Programm. Ein zirkusartiges Zelt als nicht liturgisch, gar konfessionell definierter Gottesdienstraum beherbergte alle Prayer zu jedem Morgen und Abend, zu Eröffnung und Schluss. Darin fand das zentrale liturgische Geschehen auf einer Bühne frontal zur Gemeinde statt. Zwischen 700 und 3 000 Teilnehmende versammelten sich hier. Raum für liturgische Bewegungsabläufe boten nur die Wege zu Ausgängen.

b. Zunächst einige *Beobachtungen zu allen Prayers*. Der musikalische Aufwand mit Orchester in unterschiedlicher Besetzung und bis zu 80-köpfigem Chor hat alle gottesdienstlichen Gestaltungen stark geprägt und eine ausnehmend gute Resonanz hinterlassen. Professionelle, kontinuierliche Leitung und kaum auf konzertantes Aufführen ausgerichtete Arrangements sorgten für eine gute Mischung: Wiederkehr von Elementen zur schnellen Beheimatung und Vielfalt unbekannter Traditionen, die aus aller Welt zu Gehör gebracht wurden. Diese Mixtur aus Wiederholung und Innovation macht die Partizipation einer Gemeinde möglich, die kurzfristig und vielsprachig zusammenkommt.

³ Fünf Konfessionsfamilien feierten Evening Prayers (Lutherische Kirche, Anglikanische Kirche, Pfingstkirchen, Römisch-katholische Kirche, Orthodoxe Kirchen). Hinzu traten kontextuelle Abendgebete, eines in indigener Perspektive und eines zur Dekade zur Überwindung von Gewalt. Die Sonntagsgottesdienste blieben konfessionell gestaltet.

Alle Gebete waren im Gottesdienstbuch in fünf Sprachen zum Mitlesen vorformuliert und wurden nur bei konkreten Fürbitten verändert. Fast immer setzte ein Psalmgebet einen biblischen Akzent. Der Segen wurde durchgehend als gemeinsame Bitte der Gemeinde formuliert und lehnte sich an Num 6,24–26 an („Der Herr segne uns ...“).

Für die Auswahl der handelnden Personen hatte man sich im Vorbereitungsteam sehr bemüht, der nötigen breiten Repräsentanz und den Proporz-Fragen (Konfessionen, Regionen, Generationen, Gender-Fragen, Ordinierte und Lai/inn/en usw.) gerecht zu werden und dabei versucht, auf konfessionelle Symbolik wie liturgische Gewänder weitgehend zu verzichten. Die akute Situation der Vollversammlung ließ für die häufigen Ausfälle von Namen schnell Ersatz finden. An dieser Stelle ist, wie auch mit Hinweis auf choreographische und organisatorische Durchführung, ein besonderes Lob dem Team aus Worship Committee, Genfer Stab und freiwilligen jungen Stewards aus aller Welt zu zollen, dessen großartige Kooperation konkrete Ökumene erlebbar machte.

c. Das *Opening Prayer* eröffnete mit dem Schöpfungslob Ps 104 zu dargebrachten Symbolen als Gnadengaben aus aller Welt. Diese Gaben und Früchte verdeutlichten das Zusammenkommen und -gehören der Teilnehmenden. Dem wurde eine Litanei von Aufschreien aus acht Regionen der Welt gegenübergestellt. Die Bitte um Gottes Eingreifen aus Jes 64,1–5a und die Hinweise auf Einigkeit in der Gemeinde, auf Ämterverteilung und Liebe in Christus aus Eph 4,1–6.11–16 folgten als Lesungen. Dem Evangelium von der in Bewegung versetzenden Begegnung zwischen Maria und dem Auferstandenen aus Joh 20,10–18 folgte die Predigt und das Nicäno-Konstantinopolitanum. Danach bestand „Our calling as churches“, eröffnet durch Moses Treueaufruf an Israel aus Dt 30,19–20, aus mehreren Versprechen zur Umkehr, abgeschlossen durch ein Christusgebet und das Vaterunser. Als „Words of Promise and Hope“ wurde die Vision aus Off 21,1–5a vorgetragen und als Zuspruch vor der Segensbitte Mt 5,14–16 vom Licht der Welt.

Zum Auftakt entstand so der Eindruck eines stark biblisch orientierten Wortgottesdienstes, der durch die ausführlich exegetisch geprägte Predigt von Erzbischof Anastasios von Tirana und ganz Albanien noch intensiviert wurde, wenn sich diese auch nicht auf das Evangelium oder einen eigens vorgetragenen Predigttext bezog. Das Teilen und Verzehren der zu Beginn dargebrachten Früchte aus Lateinamerika fand erst im Anschluss und vor dem Zelt statt, wohl um die Assoziation eines liturgischen Mahles zu vermeiden.

d. Die Gestaltung der acht *Morning Prayers* prägte je ein Symbol (s.u.), das in einer so genannten „Prozession“ gemeinsam mit dem Wort (Bibel) und dem Licht (Kerze) in den gottesdienstlichen Raum einzog. Die Texte der anschließenden Bible Studies waren Teil auch der Morning Prayers, so dass folgendes Bild ihrer biblisch-liturgischen Gestaltung entstand⁴:

1. Prayer (Welt – Gefangenenketten): Ps 146,5–10; Jes 61,1–4; Lk 4,16–21(–30)
2. Prayer (Erde – Sonnenblumen): Ps 65,10–14; Jes 65,17–25; Mt 20,1–16
3. Prayer (Gesellschaften – Weihrauch): Apg 10,9–35; Mt 15,21–28
4. Prayer (Leben – religiöses Gemälde): Ps 143; Hes 36,26–27; 2 Kor 12,6–10 Joh 4,7–15
5. Prayer (Kirchen – leerer Kelch): Ps 133; Phil 2,1–11; Mk 10,(32–)35–45
6. Prayer (Zeugnis – Wasser): Ps 63,2–6; Ez 47,1–12 ; Joh 4,7–15
7. Prayer (Zeugnis – Brot): Ps 130,1–6; Ex 16,11–18 ; 2 Kor 3,18; Lk 13,20–21
8. Prayer (Zeugnis – Saatgut): Ps 116,1–6.13–19; Mk 4,26–29

Auf gebundene gemeinsame Bekenntnisse (über die biblischen Texte hinaus), auf Verkündigung in Auslegung, Predigt oder Zeugnis wurde in den Morning Prayers ganz verzichtet.

Der liturgische Gesamtbogen folgte nicht einem geprägten, kirchlichen oder gar biblischen Modell, sondern der aktuellen Themen- bzw. Symbolsetzung der Vollversammlung anhand ihres Leitwortes von der Verwandlung der Welt. Sie lässt sich z. B. so formulieren: (1) Befreiung von Unterdrückung, (2) Neuschöpfung von Himmel und Erde, (3) Erbarmen mit den Völkern, (4) Gottes Geisteskraft in den Schwachen, (5) Unvollendete Gemeinschaft in Christus, (6) Lebendiges Wasser auf trockenem Land, (7) Gesegnetes Brot für Hungernde, (8) Hoffnung wie selbst wachsende Saat.

Leitend für die Auswahl der biblischen Texte waren offensichtlich die Suche nach Visionen (1,2,6), die Vergewisserung des Reichtums in der Vielfalt der Auswirkungen des Geistes (3,4), das Vertrauen in das gemeinsame Bekenntnis zu Christus (1,5,6) und die Hoffnung auf Entfaltung und Erfüllung der Gaben Gottes (7,8). Dieser inhaltliche Bogen war liturgisch mitzuerleben und hinterließ bei vielen Teilnehmenden den Eindruck einer gelungenen, „runden“ Gesamtkonzeption. Anzumerken ist, dass die Auswahl der Zukunftsvisionen sich auf die leidende Kreatur und auf politisch-

⁴ Die Textangaben variieren in verschiedenen Quellen (Internet, Textblätter, Publikationen). Ich halte mich hier weitgehend an das im Übrigen für nachhaltige Nutzung vor Ort sehr empfehlenswerte Gottesdienstbuch *em tua graça* (WCC, Genf 2006), das zudem über 70 Lieder und reiches Textmaterial in fünf Sprachen bietet.

ökonomische Gerechtigkeit konzentrierte und nicht bis zur Heilung der Völker (Closing Prayer) oder – wenn auch nur als Traum – zu gemeinsamer Eucharistie bzw. Communion vordrang. Dagegen wurde der Gemeinschaft in Christus einmal nicht durch Bilder von Haupt und Glieder am Leibe Christi bemüht, sondern kraftvoller mit dem Philipper-Hymnus, den hierarchiekritischen Tönen aus dem markinischen Tischgespräch und auch mit dem visionären Gewimmel vieler Fische im Wasser des Tempels bei Ezechiel zu Gehör gebracht. Auffallend in der Textzusammenstellung und nicht durch Auslegung abgefangen war der Eindruck, dass die Verhältnisbestimmung zu Israel als dem Volk des ersten Bundes unklar blieb.

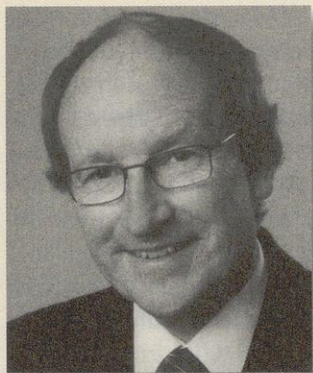
So gut die liturgische und optische Präsentation der Symbole gelang, so schwierig war – wie andernorts in Gottesdienstgestaltungen – die Partizipation der Gemeinde. Oft erschöpft sich gemeinsames Tun in schlichter Austeilung. Das Erleben einer Präsentation ist begrenzt, wenn Moderation wegen der Sprachenvielfalt entfällt. Andererseits führte das gute Zusammenspiel mit den Musizierenden akustisch zur Konzentration auf die symbolischen Aktionen.

e. Das *Closing Prayer* wurde erst vor Ort erarbeitet. Es präsentierte noch einmal alle Symbole der einzelnen Versammlungstage und eröffnete mit Ps 36,6–10 vom Ineinander der Weite und der Nähe Gottes. Es folgten vor der Predigt die Visionen vom erfrischenden Wasser des Tempels Ez 47,7–12 und vom Zusammenleben in einer künftigen Stadt ohne Verdammungen Off 22,1–5. Die Predigerin Robina Winbush, presbyterianische Pfarrerin aus den USA, bezog sich intensiv und fulminant auf das biblische Material. Anschließend Fürbitten mündeten in ein Gebet zur Einsetzung des neuen Zentralausschusses. Nur ein kurzer Abschnitt der Botschaft der Vollversammlung wurde im Closing Prayer vorgetragen. Die Aussendung vor dem Segen bestand schlicht aus dem Zuspruch der Geisteskraft in Apg 1,8. In seiner Konzentration und der musikalischen und symbolischen Aufnahme vorangegangener Elemente wurde das Closing Prayer zu einem bündelnden Höhepunkt der Versammlung.

Ein Fazit

Die Frage von Prayer oder Worship hat bereits deutlich gemacht, wie sehr der ÖRK eine kontinuierliche Arbeit an Liturgie und Gottesdienst braucht. Was angesichts der Fülle und Vielfalt von Erwartungen gottesdienstlich „machbar“ war, ist in Porto Alegre gut gelungen. So ist es mehr

als sachgerecht, auf derart kraftvolles, biblisches Material zu setzen. Gerade angesichts der Gottesdienstfrage war es hilfreich, dass weniger Reden als Hören, weniger eigenes Formulieren als Sich-gesagtsein-lassen zu erleben war. Komplexes gottesdienstliches Handeln lag bereits darin, dass die Vergegenwärtigung des Gemeinsamen gefeiert wurde: Vergewisserung auf dem Fundament und im Horizont des biblischen Wortes und Ausdruck des Vertrauens und der Hoffnung in Christus. Zudem sagt auch die Bezeichnung Prayer schon viel: Ökumenisch möglich und nötig ist Beten und nochmals Beten. Was muss zum gemeinsamen Einstimmen und Antworten in Lob oder Klage in Gebet und Gesang noch hinzutreten, um von voller gottesdienstlicher Partizipation sprechen zu dürfen? Und zu den nicht selbstverständlichen „Leistungen“ zählt die Formung einer Gemeinde, die im Geschehen teilnimmt und teilt. Gerade in Konzeption und Durchführung ökumenischer Gottesdienste muss zum Heiligen Geist der gesunde Menschenverstand als sein intimer Freund (Karl Barth) hinzutreten, damit lebendige Gemeinde wachsen kann. Die Pflege dieser Freundschaft ließ die Verantwortlichen in Genf und vor Ort begeisternde und pragmatische Lösungen finden.



Die Einheit der Kirchen als Koinonia (Gemeinschaft)?

Chancen und Probleme
des jüngsten ökumenischen
Einheitskonzepts¹

VON MATTHIAS HAUDEL²

I. Vorbemerkungen

Die aktuellste Verfassungsänderung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) bekräftigt, dass das Hauptziel der Gemeinschaft der Kirchen darin besteht, „einander zur sichtbaren Einheit in dem einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft aufzurufen, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben findet“³. Im *Marburger Jahrbuch Theologie* 2000 zum Thema „Ökumene“ äußert der Züricher Systematiker Ingolf U. Dalferth hingegen folgendes: „So nachvollziehbar die Sehnsucht ist, die sich im ökumenischen Leitbild der vollen sichtbaren Einheit der Kirchen niederschlägt, sie verdankt sich [...] der romantischen Idealisierung einer ursprünglich einen und erst im Laufe der Geschichte durch Streit [...] zerbrochenen Kirche. Doch nie hat es jene sichtbar eine, konflikt[...]freie Kirche gegeben [...]. Aus der Glaubenseinheit des Leibes Christi

¹ Antrittsvorlesung an der Evang.-Theol. Fakultät der Universität Münster (24.11.2004), die für den Druck leicht überarbeitet und mit Anmerkungen versehen wurde.

² PD Pfr. Dr. Matthias Haudel ist Privatdozent für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster und Pfarrer der Ev. Kirche von Westfalen (u. a. für ökumenische Aufgaben).

³ Zitiert bei Konrad Raiser, Überlegungen zur Zukunft des Ökumenischen Rates der Kirchen, in: Dagmar Heller/Barbara Rudolph (Hg.), Die Orthodoxen im Ökumenischen Rat der Kirchen. Dokumente, Hintergründe, Kommentare und Visionen. Eine Dokumentation zum Abschlussbericht der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK (= ÖR.B 74), Frankfurt (M.) 2004, 189–200, hier: 192.

folgt in keiner Weise die sichtbar verfasste Einheit der geschichtlichen Kirchen“⁴.

Diese beiden Aussagen spiegeln die *gegenwärtige Lage der ökumenischen Bewegung* wider, in der große Unsicherheit über die ökumenischen Ziele und die ökumenischen Methoden herrscht. Während die einen an der *Konsensökumene* festhalten, die durch theologische Dialoge nach konsensfähigen Formen sichtbarer Einheit sucht, sprechen andere von „*Ökumene in Gegensätzen*“⁵, die keiner sichtbaren Einheit der Kirchen bedarf. Wieder andere fordern den Wechsel vom Paradigma der innerkirchlichen Einheitssuche zum Paradigma der *ethischen Fragen kirchlicher Weltverantwortung*, wie z. B. jüngst die katholische Theologin *Lucia Scherzberg* mit ihrer Annahme, dass gegenwärtig „weniger Fragen der Lehre als vielmehr ethische und weltanschauliche Probleme ein kirchentrennendes Potential enthalten“. Deshalb solle der ÖRK „genau dieses Problem in Angriff nehmen und [es] nicht mit einem gut gemeinten Gemeinschafts-Konzept über-tünchen“⁶.

Unabhängig davon, ob die Behauptung aufrechtzuerhalten ist, die Lehre trenne weniger als die ethischen Herausforderungen, wird seit längerem in diesem Sinne von einem *Paradigmenwechsel* gesprochen. Diesbezüglich forderte schon vor 15 Jahren der damalige Generalsekretär des ÖRK, *Konrad Raiser*; es dürfe nicht mehr primär um die Fragen innerkirchlicher Strukturen gehen, die ohnehin kaum noch die Lebenswirklichkeit der Menschen trafen, sondern man müsse die Bemühungen um Einheit auf das gemeinsame Zeugnis in den Herausforderungen der Welt konzentrieren.⁷

Die Abkehr von den theologischen Bemühungen um innerkirchliche Einheitsstrukturen liegt aber nicht nur in solchen Einschätzungen gewandelter Herausforderungen begründet, sondern sie scheint zuweilen auch mit einer *resignativen* Haltung einherzugehen. Das lassen zumindest die

⁴ *Ingolf U. Dalferth*, Spielraum zum Missverständnis. Hermeneutische Anmerkungen zum Projekt einer Ökumenischen Hermeneutik, in: *Wilfried Härle/Reiner Preul* (Hg.), *Marburger Jahrbuch Theologie XII: Ökumene (= MThSt 64)*, Marburg 2000, 71–99, hier: 81f.

⁵ Vgl. *Harding Meyer*, Ökumenische Zielvorstellungen (= Ökumenische Studienhefte 4/ BenschH 78), Göttingen 1996, 159, wo er auf den Titel einer Schrift von Erich Geldbach hinweist.

⁶ *Lucia Scherzberg*, Das Koinonia-Konzept des Ökumenischen Rates und der Gemeinschaftsbegriff, in: *ÖR 51* (2002), 157–166, hier: 165.

⁷ Vgl. *Konrad Raiser*, Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung?, München 1986, 53ff. und *ders.*, *Wir stehen noch am Anfang. Ökumene in einer veränderten Welt*, Gütersloh 1994, 15.

Annahmen derer vermuten, die davon ausgehen, dass die Konsensökumene gescheitert ist, weil kaum eine Rezeption ökumenischer Dialogergebnisse erfolgt und sich in den grundlegenden Problemen zwischen den verschiedenen Konfessionen keine Bewegung zeigt.⁸

Letzteres lässt sich dahingehend zuspitzen, dass die Einheitsverständnisse der Konfessionsfamilien oft sogar wieder stärker an die jeweilige konfessionelle Identität zurückgebunden werden und so mehr Identitätswahrung als Öffnung vermitteln.⁹ Das hängt nicht zuletzt mit folgender Beobachtung zusammen: je mehr ökumenische *Annäherungen in Einzelfragen* erreicht werden, wie etwa dem Tauf- und Eucharistieverständnis, desto deutlicher treten die grundsätzlichen *Unterschiede im Kirchenverständnis* hervor. Diese sind wiederum maßgeblich für das Einheitsverständnis. Die *römisch-katholische Kirche und die orthodoxen Kirchen* verbinden mit der sichtbaren Einheit eine andere Perspektive als die reformatorischen Kirchen, da sie jeweils für sich beanspruchen, selbst die sichtbare geschichtliche Darstellung der einen Kirche Christi zu sein, weil sich die übrigen Konfessionen durch Abspaltung von ihnen getrennt haben. Deshalb geht es für sie um eine *Wiederherstellung* der Einheit. Die *reformatorischen Kirchen* hingegen halten auf der Grundlage des gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums die Einheit der sichtbaren Kirche in unterschiedlichen Strukturen und Traditionen für möglich, da sie deutlich zwischen dem von Gott geschenkten Grund des Glaubens und der Vielfalt seiner Ausgestaltung unterscheiden.

So bestätigen die Auseinandersetzungen in der ökumenischen Bewegung und die unterschiedlichen konfessionellen Grundentscheidungen die Fest-

⁸ Vgl. *Harding Meyer*, Zielvorstellungen, 163ff, 174ff (s. Anm. 5).

⁹ Vgl. für die römisch-katholische Kirche u. a.: *Erklärung Dominus Iesus*. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche [Verlautbarung der Kongregation für die Glaubenslehre], Vatikanstadt, [Rom] 2000, Paragraph 16 u. 17. Vgl. ferner: *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio*. Kongregation für die Glaubenslehre. 28. Mai 1992 (= VApS 107), Bonn 1992. – Zur Auseinandersetzung mit den restriktiven Schreiben aus Rom vgl. *Hans-Martin Barth*, Domine Iesu!, in: MdKI 51 (2000), 81–82; *Eberhard Jüngel*, Paradoxe Ökumene. Ende der Höflichkeiten bei wachsender Nähe, in: *Zeitzeichen* 1 (2000), I–VI, hier: Vf.; *Jörg Haustein*, Vatikanische Präzisierungen. Zum umstrittenen Schreiben der Glaubenskongregation über die „Kirche als Communio“, in: MdKI 45 (1994), 28–29. – Im Blick auf die russisch-orthodoxe Kirche vgl. *Nikolaus Thon*, Die Stellungnahme der Russischen Orthodoxen Kirche zur Einheit der Christen, in: MdKI 51 (2000), 107–109. – Hinsichtlich der protestantischen Position vgl. *Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis*. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (= EKD-Texte 69), Hannover 2001.

stellung des Ökumenikers *Reinhard Frieling*, „dass die unterschiedlichen Vorstellungen von der Einheit der Kirche vielleicht das größte Hindernis für die Einheit [...] sind“¹⁰.

Inzwischen gehen nicht wenige davon aus, dass sich die ökumenische Bewegung an einem *Scheideweg* befindet, an dem sich entscheiden wird, ob überhaupt tragfähige Einheitsperspektiven zu entwickeln sind. Deshalb ist es angebracht, darüber nachzudenken, inwieweit die jüngste Einheitsvision der ökumenischen Bewegung dieser Anforderung gerecht werden kann. Es handelt sich um die Vision der *Gemeinschaft der Kirchen als Koinonia*, die allgemein als *Koinonia-Konzept* bezeichnet wird.

Auf seiner 7. Vollversammlung in *Canberra* stellte der ÖRK 1991 den neutestamentlichen griechischen Begriff für „*Gemeinschaft*“ – κοινωνία – als neuen Leitbegriff für die Suche nach kirchlicher Einheit vor, und zwar mit dem programmatischen Dokument „*Die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung*“¹¹.

Weil die bisherigen Einheits-Konzepte nicht zum gewünschten Erfolg geführt hatten, wollte man den Kirchen auf neutestamentlicher Grundlage einen neuen Einstiegspunkt in die Einheitssuche gewähren. Der Begriff „*Koinonia*“ wurde nicht übersetzt, weil sein ursprünglicher Bedeutungsgehalt umfassender ist als die jeweiligen Übersetzungen, wie „*Gemeinschaft*, fellowship, communion oder communio“. Denn er weist darauf hin, dass sich die kirchliche Gemeinschaft aus der Teilhabe an der Gegenwart und Wirklichkeit des dreieinigen Gottes ableitet. Aus dieser Gabe folgt die Aufgabe bzw. die Berufung, der Teilhabe an der göttlichen Einheit in Vielfalt in kirchlicher Einheit in Vielfalt zu entsprechen.

Angesichts der Auseinandersetzungen um die ökumenischen Zielvorstellungen stand auch das *Koinonia-Konzept* in der Spannung zwischen Bangen und Hoffen, zwischen enthusiastischer Erwartung und skeptischer Kritik. So wurde die *Koinonia-Vision* auf der Sitzung der *Plenarkommission von Glauben und Kirchenverfassung* in *Kuala Lumpur* (2004) konzeptionell etwas zurückgenommen.

Die für theologische Grundfragen im ÖRK verantwortliche Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hatte in Verbindung mit dem *Koino-*

¹⁰ *Reinhard Frieling*, Der Weg des ökumenischen Gedankens. Eine Ökumenekunde (= Zugänge zur Kirchengeschichte 10), Göttingen 1992, 257.

¹¹ Vgl. *Walter Müller-Römhild* (Hg.), Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus *Canberra* 1991. Offizieller Bericht der Siebten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. 7. bis 20. Februar 1991 in *Canberra/Australien*, Frankfurt am Main 1991, 173–176.

nia-Konzept eine *Ekklesiologie-Studie* über „*Das Wesen und die Bestimmung der Kirche*“¹² initiiert. Durch die in Kuala Lumpur angenommene Überarbeitung des ersten Entwurfs der Studie¹³ wurde aus dem bisher eigenständigen Kapitel über die *Kirche als Koinonia* ein Unterkapitel. So tritt die konzeptionelle Bedeutung der Koinonia-Vision zurück, ohne dass eine Alternative am Horizont erscheint.

Wenn man bedenkt, welche Bedeutung die Verständigung auf gemeinsame Einheitsvorstellungen hat, kann es nicht hilfreich sein, der Koinonia-Vision stillschweigend mal ein größeres und mal ein geringeres konzeptionelles Gewicht zuzugestehen. Deshalb ist im Interesse der ökumenischen Bewegung dringend zu untersuchen, wie berechtigt sowohl die skeptischen Anfragen als auch die Hoffnungen sind, die sich auf das Koinonia-Konzept richten.

Dazu sind folgende vier Aspekte zu bedenken: *Erstens* sind die Gründe für die ökumenische Bezugnahme auf den biblischen Koinonia-Begriff zu untersuchen, *zweitens* die Hoffnungen, die sich mit dem Koinonia-Konzept verbinden, und *drittens* die Probleme und Grenzen des Koinonia-Konzepts sowie die damit verbundene Kritik, bevor *viertens* die Frage beantwortet werden kann: Das Koinonia-Konzept zwischen Hoffen und Bangen: Sackgasse oder Weg in die Zukunft?

II. Grenzen und Perspektiven des Koinonia-Konzepts

1. Die Gründe für die ökumenische Bezugnahme auf den biblischen Koinonia-Begriff

Der Koinonia-Begriff bot sich dem ÖRK von selbst als gemeinsamer Rahmen für die Einheitssuche an. Denn sowohl die *Besinnung auf das eigene Kirchenverständnis in den jeweiligen Konfessionen* als auch der *bilaterale ökumenische Dialog* hatten sich durch den Aufschwung exegetischer und kirchengeschichtlicher Forschung zunehmend auf das biblische Verständnis von *Kirche als Gemeinschaft* gestützt. So entwickelte das *Zweite Vatikanische Konzil* im Rückgriff auf das Neue Testament und die Kirchenväter ein trinitarisch ausgerichtetes gemeinschaftliches Kirchenverständnis, die sog. *Communio-Ekklesiologie*. Sie räumte dem Volk Gottes, den einzel-

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

¹³ Vgl. *The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement* (= Faith and Order-Paper 198), Genf 2005 (die deutsche Fassung erscheint demnächst).

nen Ortskirchen und der kollegialen Kirchenleitung wieder mehr Gewicht ein. Allerdings wurde die *Communio*-Ekklesiologie im Schreiben der Glaubenskongregation von 1992 über „*einige Aspekte der Kirche als Communio*“ erneut zentralistisch-universalkirchlich in Konzentration auf den päpstlichen Primat interpretiert.¹⁴

Gleichzeitig entwickelte sich der *Koinonia*-Begriff, auf den bereits die Reformatoren zurückgriffen¹⁵, zum Leitbild *des lutherischen Verständnisses von Kirchengemeinschaft*. Bereits 1954 stützte sich die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands zur Definition von Kirchengemeinschaft auf den biblischen *Koinonia*-Begriff.¹⁶ Auf der Basis dieses Leitbegriffs konnte sich der Lutherische Weltbund von einer *Föderation* lutherischer Kirchen zur *Gemeinschaft* lutherischer Kirchen entwickeln. So heißt es in seiner neuen Verfassung von 1990: „Der Lutherische Weltbund ist eine Gemeinschaft [*Koinonia*] von Kirchen, die sich zu dem dreieinigen Gott bekennen, in der Verkündigung des Wortes Gottes übereinstimmen und in Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft verbunden sind.“¹⁷

Die *orthodoxen Kirchen* wiederum verstehen sich seit jeher als Abbild der trinitarischen Gemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist – und zwar als Einheit in Vielfalt. In der Betonung der eucharistischen Einheit der vielfältigen Ortskirchen, die zugleich jeweils für sich die Fülle des kirchlichen Mysteriums verkörpern, kommt das zum Ausdruck. Von daher

¹⁴ Vgl. die dogmatische Konstitution über die Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils (*Lumen Gentium*) und das „Schreiben [...] über einige Aspekte der Kirche als *Communio*“ (s. Anm. 9). Zum Verhältnis beider Texte vgl. u. a. *Josef Freitag*, Vorrang der Universalkirche? *Ecclesia in et ex Ecclesiis – Ecclesiae in et ex Ecclesia?* Zum Streit um den *Communio*-Charakter der Kirche aus der Sicht einer eucharistischen Ekklesiologie, in: ÖR 44 (1995), 74–92.

¹⁵ Vgl. *Communio/Koinonia*. Ein neutestamentlich-frühchristlicher Begriff und seine heutige Wiederaufnahme und Bedeutung. Eine Stellungnahme des Instituts für Ökumenische Forschung, Strasbourg 1990, 15f.

¹⁶ Vgl. *Koinonia*. Arbeiten des Ökumenischen Ausschusses der VELKD zur Frage der Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft, Berlin 1957.

¹⁷ Ich habe das Schreien meines Volkes gehört. *Offizieller Bericht der Achten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*, LWB-Report Nr. 28/29, Genf 1990, 212. Vgl. *Harding Meyer*, „*Koinonia/Communio*“ und der Gedanke der „Kirchengemeinschaft“ im Luthertum, besonders im Lutherischen Weltbund, in: Gott glauben – gestern, heute und morgen. Reflexionen über christliche und kirchliche Existenzweisen. FS Werner Leich, Weimar 1997, 165–174.

stützte sich auch der 1920 vom ökumenischen Patriarchat ergangene Aufruf zur Einheit der Christen auf den Koinonia-Begriff.¹⁸

Angesichts dieser Entwicklung nahmen auch die *bilateralen Dialoge* das neue Leitbild auf. Stellvertretend für viele andere Dialoge soll hier nur der *methodistisch-römisch-katholische Dialog* erwähnt werden, der zu dem Ergebnis kommt, „dass Koinonia als Konzeption und Erfahrung bedeutender ist als irgendein bestimmtes Modell von Kirchenunion, das wir bisher vorschlagen können“¹⁹.

Vor diesem Hintergrund brauchte der ÖRK die neue Einheitsvision eigentlich nur noch programmatisch zu bejahen, was er mit der Erklärung von Canberra 1991 vollzog. Damit entwickelte sich der Koinonia-Begriff von seiner Bedeutung für das Kirchen- und Einheitsverständnis zu einem *Einheitsmodell*, dem Koinonia-Konzept.²⁰

Warum dieser biblische Begriff eine derartige Rolle einnehmen konnte und welche ökumenisch relevanten Bedeutungsinhalte er verkörpert, lässt sich nur durch einen *Blick ins Neue Testament* nachvollziehen:

Das Substantiv „Koinonia“ und das Verb „koinoneo“ begegnen vornehmlich in den paulinischen Schriften und werden in ihrer erstaunlichen Bedeutungsvielfalt durch *einen* Aspekt zusammengehalten: die Teilhabe! So lautet die Grundbedeutung des Verbs *koinoneo* „teilen, teilnehmen, Anteil haben“, und das Substantiv *Koinonia* kann für „Teilhabe, Gemeinschaft und Gemeinde“ stehen. Dabei geht es um die Teilhabe an der Gemeinschaft von Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist, weil sich Gottes heilsgeschichtliches Handeln an den Menschen und der ganzen Schöpfung trinitarisch vollzieht. Der Segenswunsch in 2. Kor 13, 13 „Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen“ verbindet die Gabe der Gemeinschaft mit dem Heiligen Geist, der zugleich die Teilhabe an der Gnade Jesu Christi und der Liebe Gottes eröffnet. Davon wiederum wird die Gemeinschaft der Christen untereinander geprägt. Aus der vertikalen Teilhabe an der trinitarischen Gemeinschaft Gottes leitet sich die horizontale Gemeinschaft der Christen ab.

¹⁸ Vgl. Heinz Joachim Held, Die orthodoxe Mitarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen. Hintergründe und Geschichte, in: Dagmar Heller/Barbara Rudolph (Hg.), Die Orthodoxen im Ökumenischen Rat der Kirchen (s. Anm. 3), 105–133, hier: 105ff.

¹⁹ Harding Meyer [u. a.] (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd. II: 1982–1990, Paderborn/Frankfurt am Main 1992, 513.

²⁰ Vgl. Harding Meyer, Zielvorstellungen (s. Anm. 5), 151.

Indem die Christen nach 1. Kor 10, 16 in der Eucharistie Anteil am Leib und Blut Christi haben, verdichtet sich der Koinonia-Gedanke zum Bild des *einen* Leibes Christi. Im Blick auf die Situation in Korinth ermahnt Paulus wenige Verse später, diese Koinonia mit Christus lasse keine Spaltungen zu.

