N12<524610666 021
ubTÜBINGEN

D 21 472

Ökumenische Rundschau

Januar 2007 · 56. Jahrgang · Heft 1

Die Kirchen und die Menschenrechte

mit Beiträgen von Piet J. Naudé, Konstantinos Delikostantis, Jochen Motte, Peter C. A. Morée, Guillermo Kerber

Berichte und Analysen

Verlag Otto Lembeck · Frankfurt am Main

INHALT Seite

Zu diesem Heft 1

Piet J. Naudé, Menschenrechte: Einige systematisch-theologische Überlegungen ... 3

Konstantinos Delikostantis, Die Menschenrechte im Kontext der Orthodoxen Theologie 19

Jochen Motte, Die Kirchen und die Menschenrechte. Plädoyer für ein stärkeres Engagement der Kirchen im Einsatz für die Globalisierung der Menschenrechte 36

Peter C.A. Morée, Charta 77 und Kuba heute: Wiederholt sich ökumenische Geschichte? Der Einsatz der Tschechischen Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder für Kubas Dissidenten 53

Guillermo Kerber, Der Ökumenische Rat der Kirchen und Kuba: Über das Urteilsvermögen einer ökumenischen Begleitpraxis 69

DOKUMENTE UND BERICHTE

Wert und Würde des Menschen. Dokument und Wortlaut sowie Bemerkungen zu einem russisch-orthodoxen Verständnis der Menschenrechte (**Dagmar Heller**) ... 88

Von der anderen Welt, die möglich ist. Frauenkonferenz und VI. Vollversammlung der Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) (**Sabine Plonz**) 99

Tugend und Gehorsam – Zur Grundlegung einer spirituell begründeten Ethik in den orthodoxen Ostkirchen durch Johannes Sinaites (**Andreas Müller**) 101

Ein historischer ökumenischer Schritt. Methodisten treten der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung" bei (**Karl Heinz Voigt**) 117

Fünf Freikirchen weltweit in bilateralen Dialogen mit den Katholiken (**Karl Heinz Voigt**) 121

Gestern – heute – morgen / Von Personen / Zeitschriften und Dokumentationen 124

Dieser Ausgabe liegen das Jahresinhaltsverzeichnis 2006 und ein Prospekt des Verlags Otto Lembeck bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

theol

Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 2007 56. JAHRGANG

VERLAG OTTO LEMBECK, FRANKFURT AM MAIN

Themen des 56. Jahrgangs:

Die Kirchen und die Menschenrechte (Heft 1, S. 1–144)
Sterben und Auferstehen (Heft 2, S. 145–288)
Herausforderung der Globalisierung für die Ökumene (Heft 3, S. 289–424)
China (Heft 4, S. 425–584)

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
Konstantinos Delikostantis	Die Menschenrechte im Kontext der Orthodoxen Theologie	19
Gao Feng	Die christliche Botschaft und das Wirtschaftswachstum Chinas	449
Katrin Fiedler	China und die Menschenrechte. Ein Beitrag zum ökumenischen Dialog	526
Vera Gaide	„Wir waren eine große Familie". Die Geschichte der deutschen protestantischen Mission in China unter besonderer Berücksichtigung der Arbeit lediger Missionarinnen	509
Monika Gänßbauer	Von „verehrten ökumenischen Ahnen" und Kirchendiplomatie	498
Hans Gasper	Global Players im Gespräch? Zum Dialog der römisch-katholischen Kirche mit den Pfingstkirchen	317
Gregor Maria Hoff	Der Weg nach draußen. Ökumene vor den Herausforderungen ihrer eigenen Konsequenzen	304
Guillermo Kerber	Der Ökumenische Rat der Kirchen und Kuba: Über das Urteilsvermögen einer ökumenischen Begleitpraxis	69
Walter Klaiber	Globalisierung oder weltweite Verantwortung? Biblische Anmerkungen zur Globalisierungsdebatte	334
Rolf Koppe	Offene Türen – Begegnungen mit chinesischen Christen	505
Peter C.A. Morée	Charta 77 und Kuba heute: Wiederholt sich ökumenische Geschichte? Der Einsatz der Tschechischen Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder für Kubas Dissidenten	53

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

ZA 4521

Jochen Motte	Die Kirchen und die Menschenrechte. Plädoyer für ein stärkeres Engagement der Kirchen im Einsatz für die Globalisierung der Menschenrechte	36
Piet J. Naudé	Menschenrechte: Einige systematisch-theologische Überlegungen	3
Peter Neuner	Kirchen in China zwischen Anerkennung und Untergrund	471
Konrad Raiser	Globalisierung als Herausforderung für die ökumenische Bewegung	291
Dietrich Ritschl	Christentum in China – durch drei Fenster gesehen	488
Martin Robra	Ökumene am Anfang des 21. Jahrhunderts. Ein Dollar, ein Euro, ein Yuan-Renminbi – ein Herr, ein Glaube, eine Taufe?	360
Stefanie Schardien	„Und wenn der Tod uns scheidet?" Sterbehilfe als ökumenisch-ethische Herausforderung	204
Chen Shunfu	Bibelarbeit zur Weihnachtsgeschichte nach Matthäus 2, 1–23	542
Günter Thomas	Was nützt und inwiefern tröstet eine „unmögliche Möglichkeit"? Protestantische Anmerkungen zu den eschatologischen Implikationen der Himmelfahrt Marias	198
Karin Ulrich-Eschemann	Was dürfen wir hoffen? – Was kommt auf uns zu?	150
Georgios Vlantis	In Erwartung des künftigen Äons. Aspekte orthodoxer Eschatologie	170
Athanasios Vletsis	„Nabelschau" als orthodox-hesychastische Tugend? Herausforderung und Chancen für die orthodoxe Theologie angesichts der Globalisierung	343
Lukas Vischer	Raum für Gottes Heilsplan. Zum Briefwechsel zwischen Karl Barth und Willem A. Visser 't Hooft (1930–1968)	372
Josef Wohlmuth	*Assumptio Mariae* – Ein eschatologisches Plädoyer für das Heil des ganzen Menschen?	183
Zhuo Xinping	Die Rolle der religiösen Ethik im spirituellen Leben der Chinesen	458
Gao Ying	Gottes Verheißung und die eschatologische Hoffnung	428

Dokumente und Berichte

Wert und Würde des Menschen. Dokument und Wortlaut sowie Bemerkungen zu einem russisch-orthodoxen Verständnis der Menschenrechte *(Dagmar Heller)* 88

Von der anderen Welt, die möglich ist. Frauenkonferenz und VI. Vollversammlung der Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) *(Sabine Plonz)* 99

Tugend und Gehorsam – zur Grundlegung einer spirituell begründeten Ethik in den Orthodoxen Ostkirchen durch Johannes Sinaites *(Andreas Müller)* 101

Ein historischer ökumenischer Schritt. Methodisten treten der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung bei *(Karl Heinz Voigt)* 117

Fünf Freikirchen weltweit in bilateralen Dialogen mit den Katholiken *(Karl Heinz Voigt)* 121

Wann dürfen Menschen sterben? Ein Gespräch mit dem Münchner Palliativmediziner Gian Domenica Borasio (FAZ, 19. Januar 2007) 248

3. Europäische Ökumenische Versammlung, Vorkonferenz Wittenberg (15.–18.2.2007) *(Michael Riedel-Schneider)* 252

Wechselseitige Taufanerkennung *(Barbara Rudolph)* 257

Vatikanische „Notification" zum Werk Jon Sobrinos: Presseerklärung der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Stellungnahme der Konferenz für Katholische Hochschulpastoral in Deutschland (KHP) und Rezension zu Sobrinos „Christologie der Befreiung" 258

Ökumene in Rumänien *(Stefan Tobler)* 386

Ökumenische Hermeneutik zwischen Kontextualität und Konfessionalität. Bericht von der 18. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft ökumenische Forschung in Hamburg, Dezember 2006 *(Sören Asmus / Stefan Höschele)* 393

Nachruf auf Carl Friedrich von Weizsäcker *(Konrad Raiser)* 401

Botschaft von der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Sibiu 555

„Neu sehen lernen." Die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung in Sibiu *(Norbert Roth)* 560

Zur Diskussion

Warum nicht in Gottes weiter Natur bestatten? Die kontroverse Diskussion um Friedwald & Co *(Reiner Sörries)* 222

Eine katholische Reaktion auf *Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten der Lehre von der Kirche* der römisch-katholischen Kongregation für die Glaubenslehre. (Ein Brief von *Peter De Mey*) 567

Meditation

Die Vergessenen (Foto von Robert Häußer, Gedicht von R. Wühr) 148

Wang Weifan Aus dem Osten 27

Wang Weifan Wie viel mehr ist da zu hören als in Gebrüll und Lärm 470

Wang Weifan Ihr werdet finden das Kind … 541

Wang Weifan Er kam in sein Eigentum 554

Neues aus der Forschung

Vom bewegenden Geben Gottes: Neuere Arbeiten zu einer ökumenischen Theologie der Gabe *(Ulrike Link-Wieczorek, Ralf Miggelbrink)* 229

Neue Bücher

Verfasser	Titel	Seite
Andiñach, Pablo R. / Daniel, Bruno	Iglesias evangélicas y derechos humanos en la Argentina 1976–1998	130
Baumert, Norbert	KOINONEIN und METECHEIN – synonym? Eine umfassende semantische Untersuchung	407
Best, Thomas F. (ed.)	With a Demonstration of the Spirit and of Power – Seventh International Consultation of United and Uniting Churches	413
Brosseder, Johannes / Wriedt, Markus (Hg.)	„Kein Anlass zur Verwerfung!" – Studien zur Hermeneutik des ökumenischen Gesprächs	283
Burkhardt, Friedemann	Christoph Gottlob Müller und die Anfänge des Methodismus in Deutschland	140
Conrad, Dieter	Gandhi und der Begriff des Politischen. Staat, Religion und Gewalt	138
Enns, Fernando / Holland, Scott / Riggs, Ann	Seeking Cultures of Peace. A Peace Church Conversation	137
Evangelisches Missionswerk in Deutschland (Hg.)	China und die Olympiade 2008	575
Evangelisches Missionswerk in Deutschland (Hg.)	Chinesische Studierende	575
Evangelisches Missionswerk in Deutschland (Hg.)	Christentum chinesisch in Theorie und Praxis	575
Gestrich, Christof (Hg.)	Gott, Geld und Gabe. Zur Geldförmigkeit des Denkens in Religion und Gesellschaft	278
Haudel, Matthias	Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses	275
Herwig, Thomas (Hg.)	Karl Barth – Willem Adolf Visser 't Hooft. Briefwechsel 1930–1968	419
Hess, Ruth / Leiner, Martin (Hg.)	Alles in allem. Eschatologische Anstöße	268
Hoff, Gregor Maria	Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz. Fundamentaltheologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche	280
Koch, Herbert	Einheit der Kirche. Besichtigung einer Utopie	582
Körtner, Ulrich H. J.	Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell	416
Küng, Hans	Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft	408

Kunter, Katharina	Erfüllte Hoffnungen und zerbrochene Träume. Evangelische Kirchen in Deutschland im Spannungsfeld von Demokratie und Sozialismus (1980–1993)	579
Lienemann, Wolfgang / Mathwig, Franz (Hg.)	Schweizer Ethiker im 20. Jahrhundert. Der Beitrag theologischer Denker	135
Löffler, Paul	Spannungen leben! Gesprächsweise Annäherung an eine ökumenische Biographie	578
Manole, Nicolae	Ekklesiologische Perspektiven im Dialog zwischen den orthodoxen und reformatorischen Kirchen	410
Miggelbrink, Ralf	Der eine Gott. Christlicher Monotheismus des Bundes und der Schöpfung	272
Neuner, Peter / Kleinschwärzer-Meister, Birgitta	Ökumene zwischen „postmoderner Beliebigkeit" und „Rekonfessionalisierung"	282
Odenthal, Andreas	Die Ordinatio Cultus Divini et Caeremoniarium des Halberstädter Domes von 1591	415
–	Religionsdidaktik. Praxishandbuch für die Sekundarstufe I und II	285
Rüegger, Heinz	Das eigene Sterben. Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst	266
Sander, Hans-Joachim	Einführung in die Gotteslehre	273
Voigt, Karl Heinz	Schuld und Versagen der Freikirchen im „Dritten Reich"	133
Wanzek, Sönke	Gemeinsam gegen AIDS. AIDS als Herausforderung für die evangelische Partnerschaftsarbeit in Tansania	270
Werner, Dietrich	Wiederentdeckung einer missionarischen Kirche. Breklumer Beiträge zur ökumenischen Erneuerung	422

Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,
haben die Menschenrechte einen Ursprung im christlichen Ethos? Oder sind sie zumindest theologisch begründbar? Kümmern sich die Kirchen zu wenig um sie? Sind sie erneut in Gefahr? Um diese Fragen geht es in diesem Heft. Generell mahnen alle Beiträge, nicht zu vollmundig von den christlichen Wurzeln der Menschenrechte zu sprechen. *Piet J. Naudé*, reformierter Ethik-Professor aus Südafrika, rät zu Bescheidenheit: zu ambivalent ist gerade die Geschichte der Kirchen und ihr Verhältnis zur Entwicklung der Menschenrechte, der sie sich häufig massiv entgegenstellten. Dass die Menschenrechte sich zur Zeit der Aufklärung durchaus nicht unter Beifall der Kirchen und auch durchaus nicht als selbstverständliches Produkt westlicher Kultur entwickelten, sondern aus deren tiefster Krise, wird auch von *Konstantinos Delikostantis*, dem griechisch-orthodoxen Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie an der Universität Athen, hervorgehoben. Trotzdem plädiert er – vor allem im Blick auf seine eigene Tradition – für eine Auseinandersetzung mit der Aufklärung und einer kreativen christlichen Verarbeitung dieser „Freiheitsbewegung" für die Gegenwart. Dabei geht es nicht zuletzt um ein theologisch verantwortetes Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft – letztlich um einen relationen-ontologischen Personen-Begriff, den orthodoxe Tradition einem groben „westlichen Individualismus" allemal entgegenstellen könne. Im Grunde auf gleicher Linie schlägt Piet Naudé unter Berufung auf Jürgen Moltmann, Colin Gunton und last but not least John Zizioulas ein trinitätstheologisch reflektiertes Verständnis der Menschenrechte vor: Eigentlich entspreche es dem christlichen Gottes-Credo, Lebensförderung aus der Grundspannung aus individueller Identität und gegenseitiger Partizipation als teilhabende Gemeinschaft zu erwarten, wie sie das trinitarische Wesen Gottes ausmachten. Vermittelt über die Perspektive der Gott-Ebenbildhaftigkeit des Menschen sollte diese Spannung auch das christliche Verständnis der Menschenrechte prägen, für die sich dann die Kirchen einzusetzen nicht zu schade sein dürften.

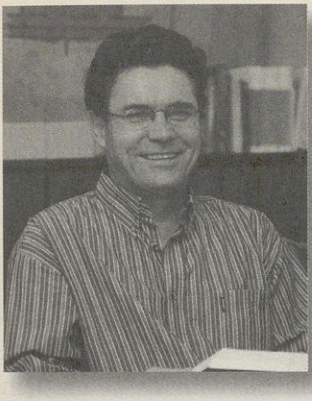
Wie schwierig es ist, gerade dieser Spannung gerecht zu werden, zeigen die weiteren Beiträge dieses Heftes: *Jochen Motte*, Referent bei der Vereinten

Evangelischen Mission, sieht sie im Sog globalisierender Kräfte stellenweise aufgehoben, vor allem im Zusammenhang mit der Terrorismusbekämpfung. Ein weiteres Feld: die Auseinandersetzung um das Verhältnis des Ökumenischen Rates der Kirchen zu politischen Dissidenten auf Kuba. *Peter C. A. Morée* vergleicht die Situation der tschechischen Dissidenten der Charta 77 mit der der kubanischen Dissidenten heute. Beide hätten, so seine These, in ihren Kirchen und in der Ökumene nur einen geringen Rückhalt bekommen. *Guillermo Kerber* vom Ökumenischen Rat der Kirchen schildert die komplexe Verwobenheit der Positionen von kubanischen Kirchen, Ökumenischem Rat und Dissidenten. Strittig ist in diesen Auseinandersetzungen offensichtlich auch unter den unmittelbar Beteiligten die Einschätzung, inwieweit kollektive und individuelle Menschenrechte gegeneinander aufgewogen werden dürfen bzw. überhaupt können. Eine generalisierende Position bezieht dazu bekanntlich die jüngste einschlägige Erklärung der Russischen Orthodoxen Kirche, die unter „Dokumente und Berichte" in deutscher Übersetzung abgedruckt und von *Dagmar Heller* kommentiert wird. Schließlich wäre noch auf die Rezension der Berliner Doktorandin *Katrin Stückrath* hinzuweisen. Sie nimmt das Buch der beiden evangelischen Theologen *Pablo R. Andiñach* und *Daniel Bruno* von der Universität von Buenos Aires über die evangelischen Kirchen und die Menschenrechte im Argentinien von 1976-1998 zum Anlass, auch hier auf eine kontroverse Diskussion aufmerksam zu machen: Es geht um die Frage, ob man den protestantischen „Einwandererkirchen" in Argentinien nicht doch vorwerfen müsse, dass sie ihr Ringen um Anerkennung vom Staat nicht selten auch blind gemacht habe für die Wahrnehmung von Menschenrechtsverletzungen. Andiñach und Bruno sind nicht dieser Meinung, auch wenn sie Unzulänglichkeiten der Kirchen im sozialethischen Engagement aufzeigen.

Nach all diesen provokativen Diskussionen mag eine Besinnung auf den Wert von „Tugend und Gehorsam" nützlich sein – *Andreas Müller*, Privatdozent an der Kirchlichen Hochschule in Bethel, zeigte sie in einem Vortrag, den wir in „Dokumente und Berichte" abdrucken, als ethische Fünklein in orthodoxer Spiritualität mit durchaus herrschaftskritischer Stoßrichtung. – Schließlich berichtet *Karl Heinz Voigt* von einem ökumenischen Großereignis: vom Beitritt der Methodisten zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre". – Die Rezensionen konzentrieren sich diesmal auf das Thema der Überwindung von Gewalt.

Allen Leserinnen und Lesern sei eine ertragreiche Lektüre über ein wieder neu wichtiges und auch wieder neu umstrittenes Thema gewünscht!

Ihre Ulrike Link-Wieczorek



Menschenrechte: Einige systematisch-theologische Überlegungen

VON PIET J. NAUDÉ[1]

1. Einleitung: Ein Aufforderung zur Bescheidenheit

Jedes Nachdenken über die Beziehung zwischen christlicher Theologie und den Menschenrechten, so wie sie sich im 20. Jahrhundert darstellen, sollte in einem Geist der Bescheidenheit beginnen. Wenn es auch möglich ist, eine geschichtliche und begriffliche Verbindung zwischen christlicher Theologie und der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) herzustellen, so gibt es doch eine Reihe von Gründen, aus denen eine solche Verbindung erheblich variieren kann: von Unterstützung bis hin zu aktivem Widerstand.

Der Begriff der unveräußerlichen Menschenwürde, der den Menschenrechten zugrunde liegt, ist mit der Schöpfung des Menschen zum Bilde Gottes (1Mose 1,26) in Verbindung gebracht worden. Darauf wird später noch Bezug genommen. Doch der starke Einfluss der Lehre von der Erbsünde hat die Entwicklung von Rechten, die sich auf die allgemeine Würde des Menschen stützen, behindert. Aufgrund der Sünde sind die Menschen ja gerade unwürdig und nicht in der Lage, Rechte zu beanspruchen.

Der Begriff einer gemeinsamen Menschlichkeit – entscheidend für die Entwicklung von allgemeinen Menschenrechten – wurde in verschiedenen Phasen der Geschichte unterminiert durch die strenge Unterscheidung zwischen Orthodoxen und Heterodoxen, zwischen wahren Christen und Häretikern, zwischen kulturell gebildetem, zivilisiertem westlichen Christentum und unzivilisierten, fernab liegenden, indigenen Völkern, zwischen Semitis-

[1] Prof. Dr. Piet Naudé ist Inhaber des Lehrstuhls für Ethik an der Nelson Mandela Metropolitain Universität in Port Elizabeth, Südafrika.

mus und Antisemitismus und heutzutage zwischen christlicher Kultur und christlichen Werten einerseits und der Kultur und den Werten des Islam andererseits.

Man könnte einige jüdisch-christliche Wurzeln für die Entwicklung allgemeiner Menschenrechte bis zu den frühen Stadien der Aufklärung aufzeigen. Luthers Auslegung des *Magnificat* aus dem Jahr 1521 verweist ganz deutlich auf das Recht der Menschen auf Leben und Eigentum und auf die „höchsten Güter" von Glauben und Evangelium sowie auf die Freiheit des Gewissens gegenüber dem Staat.[2] Calvins Begriff der Religionsfreiheit und der ethischen Verantwortung, die sich aus dem Bund Gottes mit seinem Volk ergibt, hat den Gedanken der wechselseitigen Rechte und Pflichten gefördert. Und in der päpstlichen Bulle *Sublimis Deus* aus dem Jahre 1537 werden die nicht-europäischen Indianer als „wirkliche Menschen" bezeichnet, die am katholischen Glauben und an den katholischen Sakramenten teilhaben können.[3]

Nachdem sich erst einmal die humanistische Vorstellung des autonomen Individuums entwickelt hatte, in der Wert und Würde in säkularen Begriffen gefasst sind, war es für die christliche Theologie sehr schwierig, verlorenen Boden wiederzugewinnen.

Während die englische und die amerikanische Revolution noch von einer christlichen Schöpfungstheologie und -anthropologie geprägt waren, war die französische Revolution eindeutig anti-klerikal und grundlegend säkularistisch. Nach Locke, der vorstaatliche Rechte, basierend auf der Würde des Menschen in seinem natürlichen Zustand, postuliert hatte, und Kant, der den gleichen Wert aller Menschen in der Autonomie der Vernunft sah, wurde der Begriff der Menschenrechte vom 18. Jahrhundert an auf eine anthropozentrische und manchmal auch atheistische Grundlage gestellt.

Das Paradox der Theologie zu Zeiten der Aufklärung und der Nachaufklärung bestand darin, dass, obwohl zumindest bis zum 16. Jahrhundert die christliche Tradition die Wurzeln der Menschenrechte für sich in Anspruch nehmen konnte, die konfessionellen Haupttraditionen begannen, in den Gedanken, die den Menschenrechten zugrunde lagen, etwas zu sehen, dem es zu widerstehen galt. Die Motivationen für diesen Widerstand waren natürlich unterschiedlich: Die Katholiken sahen im säkularen Humanismus und den liberalistischen Freiheitsvorstellungen eine Bedrohung für die Autorität der Kirche; die Protestanten lehnten die zugrunde liegende opti-

[2] *Wolfgang Huber,* Menschenrechte/Menschenwürde. TRE, Band XXII, 1992, 580.
[3] Ebd., 1992, 579.

mistische Anthropologie ab, die von einem Materialismus durchdrungen war, der die Rechtfertigung durch den Glauben und die Selbsterkenntnis durch das Erkanntsein von Gott leugnete. Die spezifische Situation in Deutschland, wie Huber und Tödt sie zusammengefasst haben, mag typisch sein für einen umfassenderen Trend: „Der deutsche Protestantismus ist im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts den Menschenrechten überwiegend aus kritischer Distanz, wenn nicht gar feindselig begegnet."[4]

Eine offizielle theologische Bekräftigung und Unterstützung des Menschenrechtsbegriffes des 20. Jahrhunderts, wie er in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte zum Ausdruck kommt, ist darum bis 1948 selten. Man könnte *Rerum Novarum* (1891) von Papst Leo XII. als eine mutige Erklärung über den gleichen Wert aller Menschen erwähnen und dürfte auch nicht das christliche Engagement durch die *Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten* (CCIA, gegründet 1946) für die Sicherung religiöser Rechte in der Menschenrechtserklärung selbst vergessen.

Doch erst nach 1948 begannen sich langsam, aber sicher theologische Reaktionen aus allen Traditionen herauszubilden. Selbst dann gab es jedoch in einigen Fällen noch theologischen Widerstand. In Südafrika stellten sich die weißen reformierten Kirchen offen gegen Menschenrechte, und zwar aufgrund von zwei weitreichenden Überlegungen: Zum einen widerspricht die Vorstellung, dass die Menschen angeborene natürliche Rechte autonom beanspruchen könnten, der Heiligen Schrift, in der die Gnade Gottes die Quelle aller Rechte ist. Zum anderen kann man keinen Anspruch auf individuelle Rechte ohne gemeinschaftliche Rechte erheben. Wenn diese beiden Gesichtspunkte auch als solche eine gewisse Gültigkeit haben, so sollte man sie doch ideologie-kritisch lesen, um zu verstehen, was sie tatsächlich in der geschichtlichen Situation zwischen 1948 und 1974, als dieser Standpunkt zum ersten Mal veröffentlicht wurde,[5] bedeuteten.

Die christliche Theologie heute muss sich der Frage der Menschenrechte in Bescheidenheit zuwenden, einer Bescheidenheit, die aus unserer paradoxen Vergangenheit erwächst: Unsere Tradition ist sowohl eine Quelle der Unterstützung als auch des Widerstands gegen die Menschenrechte in ihrer modernen Form gewesen. Geschichtlich gesehen haben die Religionskriege in Europa schon von der Religion als einer gemeinsamen Grundlage der

[4] *Wolfgang Huber und Heinz Eduard Tödt,* Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt, Stuttgart 1977, 45.

[5] *Nederduits Gereformeerde Kerk,* Ras, volk en nasie en volkereverhoudings in die lig van die Skrif. NG Kerk Uitgewers, Kaapstad 1974, 72.

Gesellschaft und der entstehenden Weltordnung weggeführt. Wir wissen aus der neuzeitlichen und zeitgenössischen Geschichte, dass die Religion eine Quelle, ja ein Kristallisationspunkt von Konflikten sein kann. Das kann sowohl auf innerkonfessionelle Gründe wie in Nordirland und in Südafrika zur Zeit der Apartheid, als auch auf inter-religiöse Konflikte wie im Nahen Osten und im Sudan zurückzuführen sein.

Ich bin jedoch davon überzeugt, dass Bescheidenheit nicht zum Schweigen führen muss. *Die Frage ist nicht, ob die christliche Theologie sich zu Wort melden sollte, sondern vielmehr wie und was sie sagen sollte.* Das wirft unmittelbar die Frage nach der Methode auf: Wie sollen wir eine Diskussion über die Frage der Menschenrechte theologisch angehen?

2. Einige methodische Überlegungen

Es gibt grundsätzlich zwei entgegengesetzte theologische Überzeugungen im Blick auf die Begründung der Menschenrechte in der christlichen Theologie.

2.1 Da sind zum einen diejenigen, die der Überzeugung sind, dass eine solche Begründung in der Tat möglich ist und dass es sehr wichtig ist, die christliche Grundlage der Menschenrechte als solche aufzuzeigen. Hauptvertreter dieser Anschauung sind die katholische und die reformierte Sicht der Menschenrechte.

Typisch für ihre theologische Betrachtungsweise ist es, dass die Katholiken die Menschenrechte sowohl in der Tradition des Naturrechts als auch in der heilsgeschichtlichen Sicht der besonderen Gnade Gottes in Christus begründen können. In dem kürzlich erschienenen *Compendium of the Social Doctrine of the Church* heißt es klar und deutlich: „Glaube und Vernunft stellen die beiden Wege der Erkenntnis der Soziallehre der Kirche dar: Offenbarung und menschliche Natur"; sie stellen eine komplementäre Beziehung zwischen der Wahrheit der Offenbarung und der Wahrheit der menschlichen Natur her (2005, 41).[6] Die letztgültige Quelle der Menschenrechte ist darum „im Menschen selbst und in Gott, seinem Schöpfer", zu finden. Die Menschenrechte gründen sich auf die Würde der menschlichen

[6] Compendium of the Social Doctrine of the Church, Pontifical Council for Justice and Peace, Repr., Città del Vatticano, Libr. Ed. Vaticana 2005, Veritas Co. Ltd., 2005, 41. Elektronisch publiziert vom Vatican unter: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html

Person als primäres Prinzip der Soziallehre, gefolgt vom Gemeinwohl, Subsidiarität und Solidarität.[7]

Die reformierte Position unterscheidet sich offensichtlich theologisch davon, *doch von der Struktur her teilt sie die Überzeugung, dass die Menschenrechte in der theologischen Lehre begründet sind.* Im Kontext des Reformierten Weltbundes schreibt Moltmann:

„Im Namen der Schöpfung des Menschen zum Ebenbild Gottes, im Namen der Menschwerdung Gottes zur Versöhnung der Welt und im Namen des kommenden Reiches Gottes zur Vollendung der Geschichte ist ihr (der christlichen Theologie) die Sorge um die Menschlichkeit des Menschen sowie um seine Rechte und Pflichten in der Zeit aufgetragen. *Den theologischen Beitrag der christlichen Kirche sehen wir in der Begründung der fundamentalen Menschenrechte auf dem Recht Gottes auf den Menschen,* auf des Menschen Würde, auf seine Gemeinschaft, seine Herrschaft über die Erde und seine Zukunft"[8] (kursiv von P. Naudé).

Indem sie die Menschenrechte in der Schöpfung, Inkarnation und Eschatologie begründet, verschiebt die reformierte Theologie die Basis dieser Rechte – weg von der Tradition des Naturrechts, von einer idealistischen Anthropologie und von dem mutmaßlichen Ursprung dieser Rechte im evolutionären Geschichtsprozess.[9] Auf diese Weise wird der theo-logische Beitrag zu den Menschenrechten hervorgehoben und ihre allgemeine Achtung gefordert.

2.2 Die entgegengesetzte Auffassung besagt, dass man eine solche Begründung der Menschenrechte in der Theologie nicht versuchen sollte. Auch hier sind die Motivationen dafür sehr unterschiedlich, wenn auch von der Struktur her gleich.

(1) Erich Weingärtners Artikel über die Menschenrechte im *Dictionary of the Ecumenical Movement* bezieht eine relativ negative Stellung gegenüber der oben angedeuteten Geschichte: „Im Lichte des frühen offiziellen Widerstandes der Kirchen gegen die Menschenrechte, in denen sie für einen Großteil ihrer Geschichte das Produkt humanistischer Philosophie sahen, könnte der Anspruch einer ‚theologischen Basis der Menschen-

[7] *Christian Link,* Menschenrechte. Eine ökumenische Herausforderung. In: *Lena Lybaek, Konrad Raiser, Stefanie Schardien* (Hg.), Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung (Festschrift fur Professor Dr. Erich Geldbach), Münster 2004, 201–212.

[8] *Jürgen Moltmann,* Theologische Erklärung zu den Menschenrechten, in: Gottes Recht und Menschenrechte, Neukirchen-Vluyn 1977, 45.

[9] *Jan Milic Lochman,* Um eine christliche Perspektive für Menschenrechte, in: *J. Lochman und J. Moltmann* (Hg.), Gottes Recht und Menschenrechte, Studien und Empfehlungen des Reformierten Weltbundes, Neukirchen-Vluyn 1977, 13ff.

rechte' als etwas anmaßend erscheinen." Wo Kirchen versuchen, die Menschenrechte von traditionellen theologischen Begriffen abzuleiten, könnte dies als ein *a posteriori* Versuch ausgelegt werden, die Theologie zu funktionalisieren, um die Glaubwürdigkeit der Kirchen wiederzugewinnen „oder das christliche Engagement in Menschenrechtsaktivitäten zu rechtfertigen".[10]

(2) Die spezifisch *christliche* Begründung der Menschenrechte beinhaltet unweigerlich die Partikularisierung der Rechte, d. h. ihre Anpassung an die Sicht einer bestimmten Religion, wohingegen diese Rechte doch ihrem Wesen nach universal sein sollten, um überhaupt eine weltweite Wirksamkeit zu haben. „Einer exklusiv christlichen Begründung widerspricht die Tatsache, dass der Begriff der Menschenrechte selbst nur ernst genommen wird, wenn der Zugang aller Menschen, unabhängig von ihren religiösen oder politischen Überzeugungen, zu ihnen offen gehalten wird."[11] Wo Menschenrechte ausschließlich in den spezifischen Lehren der christlichen Tradition begründet werden, entwickelt sich eine gewisse monopolisierende und imperialistische Tendenz, selbst gegen die Absichten von Theologen und Kirchen, die dies gerade tun, um die Menschenrechte zu fördern.

Wir wollen uns nun einigen spezifisch theologischen Argumenten gegen die Begründung der Menschenrechte in der Theologie zuwenden.

(3) Die traditionelle Struktur der Zwei-Reiche-Lehre in der lutherischen Theologie ist sehr hilfreich für die Herstellung einer andersartigen theologischen Verbindung zu den Menschenrechten. Indem sie von zwei Bereichen, dem Heiligen/der Kirche und dem Säkularen/dem Staat ausgehen, können die Lutheraner die säkulare Natur der modernen Menschenrechte respektieren, ohne sich den Säkularismus oder seine damit einhergehende autonome Anthropologie zu Eigen zu machen. Der Schlüssel liegt in Luthers Unterscheidung zwischen dem Evangelium der Gnade, das die Kirche in Liebe leitet, und der universalen Bedeutung des Rechts, das sowohl Israel als auch der Kirche vorausgeht und universale Gründsätze der Gerechtigkeit schafft, die allen zugänglich sind.

---

[10] *Erich Weingärtner,* Human rights. Dictionary of the ecumenical movement. Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 2002, 550.

[11] *Wolfgang Huber,* Menschenrechte/Menschenwurde. TRE, Band XXII, 1992, 593; siehe die Auseinandersetzung von Huber/Tödt mit Martin Honecker in: *Wolfgang Huber und Heinz Eduard Tödt,* Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt, Stuttgart 1977, 68.

Der Lutherische Weltbund sagt klar und deutlich in seinen *Theologischen Perspektiven der Menschenrechte* (1977), dass wir „der vom Gesetz und Evangelium erleuchteten und von der Liebe geleiteten Vernunft bedürfen, um als Christen verantwortlich mit den Menschenrechten umzugehen…" Diese rationale Betrachtungsweise der Fragen des irdischen Lebens steht im Gegensatz zum biblischen Glauben, der normativ ist für das Leben der Kirche. Es ist infolgedessen nicht unsere Aufgabe, (die Menschenrechte) „aus spezifisch christlichen Voraussetzungen zu deduzieren".[12]

(4) Die lateinamerikanischen Befreiungstheologien haben eine theologische Methode entwickelt, die ihren Ausgangspunkt in der Erfahrung der leidenden Armen auf der „Unterseite" der Geschichte nimmt. Theologie ist „eine kritische, im Lichte des Wortes ausgeübte Reflexion über die historische Praxis", schreibt Gutiérrez in seinem klassischen Werk *Theologie der Befreiung*[13]. Diese Theologie beginnt mit einer Analyse der geschichtlichen Situation der Unterdrückung, um ihre Bedeutung im Lichte des Evangeliums zu entdecken, „damit die Verpflichtung… der Christen radikal und vernünftiger wird".[14]

Um ehrlich zu sein, muss man sagen, dass Befreiungstheologen aus Korea, Afrika und Nordamerika einwenden würden, dass die Frage der Begründung der Menschenrechte in vorgegebenen theologischen Kategorien für sie kein dringendes Anliegen ist. Da sie in der Theologie die Theorie einer bestimmten Praxis sehen, die sich auf die Erfahrung der Unterdrückung gründet, ist die theoretische Frage der „Begründung" für sie nicht von vorrangigem Interesse. Die Notwendigkeit und die Rolle der Menschenrechte für die Sicherung politischer und wirtschaftlicher Befreiung werden anerkannt, doch die genaue Begründung dieser Rechte in der Theologie steht nicht ausdrücklich auf ihrer Tagesordnung.