So enthält der neue Leitbegriff den Anspruch auf die *sichtbare Einheit der Kirche*. Damit widerspricht er der anfangs zitierten Aussage Ingolf U. Dalferths, aus der Glaubenseinheit des Leibes Christi folge in keiner Weise die sichtbare Einheit der Kirchen. Nach Paulus wird die sichtbare Einheit aber nicht nur durch die eucharistische Gemeinschaft begründet, sondern auch durch die Gemeinschaft am Evangelium (Phil 1, 5) und die Gemeinschaft am Glauben (Philem 6). Damit widerspricht der biblische Befund gleichzeitig einer einseitig *eucharistisch* begründeten Communion-Ekklesiologie, die sich in orthodoxen und römisch-katholischen Ansätzen findet. Diese Ansätze verbinden sich nicht selten mit einer einseitigen *pneumatozentrischen* Zuspitzung auf den Heiligen Geist oder einer einseitigen *christozentrischen* Zuspitzung auf Christus. Auch diese Einseitigkeiten werden dem biblischen Zusammenhang von Teilhabe am Geist (Phil 2, 1) und Teilhabe an Christus (Phil 3, 10) nicht gerecht. Der Koinonia-Begriff beugt solchen Einseitigkeiten vor.

Auf der Grundlage der Einheit in Christus, im Geist und im Evangelium verkörpert kirchliche Koinonia nicht nur Einheit, sondern auch *Vielfalt*. Dabei weist sie analoge Züge zur *Einheit in Vielfalt* auf, die Gott selbst verkörpert.²¹ Die Berechtigung dieser Analogie ergibt sich nicht nur aus biblischen Hinweisen wie Joh 17, 21, wonach die Christen im Heiligen Geist eins sein sollen wie Vater und Sohn. Auch die heilsgeschichtliche Gegenwart Gottes, der als Vater, Sohn und Heiliger Geist die kirchliche Gemeinschaft konstituiert, verweist auf diesen Zusammenhang. Dieser besteht allerdings aufgrund des Unterschieds zwischen Gott und Welt lediglich *analog*. Die Kriterien für die Analogie werden durch die Einwohnung Gottes in der Welt vorgegeben.

Weil sich im Koinonia-Begriff somit Einheit und Vielfalt wesensmäßig verbinden, eignet er sich für die ökumenische Bewegung ohnehin besser als der statische Begriff „Einheit“. Zudem enthält er die *ethischen Dimensionen* der Nächstenliebe und Weltverantwortung, so dass Paulus auch

²¹ Vgl. zum biblischen Befund John Reumann, Koinonia in der Bibel. Ein Überblick, in: Günther Gaßmann/Dagmar Heller (Hg.), Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. 3. bis 4. August 1993. Berichte, Referate, Dokumente (= Ö.R.B 67), Frankfurt am Main 1994, 37–69; Josef Hainz, Koinonia. „Kirche“ als Gemeinschaft bei Paulus (= Biblische Untersuchungen 16), Regensburg 1982.

die Kollekte für die Armen in Jerusalem als Koinonia bezeichnen kann (Röm 15, 26–27).

Diese vielfältigen Dimensionen ließen den Koinonia-Begriff zu einem ökumenischen Hoffnungsträger werden.

2. Die Hoffnungen, die sich mit dem Koinonia-Konzept verbinden

Aufgrund des biblischen Befundes konnte das *Canberra-Dokument* „die Einheit der Kirche als Koinonia“ unter den Leitgedanken „*Gabe und Berufung*“ stellen. Denn aus der Gabe der Teilhabe an Gottes Gemeinschaft erwächst die Berufung zur Gemeinschaft unter den Christen, und zwar als Zeichen für die ganze Menschheit. So heißt es wörtlich: „Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes befähigen die eine Kirche, als Zeichen der Herrschaft Gottes und Dienerin der *Versöhnung* mit Gott zu leben, die für die ganze Schöpfung verheißen [...] ist.“²²

1993 entfaltete die 5. *Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela* diesen Ansatz und beschrieb Koinonia „als eine vieldimensionale Dynamik im Glauben, Leben und Zeugnis all derer, die den dreieinigen Gott anbeten, den apostolischen Glauben bekennen, gemeinsam am Evangelium und am sakramentalen Leben teilhaben und sich in Kirche und Welt um Treue zu Gott bemühen“²³.

Die Hoffnung richtet sich also auf die dynamische und integrative Kraft des Koinonia-Begriffs. Es sollen *einige der wichtigsten Fortschritte* betrachtet werden, die man sich auf dieser Grundlage erhofft:

Zunächst kann die Begründung kirchlicher Gemeinschaft in der *Teilhabe an der trinitarischen Gemeinschaft Gottes* verhindern, konfessionelle menschliche Bestrebungen mit dem Willen Gottes zu identifizieren. Denn es ist deutlich zwischen *Gabe* Gottes und daraus resultierender *Aufgabe* der Menschen unterschieden.²⁴ Damit ist das Verhältnis von verborgener bzw. geglaubter Kirche und sichtbarer bzw. geschichtlicher Kirche reguliert: Gottes rechtfertigendes Heilshandeln schenkt die Einheit, die Heiligkeit, die Katholizität und die Apostolizität des Leibes Christi. Diesen vier Kennzeichen der Kirche im Glaubensbekenntnis dürfen die Christen dann in ih-

²² Walter Müller-Römheld (Hg.), *Zeichen*, 173f. (s. Anm. 11/Hervorhebung v. Vf.).

²³ Günther Gaßmann/Dagmar Heller (Hg.), *Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung*, 3. bis 4. August 1993. Berichte, Referate, Dokumente (= ÖR.B 67), Frankfurt am Main 1994, 218.

²⁴ Vgl. *ebd.*, 218ff.

ren jeweiligen Lebenssituationen entsprechen. Die Ausgestaltung kirchlicher Strukturen kann deshalb durchaus vielfältig sein. Somit ist die Unterscheidung von Glaubensgrund und Glaubensgestalt gegeben. Gott schenkt die gemeinsame Grundlage, an der zu prüfen ist, inwieweit die vielfältigen Gestaltungen von Kirche diesem Fundament entsprechen. Hier wird den Kirchen erneut die Möglichkeit geschenkt, nicht um ihre eigenen konfessionellen Ansprüche zu kreisen, sondern sich gemeinsam an der Gabe Gottes zu orientieren.

Ein weiterer Vorteil des Koinonia-Begriffs liegt in seiner wesensmäßigen Verknüpfung von *Einheit und Vielfalt*: Gemeinschaft kann nur in Zusammengehörigkeit und nur in Vielfalt verwirklicht werden, und das wiederum nur in gegenseitiger Beziehung. Diese *Relationalität* besteht nach den biblischen Vorgaben in Gott selbst, zwischen Gott und Mensch, zwischen den Menschen untereinander und mit der Schöpfung. D.h.: kirchliche Gemeinschaft lebt von gegenseitiger Partizipation im Blick auf Gott und im Blick auf die Christen untereinander. Das wiederum bedeutet *zum einen*: Kirche ist weder eine rein soziologische oder institutionelle noch eine rein spirituelle Verbindung, sondern eine *gott-menschliche* Gemeinschaft. *Zum anderen* entsprechen ihrem Wesen kollegiale und partizipatorische Strukturen, die alle Glaubenden mit einbeziehen.²⁵ Hier wird ein Raum eröffnet, in dem sich die unterschiedlichen Vorstellungen von kirchlicher Autorität und Leitung nach ihrer Entsprechung zum Wesen von Koinonia befragen lassen. Gleichzeitig wird daran erinnert, die unterschiedlichen kulturellen Prägungen kirchlicher Gemeinschaft ernst zu nehmen. Nur so lässt sich ein besseres ökumenisches Verständnis erzielen, da die konfessionellen Unterschiede auch durch *unterschiedliche Mentalitäten* geprägt sind.²⁶

Eine weitere Hoffnung verbindet die ökumenische Bewegung mit der trinitarisch geprägten Einheit in Vielfalt des Koinonia-Begriffs im Blick auf ein angemesseneres *Verhältnis von Ortskirchen und universalkirchlicher Einheit*. Wie jede trinitarische Person die volle Gottheit besitzt, so besitzt jede Ortskirche die volle Katholizität. Und so wie die trinitarischen Personen eins sind, besteht in der Katholizität der Ortskirchen die univer-

²⁵ Vgl. *ebd.*; Tobias Brandner, *Einheit gegeben – verloren – erstrebt. Denkbewegungen von Glauben und Kirchenverfassung* (= KiKonf 39), Göttingen 1996, 56ff.; André Birmelé, *Kirchengemeinschaft. Ökumenische Fortschritte und methodologische Konsequenzen* (= Studien zur systematischen Theologie und Ethik 38), Münster 2003, 316; Dorothea Wendebourg, *Sichtbare Einheit der Kirche als Koinonia*. Zum Sektionsbericht I, in: ÖR 43 (1994), 135–146, hier: 137.

²⁶ Vgl. Günther Gaßmann/Dagmar Heller (Hg.), *Santiago*, 220f (s. Anm. 23).

salkirchliche Katholizität. Dadurch spiegelt sich die Gleichrangigkeit der trinitarischen Personen in der Gleichrangigkeit der Ortskirchen wider.²⁷

Hoffnung setzt die ökumenische Bewegung auch auf die *integrative Kraft*, die der Koinonia-Begriff im Blick auf die Einbeziehung der Schöpfung besitzt. Er soll die anfangs bereits angesprochene Spannung überwinden, die zwischen denjenigen besteht, die sich primär um die strukturelle Einheit der Kirchen bemühen, und denjenigen, die in der Weltverantwortung die entscheidende Aufgabe sehen.²⁸ Indem Koinonia die von Gott gegebene Verantwortung der Kirche für die Einheit der Menschheit mit einschließt, besteht Hoffnung zur Überwindung dieser oft auftretenden Polarisierung.²⁹

Vor dem Hintergrund dieser Hoffnungsperspektiven verbindet die ökumenische Bewegung vor allem *zwei grundsätzliche Erwartungen* mit dem neuen Einheitskonzept. Das betrifft *erstens* die Zusammenbindung von „Glauben und Kirchenverfassung“ mit dem konziliaren Prozess für „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“, um die alte *Spannung zwischen Glauben und Handeln* endlich aufzuheben. *Zweitens* erhofft man sich, die Vorteile der *bisherigen Einheitskonzepte* integrieren zu können.

Zur Erörterung der letztgenannten Erwartung bedarf es eines kurzen Blicks auf die beiden *wichtigsten Einheitskonzepte der ökumenischen Bewegung* und ihres Verhältnisses zum Koinonia-Konzept. Zwei Einheitskonzepte prägten und prägen die ökumenische Bewegung in besonderer Weise und gelten als alternative Einheitsmodelle, die auf unterschiedlichen Einheitsverständnissen beruhen. Es handelt sich um das Modell der „*organischen Einheit in konziliarer Gemeinschaft*“ und das Modell der „*Kirchengemeinschaft in versöhnter Verschiedenheit durch gegenseitige Anerkennung*“.

Das Modell der „*organischen Einheit in konziliarer Gemeinschaft*“ verdankt sich einem Kirchenverständnis, das mehr Wert auf strukturelle Einheit in den geschichtlich erkennbaren Ordnungen der Kirche legt. Deshalb gelangte es durch die anglikanischen Kirchen in die ökumenische Bewegung, da diese den orthodoxen und römisch-katholischen Tendenzen zu diesem Verständnis näher stehen als die übrigen reformatorischen Kirchen. Organische Union bedeutet die überkonfessionelle Verschmelzung der

²⁷ Vgl. *ebd.*, 220; *Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis*. Ein Diskussionspapier (= Glauben und Kirchenverfassung Dokument 161), Genf 1993, § 28; André Birmelé, *Kirchengemeinschaft*, 321 (s. Anm. 25).

²⁸ Vgl. Günther Gaßmann/Dagmar Heller (Hg.), Santiago, 245ff. (s. Anm. 23): Sektion IV: „Zum gemeinsamen Zeugnis für eine erneuerte Welt berufen.“

²⁹ Vgl. *ebd.*, 217ff. wo die bisherigen Ergebnisse der Studien zum gemeinsamen Glauben, gemeinsamen Leben und gemeinsamen Handeln zusammengefasst werden.

Ortskirchen zu einer neuen Identität mit einheitlicher Amts- und Leitungsstruktur. Auf dieser Basis entstand 1961 mit Hilfe des Koinonia-Begriffs auf der 3. Vollversammlung des ÖRK in *Neu-Delhi* die erste bedeutende Einheitsvision des ÖRK, wenn es heißt: „Wir glauben, dass die Einheit [...] sichtbar gemacht wird, indem *alle an jedem Ort* [...] in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft (Koinonia) geführt werden“³⁰. Es geht also darum, dass in einer bestimmten Region alle Konfessionen zu einer überkonfessionellen organischen Einheit zusammenwachsen. Der universale Zusammenhang der Ortskirchen kann durch Konzile, also durch *konziliare Gemeinschaft*, erreicht werden, wie es dann 1975 auf der 5. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi formuliert wurde.³¹ Dieses Modell bedarf eines umfassenden Lehrkonsenses.

Anders verhält es sich mit dem Modell der „*Kirchengemeinschaft in versöhnter Verschiedenheit durch gegenseitige Anerkennung*“, das in den *konfessionellen Weltbünden* wie dem Lutherischen Weltbund und in den *bilateralen Dialogen* zwischen einzelnen Kirchen entstand. Hier genügt ein *Grundkonsens* über das gemeinsame Verständnis des Evangeliums und seiner rechten Weitergabe in Verkündigung, Taufe und Abendmahl. Auf dieser Grundlage können sich die Kirchen unter Beibehaltung ihrer konfessionellen Besonderheiten gegenseitig in versöhnter Verschiedenheit anerkennen. Das geschieht durch die Rücknahme von Lehrverurteilungen, die gegenseitige Anerkennung der Ämter sowie Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. In diesem Modell spiegelt sich die reformatorische Unterscheidung zwischen Glaubensgrund und Glaubensgestalt wider. Sie kommt im 7. Artikel der Confessio Augustana dadurch zum Ausdruck, dass Übereinstimmung in der rechten Lehre des Evangeliums und in der rechten Verwaltung der Sakramente für kirchliche Einheit genügt. Die übrigen Merkmale kirchlicher Strukturen wie Amt oder Zeugnis und Dienst lassen sich dieser Grundlage in legitimer Vielfalt zuordnen.³²

Hier kommt also noch deutlicher der Aspekt des Koinonia-Begriffs zum Tragen, dass sich aus der Gemeinschaft mit Gott die kirchlichen Strukturen ableiten. Auch die wesensmäßige Vielfalt im Koinonia-Begriff kommt der

³⁰ Focko Lüpsen (Hg.), *Neu-Delhi Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi 1961*, Witten 21962, 65 (Hervorhebung v. Vf.).

³¹ Vgl. Hanfried Krüger/Walter Müller-Römhild (Hg.), *Bericht aus Nairobi 1975. Ergebnisse – Erlebnisse – Ereignisse. Offizieller Bericht der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. 23. November bis 10. Dezember in Nairobi/Kenia, Frankfurt am Main 1976*, 25ff. – Zur Entwicklung vgl. Harding Meyer, *Zielvorstellungen*, 55ff, 112ff (s. Anm. 5); André Birmelé, *Kirchengemeinschaft*, 291ff (s. Anm. 25).

³² Vgl. zu den Modellen Harding Meyer, *Zielvorstellungen*, 106ff, 127ff (s. Anm. 5).

Vielfalt versöhnter Verschiedenheit entgegen. So erlangten die protestantischen Kirchen Europas 1973 durch die Leuenberger Konkordie mit Hilfe dieses Modells untereinander volle Kirchengemeinschaft.³³ Als sich die Methode auch im Dialog mit anglikanischen Kirchen bewährte, wurde man in römisch-katholischen und orthodoxen Kreisen auf sie aufmerksam, so dass sie maßgeblichen Eingang in den ÖRK fand und den Einfluss des organischen Modells zurückdrängte.

Es ist also auch im Blick auf die *Einheitsmodelle* kein Zufall, dass gerade das Koinonia-Konzept die Basis einer neuen Einheitsvision bilden sollte, auf der sich die Vorteile der bisherigen Einheitskonzepte integrieren ließen. Denn die neue Vision hatte längst Bedeutung für die bisherigen Einheitsmodelle gewonnen. Deshalb konnte sie zwischen *denen* vermitteln, die viel Wert auf die strukturelle oder sakramentale Dimension der Kirche legen, und *denen*, die sich primär um Grundkonsens im Evangeliumsverständnis bemühen.

Vor diesem Hintergrund bezeichnet das *Koinonia-Dokument von Canberra* die Einheit der Kirche als *Gabe*, die zum *Ausdruck* kommt im gemeinsamen Bekenntnis des apostolischen Glaubens, im gemeinsamen sakramentalen Leben von Taufe und Eucharistie, der gegenseitigen Anerkennung der Ämter und der gemeinsamen Sendung für die ganze Schöpfung. Diese *Grundelemente* kirchlicher Einheit, die sich in der ökumenischen Bewegung längst herauskristallisiert hatten, erfahren hier eine Integration und Vertiefung. Die *Vertiefung* gelang mit der beschriebenen Verankerung kirchlicher Einheit in der Gemeinschaft des dreieinigen Gottes. Damit war die Basis gegeben, auf die sich der *Grundkonsens* des Modells „Kirchengemeinschaft“ richten konnte.

Zugleich wurde der Aspekt der *konziliaren Gemeinschaft* des Modells der *organischen Union* integriert, aber in modifizierter Form. Canberra spricht nämlich von konziliaren Formen auf der universalen und lokalen Ebene. Also wird auch von den Ortskirchen nicht mehr eine organische Verschmelzung verlangt. Vielmehr eröffnet sich jetzt auch ihnen die Möglichkeit des lokalen Zusammenwachsens in gegenseitiger konziliarer Anerkennung, und zwar gemäß der augustinischen Regel, die auch das Zweite

³³ Vgl. Wilhelm Hüffmeier/Christine-Ruth Müller (Hg.), *Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst. Reformatorische Kirchen in Europa. Texte der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Wien, 3. bis 10. Mai 1994, Frankfurt am Main, 274ff.* – Zur Entstehung des Modells vgl. Harding Meyer, „Koinonia/Communio“, 165ff. (s. Anm. 17); ders., *Zielvorstellungen*, 77ff, 106ff, 127ff (s. Anm. 5); André Birmelé, *Kirchengemeinschaft*, 289ff. (s. Anm. 25); *Communio/Koinonia* (s. Anm. 15).

Vatikanische Konzil benennt: Einheit im Notwendigen, Freiheit im Ungewissen und über allem die Liebe (UR 4). Entsprechend wird auch das *Ziel kirchlicher Einheit* neu definiert: sie ist erreicht, „wenn alle Kirchen in den anderen die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche in ihrer Fülle erkennen können“³⁴. Damit ist der ÖRK auf den erfolgreichen Weg der bilateralen Dialoge eingeschwenkt, die durch Kirchengemeinschaft in *gegenseitiger Anerkennung* sichtbare Einheit erzielen. Weil das Koinonia-Konzept auf diesem Weg verschiedene Vorstufen von Kirchengemeinschaft erlaubt, verbindet es *Weg und Ziel* der ökumenischen Einheitssuche.³⁵

Ob sich damit wirklich ein realistischer Weg zur Kirchengemeinschaft eröffnet, ist allerdings äußerst umstritten.

3. Probleme und Grenzen des Koinonia-Konzepts und die damit verbundene Kritik

Die am meisten geäußerte Kritik am Koinonia-Konzept betrifft den Aspekt, den man eigentlich als besonderen Gewinn betrachtet hatte: seine integrative Weite. Kritiker sehen darin einen zu globalen Rahmen, der Unterschiede verwischt und jeder Konfession erlaubt, das Konzept für ihre eigenen Ansätze zu vereinnahmen.³⁶

Im Einzelnen werden *folgende Probleme* genannt: Das *Verhältnis des neuen Konzepts zu den bisherigen Einheitskonzepten* bleibe im Bereich der Anspielungen und damit letztlich ungeklärt. Das schlage sich auch in einer *verallgemeinernden Redeweise* nieder. So sei z. B. die *graduelle Redeweise* von teilweiser oder voller Gemeinschaft zu unspezifisch, gleiches gelte für die Zuordnung von Einheit in Vielfalt.

³⁴ Walter Müller-Römheld (Hg.), Zeichen, 174 (s. Anm. 11).

³⁵ Vgl. zu den Ergebnissen von Canberra und ihrer Einschätzung *ebd.*, 173ff; Konrad Raiser, Anfang, 19ff (s. Anm. 7); Harding Meyer, Zielvorstellungen, 79ff (s. Anm. 5); Hans-Georg Link, Mit Gemeinschaft beschenkt – zur Gemeinschaft berufen. Bemerkungen zur Koinonia-Erklärung von Canberra, in: Heiko Franke [u. a.] (Hg.), Veritas et communicatio. Ökumenische Theologie auf der Suche nach einem verbindlichen Zeugnis. FS Ulrich Kühn, Göttingen 1992, 271ff; Lukas Vischer, Ist das wirklich die „Einheit, die wir suchen“?, in: ÖR 41 (1992), 7–24.

³⁶ Vgl. z. B. Reinhard Frieling, Weg, 263 (s. Anm. 10); Markus Mühling-Schlapkohl, Missverständnisse verbinden? Kritische Stellungnahme zum Studiendokument „Das Wesen und die Bestimmung der Kirche“ (WBK) aus evangelischer Sicht, in: MdKI 53 (2002), 73–75; Tobias Brandner, Einheit, 62 (s. Anm. 25), und Ioan-Vasile Leb, Wesen und Bestimmung der Kirche. Eine Stellungnahme aus orthodoxer Sicht, in: MdKI 53 (2002), 71–73, hier: 72, wo er ein entsprechendes Votum einer Delegation von Faith and Order und KEK-Vertretern zitiert.

Das *Verhältnis von Weg und Ziel* bleibt aufgrund dieser nicht ganz unberechtigten Kritik undeutlich, ebenso wie die Unterscheidung zwischen den *verschiedenen Gemeinschaftsformen*, die in Gott selbst, zwischen Gott und Mensch und zwischen den Menschen untereinander bestehen. Nicht zuletzt kritisiert man die *Mehrfachcodierungen* in den Texten. D. h., viele Formulierungen sind so offen gehalten, dass jede Konfession sie in ihrem Sinne interpretieren kann. Auffallend ist schließlich, dass es widersprüchliche Aussagen zur Art der *trinitarischen Einheit in Vielfalt* gibt, mit entsprechend inkonsequenten Schlussfolgerungen für die kirchlichen Strukturen.

Insgesamt ist man deshalb der Meinung, das Koinonia-Konzept sei wenig hilfreich, wenn es konkret werde. Durch die Möglichkeit der jeweiligen konfessionellen Interpretation können unter dem neuen Leitbegriff in der Tat die alten Kontroversen neu aufbrechen³⁷: *Alter Wein in neuen Schläuchen!*

Wie unterschiedlich das Koinonia-Konzept aus der jeweiligen konfessionellen Perspektive je nach Situation aussehen kann, zeigen die *aktuellen Reaktionen der orthodoxen Kirchen*. Während sie einst maßgeblich den Aufstieg des Koinonia-Begriffs gefördert hatten, sind sie jetzt an einem geringeren Einfluss des Konzepts interessiert. Nachdem bereits 1950 in *Toronto* festgelegt worden war, dass der ÖRK im Blick auf die jeweiligen Kirchenverständnisse einen neutralen Rahmen für die Einheitssuche bildet, entstanden mit den Einheitskonzepten dennoch langsam gemeinsame Perspektiven von Kirche. Das Koinonia-Konzept verdichtete diese Perspektive, indem es Weg und Ziel bei der Einheitssuche verband. Da sich die orthodoxen Kirchen jedoch als die sichtbare Bewahrerin der einen ungeteilten Kirche der ersten Jahrhunderte sehen, legten sie 1998 bei der *Bestimmung der Zukunftsvision des Ökumenischen Rates* auf der 8. Vollversammlung in *Harare* Wert auf die weitere ekklesiologische Neutralität des Rates. Deshalb ist das Zurücktreten des Koinonia-Konzepts auf der Plenarkommission von Glauben und Kirchenverfassung in *Kuala Lumpur* nicht zuletzt auf orthodoxen Einfluss zurückzuführen.

In dieser Situation stellt sich die Frage nach der Relevanz des Koinonia-Konzepts für die Zukunft der ökumenischen Bewegung.

³⁷ Vgl. insgesamt zur angeführten Kritik *Lukas Vischer*, *Einheit*, 7ff (s. Anm. 35); *Hermann Schäfer*, *An einem gemeinsamen Leben mit Christus teilhaben. Die Sektion III in Santiago*, in: ÖR 43 (1994), 47–59; *Erich Geldbach*, *Koinonia. Einige Beobachtungen zu einem ökumenischen Schlüsselbegriff*, in: MdKI 44 (1993), 73–77; *Markus Mühling-Schlapkohl*, *Missverständnisse*, 73ff (s. Anm. 36); *Lucia Scherzberg*, *Koinonia-Konzept*, 157ff (s. Anm. 6); *Dorothea Wendebourg*, *Einheit*, 138ff (s. Anm. 25).

4. Das Koinonia-Konzept zwischen Hoffen und Bangen: *Sackgasse oder Weg in die Zukunft?*

Die eingangs geäußerte Beobachtung, die Unterschiede im Einheitsverständnis seien wohl das größte ökumenische Problem, spiegelt sich auch in der Auseinandersetzung um das Koinonia-Konzept wider, das dieses Problem eigentlich lösen sollte. Es ist allerdings fraglich, ob es in einer Zeit ökumenischer Orientierungsprobleme sinnvoll ist, ein konfessionsübergreifend gewachsenes Einheitskonzept wieder zurückzusetzen, ohne dass eine Alternative in Sicht wäre. So gilt es, weder enthusiastischen Befürwortern noch skeptizistischen Kritikern nachzugeben, sondern danach zu fragen, *worin* die Probleme des Koinonia-Konzepts ihre Ursache haben und wie sie gegebenenfalls zu überwinden sind.

Zunächst bleibt festzuhalten, dass das Koinonia-Konzept durchaus einen *Rahmen* für die Einheitssuche darstellt, der aufgrund seiner biblischen und altkirchlichen Verankerung keineswegs nur Beliebigkeit zulässt. Wir sahen bereits, dass z. B. die Verankerung der Kirche in der trinitarischen Gemeinschaft Gottes vorschnelle Identifizierungen mit bestimmten konfessionellen kirchlichen Traditionen abwehrt. Koinonia beinhaltet zudem *Vielfalt und partizipatorische Strukturen* sowie den unauflöslchen *Zusammenhang von kirchlicher Einheit und Weltverantwortung*. Deshalb plädiert der katholische Theologe *Bernd Jochen Hilberath* dafür, trotz aller gezeigten Probleme nicht auf diesen ökumenischen Rahmen als Leitidee zu verzichten.³⁸ Eine Lösung zur Rettung des Koinonia-Konzepts vermag er jedoch nicht anzugeben.

Eine mögliche *Lösung* eröffnet sich, wenn man genauer nach der *Ursache* der gezeigten Probleme sucht. Denn es ist nicht umstritten, *dass* sich die sichtbare kirchliche Gemeinschaft von der Gegenwart des trinitarischen Gottes ableitet, aber es bleibt umstritten, *wie* sich dieser Prozess vollzieht. Und genau das ist weder im Koinonia-Konzept noch in seinen bisherigen Entfaltungen geklärt worden – sei es in den Ergebnissen von Santiago de Compostela oder in der Ekklesiologie-Studie von „Glauben und Kirchenverfassung“. Daher entstehen in dieser Studie zum Teil *widersprüchliche Darstellungen* kirchlicher Strukturen. So wird an einer Stelle kirchliche Hierarchie mit einer einseitig patromonistischen Überordnung des Vaters über den Sohn und den Heiligen Geist begründet. Die Gleichheit der trini-

³⁸ Vgl. *Bernd Jochen Hilberath*, Vorgaben für die Ausarbeitung der Communio-Ekklesiologie, in: *ders.* (Hg.), *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?* (= QD 176), Freiburg (i.Br.)/Basel/Wien 1999, 277–297, hier: 290ff.

tarischen Personen tritt hier zurück. Das scheint an anderer Stelle umgekehrt zu sein, wenn mit der trinitarischen Gemeinschaft die Kollegialität und die Verantwortung aller Glaubenden begründet wird.³⁹ Aus stillschweigend vorausgesetzten *unterschiedlichen Ansätzen in der Trinitätslehre* leiten sich also unterschiedliche Schlussfolgerungen für die kirchlichen Strukturen ab. Deshalb reicht es nicht aus, den dreieinigen Gott einfach als gemeinsamen Bezugspunkt vorauszusetzen.

Um zu verhindern, dass jede Konfession weiterhin ihre eigenen trinitätstheologischen Prioritäten in das Koinonia-Konzept einträgt, bedarf es zunächst einer gemeinsamen *Verständigung zur Überwindung jeweiliger Einseitigkeiten in der Trinitätslehre*. Erst dann besitzt man das *materiale* Kriterium für die gemeinsame Grundausrichtung des Koinonia-Konzepts. Wenn man z. B. anhand der differenzierten trinitarischen Perichorese erkennt, dass Gleichheit und jeweilige Besonderheit der trinitarischen Personen nicht gegeneinander ausgespielt werden können, stellt sich die Frage: Lassen sich angesichts dieser Qualität von Gemeinschaft das allgemeine Priestertum der Glaubenden und die Besonderheit des ordinierten Amtes gegeneinander ausspielen? Diese Fragestellung gilt auch für andere Bereiche wie die Zuordnung von Orts- und Universalkirche oder die Bestimmung konziliarer Strukturen. Der Verfasser konnte an anderer Stelle nachweisen, dass Zusammenhänge zwischen Offenbarungs-, Trinitäts- und Kirchenverständnis sowie daraus resultierende Divergenzen bestehen und wie sich trinitätstheologische Einseitigkeiten bzw. Defizite in entsprechenden ekklesiologischen Bestimmungen widerspiegeln. Aus der in ost-westkirchlicher Ökumene entstandenen altkirchlichen Grundlage, der neunizänischen Theologie, lassen sich Differenzierungen ableiten, die allen Konfessionen einen Rahmen für offenbarungs- und trinitätstheologische Annäherungen eröffnen – als Basis entsprechender ekklesiologischer Annäherungen.⁴⁰

³⁹ Vgl. Dagmar Heller (Hg.), Wesen, 56ff (s. Anm. 12).

⁴⁰ Vgl. Matthias Haudel, Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses (= FSÖTh 110), Göttingen 2006, wo erstmals der Zusammenhang von Trinitätslehre und Kirchenverständnis umfassend sowie anhand der Kirchengeschichte und aktueller Entwürfe (u. a. Joseph Ratzinger) im Blick auf alle großen Konfessionen nachgewiesen wird. Es tritt hervor, inwiefern Unterschiede im Trinitätsverständnis für Unterschiede im Kirchenverständnis verantwortlich sind. Von dort aus erschließen sich Lösungsansätze für ein ökumenisches Verständnis von Offenbarung, Trinität und Kirche, bevor die Implikationen dieser Ansätze für Fragen der Kircheneinheit, Mission, Weltverantwortung und des interreligiösen Dialogs transparent werden.