In einer Situation, in der es um Leben und Tod geht, kann man sich nicht den Luxus einer vorformulierten Rechtfertigung des Befreiungskampfes leisten. Man könnte mit Reuter sagen, dass „Menschenrechtsforderungen… als geschichtliche Antwort auf exemplarische Unrechtserfahrungen zu verstehen (sind)".[15]

(5) Aus einem völlig entgegengesetzten Blickwinkel könnten evangelikale und charismatische Theologien auch als Gruppen eingeordnet werden, die die Begründung der Menschenrechte nicht mit der Theologie in Verbin-

[12] *LWB*, Theologische Perspektiven der Menschenrechte, Genf 1977, 13.
[13] *Gustavo Gutiérrez*, Theologie der Befreiung, München 1973, 19.
[14] Ebd., 18.
[15] A. a. O., 207.

dung bringen. Die „evangelikalen" Kirchen und „charismatischen" Gruppen sind äußerst vielfältig, und (wie in den meisten oben erwähnten Fällen) wird man ganz klare Grenzlinien ziehen müssen, die einige ausschließen könnten, die sich in diesen Beschreibungen nicht wiederfinden. (Die Konstruktion von Typologien und Modellen führt immer zu groben Vereinfachungen!).

Die evangelikale Sicht ist kohärenter und hat sich eindeutig von einem radikalen Dualismus zwischen „sozio-politischen Problemen" auf der einen Seite und „evangelikaler Mission" auf der anderen Seite fortentwickelt. In ihrer ersten Phase bis hin zum *Lausanne Covenant* (Lausanner Bundesschluss) von 1974 wird die Welt von den Evangelikalen als unter der Sünde stehend gesehen; und wenn auch einiges Gutes bleibt, so ist doch das Reich Gottes in erster Linie transzendent, und es gibt wenig Hoffnung für eine Veränderung der Gesellschaftsstrukturen. Das Heil ist in höchstem Grade persönlich; die Kirche ist ein Hafen und ein Zufluchtsort, und ihre Aufgabe in der Welt ist das persönliche Zeugnis auf dem Wege der Mission und nicht der Einsatz für eine Veränderung von Gesellschaftsstrukturen oder – als natürliche Folgerung – der Kampf für Menschenrechte.

In dieser Hinsicht gibt es einige Übereinstimmungen mit charismatischen Gruppen/Kirchen, deren Sicht der Wirklichkeit bestimmt ist vom Kampf zwischen dem Teufel und Christus, zwischen Licht und Finsternis. Wir leben jetzt im Herrschaftsbereich des Geistes, der sich im Heilen und im Exorzismus offenbart. Das ist eine Quelle der Motivation für wiedergeborene Christen, sich weiterhin als Soldaten in einem geistlichen Krieg zu bewähren, in Erwartung der unmittelbar bevorstehenden und triumphalen Wiederkehr Christi.

Es ist einleuchtend, dass diese Art von Theologie nicht offen ist für den Gedanken einer Begründung von sozialen Reformen und Menschenrechten in christlichen Kategorien. Wenn auch einige dieser Gruppen sich in Wohltätigkeitsprojekten engagieren, so lässt doch ihre theologische Denkweise eine theoretische Rechtfertigung der Menschenrechte als überholt erscheinen.

Die Entwicklungen in der evangelikalen Theologie wischen 1974 und der Konsultation von Grand Rapids 1982 schließt die Kluft zwischen „sozialem Handeln" und „Evangelisation". Der Bericht *Evangelism and Social Responsibility – an Evangelical Commitment* versucht, soziales Handeln

als Folge der Evangelisation, als Brücke zur Evangelisation und als ihren Partner zu sehen[16] (siehe Reformed Ecumenical Synod 1983, 51–53). Die Spannung bleibt jedoch bestehen; und die klare, aber unglückliche Unterscheidung zwischen sozialem Handeln und Evangelisation wird vermutlich die evangelikale Theologie daran hindern, einen nachhaltigen Beitrag zur Verknüpfung zwischen christlichem Glauben und Menschenrechten zu leisten. Das evangelikale Verständnis eines umfassenden Heils – persönlich, gemeinschaftlich und gesellschaftlich – birgt jedoch Hoffnung für die Zukunft.

2.3 Nun stellt sich die Frage: *Gibt es einen möglichen dritten Weg zwischen einer Begründung der Menschenrechte in der Theologie und der Ablehnung eines solchen Prozesses?* Hier möchte ich auf das schöpferische und allgemein bekannte Bemühen von Huber und Tödt verweisen, ein Modell von „Analogie und Differenz" zu entwerfen.

Huber und Tödt stehen sowohl den oben erwähnten katholischen als auch den reformierten Bemühungen kritisch gegenüber, lassen sich jedoch zugleich nicht auf eine Diskussion über die Menschenrechte ohne klare theologische Kriterien (Honecker) ein, auch nicht auf solche, die sich nur auf begrenzte theologische Parallelen stützen (Rendtorff).

Sie lehnen den Begriff der Begründung ab, wenn damit ein deduktiver Denkprozess gemeint ist, bei dem die Menschenrechte von ausgewählten vorgegebenen theologischen Prämissen abgeleitet werden. „Diese Rechte sind nicht aus theologischen Obersätzen abzuleiten."[17] Sie sind auch nicht bereit, die Entstehung und weitere Festlegung der Menschenrechte als einen rein säkularen Prozess zu akzeptieren, der jedes theologischen Beitrages entbehrt. „Wir nehmen also an, dass in den Menschenrechten etwas aufleuchtet, das in *Analogie* zu dem steht, was der Glaube als Gabe Gottes für alle Menschen zu entschlüsseln vermag, das aber zugleich die *Differenz* jeder menschlich-geschichtlichen Gemeinschaft gegenüber der Teilhabe an der Herrschaft Gottes und dem Sein im Leibe Christi deutlich erkennen lässt."[18]

Was ist dann die Aufgabe der Theologie? Sie kann als eine dreifache Aufgabe dargestellt werden, nämlich *Zugang zu schaffen* zu der geschichtlichen Entwicklung der Menschenrechte; *ein tief gehenderes Verständnis*

[16] *Reformed Ecumenical Synod,* RES Testimony on human rights. Reformed Ecumenical Synod, Grand Rapids 1983.
[17] A. a. O., 158.
[18] A. a. O., 162.

der Menschenrechte aus einer christlichen Sicht *zu fördern* und *zum Kampf um die Verwirklichung* dieser Rechte *beizutragen*.[19]

Wie wird diese Aufgabe erfüllt? Die Antwort liegt in zwei dialektischen Bewegungen: Die eine beginnt mit „der Grundfigur der Menschenrechte", die „in ihrer Analogie und Differenz zu Grundinhalten des christlichen Glaubens" erläutert werden.[20] Die andere geht in entgegengesetzter Richtung und erlaubt es uns, „bestimmte theologische Grunddimensionen…in ihrer Bedeutung für den Menschenrechtsgedanken" zu interpretieren.[21]

Ich persönlich bevorzuge die erste Bewegung, da sie die Erlangung und Entwicklung von Menschenrechten in ihrer paradoxen Beziehung zur Theologie akzeptiert und der Theologie die bescheidenere, aber sehr wichtige Rolle der Interpretation, nicht der Begründung zuweist.

3. Die Interpretation der Menschenrechte aus theologischer Sicht

Es besteht kaum Zweifel daran, dass die Kernfrage in der Diskussion über die Menschenrechte die nach *der Würde der menschlichen Person ist.*

Ist sie von der Natur der Dinge oder vom Naturrecht hergeleitet? Ist sie eingebettet in das sich selbst-reflektierende Sein (Descartes)? Liegt sie in der Vernunft des autonomen Individuums (Kant) oder in dem sich selbst verwirklichenden subjektiven Geist (Hegel)? Sollten wir nach Afrika schauen und die Würde von *ubuntu,* der Energie, herleiten, die von jedem menschlichen Wesen ausgestrahlt wird?

Die christliche Theologie (mit Judentum und Islam) interpretiert die Würde des Menschen theo-logisch: Die Menschen sind zum Bilde Gottes geschaffen, und das ist die Grundlage ihrer Menschenwürde.[22]

3.1 Auf diese Weise wird die Analogie und die Differenz zwischen Menschenrechten und christlicher Theologie deutlich erkennbar: Die unveräußerliche Würde wird von beiden bestätigt (Analogie), doch der Bezugspunkt ist nicht der gleiche (Differenz). Im EKD-Bericht *Die Menschenrechte im ökumenischen Gespräch* heißt es unzweideutig: „Das Menschenbild der Aufklärung ist mit dem christlichen nicht identisch…[in der Sicht der Aufklärung] stehen diese Rechte ihm [dem Menschen] aufgrund seiner Vernunftnatur zu. Der christliche Glaube bestreitet dieses rationalistische Ver-

[19] A. a. O., 158.
[20] Vgl. *Huber und Tödt,* 162–175.
[21] A. a. O., 160; vgl. 175–193.
[22] Vgl. *J. Moltmann,* Gott im Projekt der modernen Welt: Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie, Gütersloh 1997, 113, 115; *Link* 2004, 211–212.

ständnis des Menschen insoweit, als es den Menschen auf sich selbst stellt und ihn aus sich selbst heraus versteht und erklärt"[23] (EKD 1979, 13). An die Stelle dieser Selbstbezogenheit tritt ein theologischer Bezugspunkt: Jeder Mensch ist geschaffen nach der *imago dei.*

3.2 Die nächste logische Frage lautet: Wie kann das *imago dei* konkret die Menschenrechte erklären? Die Antwort könnte in der Erforschung der Frage liegen, wer Gott ist, zu dessen Bilde wir geschaffen sind.

Die „Gottesebenbildlichkeit" ist im Wesentlichen ein relationaler Begriff, und das in zwei Richtungen: Er setzt zum einen die Würde des Menschen in Beziehung zu dem Faktum, dass er zum Bilde des dreieinigen Gottes geschaffen ist; und er führt zum anderen durch eine Erforschung dieses Gottes zu fruchtbaren Ergebnissen für unser Verständnis und unsere Verwirklichung der Menschenrechte. Doch Gottes Immanenz – so hat Karl Rahner uns gelehrt – ist nur über die Ökonomie Gottes erkennbar. Darum ist die geschichtliche Offenbarung Gottes in der Schöpfung und in der Geschichte ebenso wichtig für eine christliche Interpretation der Menschenrechte.

Diese beiden Gesichtspunkte – Gottes Immanenz und Gottes Ökonomie – seien kurz erläutert:

Die christliche Tradition stimmt darin überein, dass dieser Schöpfergott eine Einheit von drei Personen darstellt, die (in etwas patriarchalischer Sprache) als Vater, Sohn und Heiliger Geist beschrieben wird. Wir wissen aus der Heiligen Schrift, dass der Vater uns zum Bilde des Sohnes geschaffen hat, nach dem Ebenbild (Archetyp) des unsichtbaren Gottes (Kol 1) und dass es der Heilige Geist ist, der uns ständig erneuert, auf dass wir dem Sohne gleich seien. „Das Ebenbild Gottes ist somit das Wesen, das Gestalt annimmt durch das Schöpfungs- und Erlösungswerk des dreieinigen Gottes."[24]

Ohne hier auf die Einzelheiten der Dogmengeschichte einzugehen, kann man sagen, dass die schöpferische Spannung zwischen der Getrenntheit der Personen und der gegenseitigen Einwohnung *(perichoresis)* in der Trinität wichtige Anhaltspunkte für unser Verständnis der Menschenrechte bietet:

---

[23] *EKD,* Die Menschenrechte im ökumenischen Gespräch, Gütersloh 1979.

[24] *Colin Gunton,* The One, the Three and the Many. God, Creation and the Culture of Modernity. Cambridge University Press, Cambridge 1993, 117; vgl. *Nico Koopman,* Trinitarian Anthropology, Ubuntu and Human Rights, 197. In: *Karin Sporre and Russel Bothma* (eds.), Building a Human Rights Culture. South African and Swedish Perspectives, Hogskolan Dalarna, Falun 2003, 194–207.

In den *individuellen Menschenrechten,* die Freiheit und Gleichheit erfordern, spiegelt sich die einzigartige und unterschiedene Personhaftigkeit des dreieinigen Gottes wider. Jede der drei Personen hat ihre eigene Identität, und jeder wird ein spezifisches Wirken in der Heilsgeschichte zugeschrieben, in dem die anderen Personen auch präsent sind, ohne dass jedoch der Besonderheit jeder Person Abbruch getan wird.

In den *sozialen Rechten,* die Partizipation erfordern, spiegelt sich die Pluralität und teilhabende Gemeinschaft der göttlichen Personen wider, wo der Vater durch den Sohn und den Geist als Schöpfer wirkt, wo der Sohn vom Vater durch die Kraft des Geistes auferweckt wird und wo der Geist vom Vater ausgeht und die Wahrheit lehrt, die der Sohn offenbart.

Wenn Gott uns als Mann-und-Frau zum Bilde Gottes geschaffen hat, sind die Rechte der Ehe und Familie, die *Gleichberechtigung der Geschlechter und die Zeugungsrechte* in der Tat in den ätiologischen Schöpfungsberichten verankert. Darum ist es unsere Pflicht gegenüber den *Rechten zukünftiger Generationen,* die durch den Segen der Zeugung entstehen, uns zu mehren und die Erde zu füllen (1Mose 1). Es hat keinen Sinn, Kinder zu haben, deren Sicherheit und Lebensunterhalt durch die Überschreitung der ökologischen Kapazitäten der Erde bedroht werden, oder die Technologie zu missbrauchen, um Massenvernichtungswaffen zu entwickeln.

Wenn Gott seine Schöpfung für gut erklärt und uns auffordert, ihre Hüter zu sein, wird damit klar und deutlich jedes anthropozentrische Verständnis der Einzigartigkeit des Menschen aufgehoben und eine Erklärung für die *ökologischen Rechte* geboten, einschließlich der Rechte von Tieren und anderen Lebewesen (Ps 8; 104). „Als Ebenbild des Schöpfers lieben Menschen alle Mitgeschöpfe mit der Liebe des Schöpfers." Zum Bilde des Schöpfers geschaffen zu sein, verlangt von uns, „Liebhaber alles Lebendigen zu sein".[25]

Wenn Gott sich in seinem Gottsein als der Eine offenbart, der besondere Sorge für Witwen, Waisen, Fremde, Flüchtlinge, Marginalisierte und Arme trägt, dann müssen die *sozio-ökonomischen Rechte* im Kontext einer globalen Wirtschaft unter dem Gesichtspunkt des „Vorrangs für die Armen"[26] durchgesetzt werden. Diesem „Vorrang" gerecht zu werden, gehört wesentlich zur Verwirklichung unserer Gottesebenbildlichkeit, indem wir da

[25] *Jürgen Moltmann*, Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie, Gütersloh 1997.

[26] *Heinrich Bedford-Strohm,* Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit, Gütersloh 1993.

stehen, wo der gerechte Gott steht, d. h. an der Seite der Armen und gegen die Mächtigen (Belhar Bekenntnis, Artikel 4).[27]

Das ist nur eine flüchtige Andeutung der systematischen theologischen Aufgabe im Blick auf die Menschenrechte. Wenn es vom Raum her möglich wäre, würde ich an dieser Stelle die Entwicklung von Freiheit, Gleichberechtigung und Partizipation als zentrale Grundsätze der Menschenrechte aus einer trinitarischen Sicht entfalten. Das ist eine Aufgabe für eine spätere Gelegenheit.

3.3 Die entscheidende Frage in unserer gegenwärtigen Situation ist nicht nur die nach dem „internen" Beitrag, den christliche theologische Quellen leisten könnten, sondern die, ob wir nicht dringend eine „Theologie der Religionen" brauchen, die den interreligiösen Dialog untermauern könnte. Die umstrittenen, doch wichtigen Beiträge von Hans Küng müssen hier erwähnt werden. Er war beteiligt an der *Erklärung zum Weltethos,* die 1993 vom Parlament der Weltreligionen angenommen wurde, gefolgt von einer *Universal Declaration of Human Responsibilities 1997.* Es gibt keinen Weltfrieden ohne Frieden zwischen den Religionen, hat er 1991 prophetisch vorausgesagt.

Im Sinne dieses Artikels muss man die Notwendigkeit einer Interpretation der Menschenrechte aus der einzigartigen Sicht der verschiedenen Religionen immer wieder betonen. Diese Vielfalt ist wichtig, weil die Unterstützung für die Menschenrechte (wenn das dann wirklich dabei herauskommt) nur dann in nicht-westlichen Kontexten Glaubwürdigkeit erlangen wird, wenn religiöse Führer im Nahen Osten, in Lateinamerika, Afrika, Indien, Japan und China sich aus ihrer spezifischen religiösen Sicht dafür stark machen. Wir sollten hier keine Analogien und Differenzen fürchten!

Im Angesicht des ökologischen Verfalls und der Massenvernichtungswaffen haben es alle Religionen mit demselben Planeten zu tun, und alle haben Anteil an ihm. Wie Paul Knitter schrieb: „Kein Frieden mit der Erde ohne Frieden zwischen den Religionen." Es gibt, so schreibt Sean McDonagh, „keine katholischen Seen, protestantischen Flüsse oder muslimischen Wälder".[28]

---

[27] Text s. in: http://www.schoetmar.net/html/Glaubensbekenntnisse.html

[28] Vgl. *Ernst M. Conradie,* On a human rights culture in a global era. Some ecological perspectives. In: Karin Sporre/Russel Bothma (eds) 2003, (s. Anm. 24), 311–333; hier: 329–330.

Die Erarbeitung von Kriterien und Richtlinien für einen fruchtbaren interreligiösen Dialog ist einer der wichtigsten Punkte auf der ökumenischen Tagesordnung in der ersten Hälfte des 21. Jahrhunderts.

4. Die Relativität der Menschenrechte

Dieser Artikel begann mit einer Aufforderung zur Bescheidenheit an die Adresse der Theologie. Er schließt nun mit einigen Anmerkungen zur Bescheidenheit im Blick auf die Verfechter der Menschenrechte. Ich nenne das die Relativität des Diskurses über die Menschenrechte und ihre Praxis.

4.1 Solange der Diskurs über die Rechte von *menschlichen* Rechten ausgeht, muss man sich fragen, „ob das nicht heißt, dass ein gewisser Anthropozentrismus hermeneutisch unvermeidlich ist“[29]. Mit anderen Worten: Können wir die Rechtssprache benutzen, um die Rechte anderer Lebewesen zu beschreiben, ohne einen unbeabsichtigten, impliziten Bezug auf ihre „Nützlichkeit“ für den *homo sapiens*? Kann Menschenrechtssprache wirklich *universal* sein, wenn sie implizit die umfassende Wirklichkeit nichtmenschlicher Arten und der ganzen nicht-lebenden Schöpfung als solche ausschließt? Sollten wir nicht universale Rechte durch *kosmische* Rechte ersetzen? Wenn ja, was würde das für die Theologie und den Gebrauch theologischer Metaphern bedeuten? Oder sollten wir die anthropozentrische Tendenz der sprachlichen Formulierung akzeptieren?

4.2 Die Menschenrechte sind *relativ in Bezug auf ihre eigene geschichtliche Entwicklung* in Westeuropa und Nordamerika. Wir wissen, dass sich die philosophische Anthropologie und die besonderen geschichtlichen Ereignisse, die der Entwicklung der Menschenrechte zugrunde liegen, so wie sie sich im 20. Jahrhundert herausgebildet haben, von den Situationen in Afrika, im Nahen und im Fernen Osten unterscheiden. Die schwierige Frage ist die, ob sich in der vorausgesetzten Universalität der Menschenrechte nicht nur spezifisch westliche Entwicklungen widerspiegeln. Oder aber gibt es trotz der spezifischen Geschichte und Philosophie eine gewisse supra-kulturelle Wahrheit als Folge der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte? Oder ist es, selbst wenn wir ihre Relativität anerkennen, heute überhaupt von Bedeutung, dass die ursprünglichen Rechte auf persönliche Freiheit ausgeweitet wurden auf Rechte der zweiten und dritten Generation, gerade um den Situationen außerhalb des Westens gerecht zu werden? Müssen alle Menschen heute die Menschenrechte als ein gemeinsames

[29] Ebd., 314–315.

Erbe akzeptieren, weil wir ein gewisses „modernistisches" Zentrum brauchen, eine vereinbarte moralische Charta, um harmonisch in einer pluralistischen, globalen Welt zu leben?

4.3 Die Macht oder fehlende Macht der Menschenrechte ist auch *relativ in Bezug auf die geschichtlichen und geographischen Besonderheiten ihrer Anwendung.* Um das zu erläutern, möchte ich noch einmal Südafrika, mein Heimatland, skizzenhaft als Beispiel heranziehen.

Die Erklärung der Menschenrechte wurde im gleichen Jahr angenommen, in dem die Nationale Partei in Südafrika an die Macht kam. Diese Partei hat systematisch eine rassen-bezogene Politik in persönlichem und umfassendem Maßstab eingeführt. Später, als der Widerstand gegen die Apartheid zunahm, kam es zu groben Menschenrechtsverletzungen durch die Sicherheitskräfte. Das System bezog seine moralische Legitimität aus der neo-kalvinistischen, kuyperianischen Theologie (Abraham Kuyper, niederländischer Prediger, Theologe und Politiker [1837–1920]), die *inter alia* zur Bildung von rassenbezogenen Kirchen in der gleichen reformierten Familie führte.[30]

In einer Situation, die abgeschirmt war gegen den Einfluss der Modernität und des Säkularismus, wurde der Kampf gegen die Apartheid nicht durch den Rückgriff auf die Menschenrechte geführt, sondern durch die Bloßstellung des falschen Evangeliums, auf dem eine so genannte „christliche Gesellschaft" aufgebaut war. Sowohl die Anhänger als auch die Gegner der Apartheid-Theologie wussten, dass es in diesem Kampf in Wirklichkeit um Ekklesiologie (die Einheit der Kirche) und Christologie (Versöhnung in Christus) und um die Gerechtigkeit vor Gott ging.

Nach 1994 und der Aufnahme der Menschenrechte in unsere Verfassung sowie unserem Eintritt in die globale Welt ist eine Theologie ohne Bezug auf die Menschenrechte undenkbar. Doch zu behaupten, dass keine politische Befreiung ohne Menschenrechte möglich sei, bedeutet, ihre Macht zu überschätzen und andere gesellschaftliche Kräfte abseits von Modernität, Materialismus und Säkularismus zu unterschätzen.

4.4 Die Menschenrechte sind zweifellos auch *relativ im Blick auf ihre begrenzte Anwendung in der christlichen Kirche.* Die Kirche kann für das Recht auf freie Meinungsäußerung in der Gesellschaft eintreten und zugleich um ihrer Identität willen die Redefreiheit auf die orthodoxen Grenzen der Glaubensgemeinschaft beschränken. Die Kirche kann für die Reli-

[30] *Piet Naudé,* From pluralism to ideology: The roots of apartheid theology, in: Abraham Kuyper, Gustav Warneck and theological Pietism. Scriptura 88, 2005, 161–173.

gionsfreiheit in der Gesellschaft eintreten und zugleich diese Freiheit nicht mit der Mitgliedschaft in der Glaubensgemeinschaft vereinbaren, die Christus und nicht Mohammed oder Buddha bekennt. In einigen Kirchen ist die volle Gleichberechtigung von Männern und Frauen oder Amtsträgern und Laien noch nicht verwirklicht oder stößt sogar auf Widerstand. Im ethischen Bereich ist es bei einer Trennung von Kirche und Staat möglich, Homosexuellen im Rahmen der Verfassung das gleiche Recht auf Eheschließung zuzugestehen, zugleich aber den Standpunkt zu vertreten, dass für die Kirchen derartige Eheschließungen mit ihrer Vorstellung von der Heiligkeit der Ehe nicht zu vereinbaren sind.

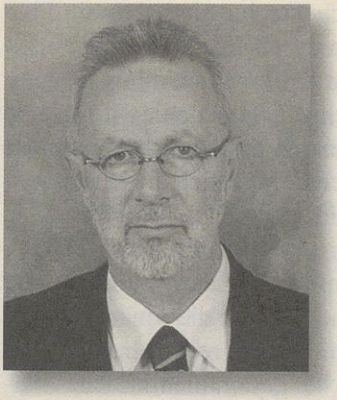
4.5 Die Durchsetzung der Menschenrechte ist *relativ in Bezug auf die unbequeme Wahrheit des Evangeliums von Jesus Christus.* Einer Anspruchshaltung gegenüber den Menschenrechten (mit welcher Begründung auch immer) steht die im höchsten Grade törichte Botschaft gegenüber: Niemand hat größere Liebe als die, dass er sein Recht auf Leben um seines Bruders und seiner Schwester willen aufgibt. Folgt dem Menschensohn nach, der nicht gekommen ist, um auf seinem Recht zu bestehen, dass man ihm diene – obwohl er Rabbi und Meister war – sondern der die Füße seiner Jünger wusch. Wir sollen unter uns gesinnt sein wie Christus, der es nicht für einen Raub hielt, Gott gleich zu sein, sondern sich selbst erniedrigte bis zu einem Gott-verlassenen und schutzlosen Tode am Kreuz (Phil 2).

Die Absicht dieser Ausführungen über die Relativität ist es keineswegs, die Bedeutung der Menschenrechte zu schmälern. Es geht vielmehr darum, vor einer imperialistischen Menschenrechtspropaganda oder einem abgöttischen Glauben an die Menschenrechte als unserer tiefsten Quelle der Hoffnung für die Zukunft zu warnen.

5. Ein kurzes Schlusswort

Dort, von wo ich in Afrika schreibe – inmitten von himmelschreiender Armut und der Aids-Pandemie – sind das Wichtigste nicht neue Absichtserklärungen im Blick auf die Menschenrechte, sondern ihre tatsächliche Durchsetzung, damit die Menschen ihre Gott-gegebene Würde zurückgewinnen können. Aufgabe dieser systematischen Überlegungen war es, die Verwirklichung der Menschenrechte aus christlicher Sicht in einem weltweiten Rahmen zu beleuchten, zu interpretieren und zu unterstützen. Dazu brauchen wir das Engagement der ökumenischen Kirche.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt



Die Menschenrechte im Kontext der Orthodoxen Theologie

VON
KONSTANTINOS DELIKOSTANTIS[1]

Die Menschenrechte sind vielleicht die bedeutendste politische Errungenschaft unserer Zeit. Trotz der fehlenden Übereinstimmung über ihren Inhalt, trotz der Ablehnung ihrer Universalität, vor allem seitens der nicht westlichen Kulturen, welche in den Menschenrechten „nur ein weiteres Symbol für das Hegemoniestreben der westlichen Kultur“[2] sehen, trotz ihres Missbrauchs gerade von den Mächtigen, welche sich die künftige Weltgesellschaft als einen von ihnen dirigierten gigantischen Markt vorstellen, haben sie die Chance als weltweiter humaner Maßstab, als Grundwerte der multikulturellen Weltgesellschaft zu funktionieren.

Die Idee der Menschenrechte, obwohl sie die ursprüngliche Sehnsucht der Menschen nach Freiheit und Gerechtigkeit zum Ausdruck bringt, ist, historisch gesehen, relativ neu. Freiheiten, Privilegien und Rechte für Klassen und Individuen hat es auch in vormodernen Gesellschaften gegeben.[3]

---

[1] Konstantinos Delikostantis ist Professor für Systematische Theologie an der Universität Athen (Griechenland).

[2] *Alfred Hirsch,* Menschenrechte zwischen den Kulturen. Zur kulturellen Genese der Menschenrechte: Universalisten versus Relativisten, in: *Deutsches Institut für Menschenrechte* u. a. (Hg.), Jahrbuch Menschenrechte 2005. Schwerpunkt: Frauenrechte durchsetzen!, Frankfurt a. M. 2004, 157.

[3] Vgl. auch *Chrestos Giannaras,* Human Rights and the Orthodox Church, in: *Emmanuel Clapsis* (Hg.), The Orthodox Church in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation, WCC Publications, Geneva 2004, 83–89, 83: „The legal safeguarding of individual rights through codes law is a fundamental attribute of modernity. It is theoretically grounded on the philosophy of the 18th-century Enlightenment. The notion of „right“ has been known in the West since the Middle Ages, even if it is unclear when exactly the term was first used. However, in the Middle Ages the rights concerned specific individuals or specific social classes. The radical innovation of modernity made rights ‚human‘, that is, common to all humans, without discrimination.“

Die verfassungsrechtlich kodifizierten Menschenrechte sind aber ein Phänomen der Modernität, etwas, was im Westen durch eine Kette von geistigen, politischen, sozialen und wirtschaftlichen Krisen und Umbrüchen entstanden ist. Hinter den Menschenrechten steht unvorstellbares Leid, eine Geschichte von Unrecht und von Diskriminierung, stehen auch endlose Kämpfe für Würde, für Recht und Freiheit. Gerade weil sich die Menschenrechtsbewegung der vielköpfigen Gewalt widersetzt, ist sie durch einen „revolutionären Impetus"[4] charakterisiert. Es ist nicht zufällig, dass hinter den klassischen Deklarationen der Menschenrechte in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts zwei Revolutionen stehen: die Amerikanische und die Französische. Kämpfe, Erwartungen, Träume von Jahrhunderten drängten zu revolutionären Lösungen, welche gesamtmenschliche Wirkungen zeitigen würden. Das Diktum Rousseaus am Anfang des „Contrat Social" vom frei geborenen und doch überall in Ketten liegenden Menschen, brachte wohl die allgemeine Stimmung nicht nur dieser Zeit zum Ausdruck. Wahrlich war die Französische Revolution nicht nur „französisch". Kant schrieb 1798 über sie: „Ein solches Phänomen in der Menschengeschichte *vergisst sich nicht mehr,* weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat."[5]

Auf dem Weg von ihren klassischen Deklarationen hin zu der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und bis zu unseren Tagen haben sich die Menschenrechte als eine dynamische Wirklichkeit erwiesen, die imstande war, auf die neuen Herausforderungen, auf die großen Krisen der Freiheit und die unzähligen Bedrohungen der Menschenwürde zu antworten.[6] Es ist wirklich eine traurige Tatsache, dass, trotz der Fortschritte im Bereich der verfassungsrechtlichen Absicherung und des internationalen Schutzes der Menschenrechte, diese weiterhin missachtet und verschiedentlich missbraucht werden.

Da die Menschenrechte, über ihre rechtliche Absicherung hinaus, „auch geistig angeeignet und in Überzeugungs- und Denkkontexte beheimatet

---

[4] *Wolfgang Huber,* Menschenrechte: Ein Begriff und seine Geschichte, *Concilium* 15 (1979), 199–204, 201.

[5] *Immanuel Kant,* Der Streit der Fakultäten, Werke, VII, Akademie Textausgabe, Berlin 1968, 88.

[6] Klaus Dicke spricht von einem „in der Geschichte nahezu unvergleichbaren globalen Siegeszug" der Menschenrechte im 20. Jahrhundert. Vgl. *Klaus Dicke*, Menschenrechte als Kulturimperialismus?, in: *Klaus Dicke/Michael Edinger* u. a. (Hg.), Menschenrechte und Entwicklung, Berlin 1997, 57–76, 71.

werden müssen"[7], hängt vieles für die Zukunft und den universalen Weg der Menschenrechte von der Haltung der Religionen, dieser Großmächte des Geistes, ab. Vielleicht sind die Menschenrechte die unerbittlichste Frage, die jemals an die Religionen gestellt wurde. Die Antwort auf diese Frage offenbart den Charakter jeder Religion, ihr Bild von Gott und vom Menschen.

Die Herausforderung durch die Menschenrechte betrifft auch die Orthodoxie, das östliche Paradigma des Christentums. Auch die Orthodoxie muss zum Thema Menschenrechte Stellung nehmen. Aspekte einer orthodoxen Stellungnahme zu den Menschenrechten sollen im folgenden, im Zusammenhang auch des weiteren theologischen Menschenrechtsdiskurses, zur Sprache kommen.

A.
Westliches Christentum und Menschenrechte

Die Menschenrechte werden in einer Zeit formuliert, in der das „christliche" Europa eine tiefe Krise durchmacht, als Folge des westlichen Schismas, der Religionskriege und verschiedener politischer und sozialer Umwälzungen. Die Menschenrechte waren demnach nicht der selbstverständliche Ausdruck westlicher Werte, sondern sie markieren die Erschütterungen der westlichen Kultur, auf die sie auch antworten. Heiner Bielefeldt schreibt: „Der ‚westliche' Ursprung der Menschenrechte meint zunächst das schlichte historische Faktum, dass die Idee universaler Freiheitsrechte, soweit wir wissen, erstmals in Europa und Nordamerika politisch-rechtlich wirksam geworden ist. Dafür lassen sich vielfältige politische, ökonomische und kulturelle Gründe anführen, darunter gewiss auch Einflüsse aus der religiösen und philosophischen Tradition Europas, deren Beitrag für die Durchsetzung der Menschenrechte keineswegs bestritten werden soll. Es gilt jedoch daran zu erinnern, dass Menschenrechte zu einem Zeitpunkt entstanden sind, als die traditionelle, mehr oder minder christlich zentrierte Gesellschaft Europas im Gefolge der christlichen Glaubensspaltung und der sich anschließenden europäischen Bürgerkriege in eine tiefe *Krise* geraten war."[8] Es wäre demnach problematisch, die Menschenrechte

[7] *Konrad Hilpert,* Die Menschenrechte. Geschichte – Theologie – Aktualität, Düsseldorf 1991, 302.

[8] *Heiner Bielefeldt,* Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt 1998, 129–130.

als Ausdruck ursprünglichen westlichen Geistes, als „organisches Produkt der abendländischen Kulturgeschichte“[9], zu charakterisieren.

Dies verbietet auch die Haltung der westlichen Kirchen zur Sache der Menschenrechte. Bekanntlich verhielten sich die christlichen Kirchen des Westens gegenüber der Menschenrechtsbewegung lange Zeit ablehnend, ja feindlich. Wolfgang Huber bemerkt treffend: „So unbezweifelbar der Gedanke der Menschenrechte sich unter christlichem Einfluss entwickelt hat, so unbezweifelbar ist zugleich, dass er gegen erheblichen kirchlichen Widerstand durchgesetzt werden musste. Nicht nur die katholische Kirche, sondern auch die evangelischen Kirchen auf dem europäischen Kontinent standen ihm mit erheblichen Vorbehalten gegenüber und setzten seiner Verwirklichung großen Widerstand entgegen.“[10]

Es war wirklich ein sehr langer Weg[11] vom Papst Pius VI., der im Jahr 1791 die neue Freiheit als „absurdissima“ bezeichnete, oder vom Papst Gregor XVI., der die Freiheit des Gewissens als „deliramentum“ titulierte, bis zur Enzyklika „Pacem in terris“ des Papstes Johannes XXIII., welche als die „kirchliche Magna Charta der Menschenrechte“[12] charakterisiert wurde, und bis zur Feststellung, dass „die Römisch-katholische Kirche heute zur glühendsten Vorkämpferin der Menschenrechte“[13] avancierte.

Auch der Protestantismus hatte, trotz gewisser Analogien zwischen der neuzeitlichen Idee der Autonomie und der „Freiheit des Christenmenschen“ eine „Distanz“ von den Menschenrechten. Die protestantische Theologie lokalisierte in der optimistischen Anthropologie der Aufklärung eine Sün-

---

[9] A. a. O., 203.

[10] *Wolfgang Huber,* Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh 1996, 432.

[11] Vgl. *Hans Maier,* Wie universal sind die Menschenrechte?, Freiburg/ Basel/ Wien 1997, 52–77.

[12] *Hans Maier,* Christentum und Menschenrechte. Historische Umrisse, in: *Walter Odersky* (Hg.), Die Menschenrechte. Herkunft – Geltung – Gefährdung, Düsseldorf 1994, 60.

[13] *Gertraud Putz,* Christentum und Menschenrechte, Innsbruck/Wien 1992, 12. Vgl. jedoch dazu *Dietmar Mieth,* Interkulturelle Ethik. Auf der Suche nach einer ethischen Ökumene, in: *Hans Küng/ Karl Josef Kuschel* (Hg.), Wissenschaft und Weltethos, München/Zürich 2001, 359–382, 377: „Wenn man versucht, in der Kirche mit den Menschenrechten zu argumentieren, wird einem sofort vorgehalten, das sei doch keine theologische Argumentation, z. B. in der Frage der Gleichberechtigung von Frauen. Ich betrachte die Menschenrechte als eine sehr genaue theologische Argumentation, jedenfalls dann, wenn Jesus Christus *Mensch* geworden ist, und wenn man ernsthaft daran glaubt, dass damit das Menschliche zum Kriterium des Christlichen geworden ist.“

denvergessenheit.[14] Die Thesen Georg Jellineks[15] von den Menschenrechten als Frucht der Reformation, haben diese Einstellung nicht viel geändert. Die Barbarei des Zweiten Weltkriegs hat jedoch zur Einsicht geführt, dass der Glaube an die Inkongruenz der Idee der Menschenrechte mit dem christlichen Menschenbild mit dazu beigetragen hat, dass ihre für Individuum und Gesellschaft lebenswichtigen Funktionen nicht rechtzeitig Bewusstsein wurden.