Weil derartige Annäherungen aber nur durch die gemeinsame Bezugnahme auf das biblische Zeugnis von Vater, Sohn und Heiligem Geist gelingen können, bedarf es einer weiteren Verständigung: sie betrifft das *formale* Kriterium des *Verhältnisses von Schrift, Tradition und Kirche*. Denn obwohl diesbezüglich bei Glauben und Kirchenverfassung längst ein ökumenischer Durchbruch erzielt wurde, sind die unterschiedlichen Zuordnungen von Schrift und Tradition bis heute wirksam. Auch bezüglich dieser formalen Kriterien konnte der Verfasser an anderer Stelle aufweisen, worin dieser ökumenische Durchbruch besteht und welche ökumenischen Chancen er eröffnet. Der erzielte Durchbruch berücksichtigt den dynamischen Zusammenhang von apostolischer Tradition, kirchlichen Traditionen und Schriftkanon und setzt dabei die jeweiligen konfessionellen hermeneutischen Prioritäten in ein angemessenes Verhältnis zueinander.⁴¹

Es bleibt im Zusammenhang mit dem Koinonia-Konzept festzuhalten, dass eine Annäherung hinsichtlich dieser grundlegenden formalen (Schrift und Tradition) und materialen (Trinität und Kirche) Kriterien die Voraussetzung dafür bereitstellt, durch die das Koinonia-Konzept die mit ihm verbundenen Hoffnungen erfüllen kann. Denn dann stehen die *Grundlagen* für einen *differenzierten Konsens* bereit, der zunehmend in allen Konfessionen Bedeutung für die Erlangung von Kirchengemeinschaft erhält. *Differenzierter Konsens bedeutet: erstens*: Übereinstimmung im Grundlegenden; *zweitens*: Feststellung der verbleibenden Unterschiede; *drittens*: Prüfung, ob diese Unterschiede noch kirchentrennend sind oder legitime Vielfalt verkörpern.⁴²

Diese Methode entspricht dem Koinonia-Konzept, das zwischen der Grundlage der Kirche in der trinitarischen Gemeinschaft und ihrer geschichtlichen Ausgestaltung unterscheidet. Weil das Koinonia-Konzept zwischen der Grundlage der Kirche und ihrer geschichtlichen Verwirk-

⁴¹ Vgl. Matthias Haudel, Die Bibel und die Einheit der Kirchen. Eine Untersuchung der Studien von „Glauben und Kirchenverfassung“ (= KiKonf 34), Göttingen ²1995. Hier wird – neben der Bedeutung der Bibel für die Entstehung der ökumenischen Bewegung – nachgewiesen, wie „Glauben und Kirchenverfassung“ unter protestantischer, anglikanischer, orthodoxer und römisch-katholischer Beteiligung mit der dynamischen Zuordnung von Schrift, Tradition und Kirche einen ökumenischen Durchbruch in der klassischen Kontroverse um „Schrift und Tradition“ erzielte.

⁴² Vgl. Walter Dietz, Ökumenische Hermeneutik und die Suche nach Konsens, in: ÖR 52 (2003), 142–156, hier: 147; Harding Meyer, Die Prägung einer Formel. Ursprung und Intention, in: Harald Wagner (Hg.), Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens“ (= QD 184), Freiburg (Br.)/Basel/Wien 2000, 36–58, hier: 55.

lichung zwar unterscheidet, aber nicht trennt, eröffnet es allen konfessionellen Richtungen die Chance, sich auf den differenzierten Konsens einzulassen. Den reformatorischen Kirchen und ihrer Unterscheidung zwischen Glaubensgrund und Glaubensgestalt kommt diese Konsensmethode ohnehin entgegen. Aber auch die orthodoxe Berufung auf die altkirchlichen Bekenntnisse und die Rede des Zweiten Vatikanischen Konzils von der Hierarchie der Wahrheiten entsprechen dieser Orientierung.⁴³

So gilt die „*Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*“, mit der die römisch-katholische Kirche und der Lutherische Weltbund einen „Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre“ feststellten, für beide Dialogpartner als Grundlage für den weiteren Dialog mit dem Ziel versöhnter Einheit in Verschiedenheit. Der *Koinonia*-Vorstellung entsprechend wird mit der Methode des differenzierten Konsenses zugleich die schrittweise Verbindung von Weg und Ziel aufgenommen.⁴⁴

Aufgrund dieser gemeinsamen Orientierung an den von Gott gegebenen Grundlagen für die Gemeinschaft der Kirche könnte man die ökumenische Hermeneutik auch als *Koinonia-Hermeneutik* bezeichnen. Denn die angemessene ökumenische Erkenntnis vollzieht sich in der *Koinonia* mit Gott, in der Teilhabe an der Selbsterschließung von Vater, Sohn und Heiligem Geist.

Weil die Verbindung von kirchlicher Gemeinschaft und Glaubensgrundlage offensichtlich für alle Konfessionen unauflösbar ist, bleibt die *Konsensökumene* unverzichtbar. Die Apostolizität der Kirche bindet jede Konfession zurück an ihre apostolischen Grundlagen. Ein Abrücken vom theologischen Dialog über die gemeinsamen Glaubensgrundlagen würde sich also von den wesensmäßigen Voraussetzungen der Kirchengemeinschaft entfernen. Das ist allen Kritikern der Konsensökumene entgegenzuhalten, die einen Paradigmenwechsel oder eine „Ökumene in Gegensätzen“ fordern. Der mühsame Weg der Verständigung über die gemeinsamen Glaubensgrundlagen und ihre Bedeutung für die Strukturen kirchlicher Ge-

⁴³ Vgl. Jutta Koslowski, Glaubenswahrheit und Kircheneinheit. Eine historische Betrachtung zur Frage nach der Bedeutung eines Elementarkonsenses im ökumenischen Dialog, in: ÖR 50 (2001), 344–353.

⁴⁴ Vgl. den dokumentierten Text und die Erläuterungen bei Peter Lüning [u. a.], Gerechtfertigt durch Gott – Die Gemeinsame lutherisch/katholische Erklärung. Eine Lese- und Arbeitshilfe (= Handreichung für Erwachsenenbildung, Religionsunterricht und Seelsorge), Paderborn 1999.

meinschaft lässt sich nicht umgehen.⁴⁵ So wenig es nach Dietrich Bonhoeffer eine „billige Gnade“ gibt, so wenig gibt es eine „billige Ökumene“.

Das Koinonia-Konzept eröffnet allen Konfessionen den Weg eines differenzierten Konsenses, der die anderen Ebenen des ökumenischen Dialogs nicht außer Acht lässt. Die Methode des differenzierten Konsenses kann nämlich nur zum Erfolg führen, wenn sie den *geschichtlichen und kulturellen Kontext unterschiedlicher Lehraussagen* mit berücksichtigt. Angesichts kirchengeschichtlicher Lehrentscheidungen, die besonders die römisch-katholische Kirche binden, stellt sich die Frage, ob kirchentrennende Lehraussagen im geschichtlichen Wandel der Verstehensvoraussetzungen heute noch denselben Sachverhalt darstellen. *Michael Beintker* hat diesbezüglich folgendes zu Bedenken gegeben: Durch Berücksichtigung theologischer, weltanschaulicher und kultureller Veränderungen lassen sich Erkenntnis- und Lehrfortschritte erzielen. Auf diese Weise werden Lehraussagen durch Vergegenwärtigung *re*-interpretiert, was zur Unterscheidung zwischen ihrer geschichtlichen Aussage und ihrem gegenwärtigen Sachgehalt führt. Ehemalige Gegensätze können so ihre trennende Qualität verlieren.⁴⁶

Vor diesem Hintergrund erscheinen die kritisierten Mehrfachcodierungen des Koinonia-Konzepts in einem anderen Licht. Denn die Möglichkeit, bestimmte Aussagen unterschiedlich zu verstehen, eröffnet oft erst die Chance, dass sich verschiedene Konfessionen mit ihrem jeweiligen Verständnishintergrund gemeinsam auf einen Begriff einlassen können. Ein praktikables Einheitskonzept *bedarf* also sogar einer gewissen Vieldeutigkeit, aber unter der Voraussetzung, dass man sich über die *grundsätzlichen* Kriterien verständigt hat.⁴⁷ Wenn die Entfaltung des Koinonia-Konzepts diesbezüglich im Blick auf die Trinitätslehre und das Verhältnis von Schrift und Tradition Fortschritte erzielt, kann das Koinonia-Konzept ein verheißungsvoller Weg zur Kirchengemeinschaft werden. Die konfessionsübergreifende Konzentration der letzten beiden Jahrzehnte auf den Koinonia-Begriff müsste dann *nicht* in einer Sackgasse enden!

⁴⁵ Vgl. *Walter Dietz*, Ökumenische Hermeneutik, 147ff. (s. Anm. 42); *Günther Gaßmann*, Koinonia im Glauben und Koinonia der Kirchen. Der theologische Dialog im Spannungsfeld von Ost und West, in: Ökumenisches Forum (= Grazer Jahrbuch für konkrete Ökumene 17/1994), Graz 1994, 213–227.

⁴⁶ Vgl. *Michael Beintker*, Das Problem einer Revidierbarkeit kirchlicher Lehraussagen in ökumenischen Dialogen, in: *Wilfried Härle/Reiner Preul* (Hg.), Marburger Jahrbuch Theologie XII: Ökumene (= MThSt 64), Marburg 2000, 13–31, hier: 16ff.

⁴⁷ Vgl. *Ingolf U. Dalferth*, Spielraum, 74ff (s. Anm. 4).

Geschwisterliches Miteinanderteilen in einer Gemeinschaft des Glaubens¹

1. [...]

2. Leo Tolstoi schrieb einmal (ich zitiere aus dem Gedächtnis), dass, wer sein eigenes Dorf gut kennt, auch Weltbürger werden kann. Einer der großen Autoren des Landes, aus dem ich komme, João Guimarães Rosa, schrieb etwas ganz Ähnliches, als er in seinem Meisterwerk „*Grande Sertão: Veredas*“ die existenzialistische Analyse eines einsamen Menschen in einer verlassenen Gegend in dem Satz zusammenfasste „*o sertão é o mundo*“ („diese verlassene Gegend ist die Welt“). Von diesen beiden Autoren, dem einen aus Russland und dem anderen aus Brasilien, mit ihren ganz ähnlichen Einsichten können wir viel lernen. Sie kommen aus sehr verschiedenen Kontexten und erzählen sehr unterschiedliche Geschichten – und doch haben sie dieselbe Wahrnehmung von unserer Existenz in der Welt.

3. In diesem Bericht will ich meinen Glauben und meine Hoffnung mit Ihnen teilen, in der Erwartung, dass Sie in der Diskussion, die folgen wird, in diesen Prozess des Miteinanderteilens eintreten werden. Denn die allererste Aufgabe, die wir erfüllen müssen, besteht nicht darin, ein neues Programm für den ÖRK zu beraten und anzunehmen – obwohl der größte Teil unserer Tagesordnung und Zeit der Herausforderung gewidmet sein wird, ein Programm zu gestalten, das den Beschlüssen der Vollversammlung treu ist, verantwortlich mit den verfügbaren Mitteln umgeht und gleichzeitig berücksichtigt, dass diese Mittel nicht so reichhaltig sind, wie wir uns das wünschen würden, und das einen Beitrag zur Stärkung des Zeugnisses und des Dienstes (*martyria* und *koinonia*) unserer Kirchen leistet.

4. Unsere wichtigste und grundlegende Aufgabe wird darin bestehen, zwischen uns selbst die tiefe Gemeinschaft wiederherzustellen, die wir während der Vollversammlung in Porto Alegre in Gottesdienst und Bibelarbeit, in den ökumenischen Gesprächen und im *mutirão*, ja selbst in unseren Vollversammlungsausschüssen und Plenarsitzungen erlebt haben. Auf unserer ersten Tagung als Zentralausschuss in Porto Alegre, unmittelbar nach Abschluss der Vollversammlung, hatten wir faktisch keine Zeit für dieses geschwisterliche Miteinanderteilen und vielleicht waren wir – unter der schweren Last der wichtigen Beschlüsse, die wir damals in einer einzigen Abendsitzung fassen mussten, – auch nicht in der Stimmung dazu. Wir schulden es jedoch uns selbst und den Kirchen, die wir vertreten, dass wir als Zentralausschuss die Gemeinschaft leben, die der Heilige Geist uns immer wieder schenken und unter uns stärken will.

¹ Auszug aus dem Bericht des Vorsitzenden des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen, Walter Altmann, auf der Sitzung des Zentralausschusses in Genf (30. August bis 6. September 2006).

Rückblick auf die Neunte Vollversammlung

5. Ich spreche jetzt aus der Perspektive der gastgebenden Kirchen. Die Vorbereitung der Neunten Vollversammlung des ÖRK war in jeder Hinsicht ein Gemeinschaftswerk, an dem viele mitgearbeitet haben. Für unsere Gemeinden in Brasilien bot sie auch die einzigartige Gelegenheit, der ökumenischen Bewegung an vorderster Stelle zu dienen. Sie reagierten sehr positiv auf den Aufruf, den ÖRK in verschiedenen Bereichen der vorbereitenden Arbeit zu unterstützen. Die Vorbereitung selbst war ein wahrhaftes ökumenisches *mutirão* – dieses portugiesische Wort kennen Sie mittlerweile alle nur zu gut –, Hunderte von Menschen stellten ihre Zeit und Kraft zur Verfügung, um zu zeigen, wie engagiert die lateinamerikanischen und brasilianischen Kirchen zusammen mit dem ÖRK einen angemessenen Raum schaffen wollten, in dem die ökumenische Bewegung sich versammeln, beten und über ihre eigene Zukunft diskutieren konnte.

6. Eine Frage, die wir uns während der Vorbereitungsmonate stellten, war, wie wir die Vollversammlung durch Austausch und Kommunikation mit unseren Gästen unterstützen könnten, aber gleichzeitig auch einen wichtigen Beitrag zum Prozess der Neugestaltung der ökumenischen Bewegung leisten könnten. Könnte das, was wir in unserem eigenen Umfeld erlebt haben, für unsere Brüder und Schwestern, die in anderen Kontexten leben, hilfreich sein? Der Hauptgrund, der die Menschen zur Mitarbeit motivierte, war, dass jeder/e einzelne in seinem/ihren eigenen Kontext etwas zu diesem globalen Unterfangen beitragen konnte. Auch wir als Kirchen wollten diese Art von Beitrag zur ÖRK-Vollversammlung leisten. Jede unserer Konfessionen und Ausdrucksformen des Glaubens misst bestimmten wichtigen Elementen große Bedeutung bei, die auch in den anderen Kirchen der ÖRK-Gemeinschaft in unterschiedlichen Ausprägungen bekannt sind. Die gemeinsame Andacht und die lebendige Musik auf der Vollversammlung dienten in ihrer wunderbaren Vielfalt als Symbol dieser reichen Gaben. Wir haben versucht, den Menschen zu vermitteln, dass wir es als großes Geschenk empfinden würden, gemeinsam verschiedene Gottesdienstformen so vieler Kirchen und unterschiedlicher Konfessionsfamilien kennen zu lernen. Genauso wichtig war es uns, unseren Gästen unsererseits zu zeigen, wie wir den einen Glauben an unseren Herrn und Heiland Jesus Christus zum Ausdruck bringen. Menschen, die an der Organisation der Vollversammlung mitgewirkt hatten, beschrieben ihre Teilnahme und die Vollversammlung selbst als eine Erfahrung tiefer geistlicher Gemeinschaft, als Raum der Begegnung und des Austauschs und als Gelegenheit zum Dialog mit der ganzen ökumenischen Familie.

7. In gewisser Weise endete die Vollversammlung für uns nicht am 23. Februar. Der ökumenische Chor z. B. hat seither bei kirchlichen Veranstaltungen gesungen. Vor einigen Wochen, zu Beginn dieses Monats, hat der Nationalrat der christlichen Kirchen in Brasilien (CONIC) ein Seminar durchgeführt, in dem über die ekklesiologischen Konsequenzen der Neunten Vollversammlung des ÖRK für die Kirchen in unserem Land diskutiert und eine Auswertung vorgenommen wurde. Das

Seminar fand in Guarulhos, São Paulo, unter dem Thema „In deiner Gnade, Gott, verwandle unser Land“ statt. Sie können in diesem Thema einen kritischen Unterton heraushören: es nimmt Bezug auf die massiven Korruptionsskandale, die in Brasilien unlängst die ganze politische Klasse erschüttert haben. Aber wir haben auch über die Beziehungen unter unseren Kirchen, die religiöse Landschaft in Brasilien, die Notwendigkeit und die Möglichkeiten des interreligiösen Dialogs und der interreligiösen Zusammenarbeit sowie die praktischen Implikationen des Vollversammlungsdokuments *Berufen, die eine Kirche zu sein* gesprochen. Dieses Seminar war eine inspirierende Veranstaltung, die uns allerdings nicht nur Grund zur Freude gab. Ganz im Gegenteil: wir empfanden auch tiefen Schmerz, da wir noch ganz unter dem erschütternden Eindruck der von der Versammlung der Methodistischen Kirche von Brasilien im Juli getroffenen Entscheidung standen, aus „Organisationen, in denen die römisch-katholische Kirche und nicht-christliche Gruppen vertreten sind“ auszutreten, was zu einer Aufkündigung der Mitgliedschaft im CONIC führte. (Diese schwerwiegende Entscheidung scheint mir symbolhaft für die Schwierigkeiten zu stehen, mit denen die ökumenische Bewegung heute nicht nur in Brasilien konfrontiert ist. Aber darauf werde ich später zurückkommen.) Gleichzeitig möchte ich meiner Freude darüber Ausdruck geben, dass die Unabhängige Presbyterianische Kirche von Brasilien, die an der Vollversammlung in Porto Alegre in geschwisterlichem Geist teilgenommen hat, die Mitgliedschaft im ÖRK beantragt hat, eine Angelegenheit, die auf dieser Tagung des Zentralaussschusses behandelt werden wird.

8. In diesem Zusammenhang haben wir uns auf dem Seminar des CONIC die Vision von der Gemeinschaft in Erinnerung gerufen und uns neu darauf verpflichtet, die in der Erklärung von Canberra mit folgenden Worten beschrieben und in Porto Alegre bekräftigt wurde: „Unsere Kirchen haben erklärt, dass die Einheit, auf die wir hoffen und für die wir beten und arbeiten, eine *Koinonia* ist, die gegeben ist und zum Ausdruck kommt im gemeinsamen Bekenntnis des apostolischen Glaubens, in einem 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.“ (*Berufen, die eine Kirche zu sein*).

„Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist“

9. Lassen Sie mich diesen Bericht unter das biblische Motto stellen: „Heiligt aber den Herrn Christus in euren Herzen. Seid allezeit bereit zur Verantwortung vor jedermann, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in euch ist“ (1. Petr 3,15). Unsere Aufgabe ist es, Rechenschaft von der Hoffnung zu geben, die in uns ist, wie der Apostel sagt, und wir werden aufgefordert, zu dieser Aufgabe jederzeit bereit zu sein. [...]

Die Herausforderung des religiösen Pluralismus

15. Der Bericht des Vorsitzenden ist nicht der Ort, an dem die Programmbereiche des ÖRK vorgestellt und diskutiert werden. Bestenfalls kann er die Aufmerksamkeit auf zentrale Fragen lenken, mit denen die ökumenische Bewegung (und der ÖRK) konfrontiert sind.

16. All diese Fragen – und andere mehr – könnten und sollten weiter ausgeführt werden, da sie auf unserer ökumenischen Tagesordnung einen wesentlichen Platz einnehmen. Aber an dieser Stelle muss ich mich aus zeitlichen Gründen beschränken. Ich möchte jedoch eine Frage – die Frage des religiösen Pluralismus – herausgreifen und einige Bemerkungen dazu machen. In vielen Teilen der Welt ist die religiöse Landschaft heute durch intensive Mobilität und wachsende Vielfalt gekennzeichnet. Das ist zweifellos der Fall in Lateinamerika und der Karibik. Auch im Christentum selbst stellen wir Pluralismus und wachsende Vielfalt fest. So galt Lateinamerika z. B. über Jahrhunderte hinweg, zumindest in religiöser Hinsicht, als homogene Region. Mit „homogen“ war hier römisch-katholisch gemeint. Heute ist die Region zunehmend durch religiösen Pluralismus geprägt. Ein erstaunlicher Wandel findet statt. In Brasilien zeigt ein Vergleich der Volkszählung von 1991 mit der nur neun Jahre später durchgeführten Volkszählung von 2000, dass der prozentuale Anteil der römischen Katholiken von 83 % auf 73,5 % der Bevölkerung gesunken ist, während die „evangelicales“, eine Kategorie, die alle protestantischen und pfingstlich orientierten Kirchen umfasst, ihren Anteil von 9 % auf 15 % erhöht hat. Rund zwei Drittel davon sind Pfingstler oder Neopfingstler, die in den letzten Jahrzehnten ein außergewöhnlich starkes Wachstum zu verzeichnen hatten und sich in vielen, vielen unabhängigen Kirchen organisiert haben.

17. Dies ist das Bild innerhalb des Christentums. Gleichzeitig beobachten wir einen anderen Prozess, der weniger Aufmerksamkeit auf sich lenkt, aber tief greifende Folgen hat. Es handelt sich hierbei um die Wiederentdeckung religiöser Traditionen indigener Gemeinschaften, insbesondere derer, die ihren Ursprung in der Spiritualität afrikanischstämmiger Gemeinschaften haben. Um Verfolgung oder Diskriminierung aus religiösen Gründen zu vermeiden, wurden diese religiösen Praktiken früher heimlich ausgeübt, ohne dass die Gesamtgesellschaft davon gewusst oder sich dafür interessiert hätte. Statistisch gesehen, können die Zahlen der Volkszählung aufgrund der faktisch doppelten Religionszugehörigkeit, die in der Zählung nicht erfasst wurde, unterschiedlich ausgelegt werden; in Angaben über persönliche religiöse Bindungen wird häufig lieber die „offiziellere“ Religion genannt, selbst wenn die effektiv praktizierte Religion des/der Befragten eine andere ist. Allerdings ist hier ein deutlicher Wandel festzustellen.

18. Auf den ersten Blick mag es uns erstaunen, dass die Zahl derer, die sich als „religionslos“ bezeichnen, ständig ansteigt. Ihr Anteil ist in Brasilien von 1991 bis 2000 von 4,8 % auf 7,3 % gestiegen und wächst vor allem in Städten unter Menschen mit höherer Schulbildung und Jugendlichen.

19. Es gibt keine Anzeichen dafür, dass die konstante Tendenz zu religiösem Pluralismus in den kommenden Jahren umgekehrt werden könnte. Vielmehr lässt alles darauf schließen, dass dieser Prozess sich noch verstärken wird. Alles deutet darauf hin, dass das Spektrum der religiösen Pluralität in Lateinamerika in Zukunft noch bunter aufgefächert werden wird, als dies heute schon der Fall ist. Religiöser Pluralismus ist eines der herausragenden Merkmale der Gesellschaften in vielen Teilen der heutigen Welt.

20. Die Gründe für diese Mobilität und Vielfalt sind natürlich vielschichtig und sind sowohl in den „traditionellen“ Kirchen als auch im gesamtgesellschaftlichen Kontext zu suchen. Ich möchte an dieser Stelle keine Analyse dieses komplexen Gesamtbildes vornehmen. Lassen Sie mich einfach nur sagen, dass die Realität des wachsenden religiösen Pluralismus zum Teil parallel zu ähnlichen Tendenzen in anderen Bereichen verläuft und dass sie ein Spiegelbild der postmodernen Fragmentierung der Gesellschaft einerseits und des „religiösen Marktplatzes“ einer globalisierten Wirtschaft andererseits darstellt.

21. Kein Wunder, dass im religiösen Bereich feindseliges Konkurrenzdenken herrscht, das häufig zu aggressiver Mission und Evangelisation führt. Unter den evangelischen und evangelikalen Kirchen („evangelicales“) sind antikatholische Stimmung und Rhetorik weit verbreitet. Begriffe wie „Götzendienst“, „Synkretismus“, „Hexerei“ werden bedenkenlos auf andere Kirchen oder religiöse Praktiken angewandt. Dieses religiös aufgeheizte Klima hat sich, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß, in einigen der eher „traditionellen“ oder „historischen Kirchen“ ausgebreitet und nimmt immer stärker zu. In diesem Zusammenhang möchte ich an den Beschluss der Methodistischen Kirche von Brasilien erinnern, aus dem CONIC auszutreten, der ironischerweise nur wenige Tage vor jener Versammlung des Weltrats Methodistischer Kirchen in Seoul gefasst wurde, auf der die lutherisch/römisch-katholische Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre bestätigt wurde.

22. Ist es unser Schicksal, dass wir in einem religiösen Wettbewerb aller gegen alle stehen? Es kann nicht den geringsten Zweifel geben, dass die allergrößte Herausforderung, mit der wir konfrontiert sind, darin besteht, den ökumenischen Dialog und die Zusammenarbeit unter den Kirchen wie auch mit verschiedenen religiösen Traditionen zu stärken und neue Wege zu gehen. Wenn wir vermeiden wollen, Konflikte, wenn nicht sogar neue Formen des „heiligen Krieges“ untereinander zu schüren oder in gnadenlosen Wettbewerb miteinander zu treten, dann bleibt nur eine Option, die biblisch und theologisch verantwortlich ist: ökumenischer Dialog und Zusammenarbeit.

23. Wir müssen uns den Divergenzen stellen, die innerhalb des Christentums selbst bestehen. Drängende, kontroverse Fragen, die sowohl die kirchliche Lehre als auch Ethik betreffen, lösen in vielen unserer Kirchen beträchtliche interne Konflikte und Spannungen, wenn nicht sogar neue Spaltungen aus. Hinzu kommt, dass diese Spannungen auch quer durch die ökumenische Bewegung und den ÖRK verlaufen. Ein Kirchenleiter sagte mir einmal, er könne die Ökumene nicht unterstützen, weil das Christentum gegenwärtig durch Spaltungsprozesse wachse und ins-

besondere diejenigen Kirchen wachsen würden, die dieses Prinzip – Wachstum durch Spaltung – bewusst befürworteten. Meine Antwort lautete, dass ich es für unangebracht hielte, diese Frage phänomenologisch zu diskutieren, weil dies meines Erachtens mit dem biblischen Zeugnis und der Berufung der Kirche unvereinbar sei. Er war jedoch überzeugt, dass er (im Gegensatz zu den „evangelicales“) lediglich Christi Missionsbefehl ernst nehme.

24. Vor diesem Hintergrund ist es kein Wunder, dass unsere Kirchen versucht sein können, ihr ökumenisches Engagement zurückzufahren, und dass sie versuchen, sich gegen die zentrifugalen Kräfte der Fragmentierung zu „verteidigen“, indem sie sich hinter ihren eigenen theologischen oder institutionellen Mauern verschanzen. Innerhalb unserer eigenen Konfessionsfamilie können wir mehr erreichen, so könnte das Argument lauten. Viele Christen sind enttäuscht, dass die Kirchen unnötige Vorsicht walten lassen, wenn es darum geht, praktische Konsequenzen aus den positiven Ergebnissen der theologischen Dialoge zu ziehen. Oder sie stellen Rückschritte auf dem gemeinsamen ökumenischen Weg fest und interpretieren die fortdauernden Spaltungen als unvereinbar mit den vollmundigen Erklärungen über die Bedeutung des Strebens nach Einheit.

25. Wir müssen uns sehr viel eingehender mit den Ursachen der Schwierigkeiten befassen, mit denen wir heute in der ökumenischen Bewegung zwangsläufig konfrontiert sind. Können wir beispielsweise die Frage der Hermeneutik, insbesondere der biblischen Hermeneutik, im ökumenischen Kontext behandeln? Unterschiedliche Auslegungen der Schrift und unterschiedliche Ansätze bei der Auslegung der Schrift sind die Hauptursache vieler, wenn nicht der meisten unserer Spannungen und Spaltungen. Wir sind permanent der Versuchung religiöser Aufspaltung auf der einen und der des religiösen Fundamentalismus auf der anderen Seite ausgesetzt. Selbst diejenigen, die sich für gemeinsame Studienarbeit aussprechen, lesen und interpretieren die Bibel (und ihre konfessionellen Traditionen) aus ihrer jeweils eigenen Perspektive. Kann der ÖRK, nachdem wir das Konsensverfahren angenommen haben und die Angst vor Mehrheitsentscheidungen in Fragen wie diesen vom Tisch ist, ein sicherer Ort der Begegnung werden, an dem wir in respektvollem Dialog frei und intensiv über unsere biblische Hermeneutik diskutieren können, im festen Vertrauen darauf, dass diejenigen, die einen anderen hermeneutischen Ansatz vertreten, genau wie wir alle Gottes Wort treu sein wollen? Sind wir bereit, der Versuchung zu widerstehen, uns gegenseitig Untreue gegenüber der Heiligen Schrift vorzuwerfen, und stattdessen in einen vertrauensvollen, verbindlichen Dialog miteinander zu treten? In der ökumenischen Bewegung benötigen wir zweifellos einen langen, langen Atem. So lasst uns denn beten, dass der Heilige Geist uns helfen und in alle Wahrheit leiten möge. [...]

*Walter Altmann
Vorsitzender*

(Walter Altmann wurde auf der 9. Vollversammlung des ÖRK in Porto Alegre zum Vorsitzenden des Zentrallausschusses gewählt und ist Präsident der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien [IECLB]).

Die Erneuerung der Ökumenischen Bewegung

11 Ein Literaturbericht zur Aufgabe und Bedeutung Nationaler Kirchenräte

Einführung

Die Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Porto Alegre hatte sich zur Aufgabe gesetzt, die Strukturen der ökumenischen Bewegung zu bedenken und weiter fortzuschreiben. Was unter der Bezeichnung „reconfiguration of the ecumenical movement“ vom vorhergehenden Generalsekretär Prof. Dr. Konrad Raiser angeregt worden war, hat unter seinem Nachfolger Dr. Sam Kobia in einer Forschungsarbeit der Neuseeländerin Jill Hawkey zu einer hilfreichen Analyse der ökumenischen Bewegung im 21. Jahrhundert geführt.¹

Während der Vollversammlung befasste sich der Weisungsausschuss für Grundsatzfragen mit den „Ökumenischen Beziehungen im 21. Jahrhundert“ und empfahl der Vollversammlung, sie möge:

„die Mitgliedskirchen und die ökumenischen Instrumente aufrufen, den ÖRK in seiner Rolle als Impulsgeber dieses Prozesses zu ermutigen, welcher die umfassendere ökumenische Bewegung – darunter die ÖRK-Mitgliedskirchen, weltweite christliche Gemeinschaften, regionale ökumenische Organisationen, nationale Kirchenräte, Weltmissionsgremien, kirchliche Hilfswerke und auch Kirchen, die derzeit nicht Mitglieder des ÖRK sind – in eine konstruktive Zusammenarbeit (Neugestaltung) einbezieht.“²

Neben den offiziellen Veranstaltungen und Beschlüssen der Vollversammlung waren die organisierten und informellen Treffen, die die „umfassendere ökumenische Bewegung“ miteinander ins Gespräch brachte, nicht nur notwendig, sondern auch in vieler Hinsicht erfolgreich. Eines dieser Treffen berief die ca. 80 Generalsekretäre/innen der Nationalen und Regionalen Kirchenräte ein, die zur Vollversammlung gekommen waren. Sie setzten sich mit ihrer Rolle im Prozess der „reconfiguration“ auseinander. Vor allem die Beteiligung der römisch-katholischen Kirche in den Nationalen Kirchenräten hebt hervor, wie die Kirchenräte auf nationaler Ebene ein weit-aus größeres Spektrum erfassen, als es auf Weltebene zurzeit möglich ist. Verstärkt wird darum in der Diskussion um die Erneuerung der ökumenischen Bewegung auch über Funktion und Bedeutung der Nationalen Kirchenräte beraten. Die Vertreter/innen der Kirchenräte verabredeten am Rande der Sitzung des Zentralausschusses (Genf, 30. August bis 6. September 2006) eine gemeinsame Stellungnahme zu Aufgabe, Bedeutung und Neugestaltung der Nationalen Kirchenräte in der ökumenischen Bewegung des 21. Jahrhunderts. Sie soll auf einer weltweiten Tagung der Kirchenräte im Jahr 2009/2010 beraten werden. Im Folgenden wird die aktuelle Diskussion

¹ 1. Mapping the Oikoumene. A Study of Current Ecumenical Structures and Relationships, hg. vom ÖRK, Genf 2004. 2. Reflections on Ecumenism in the 21st Century, hg. vom ÖRK 2004. 3. Ecumenism in the 21st Century, hg. vom ÖRK 2005.

² Bericht des Weisungsausschusses für Grundsatzfragen, Absatz 10.

um die Kirchenräte dargestellt und mit der deutschen multilateralen Ökumene, wie sie sich in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen darstellt, zurückgekoppelt.