B.
Orthodoxie und Menschenrechte

Und die Orthodoxie? Darf sie sich auf die eigene „Unschuld" berufen[16], in dem Sinne, dass sie weder an den „Sünden" und den Irrwegen, noch an den Errungenschaften der Modernität beteiligt ist? Es ist sicher, dass das Verhältnis der Kirchen zu den Menschenrechten ein Spiegelbild ihrer Einstellung zum Geiste der Aufklärung ist. Denn die Menschenrechte sind Fleisch vom Fleische dieser revolutionären Bewegung, die sich gerade nicht als „Vollstrecker des Christentums"[17] sah. Die Orthodoxie kam schnell mit der westlichen Aufklärung in Berührung. Insofern ist das Problem der Beziehungen orthodoxer Kultur und Aufklärung nicht neu. Es ist aber ein Problem, deren tiefere Lösung unterbleibt, wohl nicht zugunsten der Orthodoxie.[18] Mehr als zweihundert Jahre nach der Französischen

[14] Vgl. *Martin Honecker,* Das Recht des Menschen. Einführung in die evangelische Sozialethik, Gütersloh 1978, 71: „Die Aufklärung ist von der Güte des Menschen überzeugt, die nur durch menschenunwürdige Verhältnisse beeinträchtigt ist. Wenn die Verhältnisse gebessert sind, wird sich die Güte des Menschen erweisen. Hingegen versteht christlicher Glaube den Menschen als Sünder, der der Rechtfertigung bedarf. Im Namen einer ‚realistischen' Auffassung vom Menschen erhoben darum Theologen Einspruch gegen den Optimismus der Aufklärung." Auch Anastasios Giannoulatos konstatiert in den Menschenrechtsdeklarationen „a rather glip overoptimism regarding human nature" (Archbishop *Anastasios Giannoulatos,* Facing the World. Orthodox Christian Essays on Global Concerns, transl. P. Gottfried, WCC Publications, Geneva 2003, 54.

[15] *Georg Jellinek,* Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (1895), Neudruck in: *Roman Schnur* (Hg.), Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, Darmstadt 1974, 1–77.

[16] Vgl. *Ioannis Zizioulas,* Orthodoxie und die Welt von heute, in: Oikodome und Martyria. Festschrift zu Ehren des Metropoliten von Kosani Dionysios, Kosani 1991, Sonderdruck, 20–21 (gr.).

[17] *Konrad Hilpert,* Die Menschenrechte. Geschichte – Theologie – Aktualität, 18.

[18] Vgl. *Marios Begzos,* Die Rezeption der Aufklärung in Griechenland, Theologische Zeitschrift, hg. von der *Theologischen Fakultät der Universität Basel,* 57 (2001), 326–334, 333: „Die Rezeption der Aufklärung in Griechenland ist ein abenteuerlicher Prozess, der bis heute noch nicht abgeschlossen ist."

Revolution, nach den erschütternden Erfahrungen der Unmenschlichkeit in unserer Zeit, nach den Thesen über die „Dialektik der Aufklärung" (Horkheimer/Adorno), aber auch angesichts des zeitgenössischen religiösen Fundamentalismus, kann die Haltung der Orthodoxen gegenüber der Modernität wohl nicht die gleiche sein mit deren Anhängern und Gegnern in der Dämmerung der modernen Welt.

Die Aufklärung aus Herausforderung der zeitgenössischen Orthodoxen Theologie

Das Gespräch der Orthodoxie mit der Aufklärung und den Menschenrechten darf nicht defensiv verlaufen, als wären sie eine Gefahr für unsere Identität. Die Identifizierung der Aufklärung mit ihrer antikirchlichen oder atheistischen Dimension muss endgültig überwunden werden. Wir dürfen auch nicht alle Übel der letzten zwei Jahrhunderte dem Einfluss der Aufklärung zuschreiben. Die Erbsünde ist wohl älter als die Idee der Autonomie und des Liberalismus, älter als das Menschenrechtsdenken und die großen Gestalten der Aufklärung. Das Wesen der Aufklärung ist es, dass sie eine Freiheitsbewegung ausmacht, auch wenn die autonome Freiheit, die sie verkündet, von der christlichen Freiheit verschieden ist.

Die Orthodoxie muss endgültig den modernen und säkularen Charakter der Menschenrechte akzeptieren. Weder das biblische „So gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist" (Mk 12,17) noch die Idee der Person bei den Kirchenvätern, noch das christliche Naturrecht, auch nicht die „Freiheit des Christenmenschen" haben unmittelbar zur Formulierung und Beanspruchung von Menschenrechten oder zum modernen säkularen Rechtsstaat geführt. Sie sind eine Erscheinung der Modernität und sie mussten „erkämpft" werden, nicht bloß gegen den absolutistischen Staat, sondern auch gegen die Kirchen, die sich durch ihren emanzipatorischen Impetus gefährdet sahen.

Die Säkularität der Menschenrechte akzeptieren, bedeutet aber nicht den Anteil des Christentums an den humanen Errungenschaften, die unsere Welt menschlicher machten, preiszugeben. Wahrlich kann die Moderne die Einsicht in die Menschenwürde nicht für sich als völlig neue Entdeckung beanspruchen. Die Orthodoxie wird zusammen mit dem gemeinsamen christlichen Proprium der Menschenrechte ihr eigenes humanes Erbe hervorheben, eben als Korrektiv und Bereicherung der Menschenrechte. Grundelemente dieses Erbes wären etwa die Idee der Personwürde, der orthodoxe

ökumenische Geist, die Theologie der Freiheit, der soziale und gemeinschaftliche Grundzug des orthodoxen Ethos u. a.

In einer solchen Betrachtung kann die Kontinuität und die Diskontinuität von Menschenrechten und Christentum nun aus orthodoxer Perspektive, sichtbar werden. Um ein konkretes Beispiel zu nennen: Ziel der Menschenrechte ist die „bürgerliche Gesellschaft" und nicht die Etablierung einer „Gemeinschaft". Es ist eine wichtige Errungenschaft, dass die Individualrechte die Distanzierung der Individuen von den verschiedenen Gemeinschaften ermöglichen und garantieren. Das bedeutet aber keineswegs, dass die Menschenrechte ursprünglich eine Gefahr für die Gemeinschaft darstellen, dass sie die Menschen individualisieren und die Solidarität unterminieren. Es bedeutet aber durchaus, dass die Menschenrechtsbewegung sich im Namen der Freiheit des Individuums sowohl gegen den staatlichen Zwang wie auch gegen die Heteronomie, die in der Gemeinschaft wurzeln könnte, wendet.[19] Das heißt, dass die Richtigkeit der orthodoxen Kritik an dem antikommunitären Geist nicht die Verwerfung der individuellen Rechte im Namen der Gemeinschaft rechtfertigt und sanktioniert.

Inhumanität des individuellen Menschenrechts?

In einem solchen Rahmen können wir die These von Christos Giannaras über die „Inhumanität des (Menschen)Rechts" für eine orthodoxe Betrachtung der Menschenrechte auswerten. Giannaras unterstreicht den Wert der „personzentrierten griechischen christlichen Anthropologie", im Vergleich dazu erscheint das „individuumszentrierte (Menschen)Recht" der Modernität als „tragische Regression".[20] Auf dieser Basis ist es nicht schwer zu begreifen, warum die „Polarisierung" des orthodoxen Ethos und der „Importe aus dem Westen" in Gesellschaften mit orthodoxen Wurzeln „zu einer Art kultureller Schizophrenie"[21] führt. Es ist charakteristisch, dass auch Johannes Zizioulas folgendes bemerkt: „Der moderne Grieche ist das zweideutigste oder gar das am tiefsten gespaltene Wesen in Europa in kultureller Hinsicht."[22] Ein weiterer Zeuge dieser „griechischen Krankheit" ist Savvas Agouridis. Er sprach von einem „Schisma im Herzen des Griechen-

[19] Vgl. *Heiner Bielefeldt,* 1998, 204.

[20] *Chrestos Giannaras,* Die Inhumanität des Rechts, Athen 1998, 47 (gr.).

[21] A. a. O., 136–137.

[22] *Ioannis Zizioulas,* Church Unity and the Host of Nations, in: *Karl Christian Felmy* u. a. (Hg.), Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, Göttingen 1991, 91–104, 102.

tums", von dem „griechischen psychischen Riss", welche als Wirkung der Aufklärung auf ein Volk, das in der byzantinischen Tradition beheimatet war, entstanden sind.[23]

Nun, wenn wir den zutiefst humanistischen Grund der Idee der Menschenrechte voraussetzen, und das tun wir, dann würde die Rede von der „Inhumanität" des Menschenrechts nur dann einen Sinn haben, wenn sie etwa auf die individualistische Verengung oder Deformation der Menschenrechte anspielte. Ich bin sicher, dass die Spannung zwischen dem orthodoxen Menschenbild und der Anthropologie der Aufklärung zwar zu Dichotomien führen kann, dass sie aber keineswegs kulturelle Schizophrenie verursacht. Die Menschenrechte sind nicht inkompatibel mit dem orthodoxen Personalismus. Wäre das Gegenteil der Fall, so hätte der Dialog der Orthodoxie mit den Menschenrechten keinen Sinn. Es würde wirklich zu Schizophrenie führen, über Freiheit und Recht mit einer Bewegung zu diskutieren, welche von vornherein als „Produzent von Inhumanität"[24] erscheint.

Die Orthodoxie steht gewiss nah zu den Grundprinzipien der Aufklärung: zur Vernunft und zur Freiheit. Sie hat niemals die Autorität verabsolutiert und sie hat nie die menschliche Natur unterbewertet. Wie dem auch sei, für mich ist die Ansicht von Giannaras über Orthodoxie und Modernität als „inkoinzidente", „entgegengesetzte" Kulturen[25] inakzeptabel. Aus demselben Grund muss auch die These Samuel Huntingtons über Griechenland als „nicht Teil der westlichen Kultur" und über Europas Grenze, „dort wo das westliche Christentum endet und Islam und Orthodoxie beginnt", verworfen werden.[26]

Es ist wirklich an der Zeit, dass wir Orthodoxe endlich unsere Probleme mit der Modernität lösen, dass wir den ethischen Humanismus der Aufklärung in seinem Wert anerkennen und ihn nicht mit „Fundamentalismus der Moderne" gleichsetzen. Die Begegnung mit den Menschenrechten bietet dazu eine ausgezeichnete Gelegenheit. Andererseits ist es höchste Zeit, dass die Westeuropäer aufhören, Orthodoxie leichtfertig mit Negation von europäischen Grundwerten zu identifizieren, dass sie eben lernen Orthodo-

---

[23] *Sawas Agouridis,* Wie die griechische Orthodoxie Europa sieht, in: Die geistliche Orientierung Europas. Der Beitrag der östlichen und der westlichen Christenheit, Thessaloniki 1997, 314 und 316 (gr.).

[24] *Chrestos Giannaras,* 1998, 253.

[25] A. a. O., 134.

[26] *Samuel P. Huntington,* The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, London/New York 1998, 160 und 158.

xie vom Orthodoxismus, vom orthodoxen Fundamentalismus, zu unterscheiden, dass sie Offenheit und Ökumenizität als zum Wesen des orthodoxen Ethos gehörig erkennen und anerkennen. Die orthodoxe Spiritualität ist gewiss keine „ihrem Ursprung und Sinn nach so weltflüchtige, so passiv-kontemplative, so ästhetische, aus hellenistischer Dekadenz geborene, feine und subtile herbstliche Religiosität", wie seinerzeit Max Scheler[27] süffisant notierte.

Orthodoxer Ethnozentrismus?

Es ist eine Tatsache, dass durch den Beitrag der Kirche zur Bewahrung der Identität der orthodoxen Völker während jahrhundertlanger despotischer Fremdherrschaft, wo die Kirche die Hauptstütze der Verfolgten und Entwürdigten war, und als Folge der aktiven Teilnahme der Kirchen an den Befreiungskämpfen, bei diesen Völkern eine enge Beziehung zwischen Kirche, Volk und Staat entstand, die heute Vielen als Quelle von Nationalismus erscheint.[28] Ähnliche Vorwürfe wurden während der letzten Balkan-Krise von Neuem laut und die Orthodoxie wurde als Orthodoxismus gebrandmarkt. Auch in Griechenland werden heute bei progressiven Kreisen Proteste laut, wegen des „ethnozentrischen Tons" in der kirchlichen Verkündigung. Aber schon zwei Jahrzehnte früher sprach der namhafte griechisch-orthodoxe Theologe Nikos Nissiotis vom orthodoxen „Kryptonationalismus" und von der Notwendigkeit seiner Überwindung.[29] Neuerdings

[27] *Max Scheler,* Über östliches und westliches Christentum, in: Gesammelte Werke, hg. von *Maria Scheler und M. S. Frings,* Bern/München, VI, 1963, 111. Vgl. dagegen *Vlassios Phidas,* L'Église et les droits de l'homme dans l'expérience contemporaine, in: Religion et Société, Les Études Théologique de Chambésy 12, Chambésy-Genève 1998, 245–257, 256: „La spiritualité orthodoxe n'est pas seulement une expérience intérieure et passive, mais elle dégage aussi une force extraordinaire dans la société au service des droits de l'homme."

[28] Vgl. *Hans Küng,* Das Christentum. Wesen und Geschichte, München/Zürich 1994, 334: „Wenn es eine besondere Versuchung und Gefahr in der Welt der Orthodoxie gibt, dann ist es weniger wie im Westen der Autoritarismus (katholisch) oder der Subjektivismus (protestantisch), sondern der Nationalismus!"

[29] *Nikos Nissiotis,* Religion, christlicher Glaube und Frieden, *Ekklisiastikos Kirykas,* Larnaka 1991, 171–196, 187–188 (gr.). Richard Potz wies zu Recht auf die diesbezüglichen Probleme der orthodoxen Kirchen nach der Auflösung der kommunistischen Herrschaft hin: „Die viel besprochene religiöse Wiedergeburt hat einerseits zwar gezeigt, dass die Kirchen die Herausforderung der atheistischen Staatsweltanschauung besser überstanden haben, als von vielen erwartet. Andererseits schufen sie aber nicht immer eine Brücke zum freiheitlichen Rechtsstaat, sondern zu eher autoritär-nationalistischen politischen Strukturen, indem sie die wieder entdeckten ethnischen Konflikte eher verstärkten denn

wies Pandelis Kalaitzidis darauf hin, dass die unaufhörliche Beschäftigung der Orthodoxen Kirche mit der Sache der Nation in Griechenland, ein „Vergessen der eschatologischen Identität der Kirche zugunsten des Innerweltlichen und des Innergeschichtlichen", eine „Annahme der Prioritäten Juda und der Zeloten zugunsten eines nationalreligiösen Messianismus" an den Tag lege.[30]

Dazu ist sofort zu bemerken, dass die Orthodoxen Kirchen unter der Leitung des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel abermals zu diesem Thema Stellung genommen und, etwa in der Deklaration von Patmos, den Ethnozentrismus als inkompatibel mit der Orthodoxie verworfen haben. „Das orthodoxe kirchliche Verständnis der ‚Nation' beinhaltet keineswegs das Element der Aggressivität und des Zusammenpralls der Völker. Es bezieht sich vielmehr auf die Eigenheiten jeder Nation, auf ihr heiliges Recht, den Reichtum ihrer Tradition zu bewahren und zu kultivieren und damit zum Forschritt, zum Frieden und zur Versöhnung aller Menschen beizutragen. Deshalb verurteilen wir jeden nationalistischen Fanatismus, der zur Spaltung und zum Hass zwischen den Menschen, zur Veränderung oder zur Destruktion der kulturellen und religiösen Eigenheiten anderer Völker der Erde, zur Zertretung des heiligen Rechts der Freiheit und der Würde der menschlichen Person, sowie der diversen Minderheiten führen kann."[31] Der Ethnozentrismus ist wahrlich nicht ursprüngliche orthodoxe Tradition. Vielmehr ist die Anerkennung der Pluralität und der besonderen Identität der Kulturen das genuine orthodoxe Erbe. Christos Giannaras hält es für eine völlige Umkehrung der ursprünglichen historischen Tatsachen, wenn die Orthodoxie, die „auf die Katholizität jeder lokalen kirchlichen Gemeinschaft unabhängig von Rasse und Sprache" bestand, heute als die Tradition betrachtet wird, „welche in besonderem Maße den Nationalismus oder den chauvinistischen Fanatismus begünstigt oder konserviert".[32]

Ich schließe mit vier weiteren Stimmen: Mit den Stimmen von Steeven Runciman, vom Erzbischof von Albanien Anastasios Giannoulatos, vom Bischof von Pergamon Ioannis Zizioulas und von Nikos Matsoukas. Stee-

abschwächten. Nicht nur, aber vor allem im Bereich der Orthodoxie besteht immer noch die Tradition, in der Kirche den Gemeinschaftskult einer Nation zu sehen" (*Richard Potz*, Europäische Einigung als Herausforderung an die europäische Orthodoxie, Theologisch-praktische Quartalschrift, 154 (2006), 42–54, 45–46).

[30] *P. Kalaitzidis*, Die Versuchung Juda, Synaxi, Heft 79 (Juli–September 2001), 51–65, 65 (gr.).

[31] Deklaration von Patmos (26-9-1995), Synaxi, Heft 56 (Oktober–Dezember 1995), 7–12, 8 (gr.).