Neue Literatur zu Kirchenräten

In den letzten Jahren sind drei Bücher bzw. Berichte erschienen, die die Nationalen Kirchenräte thematisieren:

1. Diane Kessler, Michael Kinnamon, *Councils of Churches and the Ecumenical Vision*, ÖRK, Genf 2000

2. *Mapping the Oikoumene. A Study of Current Ecumenical Structures and Relationships*, hg. vom ÖRK, Genf 2004

3. „Erfüllt von derselben Vision“: *Die Teilnahme der römisch-katholischen Kirche an nationalen und regionalen Kirchenräten. Eine Studie der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der Römisch-Katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen*, in: *Achter Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe*, Genf – Rom 2005

Die kürzeste Darstellung der NCCs findet sich in der vom ÖRK herausgegebenen Broschüre *Mapping the Oikoumene. A Study of Current Ecumenical Structures and Relationships*. Diese Studie ist im Rahmen des durch den früheren Generalsekretär des ÖRK, Prof. Dr. Konrad Raiser, angestoßenen Prozesses der „reconfiguration of the ecumenical movement“ von Jill Hawkey im Auftrage des ÖRK angefertigt worden. Es ist ein Versuch, die in der ökumenischen Bewegung beteiligten Organisationen und Einrichtungen zu beschreiben und Fragestellungen für eine Umgestaltung der ökumenischen Bewegung zu entwickeln. Auf den Ss. 10–16 werden die NCCs beschrieben. Weitaus ausführlicher ist das kleine Buch *Councils of Churches and the Ecumenical Vision*, das sich ausschließlich dem Phänomen der Kirchenräte widmet und sie als neue Erscheinungsform der Kirchengeschichte beschreibt und analysiert. Die Studie *Erfüllt von der selben Vision* konzentriert sich auf die Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche in Kirchenräten und beschreibt neben der statistischen Entwicklung auch die inhaltlichen Konsequenzen.

Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen – ein Kirchenrat

Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland zählt zu den Nationalen Kirchenräten, National Councils of Churches, abgekürzt NCC. Diese in der internationalen Arbeit auf europäischer (KEK/CCEE) und weltweiter Ebene (ÖRK) selbstverständliche Zuordnung der ACK ist in Deutschland im Wesentlichen unbekannt oder wird mitunter sogar heftig bestritten. Zu verstehen ist es vielleicht auf dem Hintergrund, dass die nationalen Kirchenräte sehr unterschiedlich strukturiert und organisiert sind. Die Aufgabenfelder der Kirchenräte sind in kaum vergleichender Weise verschieden und umfassen, bzw. umfassten (z. B.) in Afrika gesamte Arbeitsbereiche der Kirchen, wie Diakonie oder Entwicklungshilfe. Andere Kirchenräte sind in der Öffentlichkeit ihres Landes ein christlicher Ansprechpartner, der im Auftrag der Kirchen gesellschaftliche Verantwortung übernimmt. Solche

Kirchenräte vor Augen, liegt es nahe, die ACK nicht mit einem Kirchenrat zu assoziieren. Nichtsdestotrotz wird sie im internationalen Austausch als Kirchenrat geführt und ist als solcher auch in den Gremien des ÖRK und der KEK assoziiert und mit einer Delegation vertreten. Mitunter definieren sich andere deutsche Organisationen im internationalen Austausch gelegentlich als eine Art Nationaler Kirchenrat Deutschlands. Von Anlage und Organisation her ist das allerdings ausschließlich die ACK, die zudem im Vergleich zu anderen NCCs eine erfreulich große Repräsentanz von Mitgliedskirchen aufweist.

*Definition, theologische Bedeutung und
Geschichte der Nationalen Kirchenräte (NCCs)*

Eine Definition des Kirchenrates findet sich in einem Dokument, das vom Massachusetts Council of Churches ausgearbeitet worden ist und in der Arbeitsgruppe von Vatikan und ÖRK als Beschreibung der Kirchenräte gewählt worden ist:

„Ein Kirchenrat ist eine institutionelle Ausdrucksform der ökumenischen Bewegung, in der Vertreter/innen getrennter autonomer christlicher Kirchen in einem gegebenen Gebiet einen Bund schließen, um eine dauerhafte Gemeinschaft einzugehen, mit dem Ziel, die Einheit und die Sendung der Kirche sichtbar und wirksam werden zu lassen“ (Odyssey Toward Unity, S. 30).

Kirchenräte zeichnen sich dadurch aus, dass sie *Kirchen* als Mitglieder haben (mitunter aber auch ökumenische Organisationen). NCCs sind nicht schlichte Instrumente für bestimmte gemeinsame Aufgaben der Kirchen, sondern der strukturelle Ausdruck der kirchlichen Zusammenarbeit und des Strebens nach sichtbarer Einheit. Das Neue an den Kirchenräten in der Kirchengeschichte ist, dass verfasste Kirchen sich strukturell einbinden und aus einer Konkurrenz- in eine Kooperationshaltung gewechselt sind. Die Namen der Kirchenräte sind sehr unterschiedlich, wesentlich ist das Merkmal, dass Kirchen miteinander kooperieren.

In dem Dokument der römisch-katholischen Kirche „Die ökumenische Zusammenarbeit auf regionaler, nationaler und örtlicher Ebene“ (1975) werden Kirchenräte deshalb als „Zusammenarbeit nicht nur mit den anderen Christen als *einzelnen*, sondern auch mit den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften als *solchen*“ beschrieben (ÖZ, 5a).

Grundlage eines Kirchenrates ist eine theologische Vision, die im biblischen Fundament begründet ist:

1. Einheit (nicht Vereinbarung)

Kirchenräte ermöglichen, dass Einheit Gestalt annimmt: nicht abstrakt (sondern Teilhabe von Freud und Leid), nicht selbst bezogen (... auf dass die Welt glaube), nicht populistisch erfolgorientiert (Einsatz für die Schwachen).

2. Erneuerung

Einheit führt zur Erneuerung der Kirchen und umgekehrt, die Erneuerung der Kirchen führt zur Einheit. Die Wahrheit des Evangeliums ist größer als das Zeugnis einer einzelnen kirchlichen Tradition (Visser' t Hooft).

3. Weltverantwortung

Die Einheit und Erneuerung der Kirchen hat als Ziel die Einheit und Erneuerung der ganzen Menschenfamilie und der Schöpfung insgesamt.

Mitunter spielen sehr praktische Gründe eine Rolle, warum Kirchen Mitglieder in einem NCC werden (Zugang zu kirchlichen Bildungseinrichtungen etc., z. B. ACK-Klausel) Die Mitgliedskirchen reichen von drei bis weit über 30. Das entspricht dem Bild der ACK in Deutschland. Auch dort gibt es ACKs auf lokaler Ebene, die nur zwei oder drei Mitgliedskirchen haben, bis weit über 30 Mitglieder (wie z. B. die ACK in Hamburg). Die Bundes-ACK hat zurzeit 16 Mitgliedskirchen und vier Gastmitgliedskirchen.

Viele der NCCs sind aufgrund von allen Kirchen betreffenden Notumständen (wie z. B. Naturkatastrophen) entstanden, zumeist auf Anraten von Geberkirchen aus dem Ausland. Auch die Ökumenische Centrale war nach dem Krieg eine Einrichtung, die die Verteilung von Hilfsgütern aus dem Ausland organisierte und verdankt ihre Gründung internationalem Einfluss.

Die 105 NCCs weltweit sind, wie die ACK auch, in der Regel in den 1940ern und 1950ern gegründet worden. Einen Vorläufer haben sie in den Missionsräten des 19. Jahrhunderts (z. B. 1885 Deutscher Missionsrat, 1912 Missionsrat Indiens und Sri Lankas). Die ersten NCCs waren die *Fédération protestante de France* (1905) und der *NCC of America* (1908).

Mitgliedschaft in NCCs

Die NCCs bieten eine breite ökumenische Basis: nur ein Viertel bis die Hälfte der Mitgliedskirchen eines NCCs sind Mitglieder in einem Regionalen Kirchenrat (Regional Ecumenical Organisation, auf der Ebene der Kontinente), noch weniger Mitglied im ÖRK. Darum finden sie in der vom Ökumenischen Rat herausgegebenen Broschüre „Mapping the Oikoumene“ herausragende Beachtung, weil sie die ökumenische Bewegung erheblich breiter repräsentieren als dem ÖRK zurzeit möglich ist. In der ACK ist ein ähnliches Bild: ungefähr die Hälfte ist direkt oder indirekt Mitglied in der KEK (EKD, BEFG, Bistum der Altkatholiken, Evangelisch-methodistische Kirche, Heilsarmee, Herrnhuter Brüdergemeine, Anglikanische Kirche, KOKiD, Armenisch-Apostolische Orthodoxe Kirche), allerdings sind mehr Kirchen im ÖRK (EKD, Altkatholiken, Anglikaner, Koptisch-Orthodoxe Kirche, Syrisch-Orthodoxe Kirche, Äthiopisch-Orthodoxe Kirche, Armenisch-Apostolische Orthodoxe Kirche, Orthodoxe Kirche in Deutschland, Evangelisch-methodistische Kirche, Herrnhuter Brüdergemeine, Mennoniten, Quäker). Mitglieder in der ACK sind sogar Kirchen, die bewusst aus dem ÖRK ausgetreten sind, wie die Heilsarmee und die Georgisch-Orthodoxe Kirche und die Bulgarisch-Orthodoxe Kirche. Besonders hervorzuheben ist, dass durch die NCCs, wie auch bei der ACK, Kirchen sich in ökumenische Programme einbinden, die sie andernfalls nicht hätten mittragen können (z. B. die Unterzeichnung der Charta Oecume-

nica, die Dekade zur Überwindung von Gewalt oder die Europäischen Ökumenischen Versammlungen).

Die Mitgliedschaft ist sehr unterschiedlich. Die ersten Mitgliedskirchen der NCCs waren Kirchen aus der reformatorischen und anglikanischen Tradition, denen sich bald orthodoxe Kirchen anschlossen. Nach dem 2. Vatikanum traten Bischofskonferenzen der Römisch-katholischen Kirche den NCCs bei, inzwischen sind sie in 70 (d.h. zweidrittel) der NCCs Mitglied oder assoziiert. Die Tendenz ist steigend. (Zum Zeitpunkt des Zweiten Vatikanischen Konzils gehörte die römisch-katholische Kirche keinem Kirchenrat an, 1971 schon 11 Ländern, 1975 war diese Zahl auf 19 gestiegen, 1986 auf 33, 1993 auf 41, 2003 auf 70).

Die Entwicklung in der ACK ist entsprechend verlaufen, im Jahre 1948 bei der Gründung waren neben der Alt-Katholischen Kirche ausschließlich reformatorische Mitglieder zu verzeichnen. Mit dem Beitritt der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) und der Griechisch-Orthodoxen Metropolie (1975) erhielt die ACK eine der Ökumene in Deutschland repräsentative Größenordnung.

Die gemeinsame Arbeitsgruppe Vatikan/ÖRK formuliert Fragen zum Beitritt der römisch-katholischen Kirche in einem NCC, die auch für andere Kirchen bedenkenswert sind und sich lohnen, von Zeit zu Zeit neu zu stellen:

- Welche Umstände haben die Mitgliedschaft begünstigt?
- Welche Befürchtungen sind dabei gegebenenfalls aufgetreten?
- Wie wird damit umgegangen?
- Welche Anzeichen für kirchliches Wachstum haben sich daraus gegebenenfalls ergeben?
- Was wird getan, um diese zu stärken?
- Wie hat die katholische Mitgliedschaft die Beziehungen unter allen Mitgliedskirchen beeinflusst?

Programm und inhaltliche Arbeit

Programmatisch sind die NCCs, trotz ihrer Unterschiede ähnlich ausgerichtet: ein Themenschwerpunkt liegt im Bereich von Faith and Order, ein weiterer in der sozialen Verantwortung, entsprechend der Situation im eigenen Land. Daneben gibt es ökumenische Bildungsprogramme, besondere Akzentsetzung in der Jugend- und Frauenarbeit. Außerdem gewinnt die interreligiöse Arbeit zunehmend an Bedeutung. In der ACK gibt es mit den 4 Aufgabenbereichen eine ähnliche Zuordnung: 1. Glaube und Theologie, 2. Kirche und Gesellschaft, 3. Mission, Zeugnis und Gottesdienst, 4. Migration, Kultur und interreligiöse Zusammenarbeit.

Im Vergleich zu anderen ökumenischen Organisationen ist die ACK (bisher) sehr nachlässig in der Beteiligung des ökumenischen Nachwuchses und der Frauen. Die im ÖRK und der KEK eingeführte Quotenregelung (20 % bzw. 40 %) führt auf allen Seiten zu Diskussion und Unzufriedenheit, hat aber die Zusammensetzung der Vollversammlungen und anderer ökumenischer Gremien nachhaltig verändert. Die Förderung von theologischem Nachwuchs durch den Ökumenischen For-

schungsfonds, die Ökumenische Sommerakademie und die (noch) losen Kontakte zum Christinnenrat, zur Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Forschung und dem sich neu entwickelnden Forum junger Ökumeniker/innen (MEET) in Deutschland sind erste, aber noch nicht ausreichende Schritte der ACK zur Beteiligung von jungen Menschen und Frauen. Ob die Einführung von Quoten angesichts der Struktur der ACK, in der viele Kirchen nur durch eine Person vertreten sind, sinnvoll ist, scheint fraglich. Umso mehr müssen andere Formen der Beteiligung ernsthaft erwogen werden.

Bedeutung und Merkmale der Kirchenräte

Die Bedeutung der Kirchenräte ist in der ökumenischen Bewegung immer wieder diskutiert worden. Ein Rat darf sich auf der einen Seite nicht verselbständigen und zu einem Gegenüber der Kirchen werden, auf der anderen Seite auch nicht in die Bedeutungslosigkeit des reinen Daseins verfallen. (Die ACK neigt eher zu zweitem als zu ersterem).

Ein Problem von manchen NCCs ist die Frage der „ownership“, der Identifizierung mit dem NCC durch die Kirchen. Besserungen sind immer da zu sehen, wo die Kirchenleitungen selbst mit ihrer Leitung in die Arbeit der NCCs eingebunden sind. In der ACK sind fast alle Kirchen durch ihren leitenden Bischof/Bischöfin bzw. Kirchenleitung vertreten. Ausnahmen sind die beiden großen Kirchen, einige Migrationskirchen und die kongregationalistisch ausgerichteten Kirchen, die ihre Kirche/ihren Bund nicht in einer Person repräsentieren. Trotzdem ist die Frage der „ownership“ in der ACK nicht gelöst. Die in den letzten Jahren praktizierte Formel „EKD, DBK, ACK (Evangelische Kirche in Deutschland, Deutsche Bischofskonferenz und Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen)“ hat nicht nur in der Außenansicht dazu geführt, dass die ACK vornehmlich als Vertretung der kleinen Kirchen in Deutschland angesehen wird. Zunehmend wissen Mitglieder der beiden großen Kirchen (auch in leitenden Positionen) nicht oder nicht mehr, dass ihre Kirche Mitglied in der ACK ist.

Die in den letzten 50 Jahren um die Kirchenräte geführte theologische Diskussion hat ihren vorläufigen Höhepunkt in der Diskussion des CUV-Prozesses im ÖRK (Towards a Common Understanding and Vision of the World Council of Churches) gefunden und lässt sich in vier zentralen Stichworten entfalten:

1. Gemeinschaft

Wesentliches Merkmal eines Kirchenrates ist, welches Verhältnis die Kirchen untereinander haben (nicht, welches Verhältnis die Kirchen zum Kirchenrat haben). Das drückt sich in ihrer Gemeinsamkeit im Rat aus: er ist die Plattform des gemeinsamen Handelns und der Ausdruck der koinonia der Kirchen. Ein gut funktionierender Rat ist ein „Stachel im Fleisch der Kirchen“ (Lukas Vischer). Der Stachel rührt von ihrer gemeinsamen Verpflichtung her und nicht von den professionellen Ökumenikern im Rat. Die Diskussionen in der Perspektivkommission der ACK im

Jahr 2005 sind immer wieder um diese Frage von Funktion und Bedeutung der ACK gekreist. Dabei geht es in erster Linie nicht um die ACK, sondern um die Bedeutung des *gemeinsamen Handelns der Kirchen*.

Folgende Leitfragen können die Funktion des Rates als Ausdruck der Gemeinschaft herausarbeiten (Council of Churches, S. 21):

- Dienen die Arbeit und Struktur des Rates dazu, die Gemeinschaft der Kirchen untereinander zu stärken?
- Dienen die Strukturen des Rates dazu, sich besser kennen zu lernen, sich über das Wesen der Gemeinschaft und das Verständnis der jeweiligen Kirchen zu verständigen?
- Dient die Struktur des Rates dazu, die Gleichwertigkeit aller Kirchen zu betonen? (Die Bedeutung einer Kirche leitet sich nicht von ihrer Größe bzw. ihren Mitteln ab, sondern von ihrer Existenz in Christus.)

2. Merkmale der Mitgliedschaft

In einem Rat arbeiten Kirchen zusammen, die sich als solche nicht gegenseitig anerkennen müssen. Andererseits wird durch die Mitgliedschaft im Rat ausgedrückt:

- Auch die anderen Kirchen begründen sich in Christus.
- Ohne die anderen Kirchen ist die eigene Kirche ärmer.
- Die anderen Kirchen haben wesentliche Merkmale der einen Kirche Christi.
- Die eigene Kirche ist defizitär ohne die anderen.

Die Mitgliedschaft zeichnet sich aus (CUV-Prozess):

1. Gegenseitige Stärkung durch Gebet, Auseinandersetzung, gemeinsames Handeln und Zusammenwachsen
2. Verantwortung füreinander (indem auch kritische Fragen gestellt werden)
3. Dienste über die eigenen Kirchengrenzen hinweg (lokal und global)
4. Der Rat hat eine gewichtige Stimme, die von den Kirchen beachtet werden soll
5. Verpflichtung, auf die eine Kirche Jesu Christi hinzuwirken
6. Solidarität und gegenseitige Hilfe in Not
7. Gemeinsame Verantwortung in der Mission
8. Gemeinsame Gottesdienste
9. Verantwortliche Mitgliedschaft im Rat in personeller und finanzieller Hinsicht, Information in der eigenen Kirche über die Belange des Rates

3. Vertieftes ökumenisches Engagement

Die Mitgliedschaft im Rat bedeutet, mit Veränderungen der eigenen Kirche zu rechnen. Gottes Geist wirkt durch die anderen Kirchen und belässt die eigene nicht im Status quo.

4. Instrument der Einheit

Ein Kirchenrat ist ein vorübergehendes Instrument der Einheit, das auch bei einer Weiterentwicklung überflüssig werden kann. Die Kirchen haben im Rat zu prüfen, was der nächste Schritt zu größerer Einheit sein kann.

In der Arbeit der ACK sind diese vier Aspekte erneut zu beachten. Eine gründliche Diskussion darüber kann das ökumenische Selbstverständnis der Kirchen wirklich voranbringen und die Kirchen in ihrem ökumenischen Selbstverständnis und ihrer ökumenischen Verpflichtung neu profilieren.

Die gemeinsame Arbeitsgruppe von Vatikan und ÖRK stellt fest: „Katholiken und andere Christen dürfen ihre Beteiligung in Kirchenräten nicht als Endziel der ökumenischen Arbeit ansehen, als ob die volle christliche Einheit einfach durch den Beitritt zu einem Kirchenrat erreicht wäre. Gemeinsame Gebete und Andachten, Zusammenarbeit bei der Bibelübersetzung und Koordinierung liturgischer Texte, gemeinsame Erklärungen zu ethisch-moralischen Fragen und gemeinsame Antworten auf Fragen der sozialen Gerechtigkeit und des Friedens – all dies sind ebenfalls Schritte auf einen Weg zur Einheit“ (S. 111). In Bezug auf das römisch-katholische Dokument „Ökumenische Zusammenarbeit“ ordnet die Kommission die Kirchenräte „unter den vielen Formen der ökumenischen Zusammenarbeit nicht (als) die einzig möglichen“ ein, „jedoch gehören sie sicher zu den wichtigsten Formen dieser Art“ (S. 111). Grenzen findet der Kirchenrat, wenn es um offizielle Lehrgespräche geht. Auch Stellungnahmen können nicht als offizielle Stellungnahmen der Mitgliedskirchen betrachtet werden, vor allem um Minderheitsmeinungen zu schützen.

Finanzierung

Die Finanzierung ist in vielen NCCs problematisch und oft nur durch zusätzliche Einnahmequellen zu decken (Vermietung, Beteiligung am Verkauf von ökumenischen Bibelübersetzungen, Programm Gelder etc.) Privatspenden sind ausgesprochen selten. Mit der finanziellen Problematik steht die ACK nicht allein. Beim jährlichen Treffen der Generalsekretäre der europäischen Kirchenräte wird es zu einem zunehmend dominierenden Thema. Fremdfinanzierung, wie z. B. im Bereich der interreligiösen Arbeit der ACK im Projekt „Weißt Du, wer ich bin?“ wird immer dringlicher.

Aufgaben und Arbeitsweise der Kirchenräte

Aufgaben der NCCs sind nach Rückfrage in der weltweiten Bewegung:

- Möglichkeiten der Begegnung der Kirchen zu eröffnen: Gottesdienst, Dialog
- nationale und internationale Themen zu verbinden, Weitergabe von ökumenischen Themen des Rates in den Medien der eigenen Kirche
- Erfahrungen weiterzugeben
- globale Themen auf nationaler Ebene aufzugreifen

Neuere Entwicklungen in den NCCs sind zu beobachten:

- Verstärktes Engagement der römisch-katholischen Kirche

- Konziliarität: Stärkere Beachtung der einzelnen Kirchen als Träger des Rates (Churches together)
- Theologische Beschreibung der Bedeutung des Rates

Neue Herausforderungen:

- Neubestimmung von Ziel und Ausrichtung der NCCs
- Einbeziehung des Ideenreichtums der nächsten Generation
- Beschaffung der finanziellen Mittel

Gerade die Tatsache, dass in allen Beschreibungen der NCCs diese Entwicklungen und Herausforderungen benannt werden, zeigt, dass die NCCs in einer Umbruchssituation stehen, die im Rahmen der gesamten ökumenischen Umbruchssituation anzusiedeln ist. Diese markante Einschnittstelle ist eine Herausforderung zur Neuorientierung. Sich ihr zu stellen, ist notwendig. Sich ihr nicht zu stellen, wäre eine bewusste Entscheidung.

Die gemeinsame Arbeitsgruppe von Vatikan und ÖRK gibt am Ende praktische Hinweise und konkrete Fragen, die sich zuerst und vornehmlich an die Kirchen richten und in die gemeinsame Arbeit im Rat einmünden:

Praktische Hinweise:

- Offizielle Vertreter/innen, die die Kirchenleitungen vertreten
- Lernprozess bei den Gemeindegliedern initiieren und begleiten
- Gemeinschaftsbildende Versammlungen, die Vertrauen schaffen und fördern
- Positive, menschliche Beziehungen und zu Gott gemeinsam aufbauen
- Unterschiede und reelle Schwierigkeiten wahrnehmen
- Der Kirchenrat ist ein Teil einer Reise, Veränderungen sind im Vertrauen auf den Heiligen Geist möglich und notwendig
- Heilung von Erinnerungen und der Wunden der Spaltung
- Die Arbeit beginnt und führt zu gemeinsamem Gebet und Gottesdienst

Fragen an die Kirchen:

Der Kirchenrat hat nur eine den Kirchen dienende Funktion, darum sind die eigentlich wichtigen Fragen direkt an die Kirchen gestellt. Was bislang noch fehlt, sind angemessene Strukturen, um zu prüfen und Rechenschaft darüber zu verlangen, wie die Kirchen ihren ökumenischen Auftrag in *ihrem eigenen Leben* erfüllen.

Aus diesem Grunde stellen wir folgende Fragen:

- Welche Mechanismen gibt es, die die offiziellen ökumenischen Kirchenvertreter/innen zur regelmäßigen Berichterstattung an ihre Kirchen anhalten?
- Welche Mechanismen könnten eingerichtet werden, um das Angebot an ökumenischen Aus-/Bildungsprogrammen durch ökumenische Teams (in Zusammenarbeit mit ökumenischen Partnern) zu fördern?
- Wenn kirchliche Verantwortliche kirchenintern zusammenkommen, nehmen sie sich dann Zeit, die ökumenischen Implikationen ihrer Aktivitäten zu prüfen?

- Wenn Kirchen ihre vorhergehenden Positionen im Prozess der Weiterentwicklung des theologischen Denkens überprüfen, bemühen sie sich dann, ihre Überlegungen und Erkenntnisse mit anderen Kirchen zu teilen?
- Wie können die Kirchen denjenigen, die neue ökumenische Initiativen vorschlagen, mehr Anerkennung, Ermutigung und Unterstützung geben? (Gemeinsame Kommission S. 130f)

Schluss

In einer Zeit der Profilierung und Prioritätensetzung der Kirchen, wie sie durch die finanzielle Situation, wenn auch nicht nur durch sie, hervorgerufen worden ist, ist die Frage nach einer profilierten Arbeit der Kirchenräte dringender geworden. Bei knapper werdenden Ressourcen an Zeit, Personal und Finanzen ist eine Einrichtung nur dann begründbar, wenn sie für die Kirchen unaufgebbare Aufgaben erfüllen. Darum ist es unumgänglich, diese Aufgaben zu formulieren und neu zu profilieren.

Barbara Rudolph

(Pfarrerin Barbara Rudolph ist Geschäftsführerin der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland.)

ÖRK im Übergang † Bericht von der Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK vom 30. August bis zum 6. September 2006 in Genf

Gott, in Deiner Gnade, verwandle die Welt – der Zentralausschuss des Weltkirchenrats traf sich zu seiner ersten Tagung nach der Vollversammlung des ÖRK in Porto Alegre vom Mittwoch, den 30. August bis Mittwoch, den 6. September im Ökumenischen Zentrum in Genf. Aufgabe des neu zusammengesetzten Zentralausschusses war es, die inhaltlichen und organisatorischen Beschlüsse der Vollversammlung aufzunehmen und in ein Arbeitsprogramm für den ÖRK mit seinen Ausschüssen und dem Stab in Genf für die kommenden Jahre bis zur nächsten Vollversammlung voraussichtlich 2013 umzusetzen. Das war keine geringe Herausforderung für die 150 Mitglieder, die zu einem großen Teil zum ersten Mal neu in dieser Funktion waren und sich auch als Arbeitsgremium zusammenfinden mussten. Das gelang jedoch einigermaßen, und die Arbeitsatmosphäre und entstehende Gemeinschaft waren gut, wenn auch noch gelegentlich etwas tastend. Zum Zusammenwachsen im Zentralausschuss trugen dabei sowohl der Eröffnungsgottesdienst, die morgendlichen Andachten und die „Testimonies“ unter dem Titel „What does it mean to be a Christian in our own community within a pluralistic society?“ bei. Hier berichteten in drei abendlichen Sitzungen Delegierte von ihrem Glaubensleben in ihren jeweiligen Kirchen und Gesellschaften, von der nigerianischen Studentin in Auseinandersetzung mit anderen Kirchen und Muslimen bis hin zum finnischen Orthodoxen und seinem Erleben der Natur.

Inhaltliche Schwerpunkte

Inhaltliche Schwerpunkte für die Tagung und die Programmarbeit setzten der neue Moderator *Walter Altmann* und der Generalsekretär *Samuel Kobia* zu Beginn des Zentralausschusses:

In seiner eher zurückhaltenden Ansprache wandte sich Altmann nach einer dankbaren Rückschau auf die Vollversammlung in Porto Alegre aus Sicht der gastgebenden Kirche vor allem dem Thema des *religiösen Pluralismus* zu. Der Pluralismus nimmt überall in der Welt zu und kann dazu führen, dass „im religiösen Bereich feindseliges Konkurrenzdenken herrscht“. Als Beispiel nannte er den kürzlich erfolgten Austritt der brasilianischen methodistischen Kirche aus dem nationalen Kirchenrat, der mit einer scharf anti-katholischen Haltung und den Vorwürfen von „Götzendienst“, „Synkretismus“ und „Hexerei“ an die anderen Kirchen begründet wurde. „Wenn wir vermeiden wollen, Konflikte, wenn nicht sogar neue Formen des ‚heiligen Krieges‘ untereinander zu schüren oder in gnadenlosen Wettbewerb miteinander zu treten, dann bleibt nur eine Option, die biblisch und theologisch verantwortlich ist: ökumenischer Dialog und Zusammenarbeit“, so Altmann

– und zwar sowohl innerhalb des Christentums als auch zwischen den religiösen Traditionen. Die vielen Herausforderungen, die mit dieser Aufgabe verbunden sind, klangen an, wenn Altmann seine Ansprache mit den Worten beendete „So lasst uns denn hoffen, wo nichts zu hoffen ist“.

Samuel Kobia stellte in seiner Ansprache die drei Themen Krieg im Libanon, Migration und organisatorische Erneuerung des ÖRK in den Mittelpunkt. Der ÖRK hatte eine dreiköpfige Delegation in das Kriegsgebiet entsandt, die später im Verlauf der Tagung ihrerseits ebenso wie der libanesische Kulturminister und frühere ÖRK-Mitarbeiter Tarek Mitri von ihren Erfahrungen berichteten. Kobia nahm die erneute Eskalation der Gewalt zum Anlass, die Einrichtung eines Ökumenischen Forums Israel-Palästina in der Region als einen der Arbeitsschwerpunkte des ÖRK zu fordern, die auch in der entsprechenden Entschließung beschlossen wurde (Erklärung zum Krieg im Libanon und in Nordisrael, auf der Website der Zentralaussschusssitzung). Mit dem Thema Migration stellte er gewissermaßen die soziale Rückseite des Phänomens des Pluralismus dar und kam zu entsprechenden Folgerungen: die Frage nach der religiösen Pluralität muss ergänzt werden um die sozialen Fragen nach der Armut als Ursache für Migration und nach der Bereitschaft der Mehrheits- und Machtkulturen in aller Welt, die dazukommenden nicht nur zu assimilieren, sondern sich in einem Prozess der Integration beidseitig zu verändern. Dabei stellte er wie schon das Hintergrunddokument der Vollversammlung in Porto Alegre „Christliche Identität und religiöse Pluralität“ das theologische Thema der Gastfreundschaft in den Vordergrund. Sein letzter Schwerpunkt zur Reorganisation des ÖRK leitete zum Schwerpunkt der weiteren Diskussion, der Planung der weiteren Arbeit des ÖRK über (s. u.).

Einen weiteren inhaltlichen Schwerpunkt bildete schließlich die eintägige Beschäftigung mit dem 40. Jahrestag der „Weltkonferenz zu Kirche und Gesellschaft“ 1966 in Genf. Das einleitende Referat von Konrad Raiser befasste sich u. a. mit der Spannung innerhalb der Konferenz und der späteren ökumenischen Bewegung zwischen dem früheren ökumenischen Konzept der „verantwortlichen Gesellschaft“, das auf Dialog mit den politisch Verantwortlichen setzt, und den ökumenischen Konzepten, die ihren ersten Ausdruck in der „Theologie der Revolution“ fanden und auch Konfrontation mit der politischen Macht bis hin zum Einsatz von Gewalt für notwendig hielten. V. a. zeichnete Raiser aber die sozialetische Diskussion im ÖRK bis hin zum AGAPE-Prozess nach. Diese Diskussion habe nicht zu einem allgemein getragenen Nachfolgekonzept der „verantwortlichen Gesellschaft“ geführt, fordere aber nun dazu heraus, im Respekt gegenüber verschiedenen theologischen Traditionen trotzdem in konkreten Fragen gemeinsam zu handeln. Die anschließenden Referate von Ioannis Petrou (Griechenland) und Dr. Pulenga Leula Bula (Lesotho) widmeten sich einerseits der Methodologie der Konferenz von 1966, die stark von der Einbeziehung von Fachleuten außerhalb der kirchlichen Institutionen lebte und so Räume für neue Initiativen eröffnete (Petrou), und der Frage der Patentierung und damit des Privateigentums an Lebensformen (Leula Bula). Die anschließende Diskussion war eine der lebhaftesten des Zentralaus-

schusses, als verschiedene Vertreter von Kirchen des Südens einerseits vehement die Fortführung der in Genf begonnenen Beschäftigung des ÖRK mit den Fragen der Weltordnung forderten – so der Direktor der VEM Mwombeki (Tansania/Wuppertal), der darauf hinwies, dass es auch nach vierzig Jahren so sei, dass die ökumenische Bewegung sich fast ausschließlich vor allem aus Beiträgen der Kirchen Europas und der USA finanziere, was das unveränderte ökonomische Verhältnis zwischen Süden und Norden spiegele. Anastasios von Tirana wies dagegen auf die großen Veränderungen seit 1966 hin: den Fall des organisierten Kommunismus, den Aufstieg des Islam und die zunehmende Armut in den reichen Ländern wie den Reichtum in den armen Ländern. Er forderte im Lauf der Tagung mehrmals ein, dass die christlichen Kirchen den Kampf gegen die Armut nicht dem Islam überlassen dürften, der heute von vielen Millionen Menschen als ihre Hoffnung in diesem Kampf angesehen werde.