[32] *Chrestos Giannaras*, 1998, 158.

ven Runciman antwortete folgendermaßen auf die Frage, was die Orthodoxie einem Vereinten Europa oder der ganzen Welt geben könnte: „Ich habe Zweifel darüber, ob wir je ein Vereintes Europa oder die eine Welt haben werden. Ich glaube jedoch, dass bezüglich des Problems der Einheit der Völker, die Orthodoxie eine ausgezeichnete Lösung anbietet, weil sie den Nationalismus ganz und gar nicht begünstigt."[33] Erzbischof Anastasios schreibt: „Identifying the nation with the Church does damage to the ‚One, Holy, Catholic, and Apostolic Church'. It ignores fundamental elements of the Christian creed. The fact that Orthodoxy has been accepted by and incorporated into the life of one or several nations in no way justifies the belief that it is their exclusive property. Respect for and preservation of our identity is natural and necessary, but if we limit Christ to an ethnic or national perspective we can indirectly end up denying him."[34] Nach Ioannis Zizioulas ist der „ökumenische Charakter" der Orthodoxie erwiesen, sowohl in ihrer Geschichte wie auch durch ihre Theologie. „Die Orthodoxie hat den Völkern, die sie annahmen, nie eine konkrete Kultur oder irgendein monolithisches Lebens-‚System' aufoktroyieren wollen. Sie hat immer an den Frieden und die Versöhnung der Völker geglaubt."[35] Nach Nikos Matsoukas sind Ökumenizität und Kosmopolitismus „die wesentlichen Merkmale der Orthodoxie".[36] Der echte orthodoxe Glaube kann demnach nicht Wurzel von Ethnozentrismus und Nationalismus sein. Diese sind keinesfalls eine ursprüngliche orthodoxe Tradition. Sie haben andere Quellen, auch wenn sie in orthodoxem Kontext erscheinen, wo sie allerdings entstellend wirken und großen Schaden anrichten.

Der orthodoxe Personbegriff und die Grenzen der Menschenrechte

Wenn wir mit Christos Giannaras[37] annehmen, dass dem Westen, aufgrund des tief verwurzelten Hangs zum Individualismus, der Zugang zum ursprünglichen Sinn der Person als „Gemeinschaftsgeschehen" verschlossen blieb, und hinzufügen, dass in der personzentrierten orthodoxen Tradi-

[33] *Steven Runciman,* Interview, Pemptousia, Heft 4 (Dezember 2000 – März 2001), 35–39, 38 (gr.).

[34] *A. Giannoulatos,* Facing the World, Orthodox Christian Essays on Global Concerns, 202–203.

[35] *Ioannis Zizioulas,* Die Orthodoxie und die moderne Welt, Zeitung Kathimerini, 5-9-1993 (gr.).

[36] *Nikos Matsoukas,* Griechisch-Orthodoxe Tradition und westliche Kultur im Rahmen des Neugriechentums, Thessaloniki 1985, 48 (gr.).

[37] *Chrestos Giannaras,* Elementarbuch des Glaubens, Domos, Athen 1986, 91–92 (gr.).

tion eben gerade dieser „Gemeinschaftscharakter des Lebens" Vorrang hat, dann müssen wir voraussetzen, dass das Zeugnis der Orthodoxie als Offenbarung dieser personzentrierten Erfahrung des Lebens fungieren kann, als Beitrag zur Befreiung der Person von den Ketten des Individualismus, als Motivation zum Widerstand gegen alle Entwicklungen der Kultur, welche die Personalität des Menschen gefährden.

Zur Zeit läuft innerhalb der orthodoxen Theologie ein sehr interessantes Gespräch über den Personbegriff, der bekanntlich in der Tradition der östlichen Kirchenväter, angewandt auf das Sein Gottes und auf die menschliche Existenz, eine zentrale Stelle als theologisches Grundwort und als christlicher Grundwert erlangt hatte.[38]

Die Bedeutung der Person beruht, wie Ioannis Zizioulas ausführt, in der Tatsache, „dass mit ihr gleichzeitig zwei Dinge bezeichnet werden, die auf den ersten Blick sich zu widersprechen scheinen: Partikularität und Gemeinschaft. Eine Person zu sein, ist etwas grundlegend anderes als ein Individuum zu sein oder eine Persönlichkeit, denn eine Person kann nicht in sich selbst betrachtet werden, sondern nur in ihrer Beziehung"[39]. Individualität gründet in einer Spaltung, Personalität entsteht dagegen immer aus einer Relation. „Personalität im Unterschied zu Individualität bedeutet, dass ich meine Identität aus einem Gemeinschaftsgeschehen herleite und nicht aus der Isolierung oder der Selbstgenügsamkeit."[40] Deswegen gilt es: „Eine Person bedeutet keine Person."[41]

Es ist also nur konsequent, wenn die Trinitätslehre und die Ekklesiologie um die Wahrheit der Person zentriert sind. „Gott ist einer aber er ist nicht allein … Der Gott der Orthodoxie ist der am meisten antiindividualistische Gott, er ist der ‚sozialste' Gott, ein Gott der Relationen."[42] Die Einheit in der Trinität beruht auf der unlösbaren Beziehung der drei göttlichen Personen. So ist auch die Kirche nicht eine Summe von Individuen, sondern „der katexochen Ort der Person"[43], was im liturgischen Leben der Kirche konkrete Wirklichkeit wird. Liturgie und Eucharistie als fundamentaler

[38] Vgl. *Ioannis Zizioulas,* Das Recht der Person, Akademie der Wissenschaften, Athen 1997, 589 (gr.): „Es gibt nichts Heiligeres als Personsein. Der Respekt vor der Person ist Respekt vor Gott."

[39] *Ioannis Zizioulas,* Wahrheit und Gemeinschaft in der Sicht der griechischen Kirchenväter, Kerygma und Dogma, 26 (1980), Heft 1, 1–49, 34.

[40] *Ioannis Zizioulas,* Eschatologie und Geschichte, Ökumenische Rundschau, 35 (1986), Heft 4, 373–384, 381.

[41] *Ioannis Zizioulas,* 1991, 591.

[42] *Ioannis Zizioulas,* Orthodoxie und die Welt von heute, 21.

[43] *Ioannis Zizioulas,* 1997, 601.

Ausdruck des kirchlichen Lebens sind der Ort, „wo wir alle ein Leib werden, wo jeder eine einzigartige Person wird, genau durch seine Beziehung zu den anderen, wo nichts individualistisch, sondern ausschließlich personalistisch verstanden werden kann“[44].

Trinitätslehre und Ekklesiologie münden in die personzentrierte Anthropologie, die sich von den um das Individuum zentrierten Anthropologien des Westens deutlich absetzt. Erzbischof Anastasios schreibt: „The notion of the person has always been a key concept in any Orthodox attempt to understand the Problems of human existence and society. In fact, it is a concept that one directly associates with Orthodox theology, which interprets the words, in our image, after our likeness (Gen 1,26) as a reference to human beings as persons, not as individuals.“[45] Eine „Gemeinschaft oder eine Kultur von Personen“ ist nicht eine „Summe von sich selbst vergewissernden und sich selbst bestimmenden Individuen“, sondern „ein Netz von Beziehungen, durch welche hindurch die absolute Andersheit der Personen aufkommt“[46]. Alles, was die Einzigartigkeit der Person gefährdet, sie zu einer „Sache“ verwandelt, zu einem Mittel zu beliebigen Zwecken, ist inakzeptabel.

Lebendige orthodoxe Präsenz in der heutigen Welt bedeutet demnach Kampf für eine „Kultur der Person“, für den Vorrang der Person gegenüber den personblinden Mechanismen des Markts, Widerstand gegen das zeitgenössische „Technopol“ (N. Postman), gegen allen antipersonalistischen Szientismus in der Genetik und der Biotechnologie, gegen den Titanismus purer technologischer Machbarkeit usw.

Nach Zizioulas ist die Kirche, als der Ort der Person, die „Stätte der Freiheit“[47]. Allgemein wird in der Orthodoxen Theologie die wesenhafte Relation der Freiheit auf die Kirche betont. Die *libertas christiana* ist hier eine gemeinschaftliche Erfahrung, das Sein der Christen ist ekklesiales Sein. „Der Mensch ist was er ist, wenn er an der kirchlichen Gemeinschaft teilhat“, sagte Nikos Nissiotis.[48] Kirchliches Sein, Sein als Person ist geschenkte, befreite konkrete Freiheit. Es handelt sich um eine Freiheit, die den Horizont der menschenrechtlichen Freiheit transzendiert. *Libertas christiana* bezieht sich auf eine Sinngebung, auf eine Existenzweise, wel-

[44] *Ioannis Zizioulas,* Orthodoxie und die Welt von heute, 22.
[45] *A. Giannoulatos,* Facing the World, Orthodox Christian Essays on Global Concerns, 70.
[46] *Ioannis Zizioulas,* 1997, 592.
[47] A. a. O., 601.
[48] *Nikos Nissiotis,* Die Theologie der Ostkirche im Ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht, Stuttgart 1968, 49.

che die Menschenrechte nie erreichen können, aber auch letztlich nicht erreichen wollen. Mein Lehrer in Tübingen Johannes Schwartländer schreibt: „Das Ethos der Menschenrechte ist nicht das Ganze der Wertvorstellungen: Es gibt neben den Menschenrechten andere sittliche Haltungen, die sinnvolles, humanes Leben möglich machen. Menschenrechte sind auch nicht das höchste Ethos: Die buddhistische Leidens- und Erlösungslehre, die christliche Liebe und der christliche Heilsglaube – beide greifen offensichtlich in Sinntiefen, die menschenrechtliche Normen gewiss nie zu erreichen vermögen."[49]

Das Christentum wird auch in Zukunft der Ort jener tiefen Freiheit bleiben, deren Kern nicht die Beanspruchung von Rechten, sondern der freiwillige Verzicht auf unsere Menschenrechte im Namen der Liebe ist. Natürlich macht dieser christliche Verzicht auf „mein" Recht, die Kultur der Menschenrechte keineswegs überflüssig. Sie radikalisiert vielmehr unseren Kampf für die Würde des Menschen. Wenn wir als Christen „mehr" intendieren als die Menschenrechte, wenn wir imstande sind auf unsere Menschenrechte im Namen der Liebe zu verzichten[50], dann ist es sicher, dass wir in besonderem Maße verpflichtet sind, die Menschenrechte der anderen als elementare Bedingungen menschenwürdigen Lebens zu respektieren.

C.
Begegnung von Orthodoxie und Menschenrechten: Modell auch für die nicht christlichen Religionen?

Wir haben die christliche und besonders die orthodoxe Antwort auf die Herausforderung der Menschenrechte zu skizzieren versucht. Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, dass für die christlichen Kirche in der Sache ihrer Einstellung zu den Menschenrechten Selbstkritik angebracht ist. „Es gibt", wie Jürgen Moltmann treffend notierte, „kaum eine Entwicklung des modernen Geistes, die nicht zunächst auf den Widerstand der Kirchen und der

[49] *Johannes Schwartländer,* Menschenrechte – eine Herausforderung der Kirche, München/Mainz 1979, 30–31.

[50] Vgl. *Anastasios Giannoulatos,* Facing the World, Orthodox Christian Essays on Global Concerns, 71: „In an era such as our own, when the worship of human rights has almost reached the point of idolatry, Christian thought and the Christian experience of life insist upon the human right to freely sacrifice even one's ‚rights' for the sake of love. This is not imposed on anyone, but is freely chosen. Love is an active choice that radiates beyond the narrow framework of legal constructs; unlike Mosaic law or any other form of human law, love grants freedom. ‚Love is the fulfilling of the law'" (Röm 13,10).

Theologie gestoßen wäre."[51] Die Kirchen waren zu lange mehr mit ihren eigenen „kirchlichen" Rechten beschäftigt als mit den Rechten als Menschen. Zu viel und zu kostbare Zeit ging verloren bis die Kirchen den Schutz der Würde und Freiheit des Menschen als gemeinsame Aufgabe von Christentum und Menschenrechtsbewegungen entdecken konnten. Auch die Orthodoxie muss Selbstkritik üben, weil sie ihre eigenen philanthropischen Traditionen und ihr personzentriertes Ethos nicht mächtiger hervorhob. Die Orthodoxie muss ihre eigene Schuld für den vom Westen erhoben Vorwurf des Orthodoxismus bekennen.

Für die Orthodoxe Theologie und Kirche stellen heute die Menschenrechte eine besondere Herausforderung dar. Die Bejahung der Menschenrechtskultur hat für die Orthodoxe Kirche unausweichliche konkrete Konsequenzen. Der Spiegel für den Ernst unserer Kirchen gegenüber den Forderungen der Menschenrechte ist ihre Einstellung zum Pluralismus, ihre Beziehung zu den anderen Kirchen und Religionen, ihre Haltung zum Verhältnis von Kirche und Nation, von Kirche und Staat, ihre Antwort auf die Frage der „Menschenrechte *in* der Kirche", und nicht zuletzt der orthodoxe Hang zur gemeinschaftlichen Dimension der Freiheit.

Es mag richtig sein, dass die Orthodoxie den sozialen Inhalt der Freiheit reiner aufbewahrt, dass sie einen klareren Sinn für die soziale Substanz der Christentums hat als der zum Subjektivismus neigende Westen. Ernst Benz hat zu diesem Punkt Entscheidendes gesagt: Der Westen betont die Freiheit des Individuums, die Freiheit von jeder Beeinträchtigung der Entfaltungschancen des Subjekts durch soziale, kirchliche oder staatliche Bindungen.[52] Das Gewicht wird hier auf den ersten Teil der lutherischen Definition der Freiheit der Christenmenschen – „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan" – gelegt. In dieser Linie liegt auch die Entwicklung eines individualistischen Menschenrechtsverständnisses. Das Fazit von Benz bezüglich der westlichen Anthropologie lautet: „Das christliche Menschenbild des Abendlandes tendiert zum Individualismus, neigt zu einer Übertonung der Rechte des Individuums, die schließlich Gott und den Nächsten vergisst."[53]

Es ist bemerkenswert, dass Benz in der Orthodox-Ostkirchlichen Tradition einen ganz anderen Geist entdeckt. Hier nämlich wurde der Nachdruck

[51] *Jürgen Moltmann,* Was ist heute Theologie? Freiburg/ Basel/ Wien 1998, 15.

[52] Vgl. *Ernst Benz,* Menschenwürde und Menschenrecht in der Geistesgeschichte der Östlich-Orthodoxen Kirche, in: *ders.,* Die russische Kirche und das abendländische Christentum, München 1966, 75.

[53] A. a. O., 76.

seit jeher auf das mit der zweiten Hälfte der lutherischen Freiheitsformel Gemeinte gelegt: „Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan." Hier pocht der Mensch nicht auf die „Ableitung bestimmter Rechte für sich", sondern er sieht sich „in die Ordnung der Liebe hineingestellt, die nur in der ständigen Selbstüberwindung an den Nächsten verwirklicht werden kann".[54]

Wie dem auch sei, die Betonung der sozialen Rechte dispensiert die Orthodoxen nicht von der Sorge um die individuellen Rechte. Die Menschenrechte sind auch für das orthodoxe Christentum unteilbar. Nach Nikos Mouselis ist es nicht ausreichend, wenn die Orthodoxie den universalen Errungenschaften der westlichen Aufklärung keinen Widerstand entgegensetzt. Sie muss diese vielmehr als „Grundvoraussetzungen für die weitere Entfaltung der neoorthodoxen Spiritualität" betrachten.[55]

Ich glaube, dass die Begegnung von Orthodoxie und Menschenrechten als ein Modell für die nicht-christlichen Religionen fungieren kann, sich der Modernität anzunähern, den humanen Kern der Menschenrechte zu entdecken und zu akzeptieren und in einen aufrichtigen Dialog mit der Menschenrechtsbewegung einzutreten. In unseren Tagen kommt noch einmal die stärkste Kritik an den Menschenrechten von der Seite der Religionen, diesmal von den nichtchristlichen Religionen. Eine sehr große Zahl von Menschen in Asien, in Afrika und anderswo betrachten die Menschenrechte als westliche Ideen und Werte, welche kein Analogon in den eigenen sozialen, politischen, geistlichen und kulturellen Traditionen haben. Offensichtlich wird die Begegnung von nicht christlichen Religionen und Menschenrechtsbewegung viel schwieriger verlaufen als diejenige von Christentum und Menschenrechten.

Man kann natürlich nicht leugnen, dass die Ideologisierung und Politisierung der Menschenrechte, die Überbetonung ihres westlichen Ursprungs als Beleg für die kulturelle Überlegenheit der westlichen Welt u. a. zum Teil die Rede von den Menschenrechten als „westlicher Ideologie" rechtfertigen.[56] Der westliche Mensch muss sich das alles vor Augen halten und

[54] A. a. O., 89.

[55] *Nikos Mouselis,* Aufklärung und Neoorthodoxie. Die Suche nach nationaler Identität, Zeitung To Vima, 28–5-1995 (gr.).

[56] Vgl. *Konstantinos Delikostantis,* Die Menschenrechte. Westliche Ideologie oder universales Ethos?, Thessaloniki 1995 (gr.). Im universalen Dialog über Menschenrechte darf, nach Klaus Dicke, deren „westlicher" Ursprung nicht in dem Sinne dargestellt werden, dass die Säkularität und der Individualismus zum Kern der europäischen Menschenrechtsgeschichte gehörend erklärt werden. *Klaus Dicke* fügt hinzu: „Ohne Zweifel gehören die Emanzipation des Glaubens von religiös-dogmatischen Bevormundungen und die Siche-

seinen Anteil am Unrecht und an den Ausbrüchen der Unmenschlichkeit im zwanzigsten Jahrhundert eingestehen. Es ist aber auch enorm wichtig, dass die nicht christlichen Kulturen die Universalität der Menschenrechte in ihrem positiven Sinne akzeptieren. Denn bei der Universalität der Menschenrechte geht es nicht um die Universalisierung eines an eine bestimmte, – eben die westliche – kulturelle Tradition gebundenen Ethos. Es geht vielmehr darum, die Würde des Menschen als ein „geschichtliches Normapriori" jeder Politik zur Geltung zu bringen, das nun von den verschiedenen Religionen und Kulturen auf der Grundlage von den je eigenen religiösen und kulturellen Voraussetzungen angemessen interpretiert und angeeignet werden muss. Universalität bedeutet keine Uniformität, keine „Tyrannei des Allgemeinen". Der Dialog um die Universalität der Menschenrechte ist der Ort, wo die humanen Werte der Religionen zum Vorschein kommen können. Damit werden die Religionen von der Introvertiertheit befreit, welche den Fundamentalismus nährt.[57]

Zweifellos, werden die Menschenrechte auch in Zukunft eines der größten Anliegen der Menschheit bleiben. Sie werden weiterhin eine universale Herausforderung sein, die keine Kultur, keine Religion, keine Gemeinschaft, kein Staat ignorieren kann. In unserer multikulturellen Welt müssen sie als Grundlage der friedlichen Koexistenz, als Gegengewicht zum gefährlichen „Fanatismus der Partikularität" fungieren, der die „Priorität der Humanität" verwirft. Die Menschenrechte sind „Erbe der gesamten Menschheit". Es sind heute gewiss nicht nur Europäer oder Nordamerikaner, die sich ihre Welt und ihre Zukunft nicht ohne die Menschenrechte vorstellen können.