Programmrichtlinien

„Do less and do it better“ – diese Aufforderung der Vollversammlung wurde immer wieder als Leitlinie der Diskussion um die programmatische Arbeit der kommenden Jahre zitiert. Nur die brasilianische Pfarrerin Magali Cunha wagte den Einwand, man begeben sich damit in eine bedenkliche Nähe zu betriebswirtschaftlicher oder sogar neoliberaler Terminologie. Vielleicht wäre es besser gewesen, den Titel von Spike Lees Film „Do the right thing“ als Zielstellung zu übernehmen.

In jedem Fall hatte der Stab des ÖRK in Genf eine beeindruckende Arbeit geleistet und den Zentralausschussmitgliedern eine neue Struktur und Arbeitsweise in Genf zur Beschlussfassung vorgelegt, die mit einigen kleineren Änderungen auch angenommen und verabschiedet wurde. Zugrunde liegt der Anspruch einer „partizipatorischen, interaktiven und integrativen“ Arbeit, bei der verschiedene Bereiche an unterschiedlichen Arbeitsvorhaben zusammenarbeiten und außerdem mit anderen ökumenischen Akteuren, besonders den konfessionellen Weltbünden, kooperieren. Eine verstärkte Programmplanung, Kontrolle, Auswertung und Berichterstattung (Controlling) soll die Effektivität und Nachvollziehbarkeit der Arbeit steigern. Dabei soll Bezug genommen werden auf die in der Programmplanung formulierten Zeitpläne, Methoden, Beziehungen, und erwarteten Ergebnisse.

Do less – weniger getan wird v. a. im Bereich der *Kommissionen*, bei denen mehrere zusammengelegt werden: einschneidend ist dies besonders bei der Zusammenlegung der Kommissionen für Internationale Angelegenheiten (CCIA) mit den bisher bestehenden Kommissionen für Diakonie und Entwicklung, für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung, für interreligiöse Angelegenheiten sowie der Referenzgruppe für den interreligiösen Dialog zu einer gemeinsamen neuen CCIA.

Bei den neu gebildeten sechs Programmbereichen, die jedenfalls eine erste Übersichtlichkeit herstellen, mit den ihnen zugeordneten etwa 25 Projekten und etwa 80 „activities“ stellt sich die Frage, ob hier nicht doch vieles von dem, was bereits bestand, in einer neuen Struktur weiterleben wird.

Die neuen Programmbereiche sind im Einzelnen:

Programmbereich 1: Der ÖRK und die ökumenische Bewegung im 21. Jahrhundert mit der Weiterarbeit an Common-Understanding-and-Vision Dokumenten (CUV), der Pflege der Beziehungen zu den Mitglieds- und anderen christlichen Kirchen, der Bemühung um die Beteiligung von Frauen und jungen Menschen und der neu geschaffenen globalen theologischen Plattform, deren Konturen etwas unscharf blieben, die aber eine theologische Diskussion als Grundlage des Lebens des ÖRK gewährleisten soll.

Programmbereich 2: Einheit, Mission und Spiritualität (ergänzt um Evangelisation) u. a. mit der Weiterarbeit an dem Prozess „Called To Be One Church“ und der Erklärung zu „Wesen und Mission der Kirche“ und der Vorbereitung der Feier des 100. Jahrestages der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910.

Programmbereich 3: Öffentliches Zeugnis: Macht hinterfragen, für den Frieden eintreten u. a. der Advocacy Arbeit bei den internationalen Organisationen, der Zuwendung zum Nahen Osten, der Fortführung der Dekade zur Überwindung der Gewalt und des AGAPE-Prozesses.

Programmbereich 4: Gerechtigkeit und Diakonie u. a. mit der AIDS-Initiative und einem neu einzurichtenden Arbeitsbereich zu Glaube, Wissenschaft, Technik und Ethik, der sich besonders mit den neuen Technologien befasst.

Programmbereich 5: Ökumenische Bildung mit der Verantwortlichkeit für Bossey und den weiteren Bildungsprogrammen.

Programmbereich 6: Interreligiöser Dialog und interreligiöse Zusammenarbeit u. a. mit der Weiterarbeit am o. g. Dokument „Christliche Identität und religiöse Pluralität“ und einem Begleitprogramm für Kirchen in interreligiösen Konfliktsituationen.

Der Bereich *Kommunikation* soll mit einem neuen Direktor in die Leitungsebene des Stabes eingebunden werden und frühzeitig an Planungsprozessen beteiligt werden. Eine Initiative europäischer Mitglieder verankerte die besondere Bedeutung der Arbeit mit den säkularen Medien in den Beschlüssen.

Ein neu gebildetes *Jugendgremium* mit 25 Mitgliedern soll die Zusammenarbeit der jungen Mitglieder in verschiedenen Gremien des ÖRK befördern und ihre Möglichkeiten verbessern, auf Entscheidungsprozesse einzuwirken.

Öffentliche Stellungnahmen

Der Zentralausschuss verabschiedete verschiedene Stellungnahmen und Protokollnotizen zu den Auseinandersetzungen im *Libanon* (s. o.), *Sri Lanka*, den *Philippinen*, dem *Kosovo*, dem *Sudan*, zum *gerechtem Handel* und zum *seelsorgerlichen Umgang mit HIV/AIDS*. Besonders beim letzten gab es Diskussionen um das Bemühen einiger Kirchen, eine traditionelle christliche Familienmoral als wichtigen Bestandteil des Umgangs mit AIDS festzuhalten, und um ihre Weigerung, spezifische Opfergruppen zu benennen, bei denen es aus ihrer Sicht um „Sünder“ geht.

Finanzen, Wahlen, Personalia

Schließlich wurden Finanzen und Personalia besprochen und beschlossen. Der Haushalt für 2007 umfasst 39 Mio. Schweizer Franken in Einnahmen und Ausgaben. Eine Konsolidierung der Finanzen scheint erreicht.

In die verschiedenen Gremien wurden folgende Vertreter/innen aus Deutschland gewählt:

Pfarrer Christoph Anders (EMW Hamburg) – Kommission für Weltmission und Evangelisation

Pfarrerin Cornelia Füllkrug-Weitzel (Brot für die Welt) – Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten (CCIA)

Prof. Dr. Christine Axt-Piscalar (Göttingen) – Kommission für ökumenische und religiöse Bildung

Prof. Dr. Friederike Nüssel (Heidelberg) – Gemeinsame Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des ÖRK

Bischof Dr. Martin Hein (Kassel) – Ständiger Ausschuss für Konsens und Zusammenarbeit (mit der Orthodoxie)

Frau Christina Biere (Heidelberg) – Jugendgremium

Bereits in Porto Alegre wurde die Ständige Kommission für Glauben und Kirchenverfassung neu gewählt. Frau Prof. Dr. Ulrike Link-Wieczorek wurde für die EKD Mitglied in dieser Kommission.

Schließlich ist ein Wechsel unter den deutschen Mitgliedern des Zentralausschusses festzuhalten. *Bischof Dr. Rolf Koppe* trat am 1. September in den Ruhestand und wurde vom Zentralausschuss mit Applaus und großem Dank, besonders auch für seine Rolle in der Sonderkommission zur Zusammenarbeit mit den Orthodoxen gewürdigt. Mit seinem Schlusssatz entwickelte er seine Maxime aus dem Ausschuss „Pray together, stay together“ weiter: „Stay together, pray together, pay together.“ Als sein Nachfolger als Auslandsbischof der EKD wurde *Bischof Martin Schindehütte* begrüßt, der auch als Nachfolger Koppes in Exekutiv- und Zentralausschuss vorgesehen ist.

Frank Schürer-Behrmann

(Frank Schürer-Behrmann ist Superintendent von Fürstenwalde-Strausberg und Mitglied im Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen.)

„Extra Speed“ für die ökumenische Bewegung

Vom 30. August bis 6. September berieten 150 Delegierten im Zentralausschuss des ÖRK über die künftige Arbeit des Rates im Sinne der Beschlüsse der Vollversammlung in Porto Alegre im Frühjahr dieses Jahres. Ein Highlight war die Einrichtung einer Jugendkommission auf Ebene der Leitungsorgane.

„Extra Speed“, also erhöhtes Tempo, für den Aufschwung ins 21. Jahrhundert, sieht Dean Anders Gadegaard aus der lutherischen Kirche in Dänemark den Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) mit der Einrichtung einer Jugendkommission einschlagen. Der erfahrene Ökumeniker ist einer von zehn Mentoren, welche die 21 Jugenddelegierten (also die unter 30-jährigen Mitglieder) des Zentralausschusses im Sinne des Lernens zwischen den Generationen zu ihren Beratungen hinzugezogen haben. Tyrone Pitts aus der Progressive National Baptist Convention in den USA ermutigt, eine solch intensive Zusammenarbeit junger Menschen im Zentralausschuss habe er nicht mehr seit den 60er Jahren erlebt.

Schon die jungen TeilnehmerInnen der Vollversammlung in Porto Alegre hatten dem ÖRK empfohlen, sich verstärkt um die Integration der thematischen Analysen und methodischen Arbeitsformen junger Menschen in die ökumenische Bewegung zu kümmern – und sich damit übrigens auf seine eigene Tradition zu besinnen. Die ökumenischen Jugendbewegungen, wie der weltweite CVJM und die christliche Studentenbewegung, hatten nämlich Anfang des 20. Jahrhunderts die Gründung des ÖRK nachhaltig mitinitiiert. „Spricht der ÖRK heute von seiner Leitfunktion für eine Erneuerung der ökumenischen Bewegung“, so Motoe Yamada, Jugenddelegierte der United Methodist Church in den USA, mit einem leicht zynischen Unterton, „sollte er doch diejenigen in seinen Gremien beteiligen, die noch die meiste Zeit in diesem Jahrhundert leben werden.“

Dies ist die eine Seite der Medaille: Gremienpartizipation. Doch mit welchen Meinungen und Ansichten partizipieren wir eigentlich – junge Menschen, die doch so oft nicht als kirchenleitende Amtsträger, sondern als Menschen mit noch jungen ökumenischen Erfahrungen und wenig institutioneller Macht in den Heimatkirchen in Gremien berufen werden? Archpriest Vsevolod Chaplin aus der Russisch-Orthodoxen Kirche wurde für eine dahingehende Anfrage im Plenum in Porto Alegre noch kollektiv abgestraft. Mit Recht?

Mit Recht. Nicht, weil alle Beiträge der Jugenddelegierten wirklich so fulminant weiterführend gewesen wären (wie übrigens viele Beiträge der älteren Teilnehmenden auch nicht), sondern weil der ÖRK und die meisten Mitgliedskirchen darin versagt hatten, Raum für Konsultationsprozesse zu schaffen, in denen weit vor der Vollversammlung Meinungsbildungsprozesse der Jugenddelegierten mit der Jugendbewegung ihrer Kirchen und später untereinander hätten stattfinden können.

Es steht ganz in dieser Linie, wenn auch bei dieser Zentralausschusstagung die beiden einzigen thematischen Beiträge von jungen Frauen gegeben wurden, die

bereits leitende Positionen in der Jugendarbeit ihrer Kirche bekleiden und dort in ständigen Diskussionsprozessen verankert sind. „Toleranz und Respekt zwischen den Religionen versüßt das Leben wie unser karibischer Zucker im Tee“, sagt Nerissa Celestine aus der Church in the Province of the West Indies leidenschaftlich, nachdem sie berichtet hat, wie ihre buddhistischen Nachbarn christlichen Opfern des „Hurrikan Kathrina“ bis in den Tod beistanden. Iyabo Oyekola studiert Jura in einem College im muslimischen Norden Nigerias. „Nahezu immer eskalieren die kleinsten Konflikte in Gewalt zwischen christlichen und muslimischen Studierenden. Beide Religionsgemeinschaften müssen jungen Menschen konkrete Verhaltensweisen für ein friedliches Zusammenleben beibringen, eine Kommunikationskultur und den aktiven Schutz der Menschenrechte“, dafür will sie sich später als Juristin einsetzen und tut es schon heute als Generalsekretärin des Jugendverbandes der Church of the Lord (Aladura) Worldwide.

Dies sind jedoch Ausnahmerecheinungen angesichts des bisherigen Mankos breitenwirksamer Einbindung inhaltlicher Jugendarbeit in die Gremienökumene. Demgegenüber muss der in den neuen Programmrichtlinien formulierte Anspruch fast schauerlich erscheinen: „Von den jungen Erwachsenen wird ein wesentlicher Beitrag zur Diskussion über ein gemeinsames Verständnis und eine gemeinsame Vision wie auch zu dem Prozess, der sich mit der Ökumene im 21. Jahrhundert auseinandersetzt, sowie zur Arbeit des Rates im Bereich Ekklesiologie und Einheit erwartet. Junge Menschen werden erheblich beitragen zu Fortschritten im Bereich Menschenrechte, Diskussionen über die Globalisierung der Wirtschaft, über Glauben, Naturwissenschaft und Technik. Angebote der ökumenischen Ausbildung und der Beitrag der Jugend zum interreligiösen Zusammenleben sind Bereiche, in denen die Jugend von jeher ihren Einfluss geltend gemacht hat.“ (Entwurf der Programmpläne, S. 9) Für was, so fragt man sich geradezu, soll Jugend nun eigentlich nicht verantwortlich gemacht werden? Und wo ist eine realistische, konzeptionelle Umsetzung zu sehen?

Will man diesen eigentlich richtigen Anspruch trotzdem ernst nehmen, so bleibt zunächst nur auf die neu eingesetzte Jugendkommission zu hoffen und darauf, dass diese stark genug von allen Beteiligten gefördert und akzeptiert werden wird.

Die Kommission hat vom Zentralausschuss einen zweifachen Arbeitsauftrag bekommen: Einerseits innovative, ökumenische Modellprojekte von jungen Menschen zu gesellschaftlich und kirchenpolitisch relevanten Themen zu identifizieren, miteinander ins Gespräch zu bringen und sie über die Strukturen des ÖRK zu multiplizieren, und andererseits dafür zu sorgen, dass der ÖRK direkt von diesen Modellen profitiert, indem junge MultiplikatorInnen entsprechend stärker in Entscheidungsgremien beteiligt werden. Um dies zu gewährleisten, wird die Kommission aus zwölf Jugenddelegierten der verschiedenen Gremien des ÖRK, sowie dreizehn Mitgliedern aus weltweiten Jugendorganisationen und regionalen und lokalen Best-practice Projekten bestehen. Als Mitglied dieser Kommission finde ich es wichtig, dass zu aktuellen Themen, wie z.B. den Umgang der Kirchen mit HIV/Aids, auch exemplarisch Projekte in verschiedenen kulturellen und konfessionellen

Kontexten und möglichst auf Gemeindeebene durchgeführt werden. Wenn diese in direkter Begegnung untereinander und in ökumenischer Gemeinschaft ausgewertet werden, könnten daraus sowohl zeitgemäße Formen ökumenischen Lernens, als auch inhaltliche Standpunkte der jungen kirchlichen Generation erhoben werden.

Wie alle ökumenische Arbeit, die die reale kirchliche Lebenswelt erreichen soll, ist jedoch auch der Erfolg der Jugendkommission davon abhängig, wie engagiert die Mitgliedskirchen und ihre Jugendarbeit diese Arbeit unterstützen werden, und ob ein Rad mit „extra speed“ wirklich dem ganzen Gefährt Schwung geben kann.

[Informationen zu weiteren Beschlüssen des Zentralausschusses finden Sie unter <http://www.oikoumene.org/de/events-sections/cc2006.html>. Regelmäßig über die Aktivitäten und Verlautbarungen des ÖRK informieren verschiedene Veröffentlichungen, die unter <http://www.wcc-coe.org/wcc/news/periodicals-g.html> abonniert werden können.]

Christina Biere

(Christina Biere ist Studentin der Evangelischen Theologie in Heidelberg und Mitglied im Zentralausschuss des ÖRK.)

1931 – 2006: 75 Jahre Bonner Abkommen zwischen Alt-Katholiken und Anglikanern

Am 9. August 2006 wurde während des 29. Internationalen Alt-Katholiken-Kongresses in Freiburg bei einer Eucharistiefeier in der Martinskirche das 75-jährige Bestehen des „Bonner Abkommens“ gefeiert, mit dem 1931 die Kirchengemeinschaft zwischen der anglikanischen Kirchengemeinschaft und den alt-katholischen Kirchen der Utrechter Union besiegelt worden ist.

Im Folgenden soll der Bogen geschlagen werden von den Anfängen der Beziehungen zwischen Alt-Katholiken und Anglikanern im 19. Jahrhundert bis hin zur Wirksamkeit dieses Abkommens im Leben der beiden Kirchen heute.

Anfänge

Die Beziehungen zwischen Anglikanern und den deutschsprachigen Alt-Katholiken beginnen um das Jahr 1870, zu der Zeit, als sich die alt-katholische Bewegung in Reaktion auf die Papstdogmen des Ersten Vatikanums bildete.¹

In der anglikanischen Kirche in England und Nordamerika verfolgte man die Auseinandersetzungen um das Erste Vatikanum auf dem europäischen Kontinent mit großem Interesse. Während der evangelikale Flügel der englischen Kirche die Gemeinsamkeit mit den Alt-Katholiken vor allem in der Opposition gegen Rom sah, vermutete man im anglikanischen Flügel in den Alt-Katholiken und ihrem Festhalten an der Überlieferung der alten ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends zu Recht Geistesverwandte.

Auch auf alt-katholischer Seite war man an Kontakten interessiert. Bei den ersten Kongressen der Alt-Katholiken (die ab 1871 zunächst jährlich stattfanden) waren hochrangige anglikanische Gäste anwesend; ihre Zahl variierte zwischen 14 und 34 Personen. Beim zweiten Kongress in Köln (1872) wurde eine Unionskommission gebildet, die die ökumenische Arbeit in Angriff nehmen sollte. Im Beisein anglikanischer und orthodoxer Kongressgäste einigte sich die Unionskommission auf mehrere Prinzipien, die als Grundlage der Wiedervereinungsverhandlungen gelten sollten: der Glaube der alten Kirche, die Anerkennung der Hl. Schrift als oberster Norm, die Anerkennung der Gottheit Christi und seiner Kirchengründung. Dies alles sollte mit den Methoden der historischen Bibel- und Dogmenkritik angegangen werden.² Beim dritten Alt-Katholiken-Kongress im

¹ Vgl. dazu ausführlich: *Angela Berlis*, *Frauen im Prozeß der Kirchwerdung. Eine historisch-theologische Studie zur Anfangsphase des deutschen Altkatholizismus*, Frankfurt a. M. 1998. – Auf das anglikanische Interesse an der Kirche von Utrecht kann aus Platzgründen nicht näher eingegangen werden. Vgl. *John Mason Neale*, *A History of the so-called Jansenist Church of Holland*, Oxford 1858.

² Vgl. *Urs Küry*, *Die Altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen*, 2., von C. Oeyen ergänzte Auflage, Stuttgart 1978, 103.

September 1873 in Konstanz wurde (neben einer Unterkommission für die Gespräche mit den Orthodoxen) eine Unterkommission für die Gespräche mit den Anglikanern gebildet. Der Vorsitzende dieser Kommission war Ignaz von Döllinger. Dieser Beschluss des Konstanzer Kongresses brachte den Münchener Kirchenhistoriker dazu, den Plan einer alle Konfessionen umfassenden Konferenz aufzugreifen, den er bereits in seinen zu Anfang 1872 in München gehaltenen Wiedervereinigungsvorträgen entwickelt hatte. 1874 und 1875 berief er die „Bonner Unionskonferenzen“ ein, „die bedeutendsten ökumenischen Gespräche im 19. Jahrhundert“.³

Die erste Bonner Unionskonferenz (1874) nahm vierzehn Thesen an, die im Wesentlichen von Döllinger verfasst waren.⁴ In diesen Thesen wurde u. a. die Verwendung der Landessprache in der Liturgie bejaht; außerdem wurde die Verdienst-Lehre abgelehnt und die Siebenzahl der Sakramente als ein Ergebnis historischer Entwicklung bezeichnet. Des Weiteren wurde der Opfercharakter der Eucharistie im Sinne einer Vergegenwärtigung des himmlischen Opfers Christi definiert. In einer besonderen Sitzung zwischen Anglikanern und Alt-Katholiken wurde zudem über den Umfang des alttestamentlichen Kanons gesprochen (Apokryphen), über den Vorrang des biblischen Urtextes vor den Übersetzungen sowie über die Unrechtmäßigkeit der Bibelverbote. Außerdem sprach man über die Heiligenverehrung.⁵

Offen blieb bei der Konferenz die Frage der Gültigkeit der anglikanischen Weihen. Joseph Hubert Reinkens, seit 1873 gewählter und geweihter erster Bischof für die Alt-Katholiken des Deutschen Reiches, und Döllinger sahen hinsichtlich deren Anerkennung keine Schwierigkeiten, aber die orthodoxen Teilnehmer an der Unionskonferenz übten hier einige Zurückhaltung. Und auch inner-alt-katholisch sollte sich die Frage der Gültigkeit der anglikanischen Weihen als *das Haupthindernis* erweisen, wodurch es bis 1931 dauern sollte, bis es zum Abschluss einer Übereinkunft kam.

Die Bonner Unionskonferenzen stießen in der Kirche von England auf unterschiedliche Reaktionen: den Evangelikalen waren die Ergebnisse der Konferenz zu katholisch, die Anglikatholiken wiederum befürchteten, die Annäherung an die Alt-Katholiken könne die Annäherung an Rom erschweren. Außerdem war man der Ansicht, dass die Konferenz (insbesondere in der Frage des *filioque*) den Orthodoxen gegenüber zu viel nachgegeben hätte. Die scharfen Reaktionen von Anglo-

³ So Victor Konzemius, zitiert bei Peter Neuner, Döllinger als Theologe der Ökumene, Paderborn 1979, 178.

⁴ Vgl. zum Folgenden: Heinrich Reusch (Hg.), Bericht über die 1874 und 1875 zu Bonn gehaltenen Unions-Conferenzen. Neudruck der Ausgabe in zwei Bänden von 1874 und 1875, (Schriftenreihe des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn, Reihe A, 2), Bonn 2002; vgl. auch Neuner, Döllinger.

⁵ Vgl. Hans Frei, Die altkatholisch-anglikanische Vereinbarung von Bonn 1931 und ihre Vorgeschichte. 50 Jahre Interkommunion – über 100 Jahre Kontakte, in: IKZ 71 (1981), 204–222, hier 207. Vgl. auch Küry, Die Altkatholische Kirche, 462–464. Für die zweite Konferenz vgl. ebd., 464f.

katholiken wie Edward Bouverie Pusey in der englischen Presse trugen mit dazu bei, dass Döllinger von der Abhaltung einer dritten Unionskonferenz absah. Trotzdem machten die Gespräche bei den Bonner Unionskonferenzen deutlich, dass trotz ihrer unterschiedlichen Geschichte die Alt-Katholiken und Anglikaner (und die Orthodoxen!) theologisch viel miteinander verband.

In dieser ersten, hier recht ausführlich beschriebenen Phase der Annäherung wurde die Grundlage für die weiteren Beziehungen gelegt. Es waren zunächst „persönliche Kontakte, welche die ersten Verbindungen herstellten“.⁶ So sei etwa daran erinnert, dass der Spiritus Rector der alt-katholischen Bewegung, Ignaz von Döllinger, gute freundschaftliche Beziehungen mit dem der anglikanischen Kirche angehörenden englischen Premierminister William Ewart Gladstone pflegte.

Ein Auf und Ab in den Beziehungen bis 1925

Wer nun davon ausgeht, dass die Beziehungen zwischen Anglikanern und Alt-Katholiken kontinuierlich gut gewesen seien, muss sich eines Besseren belehren lassen. Eher muss von einem Auf und Ab der Beziehungen gesprochen werden.⁷

In der Zeit zwischen 1870 und 1880 ist die Rede von einem großen Interesse an und Wohlwollen füreinander. Der christkatholische Bischof der Schweiz, Eduard Herzog, erklärte 1879/80 sogar eine Kirchengemeinschaft mit der anglikanischen Kirche Schottlands und der amerikanischen Episkopalkirche.

1878 brachte die Lambeth-Konferenz aller anglikanischen Diözesan-Bischöfe ihre Sympathie für die alt-katholischen Anliegen zum Ausdruck: „Wir begrüßen mit Freuden jedes Streben nach einer Reform nach dem Muster der alten Kirche. Wir verlangen keine strenge Einförmigkeit, wir wollen keine nutzlosen Trennungen.“⁸

Im Jahr 1883 beschloss die deutsche Synode, den Mitgliedern der englischen Kirche zu gestatten, das Abendmahl in alt-katholischen Kirchen unter beiderlei Gestalt zu empfangen. Dies war nicht zuletzt deshalb bemerkenswert, weil die Alt-Katholiken selbst die Kommunion damals nur unter einer Gestalt empfangen.

Trotz solcher Bemühungen um Kontakte waren in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts auch Rückschläge zu verzeichnen. Denn neben Annäherungen wie diesen gab es auch Stagnation: Die Alt-Katholische Kirche der Niederlande stand den Anglikanern reserviert gegenüber und erkannte die Gültigkeit der angli-

⁶ Frei, Die altkatholisch-anglikanische Vereinbarung, 206.

⁷ Für das Folgende vgl. Harald Rein, Kirchengemeinschaft. Die anglikanisch-altkatholisch-orthodoxen Beziehungen von 1870 bis 1990 und ihre ökumenische Relevanz, 2 Bde, Bern 1993–1994, Bd. I: Allgemeine Einführung. Die anglikanisch-altkatholischen Beziehungen, Bern 1993, 93–96. Vgl. außerdem die sehr detaillierte Beschreibung (bis 1931) von Urs von Arx, The Historical Background to the Bonn Agreement, unveröff. Manuskript eines Vortrages bei der Anglikanisch/Alt-katholischen Theologenkonferenz in Leeds, 29. August – 2. September 2005.

⁸ Abdruck der Erklärung bei: Kury, Die Altkatholische Kirche, 466.

kanischen Weihen nicht an. Dies hatte zur Folge, dass die Unionspläne ins Stocken kamen: Denn nachdem sich die alt-katholischen Bischöfe 1889 zur Utrechter Union zusammengeschlossen hatten, konnten sie in wichtigen Fragen wie dieser nur noch gemeinsam vorgehen. In Deutschland wurde obendrein die Annäherung zwischen Alt-Katholiken und Anglikanern auch auf höchster politischer Ebene nicht immer begrüßt: Offensichtlich spielten hier Rücksichten auf römisch-katholische „Interessenvertreter“⁹ eine größere Rolle als die verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen dem deutschen und dem englischen Herrscherhaus.

1888 bezeichnete die Lambeth-Konferenz die Förderung der freundschaftlichen Beziehungen mit den alt-katholischen Kirchen in Deutschland und der Schweiz als Pflicht. Ausserdem stellte sie fest, dass die Alt-Katholiken „unter denselben Bedingungen wie unsere eigenen Kommunikanten zur hl. Kommunion“ zugelassen werden sollten. Dies war eine Anerkennung „der Bereitwilligkeit, die sie [sc. die Alt-Katholiken] gezeigt haben, Mitgliedern unserer eigenen Kirche geistliche Vergünstigungen anzubieten“.¹⁰

Noch wichtiger als diese Entscheidung war aber die Annahme des sog. „Lambeth Quadrilateral“ durch diese Lambeth-Konferenz.¹¹ Darin wurde die Haltung der anglikanischen Kirche zur Frage der Wiedervereinigung festgelegt. Als Grundlagen für eine Wiedervereinigung gelten: die Schriften des AT und NT, das apostolische und das nizänische Glaubensbekenntnis, die Sakramente der Taufe und der Eucharistie sowie der historische Episkopat.

Dieses Quadrilateral enthält das, was auch nach alt-katholischer Überzeugung Grundelemente der Katholizität der Kirche sind: Die auf der Grundlage der Schrift stehende Kirche ist katholisch in ihrer Lehre (durch Anerkennung der beiden ökumenischen Glaubensbekenntnisse), in ihrem Gottesdienst (die Feier der Sakramente, insbesondere Taufe und Eucharistie, steht im Mittelpunkt kirchlichen Handelns) und in ihrem Festhalten am historischen Episkopat. Das hier Gesagte muss mitgehört werden, wenn im Text des Bonner Abkommens von „Katholizität“ die Rede ist.¹²

Will die Annäherung zwischen Kirchen gelingen, so darf sie nicht nur in Theologiestuben und Bischofsversammlungen durchdacht und angeregt werden, sondern bedarf der Unterstützung durch die ganze Kirche. Wichtige Arbeit leistete hier die Anglo-Continental Society in England, die sich seit den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts für die Übersetzung und die Verbreitung alt-katholischen Schriftgutes in England einsetzte. 1908 wurde in England der Willibrord-Bund (später „Society of St. Willibrord“ genannt) ins Leben gerufen. Er stellte sich die Aufgabe,

⁹ So *Otto Steinwachs*, zitiert bei: *Rein*, Kirchengemeinschaft I, 109, Anm. 21.

¹⁰ Abdruck der Erklärung bei: *Küry*, Die Altkatholische Kirche, 467.

¹¹ Vgl. zum folgenden Abschnitt *Frei*, Die altkatholisch-anglikanische Vereinbarung, 212f.

¹² Bei den Verhandlungen am 2. Juli 1931 in Bonn wurde das Quadrilateral nicht eigens erwähnt; Vor der Annahme des Bonner Abkommens durch die Konvokation von Canterbury im Januar 1932 wurde daran durch den Hauptredner referiert. Vgl. *von Arx*, Historical Background, 54f.

die Kontakte auf der Ebene der Gemeindemitglieder zu fördern und so an der Basis das Verständnis füreinander vergrößern. Heute sind in verschiedenen Ländern Willibrord-Gesellschaften aktiv.¹³

Schließlich kam es im Jahr 1925 zu einem wichtigen weiteren Schritt. Die alt-katholische Kirche der Niederlande erklärte „ohne jeden Vorbehalt, dass die apostolische Sukzession in der Kirche von England nicht unterbrochen wurde“.¹⁴

Mit dieser Erklärung war die letzte Hürde beseitigt und die Internationale Alt-Katholische Bischofskonferenz verlieh noch im gleichen Jahr ihrer „Hoffnung auf eine künftige engere Gemeinschaft mit der Kirche von England und ihren Tochterkirchen auf wahrhaft katholischem Boden“ Ausdruck.¹⁵

Fünf Jahre später sprach sich auch die (nur alle zehn Jahre zusammenkommende) Lambeth-Konferenz für die „Wiedervereinigung mit den Altkatholiken“ aus.¹⁶

Das Bonner Abkommen von 1931

Am 2. Juli 1931 traf sich die von der Lambeth-Konferenz eingesetzte achtköpfige anglikanische Delegation mit vier Vertretern der alt-katholischen Kirchen im Hotel Königshof in Bonn.¹⁷ Nach einer gegenseitigen Befragung am Vormittag – die Alt-Katholiken befragten die Anglikaner u. a. zur Autorität der Lambeth-Konferenz und zum Stellenwert der 39 Artikel in der anglikanischen Kirche, die Anglikaner die Alt-Katholiken zur Autorität der hl. Schrift und zum Eucharistieverständnis –, wurde in der Nachmittagssitzung ein Entwurf vorgelegt. Nach einer eingehenden Diskussion wurden schließlich die drei Sätze angenommen, die wir als „*Bonner Abkommen*“ kennen:

- „1. Jede Kirchengemeinschaft anerkennt die Katholizität und Selbständigkeit der andern und hält ihre eigene aufrecht.
2. Jede Kirchengemeinschaft stimmt der Zulassung von Mitgliedern der andern zur Teilnahme an den Sakramenten zu.
3. Interkommunion verlangt von keiner Kirchengemeinschaft die Annahme aller Lehrmeinungen, sakramentalen Frömmigkeit oder liturgischen Praxis, die der an-

¹³ Der in Northumbrien gebürtige und in York aufgewachsene Willibrord (658–739) wird als Verbindungsglied zwischen der anglikanischen und der alt-katholischen Kirche gesehen. Der Apostel der Friesen war als Missionar im Gebiet der heutigen Beneluxländer tätig und wurde der erste Erzbischof von Utrecht.

¹⁴ Abdruck der Erklärung bei: *Küry*, Die Altkatholische Kirche, 468. Auf die Hintergründe dieses Sinneswandels kann hier nicht näher eingegangen werden. Er steht jedoch im Zusammenhang mit einer seit Ende des 19. Jahrhunderts einsetzenden kirchlichen und theologischen Neuorientierung und Erneuerung der niederländischen alt-katholischen Kirche.

¹⁵ Abdruck der Erklärung bei: *ebd.*

¹⁶ Zitiert bei *Frei*, Die altkatholisch-anglikanische Vereinbarung, 215.