---

rung von Entfaltungsräumen individueller Freiheit zum Kernbestand der europäischen Menschenrechtsgeschichte; aber erhebliche Zweifel sind doch daran angebracht, ob ein gesellschaftspolitisches Konzept, das nahezu zwangsläufig den Abfall vom Glauben und die Auflösung von Gemeinschaftsbindungen in Individualismen mit sich bringt, auf universale Akzeptanz rechnen kann" (*Klaus Dicke*, Menschenrechte als Kulturimperialismus?, 75).

[57] Vgl. *Klaus Dicke,* Menschenrechte als Kulturimperialismus?, 73.

Die Kirchen und die Menschenrechte

Plädoyer für ein stärkeres Engagement der Kirchen im Einsatz für die Globalisierung der Menschenrechte

VON JOCHEN MOTTE[1]

1. Einführung

Etwa bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts war das Verhältnis der protestantischen Kirchen gegenüber den Menschenrechten überwiegend von Skepsis und Ablehnung geprägt.[2] Menschenrechte galten als Produkt neuzeitlichen Denkens. Aufklärung und Säkularisation, wie sie ihren konkreten geschichtlichen Ausdruck in der französischen Revolution fanden, bildeten den aus theologischer und kirchlicher Sicht bedenklichen Zusammenhang, in dem die Gottes Geboten und Ordnungen scheinbar zuwiderlaufenden individuellen Menschenrechte propagiert wurden.[3] Erst mit den Erfahrungen des Nationalismus setzte eine grundsätzliche Neubestimmung des kirchlichen Verhältnisses zu den Menschenrechten ein, die mit der Anerkennung der Trennung von Staat und Kirche sowie der Geltung eines säkularen Rechtes einherging.[4]

Sichtbarer Ausdruck der Wende von der Skepsis hin zum Einsatz für die Menschenrechte war der Aufruf der Gründungsversammlung des Ökume-

---

[1] Dr. Jochen Motte ist bei der Vereinten Evangelischen Mission zuständig für den Programmbereich Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

[2] Vgl. dazu *Heiner Bielefeldt,* Die Beheimatung der Menschenrechte in unterschiedlichen Kulturen, in: amnesty international. Menschenrechte vor der Jahrtausendwende, hg. v. *Heiner Bielefeldt u. a.* (1993), 171f und *Wolfgang Huber/Heinz Eduard Tödt,* Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt (1977), 45ff.

[3] Vgl. beispielweise *Dietrich Bonhoeffer,* Ethik (1984/10), 105f. Dort verweist Bonhoeffer im Kapitel „Erbe und Verfall" auf die Menschenrechtsidee der Aufklärung als Teil des von ihm skizzierten geschichtlichen Verfalls des Abendlandes.

[4] Vgl. *Wolfgang Huber/Heinz Eduard Tödt,* a. a. O., 54 und *Heiner Bielefeldt,* Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos (1998), 191f.

nischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Amsterdam im September 1948 zur verbindlichen Verankerung der Menschenrechte durch die Völkergemeinschaft. Dies geschah nur wenige Monate bevor die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen (VN) am 10. Dezember 1948 verabschiedet wurde.

In den Jahren nach 1948 war insbesondere die Kommission für Internationale Angelegenheiten des Weltrates maßgeblich an der Erarbeitung der Charta der Vereinten Nationen sowie der 1966 verabschiedeten Pakte über bürgerliche und politische sowie wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte beteiligt. Mit ihrem Eintreten gegen Kolonialismus und Rassismus, für wirtschaftliche Gerechtigkeit, das Recht auf Leben unter besonderer Berücksichtigung der Lebensbedingungen der Armen in den Ländern der so genannten Dritten Welt, wurden Menschenrechte innerhalb der ökumenischen Bewegung nicht nur als rechtliches Instrument, sondern vielmehr als theologisch begründetes Primat kirchlichen Handelns verstanden.[5] Pointierten Ausdruck fand diese Sicht in den Worten des Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen, Emilio Castro, „Menschenrechte sind nicht der ‚Kontext' christlicher Mission, sondern betreffen ihren eigentlichen ‚Text', sie sind Herzstück des freimachenden Evangeliums. Der Schrei nach Menschenrechten ist deshalb nicht einfach nur der Slogan des politischen Aktivisten, in den Menschenrechten kulminiert der missionarische Imperativ des christlichen Glaubens".[6]

Was das Verhältnis der Mission zu den Menschenrechten angeht, so unterscheidet es sich nicht grundsätzlich von der Entwicklung, wie sie für die Kirchen kurz skizziert wurde. Bemerkenswert scheint allerdings, dass es nicht wenige Stimmen gab, die aufgrund der Begegnung mit Menschen anderer Kulturen in der Mission schon Ende des 19. Jahrhunderts die Frage nach deren Menschenrechten diskutierten. So entstand angesichts kolonialen Unrechts auch in Kreisen von Kirche und Mission ein Bewusstsein für Menschenrechte. Dietrich Werner hat darauf hingewiesen und aufgezeigt,

---

[5] Vgl. beispielsweise den Bericht der 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen – Sektion V – aus Nairobi von 1975 zum Thema Menschenrechte, in: Bericht aus Nairobi 1976. Ergebnisse – Erlebnisse – Ereignisse, hg. v. *Hanfried Krüger und Walter Müller-Römheld* (1976), 76–81.

[6] Emilio Castro zitiert von *Dietrich Werner,* Mission und Menschenrechte: Missionsgeschichtliche, ökumenegeschichtliche und gemeindepraktische Perspektiven, in: Menschenrechte und Entwicklung. Beiträge zum ökumenischen und internationalen Dialog, hg. v. *Lothar Brock* (1996), 91.

wie diese Ansätze u. a. in die Weltmissionskonferenzen von Jerusalem 1928 und Tambaram 1938 fortgewirkt haben.[7]

Blickt man zurück auf das vergangene Jahrhundert und den angezeigten grundlegenden Wandel im Verhältnis der Kirchen zu den Menschenrechten, so scheint es, dass die Menschenrechte ihren festen Platz auf der kirchlichen wie ökumenischen Tagesordnung gefunden haben.

Betrachtet man daneben Fortschreibung und Entwicklung der Menschenrechte von 1948 bis heute, dann könnte man ferner angesichts der Vielzahl von Konventionen und Mechanismen des internationalen Menschenrechtsschutzes zu dem Schluss kommen, dass zu besonderen Anstrengungen in der Menschenrechtsarbeit von Seiten der Kirchen kein Anlass besteht. Beide Folgerungen sind aufgrund der Entwicklungen in den vergangenen 20 Jahren verfehlt, wie im Folgenden gezeigt werden soll.

2. Entwicklungen und Herausforderungen im Bereich des Menschenrechtsschutzes seit der Wiener Menschenrechtskonferenz 1993

In Wien fand 45 Jahre nach der Verabschiedung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte eine Menschenrechtskonferenz der Vereinten Nationen statt. Neben den schon erwähnten 1966 verabschiedeten und 1976 in Kraft getretenen Pakten über bürgerliche und politische sowie über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Menschenrechte wurden in den Jahren bis 1993 eine Reihe weiterer Konventionen zum Schutz der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen beschlossen. Dazu zählen u. a. die Konventionen zur Beseitigung von Rassendiskriminierung aus dem Jahr 1965, zur Beseitigung der Diskriminierung von Frauen 1979, zu Kinderrechten 1989 und die Anti-Folterkonvention von 1984.

Wien 1993 ist in vielerlei Hinsicht ein bedeutendes Datum im andauernden Prozess der Förderung und Durchsetzung der Menschenrechte sowie der Entwicklung von internationalen Instrumenten des Menschenrechtsschutzes. Zum einen gelang es, trotz aller Spannungen und Differenzen, insbesondere zwischen den Ländern des Westens und den so genannten Entwicklungsländern, die Grundprinzipien der Universalität und Unteilbarkeit der Menschenrechte zu bekräftigen. Die Diskussion um westliche individualrechtliche Traditionen und östliche kollektivistisch geprägte

[7] Vgl. *Dietrich Werner*, a. a. O., 92–96. Vgl. in diesem Zusammenhang auch *Jochen Motte*, Landrecht – Perspektiven der Konfliktvermeidung, in: Landrecht. Perspektiven der Konfliktvermeidung im Südlichen Afrika, hg. v. *Wolfgang Apelt und Jochen Motte* (2002), 11.

Rechtsauffassungen führten im Schlussdokument keineswegs zur Schwächung der universalen Menschenrechte wie einige befürchtet hatten. In Wien gelang es zudem, die Gleichwertigkeit von bürgerlichen und zivilen Rechten sowie wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechten zu betonen. Wien hat darüber hinaus entscheidende Anstöße gegeben, die Menschenrechte innerhalb der Vereinten Nationen zu stärken. Die Einrichtung eines Hochkommissariates für Menschenrechte 1994 ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen.[8]

Wie bei anderen Weltkonferenzen seit Beginn der achtziger Jahre hatten die zahlreich vertretenen Nicht-Regierungs-Organisationen maßgeblichen Anteil am Erfolg von Wien. Als kritisches Korrektiv gegenüber den Regierungsdelegationen beteiligten sich internationale und nationale Nicht-Regierungs-Organisationen (NROs) seit 1948 an der Diskussion zur Durchsetzung und Verbesserung des Menschenrechtsschutzes. „Es ist allgemein anerkannt, dass der internationale Menschenrechtsschutz ohne den Einsatz der Nicht-Regierungs-Organisationen undenkbar wäre. Zahlreiche internationale Instrumente und Konventionen zum Schutz der Menschenrechte wären ohne ihren unermüdlichen Einsatz nie formuliert und geschaffen worden."[9]

Waren es zunächst neben den Kirchen und der schon erwähnten Kommission des ÖRK für Internationale Angelegenheiten (CCIA) zunächst wenige, aber international bekannte Organisationen, wie beispielsweise amnesty international oder die Internationale Liga für Menschenrechte, so verbreiterte sich in den achtziger und neunziger Jahren zunehmend die zivilgesellschaftliche Basis der Menschenrechtsarbeit. Die oben erwähnten international operierenden Organisationen eröffneten den Opfern von Menschenrechtsverletzungen und Menschenrechtsverteidigern aus den so genannten Ländern der Dritten Welt Zugang zu den internationalen Institutionen des Menschenrechtsschutzes. Mittlerweile haben sich viele Gruppen von Betroffenen sowie Menschenrechtsinitiativen nicht nur im Norden,

---

[8] Vgl. zu diesem Zusammenhang *Jochen Motte,* 50 Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. Obwohl mühsam und nicht ohne Rückschläge, der Prozess zur Durchsetzung der Menschenrechte geht weiter, in: Schaffet Recht und Gerechtigkeit. 50 Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, hg. v. *Martin Breidert und Jochen Motte* (1999), 60–64.

[9] *Werner Lottje,* Menschenrechtlich ein Entwicklungsland? Stärken und Schwächen der Menschenrechtsarbeit nichtstaatlicher Organisationen in der Bundesrepublik Deutschland, in: Handbuch der Menschenrechtsarbeit, hg. v. *Pia Bungarten und Ute Koczy*, 75. In dem Artikel zeigt Werner Lottje die Herausforderungen an deutsche Nicht-Regierungs-Organisationen im Anschluss an die Wiener Menschenrechtskonferenz 1993 auf.

sondern vor allem in Ländern des Südens selbst organisiert. Sie engagieren sich auf internationaler Ebene für Menschenrechte. So sind heute mehrere tausend NROs offiziell bei den Vereinten Nationen registriert.

Das professionelle Auftreten von Nicht-Regierungs-Organisationen in Wien, insbesondere aus dem Süden und den USA, war dann auch Anlass für einige dort vertretene deutsche kirchliche und zivilgesellschaftliche Organisationen, erstmals über eine engere Zusammenarbeit in Deutschland nachzudenken, um Anstöße zu Fragen der Menschenrechtspolitik wirkungsvoller an Regierung, Parlament und Öffentlichkeit zu richten. So kam es am 12. Januar 1994 zur Gründung eines deutschen „Forums Menschenrechte", in dem sich bundesweit bzw. überregional arbeitende Nicht-Regierungs-Organisationen zusammenschlossen. Zielsetzung des Forums war und ist es, den Menschenrechtsschutz weltweit – aber auch in Deutschland – zu verbessern.

Bevor die Auswirkungen der Menschenrechtsarbeit des Forums im Bereich der Politik angesprochen werden, sei auf die nicht zu unterschätzenden Folgen dieses Zusammenschlusses für die Arbeit der zivilgesellschaftlichen Gruppen in der Menschenrechtsarbeit verwiesen. Das Forum bietet eine gemeinsame Plattform für eine Reihe von spezialisierten Organisationen, die auf unterschiedlichen Feldern der Menschenrechtspolitik arbeiten. Vor Wien 1993 und der Gründung des Forums Menschenrechte pflegten die meisten der beteiligten Organisationen in erster Linie bilaterale Kontakte mit Regierung und Parlament oder traten als einzelne Organisation in der Öffentlichkeit in Erscheinung. Dabei ging es in der Regel um Einzelfelder im Bereich der Menschenrechtspolitik. Erst durch den Zusammenschluss im Forum wurde nach außen wie auch nach innen – also für die einzelnen Mitglieder – sichtbar, dass Menschenrechte zwar eine Vielfalt von bürgerlichen und politischen sowie wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechten beinhalten, diese aber sowohl in ihrem weltweiten wie in ihrem nationalen Anspruch zusammen wahrgenommen werden müssen.

Angestoßen durch Wien 1993 wurde mit Gründung des Forums Menschenrechte 1994 ein wirkungsvolles Instrument geschaffen, die zivilgesellschaftliche und kirchliche Menschenrechtsarbeit zu vernetzen und inhaltlich zu qualifizieren sowie Lobbyarbeit für Menschenrechte in Deutschland gegenüber Parlament und Regierung zu stärken und zu professionalisieren.

Bemerkenswert ist im Blick auf die beschriebene Entwicklung, dass das Menschenrechtsreferat des Diakonischen Werkes der EKD durch seinen damaligen Leiter Werner Lottje maßgeblich an der Schaffung und dem Aufbau des Forums Menschenrechte beteiligt war.

Aus dem Bereich der Evangelischen Kirchen sind neben dem Diakonischen Werk die Vereinte Evangelische Mission und die EKD – letztere als Gast – Mitglied im Forum. Diese drei Organisationen unterhalten gegenwärtig überregional/international tätige Fachabteilungen/Referate für Menschenrechte, die sowohl im deutschen Kontext als auch im Bereich der internationalen Ökumene eng zusammenarbeiten. Dies geschieht ebenso mit den im Forum Menschenrechte vertretenen Organisationen aus dem katholischen Raum, wie Justitia et Pax, Pax Christi, der Missionszentrale der Franziskaner, Missio Aachen und Missio München und Misereor.[10] Die starke Präsenz der ökumenischen Partner in der Menschenrechtsarbeit mag als Hinweis dienen, dass Menschenrechte innerhalb der katholischen Kirche und der ihr verbundenen Organisationen breiter diskutiert und bedacht werden, als dies im Protestantismus gegenwärtig der Fall ist.

In den Jahren seines Bestehens konnte das Forum Menschenrechte eine Reihe von strukturellen Verbesserungen im Bereich des Menschenrechtschutzes durchsetzen, so u. a. die Schaffung eines Deutschen Menschenrechtsinstitutes – wofür wiederum Werner Lottje entscheidende Vorarbeit geleistet hat und dessen Kuratoriumsvorsitzender/Ehrenvorsitzender er bis zu seinem Tod im Oktober 2004 war –; die Einrichtung des Amtes eines Menschenrechtsbeauftragten im Auswärtigen Amt und in anderen Ministerien sowie die Einsetzung eines Menschenrechtsausschusses des Deutschen Bundestages. Dabei bildete sich auch innerhalb der Politik ein immer breiterer Konsens zur Grundforderung des Forums, dass Menschenrechte eine Querschnittsaufgabe aller Politikbereiche im Inneren wie Äußeren bilden, und dass bürgerlichen und politischen Rechten gleichermaßen wie wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechten weltweit Geltung zu verschaffen ist.

Auch wenn aus Sicht von Kirchen und Nicht-Regierungs-Organisationen die Außen- und Wirtschaftspolitik oft hinter selbst gesteckten Ansprüchen zurückbleibt, so hat Wien doch ohne Zweifel die Entwicklung von Stan-

[10] Diese Zusammenarbeit hat auch praktische Konsequenzen für die internationale ökumenische Menschenrechtsarbeit. Beispielhaft hierfür sei ein Aus- und Fortbildungsseminar zu Menschenrechts- und Friedensarbeit für Kirchen in Asien genannt, das gemeinsam von der VEM und Justitia et Pax (Deutschland und Indonesien) im Jahr 2004 in Indonesien durchgeführt wurde.

dards und Mechanismen zum Schutz der Menschenrechte innerhalb der Bundesrepublik positiv beeinflusst und weitergeführt.[11]

Dies gilt in gewisser Weise auch auf internationaler Ebene für die Jahre nach Wien 1993. Die erwähnte Schaffung des Hochkommissariates für Menschenrechte 1994 sowie die Einrichtung des Internationalen Gerichtshofes für Menschenrechte 1998 sind dafür herausragende Beispiele. Dennoch kam es schon in diesen Jahren zu starken Spannungen zwischen Ländern des Südens und des Nordens. Streit gab es nicht nur zur Frage des Rechts auf Entwicklung, zu dem die Länder des Westens jede mit möglichen finanziellen Konsequenzen verbundene Übereinkunft ablehnten. Grund vieler Auseinandersetzungen in der Menschenrechtskommission, dem wichtigsten Instrument zum Schutz der Menschenrechte auf der Ebene der Vereinten Nationen (bis zu seiner Ablösung im Jahr 2006 durch den neuen Menschenrechtsrat) war darüber hinaus die faktische Blockade der in Wien 1993 anerkannten Gleichwertigkeit beider Menschenrechtspakte in der praktischen Arbeit der Kommission durch Länder der westlichen Gruppe.