¹⁷ Abdruck des Protokolls der Unionskonferenz vom 2. Juli 1931 in Bonn bei: *Küry*, Die Altkatholische Kirche, 468–478.

dern eigentümlich ist, sondern schließt in sich, dass jede glaubt, die andere halte alles Wesentliche des christlichen Glaubens fest.“¹⁸

Am 7. September 1931 nahm die Internationale Alt-Katholische Bischofskonferenz das Interkommunions-Abkommen an¹⁹, am 20. und 21. Januar 1932 wurde es von den Konvokationen von Canterbury und York ratifiziert. In den Folgejahren folgten sämtliche anglikanischen Kirchenprovinzen dem Beispiel der Kirche von England.

Der 1931 verwendete Begriff „Interkommunion“ wurde 1961 im Zuge der Vereinheitlichung des ökumenischen Sprachgebrauchs seit der 3. Weltkirchenkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund 1952 in „full communion“ umgewandelt.

Aus heutiger Sicht sind die wichtigsten Kennzeichen dieses Abkommens: Erstens, die Anerkennung der anderen Kirche als katholisch und die Konzentration auf das, was dabei wesentlich ist. Dabei spielt auch das schon von Döllinger und anderen Alt-Katholiken im 19. Jahrhundert vertretene Adagium, „Im Notwendigen Einheit, im Zweifelsfall Freiheit, in allem aber die Liebe“, eine Rolle. Zweitens, die Auffassung, dass Katholisch-sein nicht Uniformität bedeutet, sondern dass sich gerade in der Vielfalt der Reichtum, die Fülle erweist. Drittens, die Einsicht, dass Kirchengemeinschaft ihren zentralen Ort in der Feier der Sakramente, in der Eucharistie hat. Durch den Empfang des Leibes Christi werden wir immer wieder neu zum Leib Christi. 1981 wies der reformierte Ökumeniker Lukas Vischer bei einem Festvortrag anlässlich der 50-Jahrfeier des Bonner Abkommens auf dessen implizite Ekklesiologie hin: Die Kirche werde hier verstanden als eucharistische Gemeinschaft, unter der Leitung des bischöflichen Amtes, das dazu dient, „jede einzelne örtliche Kirche in ihrem Leben und Zeugnis zusammenzuhalten und zugleich das gemeinsame Leben und Zeugnis aller örtlichen Kirchen in einer umfassenden konziliaren Gemeinschaft zu ermöglichen“.²⁰

Im Rückblick und aus der Erfahrung späterer ökumenischer Übereinkünfte müssen aber auch kritische Bemerkungen darüber gemacht werden: Erstens enthält das Bonner Abkommen keine „Ausführungsbestimmungen“, wie es ins Leben der beiden Kirchengemeinschaften umgesetzt werden soll; zweitens werden keine Überlegungen zu den nicht-theologischen Faktoren angestellt, die in der Praxis jedoch eine wichtige Rolle spielen (etwa sprachlich-kulturelle Unterschiede); und drittens ist es zwar eine Erklärung der gegenseitigen Anerkennung (des So-Seins der anderen Kirche), aber es werden keine Herausforderungen im Hinblick auf die Ge-

¹⁸ Abdruck des Textes in: *ebd.*, 477f; *Harding Meyer / Hans Jörg Urban / Lukas Vischer* (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1981*, Bd. I, Paderborn – Frankfurt 1983, 77–79.

¹⁹ Zur Diskussion innerhalb der Alt-Katholischen Bischofskonferenz und zur sog. „Wiener Modifikation“, vgl. *Rein*, *Kirchengemeinschaft I*, 171–179.252–262.

²⁰ *Lukas Vischer*, *Das Bonner Abkommen von 1931 im Lichte der ökumenischen Bewegung*, in: *IKZ* 71 (1981), 237–253, hier 240.

staltung des künftigen gemeinsamen Lebens und Zeugnisses der beiden Kirchen formuliert. Die Vision der Kirche, so Lukas Vischer 1981, komme im Bonner Abkommen nicht wirklich zum Zuge. Das Abkommen stelle keine „Kommunion“ her, die beiden Kirchen benähmen sich seit dem Abschluss der Vereinbarung „nicht als eine Gemeinschaft von örtlichen Kirchen.“²¹

Entwicklungen von 1931 bis heute

In diesem Beitrag kann nicht ausführlich auf die Entwicklungen nach 1931 eingegangen werden.²² Deshalb seien hier lediglich einige Schlaglichter hinsichtlich der weiteren Entwicklungen genannt.

Im Dritten Reich wurde das Aufrechterhalten der Beziehungen durch die politischen Entwicklungen erschwert, zum Teil praktisch verunmöglicht. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden in Deutschland durch die vermehrte Präsenz von Anglikanern aus Großbritannien und den USA, die mit den Besatzungsmächten ins Land gekommen waren, alt-katholisch/anglikanische Beziehungen in neuer Weise vor Ort aufgebaut. Seit den fünfziger Jahren unterstützen alt-katholische Kirchen anglikanische Missions- und Entwicklungsprojekte finanziell und materiell.

1965 wurde das Bonner Abkommen von alt-katholischer Seite aus auf die Philippinische Unabhängige Kirche, die Reformierte Episkopalkirche in Spanien und die Lusitanisch-Katholische Apostolisch-Evangelische Kirche in Portugal ausgeweitet.

Immer wieder kam es zu Belastungen für die Beziehungen: zu nennen sind hier etwa die Konstituierung der Kirche von Südindien im Jahr 1947, die ohne vorangegangene Konsultation der Alt-Katholiken geschah, oder die einseitige Aufkündigung der *full communion* Ende der siebziger Jahre durch die amerikanische alt-katholische Kirche (*Polish National Catholic Church*) gegenüber der Episkopalkirche in den USA, nachdem diese die Frauenordination eingeführt hatte. Solche Belastungen resultierten nicht zuletzt daraus, dass das Bonner Abkommen zwar die grundsätzliche theologische Übereinstimmung festgestellt, aber damit keine Vorschläge für die Gestaltung des Abkommens in der Praxis verbunden hatte. So musste man aus der Erfahrung lernen, dass es gut ist, sich gegenseitig über bestimmte Entwicklungen zu konsultieren bzw. zu informieren.

Für den theologischen Austausch miteinander dienten von 1957 bis 1993 die anglikanisch/alt-katholischen Theologenkonferenzen, die in regelmäßigen Abständen zu verschiedenen Themen arbeiteten. Mehrere Jahre lang fanden in den neunziger Jahren Treffen junger alt-katholischer und anglikanischer Theologinnen und Theologen statt. Im Sommer 2005 fand im Zusammenhang mit dem bevorstehenden 75-jährigen Jubiläum in Leeds (England) eine gemeinsame Konferenz zum

²¹ *Ebd.*, 248f, hier 249.

²² Eine umfassende wissenschaftliche Aufarbeitung ist bisher nicht geschehen.

Thema „Anglikanische und Alt-Katholische Ekklesiologien: Auf dem Weg zu weiteren Konvergenzen“ statt.²³

1998 wurde von den Erzbischöfen von Canterbury und Utrecht der „Anglikanisch/Alt-Katholische Internationale Koordinierende Rat“ (AOCICC) gegründet. Die Aufgabe dieses Rates ist es, zu untersuchen, auf welche Weise und auf welchen Gebieten eine verstärkte Zusammenarbeit möglich ist. Dazu informieren die Mitglieder des Rates einander bei ihren jährlichen Zusammenkünften über laufende Entwicklungen in beiden Kirchengemeinschaften sowie über den Stand ökumenischer Beziehungen zu dritten Kirchen. Außerdem werden Empfehlungen an die eigenen Kirchen formuliert, wo weitere Zusammenarbeit möglich ist. Das Mandat dieses Rates war anfangs auf fünf Jahre festgelegt; seit 2005 arbeitet der Rat in neuer Konstellation und mit neuem Mandat weiter. Wichtige Akzente der Arbeit werden auf der Behandlung ekklesiologischer Fragen und der Förderung der Zusammenarbeit anglikanischer und alt-katholischer benachbarter Gemeinden in Kontinentaleuropa liegen.

Aber auch über andere Aspekte wird nachgedacht, sei es im AOCICC oder bei den seit einigen Jahren üblich gewordenen Treffen europäischer alt-katholischer und anglikanischer Bischöfe. Eine wichtige Frage ist, welche Gestalt das gemeinsame Zeugnis von Alt-Katholiken und Anglikanern in Europa annehmen kann. Anfang September 2006 begaben sich die Bischöfe anlässlich der 75-Jahr-Feier des Bonner Abkommens auf eine gemeinsame Pilgerschaft zum Grab des hl. Willibrord in Echternach.

Der Wunsch nach Intensivierung der Beziehungen resultierte u. a. darin, dass sich der deutsche alt-katholische Bischof Joachim Vobbe und der damalige anglikanische Bischof John Hind (Diözese in Europa der Kirche von England) am 1. November 1999 gegenseitig zu Assistenzbischöfen ehrenhalber (Honorary Assistant Bishops) ernannten.²⁴

In Tschechien wurde 2000 eine Übereinkunft zwischen dem alt-katholischen Bischof Dušan Hejbal und dem anglikanischen Bischof Hind in Europa geschlossen. In diesem „Covenant“ ist festgelegt, dass die Anglikanisch-Episkopale Gemeinde in der Tschechischen Republik (die einzige, die es dort gibt) unter die ordentliche Jurisdiktion des Bischofs der Alt-Katholischen Kirche in der Tschechischen Republik fällt und dabei gleichzeitig ein Teil der anglikanischen Diözese in Europa (Kirche von England) bleibt. Die Gemeinde hat eigene Statuten und behält den anglikanischen Ritus bei; Beitragszahlungen werden nach den Regeln der anglikanischen Kirche festgelegt und auf beide Kirchen verteilt. Bischof Hejbal ernannte Bischof Hind zu seinem Coadjutor.²⁵

²³ Die Beiträge dieser Konferenz werden im Jahr 2007 in einem Sonderheft der IKZ veröffentlicht.

²⁴ Auch mit Bischof Hinds Nachfolger, Bischof Dr. Geoffrey Rowell, fand eine derartige Ernennung statt, ebenso 2003 mit Bischof Pierre Whalon, der zuständig ist für die amerikanischen anglikanischen (episkopalen) Gemeinden in Europa. Vgl. IKZ 93 (2003), 198.

²⁵ Vgl. IKZ 91 (2001), 175.

Die Grundlage der Zusammenarbeit ist Vertrauen. Im Bonner Abkommen ist es bereits grundgelegt: Das Vertrauen, dass die andere Kirche in all ihrer Unterschiedlichkeit und bisweilen auch Fremdheit die Katholizität lebt. Alt-Katholiken und Anglikaner haben einander viel zu geben – auf theologischem, spirituellen und praktischem Gebiet. Zusammengefasst gesagt, geht es vielleicht darum, dass wir uns gegenseitig in unserer Katholizität (be)stärken. Dazu gehört wesentlich das Bewusstsein, dass Katholisch-Sein immer auch Reform und Erneuerung einschließt. Dabei können und sollen wir auch einander kritisches Korrektiv sein. Denn wahre Geschwisterschaft offenbart sich nicht in gegenseitiger Vergötterung, sondern in liebevoller Kritik und von Zuneigung getragener Offenheit füreinander.

Die Zusammenarbeit geschieht im gemeinsamen gottesdienstlichen (meist eucharistischen) Feiern als Ausdruck des gemeinsamen Zeugnisses, aber auch im Teilen von Charismen und Gaben, als Kirchen und als Einzelne. In den letzten Jahrzehnten ist das Bewusstsein gewachsen, dass weiter gehenderes Zusammenwirken als bisher möglich und nötig ist.²⁶ Dazu gehört, auch schwierige Themen anzuschneiden, wie etwa die Frage der überlappenden Jurisdiktionen in Kontinentaleuropa (neben den alt-katholischen Jurisdiktionen bestehen insgesamt vier anglikanische Jurisdiktionen in Kontinentaleuropa: die Diözese der Kirche von England, die Konvokation amerikanischer Kirchen in Europa, die portugiesisch-lusitanische und die spanische Kirche). Konkret nimmt die Zusammenarbeit vielerlei Gestalt an: auf der Ebene der Bischöfe etwa in der Teilnahme an Konsekrationen von Bischöfen der anderen Kirche, in der Firmung in der Schwesterkirche oder in gemeinsamen Beratungen; auf der Ebene der Geistlichen in der gegenseitigen Hilfestellung in pastoralen Notfällen, in der Vertretung bei Gottesdiensten oder in der Teilnahme an Pastoralkonferenzen; des Weiteren im guten Kontakt und der Freundschaft zwischen Ortsgemeinden und zwischen Einzelpersonen, im gemeinsamen Gebrauch eines Kirchengebäudes oder in gemeinsamen Veranstaltungen. Der erwähnte Pilgerweg der Bischöfe sowie ein in den Niederlanden im Juni 2006 stattgefundener Pilgerweg, an dem ungefähr 200 Alt-Katholiken und Anglikaner teilnahmen und der die Pilger von der Küste in Katwijk, an der einst Willibrord mit seinen Gefährten landete, zu einer der ältesten, von Willibrord begründeten Kirchen in Oegstgeest führte,²⁷ legen Zeugnis ab von diesem Willen zur Gemeinsamkeit und dem dabei abzulegenden gemeinsamen Weg. Die offizielle internationale Feier des 75-jährigen Jubiläums unter Teilnahme des Erzbischofs von Canterbury und des Erzbischofs von Utrecht fand – wie eingangs erwähnt – am 9. August 2006 in Freiburg statt. So wurde die alte „Tradition“ der Teilnahme von Anglikanern an Alt-Katholiken-Kongressen aufgegriffen. Doch zeigt das Thema des Kongresses, „Hoffnung, die in uns lebt. Alt-Katholiken und Anglikaner in Europa“, dass aus den ehemaligen anglikanischen Gästen schon lange gute Bekannte, Freunde und Geschwister geworden sind. Die gemeinsame Eucharistiefeier, aber auch die Vorträge von Erz-

²⁶ In den Niederlanden wird derzeit von mir ein kirchliches Projekt durchgeführt, das die Möglichkeiten konkreter Zusammenarbeit auf Ortsebene untersucht.

²⁷ Vgl. dazu De Oud-Katholiek 122 (2006), 73 f.

bischof Dr. Rowan Williams und Erzbischof Dr. Joris Vercammen sowie das anschließende Forum-Gespräch haben viele Impulse für die Gestaltung des zukünftigen Miteinanders gegeben. In einem am Ende des Kongresses beschlossenen Communiqué wird daran erinnert, dass sich Anglikaner und Alt-Katholiken seit 1931 „durch theologische Reflexion, praktische Zusammenarbeit vor Ort, aber auch durch andere Faktoren wie Migration oder gesellschaftliche Herausforderungen immer näher gekommen sind“. Deshalb rief der Kongress dazu auf, „die beim Kongress erlebte und gefeierte Gemeinschaft zwischen unseren beiden Kirchen weiter zu vertiefen, vor allem auf der Ebene der Gemeinden unter aktiverer Einbeziehung der Laien“.²⁸

Angela Berlis

(Angela Berlis, Dr. theol., ist Professorin für Alte Katholische Kirchenstruktur, inkl. die Geschichte und Lehre der Alt-Katholischen Kirchen. Von 2000 bis 2003 war sie Vorsitzende der deutschen Willibrord-Gesellschaft e. V. Seit 2000 ist sie alt-katholische Ko-Sekretärin des Anglikanisch/Alt-Katholischen Internationalen Koordinierenden Rates [AOCICC].)

²⁸ Christen heute. Zeitschrift der Alt-Katholiken 50 (2006), 224.

Eine Kirche, eine Hoffnung¹

VON ROWAN WILLIAMS

1. Hoffnung und Verantwortung

In Epheser 4 wird uns gesagt, dass wir als Christen *eine* Hoffnung haben, so wie wir einen Herrn, einen Glauben und eine Taufe, einen Gott und Vater haben. Eine Hoffnung zu haben ist das Zeichen unserer einen Berufung – so erscheint es in diesem Abschnitt. Das gemeinsame Leben des Leibes Christi, das in diesem Kapitel des Epheserbriefes diskutiert wird, manifestiert sich klar in der Einheit unserer Hoffnung. Ist es dann noch nötig zu sagen, dass die Einheit der Christen am sichtbarsten wird, wenn Christen sichtbar eine Hoffnung miteinander teilen? Und was bedeutet eine Hoffnung miteinander teilen?

Der Rest dieses Abschnittes aus dem Epheserbrief liefert uns einen hervorragenden Schlüssel zum Verständnis. Wir werden zusammen gerufen, damit wir

¹ Vortrag beim 29. Internationalen Alt-Katholiken Kongress in Freiburg, 9. August 2006. Der Vortrag wird zusammen mit einem Bericht und weiteren Beiträgen in der englischen Originalfassung veröffentlicht in der Internationalen Kirchlichen Zeitschrift 96 (2006), Heft 4. Mit Dank an die Redaktion der IKZ für die Abdruckerlaubnis.

gemeinsam der Fülle der Menschheit, die Jesus Christus ist, entgegen wachsen können. Eine Hoffnung zu haben heißt, sich von einem „kindischen“ Zustand zu verabschieden, in welchem wir von den Motivationen, Gedanken oder Ideen des Augenblicks oder durch die Manipulationen Anderer umhergewirbelt werden. Reife bedeutet, eine Art standfeste Identität zu besitzen – Überzeugungen und Ziele sind gefestigt, es besteht ein gewisses Bewusstsein davon, welchen Beitrag der Einzelne zum gemeinsamen Leben der Gemeinschaft der Gläubigen leisten kann. Wir hoffen auf eine Menschheit, in der menschliche Gaben zusammenfließen, in der die Stärke jedes Einzelnen *gespeist wird* aus der Stärke der anderen, in der die Stärke des einen der Stärke der anderen *dargeboten* wird. Die eine Hoffnung ist nicht zu trennen vom Fördern der unterschiedlichen Stärken. Es geht darum, sich gegenseitig dabei zu helfen, dass Jeder seinen Möglichkeiten entsprechend im höchsten Maße in Glauben und Handeln erwachsen werden kann.

In diesem Licht besehen, können wir sagen, dass unsere eine Hoffnung verbunden ist mit unserer *Verantwortung* gegen einander und für einander. In der neuen Schöpfung, in dem von Christus neu definierten Universum, erlangt oder genießt keiner den Zustand der Reife in der Vereinzelung. Erwachsen werden heißt nicht, im abstrakten Sinne Unabhängigkeit zu erlangen, sondern bedeutet, jenes Verständnis seiner selbst und anderer zu erreichen, das es einem Menschen ermöglicht, die eigenen Ressourcen – die inneren wie auch die äußeren – auf den Anderen zu richten und Verantwortung für dessen Förderung zu übernehmen, so wie diese es für einen selbst tun. Wer in Christus und in Christus „hinein“ erwachsen geworden ist, wie es im Epheserbrief formuliert wird, dessen Identität ist klar und stark; doch bringt es die Klarheit mit sich, dass man seine unentrinnbare Abhängigkeit von anderen und seine Verantwortung für sie erkennt. Mit falscher Lehre und Manipulation, von denen wir hoffen, im Laufe unseres Erwachsenwerdens befreit zu werden, muss folglich ein Lehren gemeint sein, das uns dazu bringt, uns als isolierte Einheiten – isoliert von Christus und von einander – wahrzunehmen; es muss eine Manipulation gemeint sein, die uns veranlasst, den Einzelinteressen einer anderen Person oder Gruppe zu dienen und so die Wirklichkeit gegenseitiger Gnade und des Voneinander-Empfangens verleugnet.

Ich habe diese Dimension der gegenseitigen Verantwortung als von der Hoffnung untrennbar hervorgehoben, teils weil es eine spezifische Verkörperung dessen darstellt, worauf wir hoffen, teils um den großen Theologen zu ehren, dessen hundertsten Geburtstag wir im Jahr 2006 feiern. Für Dietrich Bonhoeffer war Verantwortung der Schlüssel aller Ethik und aller christlichen Anthropologie. Diese Überzeugung Bonhoeffers wurzelte in seinem Glauben, dass Christi eigene Identität und Wirken wesentlich im stellvertretenden Handeln, in der *Stellvertretung*² zu finden sei. Christus steht an unserer Stelle; alles, was er tut, wird für uns getan. Sein vollendeter Gehorsam wird in Leben und Tod ausgelebt, auf dass wir leben können – zu keinem anderen Zweck, gewiss zu keinem individuellen. Doch wenn

² Das Wort „Stellvertretung“ ist im Original deutsch.

dies das Leben ist, das er lebt, dann muss das Leben, das durch ihn entsteht, von der gleichen stellvertretenden Qualität geprägt sein. Er schreibt in seiner „Ethik“: „Was die Menschen leben, handeln und leiden sollten, erfüllt sich an ihm. In dieser realen Stellvertretung, die seine menschliche Existenz ausmacht, ist er der Verantwortliche schlechthin. Weil er das Leben ist, ist durch ihn alles Leben zur Stellvertretung bestimmt.“³

In Christus zu sein bedeutet also, diesem Handeln zum Wohle jedes Anderen und zum Wohle der Welt verpflichtet zu sein; die Hoffnung unserer Berufung ist die Hoffnung auf diese Gegenseitigkeit, deren volle Möglichkeit durch den einen Glauben und die eine Taufe in unseren einen Herrn hinein gegeben ist. Es ist wert festzustellen, dass Bonhoeffer nicht davon ausgeht, dass dies eine zwangsläufig harmonische Ethik in einer friedlichen Gesellschaft hervorbringen wird. Er spricht davon, dass verantwortliches Handeln das Risiko enthält, „schuldig“ zu werden.⁴ Das heißt, es riskiert die Folgen der Verweigerung einer Tat in dem Wunsch, sich von einer in Schuld verstrickenden und kompromittierenden menschlichen Situation fern zu halten. Christus selbst wird in genau diesem Sinne schuldig, da er sich eben nicht von der Welt fern hält, in der die Menschen schuldbeladen sind, von Entscheidungen, die immer das Risiko und oft genug die Realität von Schmerz und Versagen in sich tragen. Wir müssen bereit sein, dem ins Auge zu blicken und in einer Weise zu handeln, die bisweilen nicht mit dem in Einklang steht, was sich garantiert „gut“ anfühlt.

Heißt dies, dass wir gegen unser Gewissen handeln, fragt Bonhoeffer. Nein, weil unser Gewissen beständig danach strebt, dass wir immer wieder eins mit uns selbst und im Frieden mit uns selbst sind. Als Christen finden wir diese Einheit mit uns selbst nicht in dem Vertrauen, dass wir uns in ausreichender Weise an das Gesetz gehalten haben, sondern immer in der Beziehung zu Christus. Unser Erwachsensein als Christen bringt die Bereitschaft mit sich, all unser Tun Jesus Christus, nicht einem abstrakten Prinzip, auszusetzen; dies tun wir im Wissen darum, dass dies möglicherweise bedeutet zu akzeptieren, dass wir in Situationen verstrickt werden, die moralisch komplex sind, dass wir, so sehr wir es auch zu vermeiden suchen, mit Entscheidungen und Handlungen in Verbindung gebracht werden, die nicht allgemein und offensichtlich gut aussehen. Worauf wir hoffen, ist nicht ein reines Gewissen im Sinne eines ausreichenden Berichtes über unseren moralischen Zustand, sondern der Mut, unserer Unvollkommenheit, unseren Fehlurteilen und unserer Schuld ins Auge zu sehen, in Treue zu Jesus, indem wir seinen Ruf zur Reue und die Abhängigkeit von seiner Gnade annehmen. Dieser Mut wird zu einem weiteren Zeugen für den Ruf zur *Stellvertretung*: Wir handeln nicht für uns selbst, sondern für und in Jesus und für und mit der Not der Welt.

³ Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, Berlin 1949.

⁴ Ebd.

2. Verantwortung und das Leben der Kirchen

Auf dieser Grundlage wird das Leben jeder einzelnen Kirche erkennbar und unterscheidend *christlich*, wenn es von diesem Übernehmen von Verantwortung für einander geprägt ist. Dies bildet den Grund unserer Suche nach einer theologischen Perspektive, die sowohl eine absolute lokale Unabhängigkeit aller Kirchen als auch einen exzessiven Zentralismus in Frage stellt. Jesus Christus allein kann für das ganze Menschengeschlecht stehen, indem er die Stellvertreterrolle ausübt, die verändert, was für alle Menschen möglich ist. Ist das einmal geschehen, bleibt der Kirche Christi die Arbeit des gegenseitigen Förderns und die gegenseitige Abhängigkeit, wie es der hl. Paulus stets beschreibt, das Tun dessen, was wir im eigentlichen Sinne *katholische* Jüngerschaft nennen können. Das sollte uns klar machen, dass im Leben der Kirche die Alternative zu zentralisierter Autorität nicht die unkoordinierte lokale Initiative ist, sondern das miteinander verwobene Leben verschiedener Gemeinschaften, die ihre Stärke der Schwäche der jeweils Anderen anbieten.

Sowohl Anglikaner als auch Alt-Katholiken haben von diesem theologischen Ausgangspunkt aus gearbeitet. Sie verstehen das historische sakramentale Amt, das sie miteinander teilen, als Ausdruck gegenseitiger Verantwortung. Wenn das Teilen sakramentaler Anerkennung eine bloße Anerkenntnis unterschiedlicher Kirchen ist, die sich auf einen Minimalkatalog abstrakter Kriterien für das Akzeptabelsein einigen, so ist dies nicht gerade ein überwältigender Ausdruck der Frohen Botschaft und der Neuschöpfung in Christus. Wenn es aber die Anerkennung ist, dass eine andere kirchliche Gemeinschaft in vollem Ausmaß die sichtbare Verpflichtung teilt, Teil der selben Gemeinschaft des Austausches miteinander, der gegenseitigen Verantwortung zu sein, dann ist dies ein Bekenntnis zu einer der zentralen Überzeugungen des biblischen Glaubens. Genau deshalb bleibt – trotz aller Schwierigkeiten und Frustrationen, die in der weiteren ökumenischen Szene sichtbar sind – das Streben nach gegenseitiger Anerkennung der Sakramente und „voller sichtbarer Einheit“ in der Gemeinschaft des Amtes so bedeutsam. Für unsere beiden Kirchen kann „Gemeinschaft“ weder ein enges „spirituelles“ oder innerliches Ziel sein, noch eine einfache institutionelle Einheitlichkeit.

An dieser Vision festzuhalten, fällt in unserer gegenwärtigen Welt und Kirche besonders schwer. Der Ruf nach Pluralität ist ein tief verwurzelter Teil unserer Kultur, und gegenseitige Toleranz wird als höchste Tugend betrachtet. Daher kann die Art unserer Verantwortung für einander zutiefst problematisch sein. Als Reaktion darauf ist es verführerisch, nach eindeutigeren Zeichen institutioneller Einheit oder Kontrolle zu suchen. Obgleich ich keine Zeit mit Detailerörterungen über unsere gegenwärtigen Schwierigkeiten innerhalb der Anglikanischen Kirchengemeinschaft verlieren möchte, ist es wohl nicht verkehrt, sie als Illustration genau dieses Punktes zu sehen. Die unbeschnittene Autonomie der Ortskirchen wird bei recht vielen in der anglikanischen Welt als ein absoluter Wert angesehen; andere würden lieber die Entstehung einer konfessionell „reineren“ Kirche erleben. Beiden Seiten gegenüber bleibt meine Frage: „Wie bringen unsere Strukturen die Ver-

antwortung füreinander zum Ausdruck?“ Ich glaube nicht, dass wir uns mit einer bloßen Koexistenz zufrieden geben können, ganz abgesehen von der offenen Rivalität, die in unserer von Konsum geprägten Welt stets mit Pluralität einher geht. Insbesondere die fortbestehenden und höchst bedeutsamen Netzwerke innerhalb unserer Gemeinschaft, die Verantwortung im Kontext globaler Armut und Not zu teilen versuchen, rufen uns zu einer sichtbareren und tatkräftigeren Ausübung der Verantwortung füreinander auf.

Gemeinschaft ist gleichermaßen eine ethische Frage wie ein kirchliches Thema; wenn Ersteres es nicht ist, hat es keine Glaubwürdigkeit als Letzteres. In einer vor wenigen Jahren erschienenen Dokumentation des Lutherischen Weltbundes zum Thema „Gemeinschaft, Verantwortung, Rechenschaftspflicht“ argumentiert Karen Bloomquist, Luthers Verständnis, dass ethisches Handeln durch den innewohnenden Christus bevollmächtigt ist, verpflichte uns zu einer Ethik der „Gemeinschaft“, bei der wir vor Gott und vor unseren Mitmenschen in der Verantwortung stehen. Eine solche Ethik, schreibt sie, fordert uns dazu auf, im Namen eines vollkommen relationalen Verständnisses der menschlichen Existenz jegliche menschliche Form der Gesellschaft abzulehnen, die sich selbst als „natürlich oder unvermeidlich“⁵ für selbstverständlich hält. Unter Hinweis auf dieselben Ideen Bonhoeffers, die ich bereits zusammengefasst habe, zeigt sie im Weiteren, wie diese Art von Ethik Verantwortung auch im Sinne einer Freiheit, in wahrhaftiger Weise auf die Lebensumstände anderer zu reagieren, ermöglicht.⁶

In verantwortungsvoller Gemeinschaft zu leben, bedeutet in gewisser Hinsicht, von jedem rein lokalen oder eigennützigen Verständnis dessen, wer man ist und was man braucht, losgelöst zu sein. Es ist daher eines jener Gnadenmittel, welche es einem gestatten, mehr von der Wahrheit des Anderen zu sehen und so mit größerer Freiheit und einer stärker umformenden Liebe zu reagieren – denn es ist nicht einfach der gute Wille eines Einzelnen oder einer Gruppe, sondern der innewohnende Christus, dessen Handeln auf diese Weise freigesetzt wird. Kehren wir für einen Augenblick zu unserem Ausgangspunkt zurück: Wir können in verantwortungsvoller Gemeinschaft eine Einheit der Hoffnung finden, weil wir dazu verpflichtet sind, jede anscheinend selbstverständliche Hoffnung, mit der wir beginnen, in Frage zu stellen, um so in Gegenseitigkeit diejenige Hoffnung zu entdecken, die wirklich zu unserer Berufung gehört – zu unserer Berufung, nicht zu unseren Ideen oder Idealen, zur Zukunft, die Christus allein sieht und lenkt.

Unsere Kirchen bezeugen demnach nicht nur ein Modell kirchlicher Organisation, das versucht, einen einfühlsamen und pragmatischen Mittelweg zwischen „Lokalismus“ und Zentralismus anzubieten, sondern sie legen Zeugnis ab von etwas, von dem wir glauben, dass es für die Ökonomie (im wörtlichen wie im über-

⁵ Karen Bloomquist, in: dies. (ed.), *Communion, Responsibility, Accountability. Responding as a Lutheran Communion to Neoliberal Globalization*, Lutheran Word Federation, (LWF Documentation, 50), Genf 2004, hier 271. (dt. Übers.: Verantwortung füreinander – Rechenschaft voreinander, LWF Dokumentation 2005).

⁶ Ebd., 273.

tragenen Sinn) der neuen Menschheit in Christus von grundsätzlicher Bedeutung ist. Wie der große anglikanische Denker John Neville Figgis vor fast einem Jahrhundert feststellte, ist es absolut sinnlos, eine Theorie der Kirche zu haben, die von Abhängigkeit, und Gegenseitigkeit und dezentralisierter Autorität spricht, wenn diese autoritär und repressiv umgesetzt werden. Es ist ebenso sinnlos, sich zur Demokratie zu bekennen und gleichzeitig eine autoritäre Kirche zu verteidigen. Es ist höchst wahrscheinlich nicht so, dass eine wahre Lehre über die Kirche einfach „demokratisch“ im modernen Sinn ist; die moderne Bedeutung von „stellvertretendem“ Sprechen oder Handeln, das Teil des demokratischen Prozesses ist, ist noch weit von der Stellvertretung entfernt, die wir theologisch in Betracht gezogen haben. Aber diese christliche Stellvertretung stellt klare Anforderungen an die politische Welt; sie bedeutet, dass wir dazu angehalten sind, vor Gott Rede und Antwort zu stehen für das menschliche Reife derer, mit denen wir sowohl die Kirche als auch den Planeten teilen. Wenn wir als Anglikaner und Alt-Katholiken dies miteinander gemein haben und glauben, dass wir als Konsequenz unserer Lehre von der Kirche daran festhalten, werden wir einen klareren Sinn für das haben, was wir mit unseren verschiedenen Traditionen in dem Europa anzubieten haben, das entsteht. Dem wende ich mich als nächstes zu.

3. Die Verantwortung der Kirche in Europa

Es ist offensichtlich, dass unser Nachdenken über die Natur der Europäischen Union durch jene Art eines sich gegenseitig fördernden Pluralismus bereichert werden kann, den wir im Zusammenhang mit der theologischen Sprache unserer beiden Traditionen betrachtet haben. Die Staatengemeinschaft braucht genau die gleiche Balance zwischen vorgegebener Autonomie und widerstreitenden Eigeninteressen auf der einen und bürokratischem, wurzellosem Zentralismus auf der anderen Seite – so, wie wir sie auch im Leben der Kirche brauchen. Wenn wir Zentralisierungsstrategien aus Gründen der ökonomischen und sozialen Gerechtigkeit vermeiden sollen, haben wir als Christen eine Vision einer Gesellschaft *innerhalb* eines jeden Staates aufrecht zu halten, die gegenseitige Verantwortung verwirklicht, und eine Vision von einer *Staatengemeinschaft*, die Strukturen der Kooperation und der gemeinsamen Beratung (vor allem im Wirtschaftsleben) hervorbringt, die in der Lage sind, Krisen anzugehen, die ein einzelner Staat allein nicht meistern kann – die Bedürfnisse und Rechte von Migranten, die Kontrolle des Handels mit großen und kleinen Waffen, ökologische Zwangslagen, die Organisation der Seuchenprävention als eine die Staaten übergreifende Aufgabe und so weiter. Wenn wir an eine gemeinsame Hoffnung für die Menschheit sowie an die Möglichkeit und den Imperativ der Gegenseitigkeit auf diese Hoffnung hin glauben, sind wir als gläubiges Volk gehalten, staatenübergreifende Strukturen in gewissem Maße als eigenes Anliegen zu betrachten, und zwar nicht aus utopischen Überzeugungen über eine staatenübergreifende Regierungsform, sondern um zu entdecken, wie wir

in besonderer Weise und ganz konkret für alles Verantwortung tragen, was über die Definition des Nationalinteresses hinausgeht.

Unsere Kirchen sind in der Tat in Kontinentaleuropa Minderheitskirchen. Doch sind sie Minderheiten, die an einem ausgesprochen bedeutsamen Teil der gemeinsamen europäischen christlichen Tradition festhalten, der allzu oft von Zentralismus und Nationalismus überlagert worden ist. Weder anglikanisches noch alt-katholisches Sprechen war zu bestimmten Zeiten frei von lokalen und kulturellen Loyalitäten, die wenig mit Theologie zu tun hatten (dies trifft vor allem auf die Kirche von England zu); aber Anglikaner und Alt-Katholiken haben immer an einer konziliaren, gemeinschaftsorientierten Auffassung davon festgehalten, was die Kirche ist, sowohl lokal als auch global – eine Auffassung, die im Mittelalter verständlich war, jedoch so oft auf beiden Seiten der Spaltung in der Reformationszeit verloren ging. Deshalb fanden es unsere beiden Traditionen verhältnismäßig nahe liegend, die Lehre von der Kirche mit unseren orthodoxen Brüdern und Schwestern zu diskutieren. In dem noch andauernden Gespräch mit unseren römisch-katholischen Brüdern und Schwestern über das Charisma eines primatialen Dienstes, welcher der konziliaren Einheit dient, in dem Gespräch, das in *Ut unum sint* erben wird, ist die konziliare Auffassung Teil unseres Erbes, von dem aus wir sprechen.

Es könnte dagegen gehalten werden, dass jetzt mehr denn je in der modernen Geschichte Europas der Kontinent einer intellektuell ernsthaften Begründung seiner eigenen liberalen Identität bedarf. Der Universalismus der Aufklärung hat nicht lange gehalten – in erster Linie, weil er praktisch sofort von unkritischem Nationalismus aufgesogen wurde, von einer nationalen Befreiungsrhetorik, die in Wirklichkeit systematisch ihre erklärten globalen Horizonte beschnitt und ein neues Zeitalter des Krieges hervorbrachte (das noch immer andauert). Es ist daher von entscheidender Bedeutung, dass wir fähig sind, den absoluten Wert und unqualifizierten Souveränitätsanspruch des Nationalstaates in Frage zu stellen, ohne dabei jedoch vor einem bürokratischen, „napoleonischen“ Universalismus zu kapitulieren. Hier kommt dem Zeugnis jener Kirchen, die katholische Integrität beanspruchen, dem Zentralismus jedoch mit Misstrauen begegnen – den orthodoxen Kirchen genauso wie unseren eigenen – eine möglicherweise einflussreiche Rolle zu. Ihr Zeugnis kann Europa helfen zu durchdenken, was eine Politik gegenseitiger Verantwortung mit sich bringen könnte, bei der die herkömmliche Verabsolutierung der Souveränität nicht für selbstverständlich gehalten wird. Als Staaten Verantwortung für einander zu übernehmen, nach Bonhoeffer die Stellvertreterrolle für einander zu übernehmen, hieße zu erkennen, dass diejenigen politischen Probleme, die in unseren Gesellschaften am brisantesten sind und oft am wenigstens Beachtung finden, die nationalen Grenzen überschreiten.

Es scheint mir überflüssig zu sagen, dass eine Politik der Verantwortung in Europa auch zu einer Politik der Verantwortung in der weiteren Welt wird. Wenn Europa eindeutig und effektiv seine Verantwortung für seine liberale und kritische politische Tradition übernimmt und wenn es dies nicht im Namen eines mathema-

tisch sich selbst beweisenden Aufklärungshumanismus tut, sondern im Bewusstsein der christlichen und kirchlichen Wurzeln dieser Tradition, dann wird es besser wissen, was es anderen kulturellen Kontexten gegenüber zu sagen hat. Es geht hier nicht um den Export unumstößlicher politischer Weisheiten in eine unbedarfte Welt mit bankrotten und korrupten Staaten, schon gar nicht darum, dies mit schlecht durchdachter militärischer Intervention zu erzwingen. Es bedeutet, die Argumente für eine Politik der Teilhabe, für die richtige Art öffentlicher Säkularität (die fähig und willens ist, mit einer Vielfalt religiöser Gemeinschaften zusammenzuarbeiten und sie nicht in die Privatsphäre zu verbannen), für Gewissensfreiheit, für die Garantie eines nicht vom Staat bestimmten Raumes klarer zu artikulieren. Die intellektuelle Tradition einer Strömung des liberalen Katholizismus, wie er von Ignaz von Döllinger in Deutschland und John, Lord Acton in Großbritannien repräsentiert wurde, vertrat die Meinung, dass nur das Vorhandensein einer verfassungsmäßig freien Kirche im Staat tatsächlich Raum für andere Arten intellektueller und politischer Freiheit schaffe, und zwar einfach dadurch, dass auf Freiheiten beharrt wurde, die nicht von der Regierung übertragen wurden, sondern der religiösen Gemeinschaft inhärent waren. Wenn Europa lernen kann, diese Geschichte über seine Geschichte zu erzählen, wird es besser wissen, weshalb seine Geschichte für den Rest der Menschheit von Bedeutung ist. Wenn es auch sicherlich ein kühner Anspruch ist zu sagen, dass unsere Minderheitsstimmen in der Lage seien, wesentlich zu diesem Prozess des Wiedererlernens der eigenen Identität beizutragen – in mancher Hinsicht jedenfalls nicht weniger dazu fähig als unsere größeren katholischen und protestantischen Partner –, so ist er doch kein Unsinn. Bestimmte Dinge sind in der Mainstream-Theologiegeschichte der modernen Kirchen zweifellos in Vergessenheit geraten; ihnen ist – aus verschiedenen Gründen – in unseren Traditionen mehr Raum zum Atmen gegeben worden. Wir haben keine magischen Antworten auf die Probleme Europas, aber wir haben ein paar gute Fragen zu stellen und eine solide kirchliche Vision, um solchen Fragen den Rücken zu stärken – die Vision jener freien und riskanten Bereitschaft, für und mit einander vor Gott zu stehen, damit alle Leben haben.

4. Zum Schluss

Die Fragmentierung unserer Welt bedeutet, dass wir uns zumeist so verhalten, als seien die Menschen tatsächlich *nicht* zu der einen gemeinsamen Hoffnung berufen. Aus westlicher Sicht funktionieren die Weltpolitik und die Weltwirtschaft so, als hätte das, was für einen Teil des Menschengeschlechtes gut ist, nichts mit dem Wohl für die gesamte Menschheit zu tun – und umgekehrt, als hätte das Leiden des einen Teils nichts mit dem Rest der Welt zu tun. Wir dulden erstaunliche und schockierende Abstufungen der Ungleichheit, innerhalb und zwischen Gesellschaften; in Wirklichkeit geben wir ganze Teile der Menschheit, vor allem in Afrika, als wirtschaftlich unrettbar verloren auf; wir scheuen vor der wichtigsten Herausforderung zurück, die uns alle betrifft, vor der Umweltkrise, als wären wir nicht in einer be-

grenzten und verletzlichen materiellen Welt miteinander verbunden. Wir gaukeln uns auch weiterhin vor, dass nur wenige Menschen den Preis für die ökonomische Ungerechtigkeit und die ökologische Verwüstung werden bezahlen müssen.

Gegen all das ist die Verkündigung einer einzigen Hoffnung ein Wort der Einsicht und der Herausforderung. Uns wird beständig gesagt, dass alle in der Beziehung zu dem einzigartigen Menschsein des historischen einzelnen Menschen Jesus von Nazareth Erfüllung finden können – aber auch, dass sie diese Erfüllung in der Beziehung zu all den anderen finden, die in diese Hoffnung berufen sind. Die Aufgabe, der sich die Institution der Kirche Christi in der Geschichte gegenüber sieht, ist, die gegenseitige Verantwortung zu verkörpern, die dies bedeutet; es ist die Aufgabe, uns selbst für Christus im Anderen zu öffnen und Christus dem anderen darzubieten. Es ist ganz konkret auch die Aufgabe, für unsere Staaten und Gesellschaften Modelle davon zu entwerfen, was die optimale und gottgegebene Form menschlicher Verbundenheit ist – innerhalb unserer eigenen Nation, zwischen den europäischen Staaten, zwischen der reichen Welt und der sich „entwickelnden“ Welt (um ein Wort zu gebrauchen, das so oft eine abschätzige Fehlbezeichnung ist).

Die kirchliche Tradition, die wir als Anglikaner und Alt-Katholiken teilen, ist eine, in der diese institutionelle Verkörperung die Form der *Zustimmung* zu gemeinsamem Leben und sakramentalem Austausch hat. Unsere Versuchung besteht immer darin, den Sinn für die Einheit zu schwächen, der in diesen Kontext gehört, und sich mit weniger als wirklicher Gemeinschaft zufrieden zu geben – ein Stehen mit und für einander in Christus, das Übernehmen stellvertretender Verantwortung nach dem Bild des fleischgewordenen Herrn. Kardinal Kasper hat geschrieben: Ortskirchen „sind nicht Unterabteilungen, nicht bloße Unterbezirke, Emanationen oder Provinzen der einen Kirche, und die eine Kirche ist nicht nur die Summe der Ortskirchen und auch nicht das Ergebnis ihres Zusammenschlusses und ihrer gegenseitigen Anerkennung.“⁷ Eine Lehre von der Kirche, die das, was ich zu skizzieren versucht habe, annimmt, ist eine, die diese doppelte Warnung vollständig akzeptiert. Die Ortskirchen, die einzelnen bischöflichen Partnerschaften, aus denen unsere jeweiligen internationalen Strukturen bestehen (wie jene der Ostkirchen), sind sicher keine „Lizenzunternehmen“ einer vorgeordneten universalen Organisation. Gleichwohl heißt von Gegenseitigkeit zu sprechen, wie ich es getan habe, nicht, dass es bloß gegenseitige Beziehungen auf menschlicher Ebene sind, die die Einheit der Kirche (*er*)*schaffen* oder konstituieren. Gegenseitige stellvertretende Verantwortung ist eine Anerkennung der – vom menschlichen Standpunkt aus gesehen – angeborenen Not, ja Armut jeder lokalen und jeder einzelnen christlichen Gemeinschaft, *und* eine Anerkennung des jeder Gemeinschaft innewohnenden Christus, der seine Gaben den Anderen schenkt. Was wir bei einander (an-)erkennen, ist nicht einfach eine Struktur, ein legitimes Modell, sondern es ist Christus;

⁷ *Walter Kasper*, *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene*, Freiburg 2005 (Originalausgabe „That They May All Be One“. The Call to Unity Today, New York & London (Continuum: Burns & Oates), 2004, 68).

und welche zentralen Strukturen und Ämter es auch immer in der Kirche geben mag, sie müssen da sein, um diesem Grad des (An-)Erkennens zu dienen.

Alles hängt also von der Reihung ab, die in unserem Text aus dem Epheserbrief durchbuchstabiert wird. Wir sind ein Leib⁸ – eine vielgestaltige, von einander abhängige Lebensform – belebt durch den einen Geist – ein göttliches Wirken, das uns geschenkt ist, um uns zum Gebet zu befreien. Wir erkennen also die eine Hoffnung, die von der einen Berufung abhängt, die wir vom einen Herrn empfangen haben; wir antworten mit einem Akt des Vertrauens und der Selbstverpflichtung gegenüber dem göttlichen Ursprung von allem, den wir nun mit der Vertrautheit eines Kindes anzurufen befähigt sind. Und in der kindlichen Vertrautheit erlernen wir die Reife, die wir brauchen, Christi eigene Fülle und Freiheit; wir werden frei von Manipulation und oberflächlicher Wankelmütigkeit. Alles ernsthafte Nachdenken über die Strukturen der Kirche und das Engagement der Kirche in der Welt beginnt hier und muss hierher zurückkehren, um geprüft und beurteilt zu werden. Unsere eigene Identität als katholische Gemeinschaften muss auf diesem Grund verteidigt werden, nicht aufgrund irgendeines reaktiven ererbten Antipapalismus und auch nicht als ein pragmatischer Mittelweg. In aller Demut müssen wir sagen können, dass unsere Strukturen und unsere Kultur unser Geschenk an die universale Kirche sind, unser Weg, inmitten der menschlichen Verschiedenheit unsere eine Hoffnung zu leben; und wir laden unsere Brüder und Schwestern anderer Konfessionen und Traditionen ein, offen hierfür zu sein, so wie wir versuchen, offen zu sein für das, was Gott ihnen gegeben hat.

Übersetzung aus dem Englischen: Katrin Mitzinger und Gerhard Ruisch, redaktionelle Bearbeitung: Angela Berlis.

(Rowan Williams lehrte 1986–1992 als Theologieprofessor in Oxford und wurde 1992 zum Bischof von Monmouth (Wales) geweiht. 1999 wurde er zum Erzbischof von Wales gewählt und 2000 inthronisiert. Im Februar 2003 wurde er in sein Amt als (104.) Erzbischof von Canterbury eingesetzt.)

⁸ Im englischen Original groß geschrieben.

Die Hoffnung unserer Berufung (Eph 4.4)¹

VON JORIS VERCAMMEN

Es ist die „Charta Oecumenica“ der europäischen Kirchenkonferenzen, die diese Worte aus dem Brief des heiligen Apostels an die Gemeinde von Ephesus als Motto an den Anfang der Erklärung stellt, in der die europäischen Kirchen sich zu einer erweiterten Zusammenarbeit verpflichten. Nach Paulus entspringt die Hoffnung einer Berufung. Mit anderen Worten: Die Berufung ist es, die Quelle und Garantie der Hoffnung ist.

1.1 Berufung

Sie erinnern sich vielleicht an die bekannte Passage im Tagebuch des Luthera-ners und früheren Generalsekretärs der Vereinten Nationen, Dag Hammarskjöld. Pfingsten 1961 schreibt er, er wisse weder, wer ihn gefragt habe, noch wann er ge-fragt worden sei, und auch nicht, was er geantwortet habe. Aber irgendwann muss er irgendwem gegenüber zu irgendetwas „Ja“ gesagt haben; und von jenem Augen-blick an habe er das Gefühl gehabt, sein Leben habe eine Bedeutung.

Als menschliche Wesen neigen wir dazu, unser Leben auf das eigennützige Sys-tem allerlei direkter Bedürfnisse zu begrenzen, die für ein normales Leben für uns selbst und unsere Angehörigen erfüllt werden müssen. Dennoch ist diese Art von Leben nicht immer befriedigend; aber dass uns etwas fehlt, wird uns erst in dem Augenblick bewusst, in dem wir spüren, dass wir durch ein Bedürfnis herausgeford-ert werden, das über uns selbst und unsere unmittelbare Befriedigung hinaus geht. Es ist das Bewusstwerden einer Frage, die immer etwas mit der Not der Mit-menschen zu tun hat. Hammarskjöld beschrieb die Erfahrung einer Spannung, die in unser Leben tritt. Sie ist die Konsequenz der Erfahrung, dass etwas Anderes wichtiger ist als du selbst es bist. Es ist die Erfahrung, berufen zu werden, weil etwas – oder jemand – sich auf sehr direkte Weise an dich wendet.

Es ist dieselbe Geschichte, die Moses erlebt (Ex 3–5). Er, der Hirte der Herde seines Schwiegervaters, verlangte nicht nach einem anderen Leben. Alles war für ihn in Ordnung, wie es war. Aber da waren die anderen Israeliten und die Um-stände ihres Sklavenlebens – und diejenigen, die ihn um Hilfe anflehten. Er fühlte sich außerstande, ihre Situation in irgend einer Weise zu verändern, und wusste doch zugleich, dass er sich von diesem Anspruch niemals würde losmachen kön-

¹ Vortrag beim 29. Internationalen Alt-Katholiken-Kongress in Freiburg, anlässlich der Feier zum 75-jährigen Bestehen des „Bonner Abkommens“ am 9. August 2006. Der Vor-trag wird zusammen mit einem Kongressbericht und weiteren Beiträgen in leicht über-arbeiteter Form auch veröffentlicht in der Internationalen Kirchlichen Zeitschrift 96 (2006), Heft 4. Mit Dank an genannte Zeitschrift für die Abdruckerlaubnis.

nen. In dieser Situation erkannte Moses die Stimme des Gottes Abrahams, des Gottes Isaaks, des Gottes Jakobs. Diese Erfahrung konnte, obwohl von Moses keineswegs gesucht, nicht ohne Folgen bleiben: Er musste trotz seiner Unfähigkeit zum König von Ägypten gehen – denn es ist immer möglich, Lösungen zu finden.

Eines nur ist wichtig: den Ruf zu hören und sich selbst frei genug zu fühlen zu antworten. Genau genommen muss ich es folgendermaßen sagen: Du musst deine Freiheit erkennen und sie in vollem Umfang einsetzen, um dich ganz der Lösung der Notsituationen zu widmen, deren Zeuge du bist. In der Berufung ist der Grund der Hoffnung zu finden, weil die Berufung die Macht enthält, Menschen zu befreien und in Bewegung zu setzen.

1.2 Die Berufung der Alt-Katholiken

Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit, schreibt Paulus in seinem zweiten Brief an die Gemeinde von Korinth (3,17). Der erste alt-katholische Bischof der Schweiz, Eduard Herzog, wählte diesen Vers als Wahlspruch. In der Tat ist Freiheit die Bedingung, ohne die keine Berufung gehört werden kann. Somit kann dieser Wahlspruch als die Bereitschaft der alt-katholischen Bewegung verstanden werden, sich der jeweiligen Zeit und Gesellschaft gegenüber offen zu zeigen. Da nach Meinung des ersten deutschen alt-katholischen Bischofs, Joseph Hubert Reinkens, der christliche Glaube zu allen Aspekten des Lebens und der Gesellschaft in Beziehung gebracht werden sollte, kann sein Protest gegen autoritäre Praktiken in der Kirche als Vorsichtsmaßnahme zum Schutz von Leben und Glauben gegen Vorurteile und leichtfertige Erwartungen verstanden werden. Alt-Katholiken hatten in der Tat den Mut, sich selbst ebenso wie die Heilige Schrift mit der modernen Kultur zu konfrontieren. Sie waren bereit, sich durch sie herausfordern zu lassen, und sie glaubten, dass sowohl ihr christlicher Glaube als auch die Kultur von einer solchen Begegnung profitieren würden. Sie besaßen missionarische Schwungkraft und sehnten sich nach einer Kirche, die eine bedeutende Rolle in Kultur und Gesellschaft spielt. Sie fürchteten einen oberflächlichen Rückzug der Kirche auf eine Insel, auf der man um sich selbst kreist, um nur ja nicht Gefahr zu laufen, das Leben in seiner unverfälschten Wirklichkeit zu erfahren.

Für Bischof Reinkens war die Kirche eine Herberge, in der so viele Menschen wie möglich etwas über die befreiende Botschaft des Evangeliums hören sollten. Kirche muss ein gastliches Haus sein, in dem die Menschen dem Herrn Jesus in ihrem Leben begegnen können. Daher ist es Aufgabe der Christen, Menschen bei ihrer Emanzipation zu helfen, damit sie ihre Begabungen freisetzen und ihre Fähigkeiten einbringen, um unabhängig und frei zu sein. Das ist es, was die Kirche sich wünschen sollte: zum Glück der Menschen und zu ihrem christlichen Glauben beizutragen. Darum ist Kirche gleichbedeutend mit Partizipation (Mitwirkung, Teilhabe) der Menschen, die sich persönlich betroffen und verantwortlich fühlen.

Die Kirche von Utrecht² erkannte das berechnigte Anliegen der alt-katholischen Bewegung schon bald. Obwohl sie eine andere Geschichte hatte, nahm sie wichtige Merkmale ihrer eigenen christlichen Triebkraft in der deutschsprachigen alt-katholischen Bewegung wahr. Augustinus und der frühen Kirche folgend, wollte die Kirche von Utrecht den christlichen Glauben mit allen Aspekten des Lebens verbinden. Sie lehnte oberflächliche Frömmigkeitsübungen ab und förderte die religiöse Reifung der Gläubigen; so wollte sie Christen auf die Konfrontation mit modernen Entwicklungen vorbereiten. Sie war sich bewusst, dass diese Entwicklungen, auch wenn sie an sich nicht schlecht und eher neutral waren, offensichtlich nicht zu höherer Moral beitrugen. Daher war es ihr sehr wichtig, diese neuen Entwicklungen im Lichte des Evangeliums zu erforschen und zu bewerten.

Für die Alt-Katholiken beider Herkunftsorte – des deutschsprachigen und des niederländischen – waren weder Glaube und Leben noch Glaube und Wissenschaften gegensätzliche Wirklichkeiten; Kirche und Gesellschaft lagen in ihrer Sicht nicht in Konkurrenz miteinander. Alt-Katholizismus bedeutet die Berufung zu einem lebhaften Dialog zwischen christlichem Glauben und Kultur, zum Vorteil beider.

Die Alt-Katholiken lernen von der frühen Kirche, wie Glaube und Kultur miteinander verwoben sind. Sie forschen gewissermaßen nach dem Aufblitzen des Heiligen Geistes, kritisieren jedoch entwürdigende Entwicklungen. Die Kirche prangert das Böse an und preist den Herrn für alles Gute, das er getan hat; dadurch trägt sie zu einem spirituellen Prozess bei, den eine Gesellschaft dringend braucht, um menschlicher zu werden.

Die Alt-Katholiken wollten Kirche innerhalb ihrer Gesellschaft und Christen innerhalb ihrer Kultur sein, um zur Befreiung beider beizutragen. Deshalb wollten sie Ortskirchen bilden, das heißt, eine organisierte Präsenz von Christen in einem bestimmten Land, da sie den Nationalstaat als politischen Ausdruck einer kulturellen Wirklichkeit ansahen. Inspiriert waren sie durch die Schrift und die Tradition der frühen Kirche. Es ist diese gemeinsame Verpflichtung von Christen am gleichen Ort, die sie untereinander verbindet, und das ist der Motor für jegliche Art von Ökumene. Aufgrund der gegenseitigen Unterstützung in jener Verpflichtung (was nicht bedeutet, dass kritische Fragen vermieden werden) können Ortskirchen aus aller Welt miteinander in tragfähiger Schwesterlichkeit beieinander bleiben. Alt-Katholiken haben diese Schwungkraft, die ja auch in der frühen Kirche zu erkennen ist, immer als einzigen Weg zu einer Wiedervereinigung der Kirche angesehen, die in so viele Konfessionen zerbrochen ist.

Die eigene Identität wiederzuentdecken heißt, sie erneut zum Ausdruck zu bringen. Das bedeutet nicht, die „founding acts“, die Handlungen des Anfangs, zu wiederholen. Vielmehr geht es darum, das damalige Anliegen aktualisierend wieder aufzugreifen, da wir immer noch eine ähnliche Berufung erfahren wie jene Menschen, mit denen alles anfang. Die Hauptsache ist daher, unsere Berufung zu

² D. h. die später so genannte Alt-Katholische Kirche der Niederlande.

entdecken, innerhalb einer sich entwickelnden europäischen Kultur Christinnen und Christen zu sein. Wir sind eifrig mit Dingen beschäftigt, die von uns erwartet werden können – so wie Moses mit der Herde seines Schwiegervaters beschäftigt war. Aber könnte es nicht sein, dass da „irgendwo aus irgendeinem Busch eine Flamme emporschlägt“ (Ex 3,2)? Dann ergibt sich die Frage: Sind wir frei genug, diese zu sehen und ganz Ohr zu sein? Nur wenn wir bereit sind, berufen zu werden, können wir ein Zeichen der Hoffnung sein!

2. Europa

Wenden wir uns der europäischen Kultur und einigen ihrer Herausforderungen zu. Vielleicht spüren wir eine Flamme, die aus unserem „kulturellen Busch“ empor-schlägt ...

Auf dem Hintergrund der Tilburger Werte-Studie³ möchte ich auf drei Gruppen von Erscheinungen hinweisen.

2.1 Rationalität, Globalisierung und Materialismus

Rationalität und ihre technischen Erfolge haben es ermöglicht, dass die Kommunikation mehr und mehr globalisiert wurde. Man kann nicht an Europa denken, ohne es mit der übrigen Welt vernetzt zu sehen. Dies gilt nicht nur hinsichtlich ökonomischer Verbindungen oder politischer Situationen, sondern auch deshalb, weil der ganze Globus über Internet und andere Kommunikationsmittel von meinem Wohnzimmer aus erreichbar ist. Selbst wenn ich nicht so motiviert wäre, mit dem anderen Ende der Welt zu kommunizieren, meine Kinder sind es ganz bestimmt!

Globalisierung bedeutet die Möglichkeit, Waren und Menschen in der ganzen Welt auszutauschen. Es gibt keine Grenzen mehr, jedenfalls nicht für diejenigen, die am globalen Netzwerk teilhaben. Viele Menschen haben diese Mittel nicht und machen deshalb mehr und mehr die Erfahrung, ausgeschlossen anstatt eingeschlossen zu sein.

Globalisierung bedeutet auch, dass es ein überwältigend dominantes Wirtschaftssystem gibt: den vom Markt beherrschten und auf neoliberalen Prinzipien basierenden Kapitalismus. Das führt zur so genannten *no-nonsense*-Politik, was faktisch das Ende der sozialen Dienste bedeutet. Eine Menge ganz normaler Durchschnittsmenschen in Europa und auch in der südlichen Hemisphäre bekommen folglich eine Menge Schwierigkeiten. Auch unter diesem Aspekt ist Globalisierung

³ Vgl. Wil Arts / Jacques Hagenaars / Loek Halman (eds), *The Cultural Diversity of European Unity. Findings, explanations and reflections from the European Values Study, Leiden – Boston 2003*. Die Studie wurde durch Pfr. Dr. Matthias Ring (Regensburg) beim Alt-Katholiken-Kongress in Freiburg 2006 in einem Referat über Wertewandel in Europa vorgestellt. Sein Vortrag wird in der Internationalen Kirchlichen Zeitschrift 96 (2006), Heft 4 erscheinen.

gleichbedeutend mit Ausschluss, anstatt die Menschen in einer gemeinsamen und konstruktiven Bewegung in Richtung auf mehr Menschlichkeit zu vereinen.

Globalisierung wird als Verlust lokaler Macht erfahren und daher als das Gegenteil von Emanzipation. Sie führt offensichtlich zu weiterer Vorherrschaft – mit allen Formen von Sklaverei und Ausbeutung (etwa sexueller Art). Die Dominanz des Marktes bringt viele Umweltprobleme hervor, da das Ziel des sofortigen Profits für wichtiger gehalten wird als zukunftsverträgliche Interessen.

Globalisierung gibt unserem Leben nicht immer mehr Sinn – im Gegenteil. In unserem globalisierten Zeitalter erleben wir vielerlei Widersprüche. Die Globalisierung kann ihre eigenen Versprechen nicht halten: Sie ist nicht in der Lage, das Problem der Armut zu lösen. Im Süden und in Europa nimmt die Armut wieder zu. Hier war die Kluft zwischen den niedrigsten und den höchsten Einkommen noch nie so tief. Die Globalisierung vermag nicht mehr Gleichheit unter den Menschen zu schaffen, obwohl sie verspricht, durch einen Demokratisierungsprozess allen Gesellschaften große Freiheit zu bringen.

Es ist höchste Zeit, sich der Frage der Ungleichheit zwischen den Menschen zu stellen. Es gilt, darauf auf sehr konkrete Weise zu antworten. Aus der genannten Werte-Studie erfahren wir, dass die materialistische Moral von zunehmender Bedeutung ist und Religion im Allgemeinen keinen Einfluss auf das praktische und politische Verhalten der Menschen hat.

2.2 Ein überwältigender Argwohn

Unser Europa brachte die drei Meister des Argwohns hervor, wie der Philosoph Paul Ricœur Nietzsche, Marx und Freud nannte. Dieses Misstrauen mit seinem Drang nach immer mehr und mehr so genannter Rationalität ist typisch europäisch geworden. Die große Sehnsucht, die Kultur von jeglichem irrationalen Joch zu befreien, hat eine Art von Zusammenhanglosigkeit bewirkt, die wir Post-Moderne nennen. In gewisser Weise sind wir alle Meister des Argwohns. Wir alle behaupten, unsere persönliche Verantwortung sei das letzte Kriterium für unsere Entscheidungen. Wir alle haben uns befreit von den umfassenden Erzählungen und Geschichten, die uns zwar Sicherheit gaben, uns jedoch nicht genügend Raum boten.

Die Konsequenz ist die Erfahrung einer Art von „Zerkrümelung“ unseres Lebensumfeldes *oder* unserer Individualität. Wir alle kennen die Programmübersichten der Fernsehkanäle. Der Bildschirm ist aufgeteilt in zehn oder sogar zwanzig kleine Bildflächen mit je eigenem Ablauf, ohne dass sie aufeinander bezogen wären. Alle diese Programme haben ihre Autonomie, und zusammen machen sie überhaupt keinen Sinn mehr. So wie in unserem eigenen Leben Arbeit, Hobby, Freundschaft, Familienleben, Religion, Politik usw. kaum etwas miteinander zu tun haben und Religion keinen großen Einfluss auf sie alle hat.

So gesehen kann man leicht erkennen, dass die Einheit selbst ein Problem für den modernen Menschen geworden ist: die Einheit innerhalb der eigenen Person *genauso* wie die Einheit innerhalb der Gesellschaft. Die europäische Kultur ist eine

Kultur der individuellen, der persönlichen Wahrheit. Sie ist eine Kultur, in der Pluralismus oft in eine Ideologie verkehrt wird, in eine Ideologie mit dem Ziel, keinerlei Bindungen einzugehen.

2.3 Die Religion hat Europa nicht verlassen

In Europa glaubten wir, es sei notwendig, uns von Religion zu befreien, und zwar wegen ihres zu ehrgeizigen Anspruchs, in jedem Aspekt des Lebens das letzte Wort zu haben. Aber die Religion erlebt ihre Rückkehr in vielerlei Formen.

Erstens sind wir mit einem Fundamentalismus konfrontiert, der sich auf die Sehnsucht nach Sicherheit und Verlässlichkeit stützt. Er sucht ängstlichen Menschen einen anti-modernen Schutzraum zu bieten, ohne sie dazu zu befähigen, an der sich vollziehenden kulturellen Entwicklung teilzunehmen. Der Fundamentalismus strebt nach der Verabsolutierung einer oberflächlichen Wahrheit, die nicht in Frage gestellt werden darf.

Religion und auch der christliche Glaube werden oft – zumindest durch ihre Gegner – mit Fundamentalismus gleichgesetzt. Wir müssen zugeben, dass es innerhalb des Christentums tatsächlich eine starke Strömung gibt, die typisch fundamentalistische Züge aufweist.

Zweitens erleben wir eine Rückkehr der Religiosität im Zusammenhang mit der Empfindung von Verletzlichkeit. Wir waren im Hinblick auf menschliche Möglichkeiten und Erfolge sehr optimistisch, doch müssen wir heute feststellen, dass die Wissenschaften nicht immer unsere Erwartungen erfüllen. Mehr noch, wir empfinden die Verletzlichkeit des Lebens heute wieder in ganz neuer Weise. Immer noch erfahren die Menschen das Leben als Geheimnis, das nicht vollständig erklärt werden kann. Als eine Konsequenz beobachten wir, wie viele „neureligiöse“ Glaubensrichtungen in unsere europäische Gesellschaft eindringen, etwa der Glaube an die Reinkarnation oder der Schamanismus.

Drittens wird manchmal über die so genannte Entchristlichung Europas gesprochen, wenn die Rede davon ist, dass viele Religionen ihren Weg nach Europa gefunden haben und das Christentum seiner Monopolstellung berauben. Die Migration – ein weiteres Phänomen innerhalb der globalisierten Welt – hat Europa in eine multikulturelle Gesellschaft verwandelt, die nun mit Unterschieden umgehen muss. Obwohl die Unterschiede etwa in der amerikanischen Gesellschaft viel größer sind, ist es für die Europäer doch eine beträchtliche Herausforderung, damit umzugehen. Wir müssen lernen, dass ein post-christliches Europa nicht notwendigerweise ein nicht-christliches Europa ist. Was diesen Punkt betrifft, tragen wir einige Verantwortung. Die christliche Botschaft wird offensichtlich nicht gemäß dem aufgenommen, was sie in Wirklichkeit anzubieten hat. Oberflächlich betrachtet man sie als ein Leichtgewicht, als hätte sie leicht verständliche Antworten auf existenzielle Fragen.

3. Die Herausforderung: Eine neue Emanzipation

Seit dem 18. und 19. Jahrhundert haben sich die Zeiten geändert. Die Emanzipation des Individuums ist vollendet und wir genießen die Früchte des wissenschaftlichen Fortschritts. Auf dem ganzen europäischen Kontinent haben Demokratisierungsprozesse stattgefunden und wurde die Notwendigkeit erkannt, miteinander zu reden, um Krieg zu vermeiden. Man könnte sagen: Wir haben viel an „Rationalität“ gewonnen, obwohl – bezogen auf das oben Gesagte – viel an „Irrationalität“ bleibt.

Können wir sagen, dass wir die Grenzen der Rationalität erreicht haben? Tatsache ist, dass wir uns selbst – noch immer – mehr als ein Rätsel als verständlich erscheinen. „Ich weiß nicht, wer oder was mir die Frage stellte“, schrieb Dag Hammarskjöld. Wir haben wirklich viele Fragen: Wie kann der Friede in Europa bewahrt werden? Wie kann der Friede in meiner Stadt bewahrt bleiben? Wie kann unser Wohlstand erhalten bleiben? Wie können Migranten integriert werden? Wie kann die Aushöhlung der politischen Demokratie auf allen Ebenen verhindert werden? Wie können alle europäischen Nationen und Länder in ein europäisches Projekt integriert werden? Wie können Treue und Solidarität im Leben umgesetzt werden, da ohne sie keine Gesellschaft bestehen kann? – All diese Fragen sind Ausdruck der einen großen Frage: Wer sind wir als menschliche Wesen? Oder besser: Wer möchten wir sein? Uns selbst eine Frage zu sein, ist ein Symptom der Tatsache, dass das Leben nicht völlig in rationale Strukturen eingefangen werden kann; es ist umfassender als unsere Rationalität. Wenn wir mit dieser Frage leben, erfahren wir einen inneren Dialog darüber, was ich tun und beitragen könnte zur Beantwortung all dieser Fragen. Der einzige Weg, sie zu beantworten ist, sich Gottes eigenem Willen für die Menschen hinzugeben: Gerechtigkeit und Frieden, Liebe und Lebensqualität.

In dieser Hingabe sind Zweifel, Argwohn oder Misstrauen überwunden, ist Einheit verwirklicht. Deshalb ist sie eine Quelle des Friedens und Glücks. Dass unsere Selbstverwirklichung in dieser Hingabe an das, wozu wir berufen sind, gefunden werden kann, ist vielleicht ein unerwarteter, aber großartiger Beitrag zur Ganzheit von Leben und Gesellschaft. Kann dies den Menschen eine neue Emanzipation bringen?

Mir scheint diese Art von Emanzipation notwendig, um die kulturelle Krise in unseren europäischen Gesellschaften zu überwinden. Die Kirchen sind berufen, die spirituellen Orte zu sein, wo diese Emanzipation stattfinden kann: wegen ihres Interesses an Menschen, Kultur und Gesellschaft, wegen ihrer Beziehung zu Gott.

Wenn die Kirchen wirklich etwas zur europäischen Zukunft und zum Leben der Europäer beitragen wollen, müssen sie diesen Raum anbieten, in dem jener Friede zu finden ist und in dem Menschen ihren inneren Dialog halten können, um den Weg der eigenen Hingabe an Gott zu finden, so wie Jesus sich in selbstvergessener Liebe hingab. Die Kirche muss Herberge sein, in der das Rufen des Herrn zu hören

ist und eine Antwort auf die Frage gefunden werden kann, wo Hingabe gebraucht wird.

Es wurde aufgezeigt, dass die Menschen immer noch bedeutende Erwartungen an die Kirchen haben, obwohl die Kirchen keinen großen Einfluss auf ihr Leben ausüben. Die Erwartungen sind klar, denke ich. Sie müssen sich auf der eher oberflächlichen Ebene bewegen, wo die Menschen die Kirchen um Sicherheit bitten – inmitten einer Gesellschaft, die wegen ihrer Komplexität sehr verunsichert ist.

Aber warum ist ihr Einfluss so begrenzt? Wegen mangelnden Vertrauens? Vielleicht bieten die Kirchen den Menschen zu wenig Freiraum an und zu viele kleine Regeln und Verpflichtungen, letztere sogar mehr auf der sozialen als auf der moralischen Ebene. Vielleicht bieten die Kirchen keinen wirklichen Raum für den Dialog untereinander und für den inneren Dialog an, sondern lediglich viel Beschäftigung mit sich selbst.

In den Kirchen herrscht viel Angst, weil sie erleben, dass ihre Zukunft und ihre gesellschaftliche Rolle immer unsicherer werden. Sie fürchten, dass ihr Einfluss schwindet, obwohl sie eine entscheidende Rolle spielen könnten – wenn sie nur ihre dynamische Schwungkraft wiederfinden würden!

4. Anglikaner und Alt-Katholiken

Weniger Sorge um sich selbst, einen aufgeschlosseneren Sinn für das Evangelium und mehr Interesse für das, was in unserer Kultur geschieht: Diese drei Bedingungen scheinen mir frische und vitale missionarische Schwungkraft freizusetzen. Aber die Kirchen sind durch ihre konfessionelle Identität eingeeengt. Es ist alt-katholische Überzeugung – aber nicht nur alt-katholische –, dass der Weg vorwärts der Weg zurück ist – zurück zum Modell der frühen Kirche, in der es möglich war, dass Kirchen sich aus kulturellen Gründen voneinander unterschieden, während sie doch in der einen Gemeinschaft blieben. Wir müssen den Weg zurückgehen, bis wir einander so sehen wie vor den konfessionellen Spaltungen. Es ist eine interessante ökumenische Übung, aufs Neue die Gründe für unsere Aufspaltung zu diskutieren, um zu entdecken, warum ein solcher Riss unnötig war.

Zudem machen die Kirchen die Erfahrung, dass, wenn sie offen für die Herausforderungen der Gesellschaften sind, Zusammenarbeit nicht nur möglich ist, sondern auch die Verkündigung des Evangeliums effektiver wird.

Meines Erachtens haben Anglikaner und Alt-Katholiken in dieser Hinsicht einige interessante Möglichkeiten. Wir sehen uns selbst beide als provisorische Strukturen. Wir sind beide davon überzeugt, dass die universale Kirche niemals durch eine einzige Konfession dargestellt werden kann, sondern nur durch ein Christentum, dass zu einer Einheit berufen ist, die in Gott selbst wurzelt: in Vater, Sohn und Heiligem Geist. Im „Bonner Abkommen“ von 1931 haben wir gegenseitig unsere volle Katholizität anerkannt. Wir sind zu Partnern geworden und teilen unsere Sendung. Das einzige, woran wir noch arbeiten müssen, ist die gemeinsame Herausforderung durch unsere Kultur. Lasst uns deshalb miteinander auf das hören,

was Europa uns heute zu sagen hat. Vielleicht werden wir zusammen zum Zeichen einer leise wachsenden Hoffnung werden, einer Hoffnung, die jetzt sogar stärker wächst, als wenn wir jeweils auf uns allein gestellt wären. Wäre das möglich für unsere Gemeinden?

Unsere alt-katholischen Gemeinden haben sich sehr gut auf die Sehnsucht moderner Menschen nach Sicherheit eingestellt. Die meisten unserer Gemeinden sind für sie ein echter Schutzraum für Menschen, indem sie einen warmen, mitmenschlichen und gastfreundlichen Kreis bieten. Die Menschen, die in unsere Gemeinden kommen, freuen sich an der hochkirchlichen Liturgie und der lebendigen Spiritualität. Aber wegen ihrer begrenzten Größe sind unsere Gemeinden manchmal in Gefahr, abgeschlossene Einheiten zu sein, die zu wenig Berührung mit dem haben, was im breiteren Kontext, in der örtlichen und regionalen Gesellschaft vor sich geht. Manchmal versuchen sie in dem ökumenischen Rahmen, zu dem sie gehören, bei gesellschaftlichen Aufgaben mitzuarbeiten; bisweilen wird diese Offenheit gesellschaftlichen und kulturellen Themen gegenüber aber auch bewusst abgelehnt. Die Gefahr besteht, dass das Gemeindeleben nicht über die Ebene der oberflächlichen kirchlichen Bedürfnisse der Menschen hinausgeht.

Nach meinem Eindruck unterscheidet sich die Situation in den meisten anglikanischen Gemeinden auf dem europäischen Kontinent nicht wesentlich von der alt-katholischer Gemeinden. Darüber hinaus könnten anglikanische Gemeinden ein spezifisches Problem haben, indem sie Menschen anziehen, die hauptsächlich nach anglophiler Verankerung suchen und weniger, weil sie Anleitung im Glauben erwarten.

Beide, die anglikanischen und die alt-katholischen Gemeinden, müssen dazu herausgefordert werden, sich für das Geschehen in der Gesellschaft zu öffnen: für die Erfahrung eines dominanten Materialismus, eines überwältigenden Argwohns und für die Rückkehr von Religion. Solche Fragen brauchen nicht in dieser Begrifflichkeit gestellt zu werden, sondern eher ganz konkret: Warum nicht an die Reinkarnation glauben? Warum den Terminkalender weniger voll packen? Warum über Kontakte mit Muslimen nachdenken? Warum zu einer Kirchengemeinde in der südlichen Hemisphäre Verbindung aufnehmen? Warum loyal und treu in Beziehungen und in der Ehe sein? Diese Reihe könnte ohne weiteres fortgesetzt werden. Wenn sie sich für solche Fragen öffnen, wird ihre missionarische Schwungkraft und ihre Zusammenarbeit wachsen, und eine „Ortskirche“ wird von der Basis vor Ort aus aufgebaut werden.

5. Die Ortskirche bauen

Es ist die Ortskirche, die dazu fähig sein wird, die missionarische Schwungkraft zu entwickeln, die für die Verkündigung des Evangeliums notwendig ist. Die Ortskirche, wie wir sie verstehen, ist umfassender als die einzelne Pfarrei oder Gemeinde. Es ist die Ortskirche, wie sie in der frühen Kirche existierte: eine Reihe von Gemeinden in einer Region oder einem Land um einen Bischof herum, der ein

lebendes Zeichen für die Einheit und ein geistlicher Leiter war. In dieser Hinsicht ist die Ortskirche die geistliche Herberge, in der alle willkommen sind, die Sehnsucht nach Gott haben; sie ist der spirituelle Raum, in der Gottes Ruf und Berufung gehört werden können. Alle Gläubigen, die sich von Gott berufen wissen, ihr Bestes für das Wohlergehen anderer zu geben, sind in einer Ortskirche vereint; sie werden an einem konkreten Ort in der Welt zu einem Hoffnungszeichen. Nur eine derartige Ortskirche kann Bedeutung für einen konkreten Kontext haben.

Da in Wirklichkeit Menschen in erster Linie durch ihren kulturellen Kontext geprägt sind, auch in ihrem christlichen Glauben, ist es wichtig, dass die christliche Botschaft innerhalb des jeweiligen Kontextes präsent ist. Das Christentum integriert sich in einen kulturellen Kontext am besten, indem es das Modell der Ortskirche übernimmt, in der Menschen der entsprechenden Kultur die biblische Botschaft verstehen und erklären in Begriffen und Bildern, in Ideen und Gebeten, durch Kunstwerke und andere kreative Ausdrucksformen, die dieser Kultur entsprechen. So gesehen könnte gesagt werden, dass die Ortskirche auch die effizienteste missionarische Strategie ist.

Seit der Reformation ging die Ausprägung der Ortskirche als christlicher Mittelpunkt eines gesellschaftlichen und kulturellen Kontextes in einem Meer von Konfessionen unter. Die Wiederherstellung der Ortskirche als ein Mittelpunkt der Einheit – zusammen mit dem Aufbau einer weltweiten konziliaren Gemeinschaft von Ortskirchen – ist aus meiner Sicht unsere wichtigste ökumenische Aufgabe.

Aber wir müssen realistisch sein. Wir Anglikaner und Alt-Katholiken sind in Kontinentaleuropa Minderheiten. Wir können die Perspektive der Ortskirche nur auf einer sehr grundsätzlichen Ebene verwirklichen. Indem wir es tun, können wir jedoch ein bedeutsames Zeugnis geben und in der Tat das Thema der sichtbaren Einheit unter den Kirchen, die die „Charta Oecumenica“ fordert, ausdrücklich hervorheben. Auch der 2003 veröffentlichte Bericht der Generalsynode der Kirche von England über Europa drückt eine entsprechende Sichtweise aus.

Wenn es uns gelänge, unser gemeinsames „konfessionelles Problem“ zu überwinden, indem wir uns verpflichten, in allen Ländern, in denen wir beide Gemeinden haben, Schritte einzuleiten auf dem Weg der Gestaltung von etwas, das zumindest als „Kern“ einer Ortskirche bezeichnet werden könnte, wäre dies ein beachtlicher Beitrag zu unserem ökumenischen Ziel. Wir müssen realistisch sein; vielleicht können wir nicht mehr als ein maßstabgetreues Modell von dem verwirklichen, was eine Ortskirche sein sollte. Aber solche kleinen Anfänge zu machen, kann durchaus schon etwas bewirken.

6. Zum Schluss

Meines Erachtens geht es um nichts weniger als um eine Berufung. Wir brauchen geistliche Herbergen, in denen die Frage, „Wer wollen wir sein?“, aufgeworfen, bedacht und beantwortet werden kann. Wir sind dazu aufgefordert, neben den brennenden Dornbüschen der europäischen Kultur Räume des Friedens und des

Dialogs zu schaffen. Dort wird auch die Sache Gottes gehört werden. Dort können wir berufen werden, uns dem Aufbau einer gerechteren und demokratischeren Gesellschaft und einer liebevolleren und verantwortungsbereiteren Kultur zu widmen.

Auf diesem Hintergrund sind wir dazu aufgefordert, zum Wohle unseres Kontinents zusammenzuarbeiten, und dazu eingeladen, Kerne von Ortskirchen zu gestalten. Diese Idee kann und muss weiter entwickelt und konkretisiert werden. Aber ich hoffe, es ist spürbar geworden, dass eine Berufung darin steckt. Ja, diese Idee ruft eine gewisse Spannung hervor. Denn wir sind ja so beschäftigt mit unseren eigenen Plänen. Aber Ja zu sagen, wird neue Perspektiven eröffnen und – davon bin ich überzeugt – sie werden sinnvoller als unsere bisherigen sein. Wegen dieser unserer Berufung ist so viel Hoffnung in uns!

Übersetzung: Monika Heitz, Wien; redaktionelle Bearbeitung: Angela Berlis

(Joris Vercammen ist seit 2000 Erzbischof von Utrecht und Präsident der Utrechter Union der Altkatholischen Kirchen. 2006 wurde er in Porto Alegre in den Zentrallausschuss des ÖRK gewählt.)

Verwendete Literatur:

- Paul Avis, Anglicanism and the Christian Church. Theological Resources in Historical Perspective, London 2002.
- Urs von Arx, The Old Catholic Churches of the Union of Utrecht, in: Paul Avis (Hg.), The Christian Church. An Introduction to the Major Traditions, London 2002, 157–185.
- Angela Berlis, Frauen im Prozess der Kirchwerdung. Eine historisch-theologische Studie zur Anfangsphase des deutschen Altkatholizismus (1850–1890), Frankfurt a. M. 1998.
- Erik Borgman, Das „neue“ Europa: eine „spirituelle Geste“, in: Concilium 40 (2004), 144–152.
- J. Mark Dyer, The Virginia Report, in: Jim Rosenthal / Margaret Rodgers (Hg.), The Communion We Share. The official report of the 11th Meeting of the Anglican Consultative Council, Scotland 1999, Harrisburg PA, London 2000, 179–192.
- Silvio Ferrari, Von der Toleranz zum Recht – Religionen im Einigungsprozess, in: Concilium 40 (2004), 153–161.
- Reinhard Frieling, Ökumene in Europa: Herausforderungen und Konflikte, in: Concilium 40 (2004), 167–176.
- Viorel Ionita u.a. (Hg.), Charta Oecumenica. Ein Text, ein Prozess und seine Vision der Kirchen in Europa, Genf 2003.
- Mattijs Ploeger, Catholicity, Apostolicity, Trinitarian and Eucharistic Concepts of the Church. An Old Catholic Contribution, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift (im Erscheinen).
- Walter Kasper, Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene, Freiburg – Basel – Wien 2005.
- Donald Loose, Europa: de maat van alle dingen?, in: Geloven in Europa, Utrecht 2004, 13–22.
- Matthias Ring, Wertewandel in Europa, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift (im Erscheinen).
- Robert J. Schreiter, Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie, Frankfurt a. M. 1997.
- The Church of England and Europe, A Report by the Mission and Public Affairs Council and the Council of Christian Unity, London 2003.
- Antoon Vergote, Moderniteit en Christendom. Gesprek in vrijheid en respect, Tiel 1999. (franz.: Antoine Vergote, Modernité et christianisme. Interrogations critiques réciproques, Paris 1999.

Gestern – heute – morgen

Unter dem Leitwort „Hoffnung, die in uns lebt. Alt-Katholiken und Anglikaner in Europa“ stand der 29. *Alt-Katholiken-Kongress*, der vom 7. bis 11. August in Freiburg i.Br. stattfand. Im Mittelpunkt des Kongresses stand die Erinnerung an die „Bonner Vereinbarung“, mit der die volle Kirchengemeinschaft zwischen den Alt-Katholiken und den Anglikanern vor 75 Jahren begründet wurde. An dem Ereignis nahmen Bischöfe aus 23 Ländern und rund 400 Gäste teil. Der anglikanische Erzbischof Rowan Williams hielt die Festpredigt. (S. Bericht i. d. H. S. 526 ff und Vorträge von Rowan Williams und Joris Vercammen, S. 535 ff)

Vom 30. August bis zum 6. September trat der auf der 9. Vollversammlung in Porto Alegre neu gewählte *Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen* zum ersten Mal zusammen. Als Themen standen auf dem Programm: Nah-Ost-Konflikt, gerechter Welthandel, Kinder in bewaffneten Konflikten und die HIV-Aids-Seuche.

Unter dem Motto „Was verbindet uns? Was trennt uns?“ fand vom 4. bis 5. September im CJD-Tagungshaus in Bonn eine *Konsultation zwischen Vertretern von ACK-Kirchen und Vertretern der pfingstlich-charismatischen Bewegung* statt. Die Tagung mündete in einem kritischen Austausch über Voraussetzungen und Perspektiven für ein wachsendes ökumenisches Miteinander.

Mit einem Aufruf zu mehr Dialog mit dem Islam und mehr Einheit unter den Christen ist in Budapest die 6. *Vollversammlung der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE)* (12. bis 18. September) zu Ende ge-

gangen. Das GEKE Generalsekretariat wird Anfang 2007 nach Wien verlegt.

Am 13. November findet in der Nikolaikirche in Leipzig der *Eröffnungsgottesdienst der Ökumenischen Friedens Dekade* statt. Unter dem Motto „... und raus bist du“ werden vom 12. bis 22. November in ganz Deutschland Gottesdienste und Veranstaltungen durchgeführt, die auf den Zusammenhang von Gerechtigkeit und Frieden hinweisen. Die Trägerorganisationen der Ökumenischen FriedensDekade bieten mit den Arbeitsmaterialien (Materialheft, CD-R, Bittgottesdienst, Gebetsleyporello. Poster, Postkarten-Set u. a.) auch in diesem Jahr ein hilfreiches Informationsangebot, das über Knotenpunkt e.V., Beller Weg 6, 56290 Buch/Hunsrück, material@friedensdekade.de bestellt werden kann.

Die *Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung* lädt zu ihrer Jahrestagung 2006 vom 1. bis 3. Dezember 2006 in die Missionsakademie Hamburg ein. Das Gastreferat „*Ökumenische Hermeneutik zwischen Kontextualität und Konfessionalität*“ hält Prof. Dr. Dietrich Ritschl. Die Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF) ist ein offenes Forum für alle, die im Bereich der ökumenischen Forschung engagiert sind. Ziel ist ein Austausch über aktuelle Forschungsvorhaben und Fragen, die die Entwicklung der Ökumene und der Missionswissenschaft (Ökumenische Bewegung, interkonfessionelle Beziehungen, weltweite Kirchen) betreffen. Adressaten sind Studierende, Promovierende, Lehrende und alle an der Ökumene und Missionswissenschaft Interessierte. Weitere Informationen sind erhältlich unter www.aeof.de.

Das Thema *der Gebetswoche für die Einheit der Christen 2007* lautet: „Christus macht, dass die Tauben hören und die Stummen sprechen“ (Mk 7,31–37). Der zentrale Gottesdienst wird am 20. Mai 2007 auf der Bundesgartenschau in Gera (Thüringen) im Rahmen des dortigen Kirchenprojekts stattfinden. Er wird gemeinsam von der regionalen ACK in Thüringen, der ACK Deutschland und den Kirchen und Gemeinden in Gera veranstaltet. Das Schweigen zu brechen und gemeinsam neu hinhören und hinsehen zu lernen – dazu rufen dieses Mal mit ihrer Textwahl und dem Gottesdienstentwurf die Christinnen und Christen Südafrikas die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen auf.

Der 97. *Katholikentag*, der vom 21. bis 25. Mai 2008 in Osnabrück stattfinden wird, steht unter dem Motto „Du führst uns hinaus ins Weite“. Das beschloss das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) in Bonn.

Am 10. Oktober wurde in einer Feier in der Dresdener Frauenkirche der *Kommunikationspreis der Europäischen Kulturstiftung Pro Europa* an die EKD und an die Russische Orthodoxe Kirche für ihren bilateralen theologischen Dialog überreicht. Die Laudatio hielt der frühere Außenminister Dietrich Genscher, den Preis nahmen der Ratsvorsitzende der EKD, Bischof Dr. Wolfgang Huber, und Metropolit Kyrill von Smolensk und Kaliningrad entgegen.

Von Personen

Kurt Koch, Bischof von Basel, ist zum neuen Vorsitzenden der Schweizer Bischofskonferenz (SBK) gewählt worden. Zum 1. Januar 2007 tritt er die Nachfolge des Churer Bischofs Amédée Grab an.

Martin Schindehütte ist am 7. September als Nachfolger von *Rolf Koppe*, der in den Ruhestand verabschiedet wurde, in sein neues Amt als Auslandsbischof der Evangelischen Kirche in Deutschland eingeführt worden.

Karl Heinz Voigt, Pastor der Evangelisch-methodistischen Kirche, ist bei der Sitzung der World Methodist Historical Society, die anlässlich der Methodistischen Weltkonferenz in Seoul/Korea stattfand, zum Vizepräsidenten dieser Gesellschaft als Vertreter des europäischen Kontinents gewählt worden.

Thomas Wipf ist auf der 6. Vollversammlung der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) –

Leuenberger Kirchengemeinschaft zum geschäftsführenden Präsidenten gewählt worden. Er tritt die Nachfolge von *Elisabeth Parmentier* (Straßburg) an.

Michael Hübner hat seit 1. Oktober das Osteuropa-Referat im Kirchenamt der EKD inne. Er ist Nachfolger von *Reiner Rinne*, der im Sommer nach zwölf Jahren Dienst im Kirchenamt in seine Landeskirche zurückging.

*Es vollendeten
das 65. Lebensjahr:*

Hans-Jochen Jaschke, Weihbischof in Hamburg, Sprecher der Deutschen Bischofskonferenz für den interreligiösen Dialog, Mitglied der Kommissionen für Ökumene und Weltkirche, am 29. September;

das 70. Lebensjahr:

Manfred Kock, Präses der rheinischen Landeskirche von 1997 bis 2003 und Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) von Ende 1997 bis Ende 2003, am 14. September;

das 75. Lebensjahr:

Günter Brakelmann, evangelischer Theologe und Sozialethiker, leitete von 1984 bis 1999 das damalige Sozialwissenschaftliche Institut der EKD in Bochum, am 3. September;

Hans Vorster, Pfarrer i.R. der Evangelischen Kirche in Württemberg und lange Jahre evangelischer Referent in der Ökumenischen Centrale und Schriftleiter der Ökumenischen Rundschau, am 14. September;

Desmond Mpilo Tutu, Bischof von Südafrika und früherer Generalsekretär des Südafrikanischen Kirchenrates, am 3. Oktober;

das 80. Lebensjahr:

Christine Gleixner, langjährige Vorsitzende des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich, am 22. Juni;

das 85. Lebensjahr:

Philip Potter, von 1972 bis 1985 Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, am 19. August;

das 95. Lebensjahr:

Albrecht Schönherr, früherer Ost-Berliner Bischof und langjähriger Vorsitzender des evangelischen Kirchenbundes in der DDR, am 11. September.

Verstorben ist:

Johannes Kardinal Willebrands, langjähriger Präsident des Sekretariats für die Einheit der Christen, im Alter von 96 Jahren, am 2. August.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Ökumenische Bewegung

J. Georg Schütz, Wege zur ökumenischen Verständigung. Konfessionskirchen und Kircheneinheit, KNA-ÖKI, 32/06, 5–6;

Karl Heinz Voigt, Ökumenischer Fortschritt. Methodisten stimmen Rechtfertigungserklärung von Augsburg zu, KNA-ÖKI 31/06, 3–6;

Hansjürgen Knoche, Grundlage christlicher Lehre. Aspekte des ökumenischen Dialogs über das Schriftverständnis, KNA-ÖKI 31/06, Thema der Woche, 1–11;

Wolfgang Klausnitzer, Autorität in der Kirche. Kontroverses Problemthema des

ökumenischen Gesprächs, KNA-ÖKI 36/06, Thema der Woche, 1–14;

II. Theologie in außereuropäischen Ländern

Michael Amaladoss SJ, Im Dienst des interreligiösen Dialogs in Indien, StimdZ 2/06 (Spezial), 57–67;

Jyri Komulainen, Raimon Pannikar's Cosmotheandrim – Theologizing at the Meeting Point of Hinduism and Christianity, Exchange 3/06, 278–303;

Michael F. Czerny SJ, Afrika im Kampf gegen Aids, StimdZ 8/06, 531–545;

Martin Maier SJ, Freundschaft mit den Armen. Überlegungen zur Sendung der Gesellschaft Jesu in der Welt von heute, *StimdZ* 2/06 (Spezial), 20–32;

João Carlos Schmidt, Igreja Universal do Reino de Deus. Wesen und Attraktivität einer brasilianischen neupfingsterschen Kirche und ihre Herausforderungen für Theologie und Mission, *LuthTheol. u. Kirche*, 2/3 2006, 61–105.

Marianne Heimbach-Steins, Menschenrechte der Frauen. Universaler Anspruch und kontextbezogene Konkretisierung, *StimdZ* 8/06, 546–561;

Themenheft: Andere Stimmen – Frauen in den Weltreligionen, Heft 3/2006, mit Beiträgen von *Adele Reinhartz*, Frauen im Judentum (269–275); *Anne Nasimiyyu-Wasike*, Christentum und Feminismus bei den Babukusu im Westen Kenias (282–291); *Katerina Karkala-Zorba*, Frauen und Kirche aus griechisch-orthodoxer Sicht (292–300); *Hille Haker*, *Susan Ross*, *Marie-Theres Wacker*, Die Stimmen der Frauen und die feministische Theologie (308–317); *Hamideh Mohagheghi*, Frauenaufbrü-

che in muslimischen Gemeinschaften (318–325), *concilium* 3/06;

III. Weitere interessante Beiträge

Jörg Splett, Der Mensch – männlich und weiblich erschaffen, *IKZ „Communio“* 3/06, 328–335;

Lorns-Olaf Stahlberg, Wortvergegenwärtigungen. Liturgie zwischen hermeneutischer Identität und ästhetischer Vollkommenheit, *EvTheol* 4/06, 277–296;

Wolfram Stierle, Kirchenwort im Wind? Die Option für die Armen: Von der Karriere eines Kampfbegriffs, *Zeitzeichen* 9/06, 20–23;

Ferdinand R. Gahbauer, OSB, Sieg der katholisch-orthodoxen Christologie. Das 6. Konzil von Konstantinopel (680/1) und seine Bedeutung für die Ökumene, *KNA-ÖKI* 38/06, Thema der Woche, 1–8;

Ulrich Kühn, Wortgottesdienst, Eucharistiefeier und der Auftrag des kirchlichen Amtes, *Kerygma und Dogma*, 4/06, 328–347;

Ernstpeter Maurer, Die Grenzen der Vernunft in der Theologie, *EvTheol* 4/06, 245–255.

Präsident Dr. Walter Altmann, Caixa Postal 2876, 90001-970 Porto Alegre, RS, Brasilien / Prof. Dr. Heinrich Bedford-Strohm, Universität Bamberg, Markusplatz 3, 96045 Bamberg / Prof. Dr. Angela Berlis, Kinderhuissingel 78, NL-2013 AV Haarlem / Christina Biere, Untere Str. 1, 69117 Heidelberg / Rev. Prof. Dr. Emmanuel Clapsis, Hellenic College, 50 Goddard Avenue, Brookline M.A. 02146, USA / Pfarrer Dr. Fernando Enns, Universität Hamburg, FB Ev. Theologie, Sedanstraße 19, 20146 Hamburg / Pfarrer Dr. Matthias Haudel, Erbdrostenweg 28 C, 48167 Münster / Pastor Jan Janssen, Deutscher Evangelischer Kirchentag, Magdeburger Straße 59, 36037 Fulda / Mag.phil. Emanuela Larentzakis, Orthodoxe Akademie von Kreta, GR-73006 Kolympari – Chania / Pfarrer Dr. Hans-Georg Link, Heumarer Straße 7 B, 51145 Köln / Pfarrerin Barbara Rudolph, Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main / Pfarrer Frank Schürer-Behrmann, Anni-von-Gottberg-Straße 14, 14480 Potsdam / Annegreth Strümpfel, Gotenstraße 14, 10829 Berlin / Erzbischof Joris Vercammen, Kon. Wilhelminalaan 3, NL-3818 HN Amersfoort / The Most Revd Dr Rowan Williams, Lambeth Palace, London, SE1 7JU, Großbritannien / Dr. Gregor Wolbring, University of Calgary, Dept of Medical Biochemistry, 3330 Hospital Drive NW, T2N 4N1, Calgary, Alberta, Canada.

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/Bern; 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 90-06-17, 60446 Frankfurt am Main, Tel. (069) 24-70-27–12,

Fax (069) 24-70-27–30. e-mail: info@ack-oec.de

Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

Verlag: Otto Lembeck, Gärtnerweg 16, 60322 Frankfurt am Main, Tel. (069) 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: 1.1.2006)

ISSN-0029-8654

Druck: Otto Lembeck, Frankfurt am Main und Butzbach