Mit dem 11. September 2001, dem Afghanistan-Krieg und schließlich dem völkerrechtswidrigen Krieg der Vereinigten Staaten und deren Verbündeten im Irak 2003, hat sich in Deutschland aber auch weltweit endgültig ein menschenrechtspolitischer Klimawandel vollzogen, dessen langfristige Auswirkungen noch nicht abzusehen sind.[12] Im Zeichen dieses Wandels ist es beispielsweise offen, wie die Zukunft des Internationalen Strafgerichtshofs aussieht, wie die Menschenrechtskommission der VN wieder zu einem wirkungsvolleren Instrument zum Schutz der Menschenrechte wird, und ob es eine Chance dafür gibt, wirtschaftliche, soziale und kulturelle Menschenrechte weiterzuentwickeln und international wie national als gleichgewichtig neben bürgerlichen und politischen Rechten zu etablieren. Besonders schwerwiegend ist m. E. der grundsätzliche Vertrauensverlust in die Menschenrechtspolitik der Länder des Westens angesichts einer Supermacht und ihrer Verbündeten, die sich weder am internationalen Recht noch an eigenen historischen Idealen der Menschen- und Freiheitsrechte bei der Durchsetzung ihrer Interessen im Namen der Terrorismusbekämp-

[11] Vgl. *Jochen Motte,* Menschenrechte als Leitlinie der Politik?, in: epd-Dokumentation 41 (2002), 18–25.

[12] Zu den Folgen der völkerrechtlichen Konsequenzen des Präventivkrieges zur Terrorismusbekämpfung vgl. *Christan Tomuschat,* Präventivkrieg zur Bekämpfung des internationalen Terrorismus?, in: Jahrbuch Menschenrechte 2004, hg. v. *Deutschen Institut für Menschenrechte* (2003), 128ff.

fung orientiert. Im Windschatten dieser Politik haben Menschenrechtsverletzungen weltweit zugenommen, da Sanktionen weder gefürchtet noch moralisch ernst genommen werden müssen.[13] Menschenrechtsverteidiger in Russland, Kolumbien, Indonesien, den Philippinen und in vielen anderen Ländern bekommen die Folgen dieses globalen Klimawandels zuungunsten der Menschenrechte unmittelbar zu spüren.

Diese Entwicklungen haben Kirchen und Nicht-Regierungs-Organisationen, die sich für Menschenrechte einsetzen, vor große Herausforderungen gestellt. Manches, was zumindest für Länder des Westens noch vor wenigen Jahren undenkbar schien, wie beispielsweise das Folterverbot zu missachten, scheint angesichts der Ereignisse in Gefängnissen und Militäreinrichtungen im Irak, Guantánamo und Afghanistan heute möglich.[14] Auch die Gefahr einer zunehmenden Militarisierung der Außen- und Entwicklungspolitik ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen.

Die Kirchen werden sich gemeinsam mit anderen zivilgesellschaftlichen Gruppen den genannten Herausforderungen stellen und dort Einspruch erheben müssen, wo unter Berufung auf sicherheitspolitische Interessen schleichend Menschenrechtsstandards ausgehöhlt zu werden drohen.

Auf internationaler institutioneller Ebene spiegelt sich die Krise um die Menschenrechte und deren wirksamen Schutz darin, dass die Menschenrechtskommission der Vereinten Nationen im März 2006 aufgelöst wurde. Das bis dahin wichtigste internationale Organ zum Schutz der Menschenrechte war durch allseits beklagte Wirkungslosigkeit, fortschreitende Politisierung und zunehmende regionale Blockbildungen in die Krise geraten. Im Zusammenhang mit der Reformdebatte um die Vereinten Nationen plädierte der Generalsekretär Kofi Annan in seinem Bericht für die Generalversammlung im März 2005 unter dem Titel „In larger freedom: towards development, security and human rights for all" für eine Stärkung des Menschenrechtsschutzes innerhalb der Vereinten Nationen. Menschenrechte bilden danach neben Entwicklung und Sicherheit eine der drei grundlegenden Aufgaben, auf denen die Arbeit der VN gründet und durch die sie den globalen Herausforderungen begegnen soll. Dabei bedingen sich diese

[13] Vgl. *Volkmar Deile,* Kein Antiterrorrabatt bei Menschenrechtsverletzungen, in: Jahrbuch Menschenrechte 2005, hg. v. Deutschen Institut für Menschenrechte (2004), bes. 116f.

[14] Dass selbst innerhalb von Deutschland die Notwendigkeit besteht, das Folterverbot in der Öffentlichkeit zu begründen und zu verteidigen, hat der Fall des Polizeipräsidenten Wolfgang Daschner im Zusammenhang mit der Entführung Jakob v. Metzlers und der Vernehmung des Täters, Magnus G., deutlich gemacht. Vgl. dazu *Michael Maier-Borst,* Verletzung des Folterverbots durch Polizeibeamte, in: Jahrbuch Menschenrechte 2004, hg. v. *Deutschen Institut für Menschenrechte* (2003), 264ff.

drei Bereiche gegenseitig: „Not only are development, security and human rights all imperative; they also reinforce each other. This relationship has only been strengthened in our era of rapid technological advances, increasing economic interdependence, globalisation and dramatic geopolitical change."[15]

Nach der im Zuge der Reformdiskussion durch die Vollversammlung der VN beschlossenen Ablösung der Menschenrechtskommission durch einen Menschenrechtsrat werden nun die 47 Mitglieder des Rates direkt von der Vollversammlung gewählt. Ferner wird der Rat nicht nur einmal, sondern mindestens dreimal im Jahr tagen und damit in der Lage sein, auf aktuelle Entwicklungen zu reagieren. Neben den bestehenden Instrumenten des Menschenrechtsschutzes, wie z. B. den Sondermechanismen (u. a. Sonderberichterstatter zu einzelnen Ländern und Themen), die einer Überprüfung durch den neuen Rat unterzogen werden, sollen auch neue Überprüfungsinstrumente geschaffen werden, so eine durch den Rat regelmäßig durchzuführende Bestandsaufnahme aller Staaten hinsichtlich der Umsetzung und Einhaltung von Menschenrechtsstandards.

Der neue Rat hat im Juni 2006 seine Arbeit aufgenommen. Ob er tatsächlich die in ihn gesetzten Erwartungen erfüllen wird, kann man erst in einigen Jahren beurteilen. Da die Mitglieder zur Zeit bestehende Instrumente des Menschenrechtsschutzes auswerten und gleichzeitig die neuen Verfahrensregeln und Mechanismen noch entwickeln, ist vieles im Fluss. Diese Situation stellt gerade die Nicht-Regierungs-Organisationen vor große Herausforderungen. Durch kontinuierliche Präsenz und Mitarbeit im Rat, können die Kirchen hier im Sinne eines wirkungsvollen Menschenrechtsschutzes Einfluss nehmen.[16] Das gilt u. a. auch für die erwähnten

[15] *Kofi Annan,* In larger freedom: towards development, security and human rights for all (2005), 5 (www.un.org/largerfreedom/).

[16] VEM, EKD und Diakonisches Werk haben sich in den vergangenen Jahren u. a. durch das Forum Menschenrechte, aber auch in direkter Zusammenarbeit mit dem Weltrat der Kirchen, der Konferenz Europäischer Kirchen und dem Lutherischen Weltbund zu vielen Länder- und Querschnittsthemen an der Arbeit der bisherigen Kommission beteiligt und darüber hinaus Anstöße gegeben für eine Verbesserung der Arbeit der Kommission (bzw. des neuen Rates) und der Wirkung ihrer (seiner) Instrumente. Vgl. dazu u. a. *Jochen Motte und Wolfgang Heinz,* Human Rights on the Defensive?, in: Human Rights on the Defensive? The future of the Commission on Human Rights in the Context of the United Nations Human Rights Protection, hg. v. *Wolfgang Heinz und Jochen Motte* (2004), 5f und *Peter Prove,* What future for the Commission on Human Rights? A. a. O., 12–18.
Im September 2006 haben der Weltrat der Kirchen, das Forum Menschenrechte und die Friedrich-Ebert-Stiftung unmittelbar vor Beginn der zweiten Sitzung des Menschenrechtsrates eine Konsultation durchgeführt, zu der Vertreterinnen und Vertreter von NGOs

Probleme im Zusammenhang der regionalen Blockbildungen. Kirchen können durch Kontakte zu Regierungen in Nord und Süd dazu beitragen, dass gegenseitiges Vertrauen und Bereitschaft zur Zusammenarbeit zwischen Ländern des Südens und Nordens wächst. Die Behandlung von Menschenrechtsverletzungen auf internationaler Ebene kann und darf nicht an politischen bzw. ideologischen Frontlinien scheitern. Nicht nur im Bereich des Menschenrechtsrates, sondern auch darüber hinaus, wie zum Beispiel im Blick auf die Frage der Reform der Vereinten Nationen, haben die Kirchen mit ihrer weltweiten Präsenz eine besondere Verantwortung, so genannte „Koalitionen derer, die guten Willens sind" mitzubilden und zu stärken.

Im Zuge der Globalisierung hat neben den genannten Herausforderungen die Frage nach wirtschaftlicher Gerechtigkeit besonderes Gewicht bekommen. Angesichts der immer begrenzteren Handlungsspielräume von Regierungen, dem Zerfall von Staaten und staatlichen Institutionen in vielen Ländern und Regionen, gewinnt die Frage an Bedeutung, wie nicht-staatliche Akteure in die Verantwortung für Menschenrechte, Umwelt und Entwicklung einbezogen werden können.

Die Frage nach der Verantwortung der Wirtschaft für Menschenrechte wurde durch Kofi Annan angestoßen und in der Diskussion um den „global compact" neu gestellt. Sie fand auch ihren Niederschlag in den Leitlinien für Unternehmensverantwortung der Organisation für Wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD) sowie in der Frage nach den Unternehmensnormen im Rahmen der früheren Menschenrechtskommission der Vereinten Nationen.[17] Kirchen und Nicht-Regierungs-Organisationen haben zu dieser Entwicklung maßgeblich beigetragen.

Sie haben ferner immer wieder gefordert, eine Rechenschaftspflicht internationaler Institutionen wie der Weltbank, des Internationalen Währungsfonds und der Welthandelsorganisation gegenüber den Menschenrechtsinstitutionen der Vereinten Nationen einzuführen. Auf dem Hintergrund von Kriegen, wie z. B. dem in der Demokratischen Republik Kongo, in dem die Profite aus illegalen Rohstoffexporten nachweislich die

---

eingeladen waren. Ziel war es, gemeinsame Strategien zu diskutieren, wie am wirkungsvollsten Interessen aus Sicht der Opfer von Menschenrechtsverletzungen im neuen Rat und den zu entwickelnden Mechanismen vertreten werden können.

[17] Auf die menschenrechtliche Relevanz dieser Frage verweist *Jörg Hübner* ausführlich in seinem Beitrag: Globalisierung – Herausforderung für Theologie und Kirche. Über die neue Partnerschaft zwischen den Transnationalen Unternehmen und dem Global Player Kirche, in: Evangelische Theologie, 64. Jg. (6/2004), 466–469.

Kriegsökonomie finanzieren, ist die Begrenzung und Kontrolle illegalen Ressourcentransfers ebenfalls als menschenrechtsrelevantes Thema von Kirchen und Menschenrechtsorganisationen in den Blickpunkt gerückt worden.[18]

3. Globalisierung der Menschenrechte als genuine Aufgabe der Kirchen für diese Welt

Im Bereich der evangelischen Kirchen und der Mission mag das oben erwähnte Engagement, wie es sich insbesondere in den neunziger Jahren entwickelt hat, auf den ersten Blick vielversprechend erscheinen.

Kennzeichnend hierfür ist, dass es sich dabei nicht nur um die isolierte Arbeit von Fachstellen handelt, sondern im Bereich der Evangelischen Kirchen, in der Flüchtlings- und Friedensarbeit sowie in den ökumenischen Partnerschaftsbeziehungen das Interesse und der Einsatz für Menschenrechte eine breite Grundlage hat. Anlass für den Einsatz für Menschenrechte sind häufig konkrete Erfahrungen von Menschenrechtsverletzungen, sei es bei Partnern in Ländern des Südens oder bei Menschen in Deutschland, die bei Gemeinden Hilfe suchen.

So liegt die besondere Stärke kirchlicher Menschenrechtsarbeit zweifellos darin, Opfern von Menschenrechtsverletzungen eine Stimme zu geben, sie durch Öffentlichkeitsarbeit zu schützen und gegenüber Politik und Regierung, hier wie in den betreffenden Ländern, auf eine Verbesserung der Situation hinzuwirken. Die mit der Globalisierung gegebenen Kommunikationsmöglichkeiten haben dabei einen unumstritten positiven, übrigens auch enthierarchisierenden Einfluss auf die Zusammenarbeit von Kirchen und Gemeinden weltweit. Kommunikation zwischen Partnern in entlegensten Winkeln der Welt, wie sie vor wenigen Jahren noch undenkbar schien, ist heute möglich – und zwar nicht nur zwischen Kirchenleitungen, sondern vielfach auch zwischen Gemeindegliedern, die durch Partnerschaftsbeziehungen verbunden sind.

Gleichzeitig haben sich durch veränderte Kommunikationsmöglichkeiten auch die Einflussmöglichkeiten gegenüber Parlament und Regierung in den vergangenen Jahren ständig erweitert. Diese Entwicklung stellt die Kirchen vor neue Anforderungen. Das gewachsene Bedürfnis nach Infor-

[18] Vgl. hierzu *Heinz Werner Weßler,* Strukturelle Gewalt und Menschenrechte in der Demokratischen Republik Kongo. Vom Versuch der Kriegsökonomie das Wasser abzugraben, in: Jahrbuch Menschenrechte 2005, hg. v. *Deutschen Institut für Menschenrechte* (2004), bes. 181–183.

mation und Beratung im Bereich der Politik kann nur durch kompetente Sacharbeit zu den unterschiedlichen Themen im Bereich der Menschenrechte befriedigt werden. Wie für die internationale Menschenrechtsarbeit gilt auch hier, dass sich neben den Möglichkeiten zur Einflussnahme die Zahl der Akteure vervielfacht hat. Darüber hinaus hat in den vergangenen Jahren die europäische Ebene der Politik eine immer größere Bedeutung erlangt. Kirchliche Menschenrechtsarbeit hat darauf bisher nur z. T. reagieren können. So nimmt zwar die Konferenz Europäischer Kirchen bestimmte Anliegen gegenüber Kommission, Rat und Parlament auf, dennoch muss die Vernetzung mit Kirchen und unter den Kirchen innerhalb der einzelnen Mitgliedsländer zu Fragen der Menschenrechtsarbeit vor allem auf dem Hintergrund einer an Bedeutung und Struktur gewinnenden EU-Außen- und Sicherheitspolitik unbedingt weiterentwickelt werden.

Einflussnahme und kompetente Beratung sowie die Arbeit an langfristigen strategischen Zielen sind nur dann möglich, wenn finanzielle Ressourcen und personelle Kapazitäten bereitgestellt werden.[19]

Gerade da fehlt es an dem notwendigen Bewusstsein im Bereich der Evangelischen Kirchen in Deutschland. Wer an einer langfristigen Durchsetzung und Entwicklung der Menschenrechte interessiert ist, kann sich nicht damit begnügen, auf Menschenrechtsverletzungen aufmerksam zu machen. Er muss sich dann vielmehr an der Diskussion zur Entwicklung von Menschenrechtsstandards und -schutzmechanismen beteiligen und dazu nach außen wie innen die notwendige Kommunikation herstellen.

Durch Zusammenarbeit in Netzwerken, wie im erwähnten Forum Menschenrechte, aber auch an anderen Orten, geschieht dies in unterschiedlichem Maße. Hingewiesen sei beispielhaft auf Länder- bzw. Regionalbezogene Netzwerke und Lobbystellen, die von kirchlichen Organisationen mitgetragen werden, so z. B. das Ökumenische Netz Zentralafrika, das West Papua Netzwerk, die Sudan Focal Points oder das Netzwerk Deutsche Menschenrechtskoordination Kolumbien.

Angesichts knapper werdender Mittel besteht die Gefahr, dass Kirchen sich aus der konkreten Menschenrechtsarbeit mehr und mehr zurückziehen. Dies wäre verhängnisvoll. So wie die Kirchen ihrem Wesen gemäß als

[19] Werner Lottje hat auf diese Notwendigkeit wiederholt hingewiesen, so z. B. in einem Beitrag von 1996 unter dem Titel: Die Arbeit des Referates Menschenrechte im Diakonischen Werk der EKD, in: Menschenrechte und Entwicklung. Beiträge zum ökumenischen und internationalen Dialog, hg. v. *Lothar Brock* (1996), vgl. bes. 220ff. Werner Lottje kritisiert in seinem Beitrag zu Recht die mangelnde Bereitschaft der Kirchen, sich um „die Einrichtung von effektiven Fachstellen" zu kümmern (220).

Gemeinde Jesu Christi für menschliche und gerechte Verhältnisse in dieser Welt eintreten, so wie sie dementsprechend verbunden sind und sich verbünden mit den Opfern von Unrecht und Gewalt, für deren Schutz sie sich einsetzen, so beteiligen sie sich lokal wie global an der Bewusstmachung, Fortentwicklung und Durchsetzung der Menschenrechte nach innen wie nach außen.

Gerade im letztgenannten Bereich besteht die größte Gefahr, dass Kirchen sich entweder an den entsprechenden Diskussionen gar nicht erst beteiligen, sich aus der Diskussion verabschieden oder meinen, diese an andere delegieren zu können. Wo dies geschieht, verabschieden sich die Kirchen als Gesprächspartner aus dem gesellschaftlichen und politischen Diskurs und verzichten gleichzeitig auf die Möglichkeit, mit ihrem besonderen Auftrag, der sie zum Einsatz für die Menschenrechte beruft, öffentlich präsent zu sein. Kirchen stehen so zuweilen in der Gefahr, einerseits auf die negativen Folgen der Globalisierung hinzuweisen, andererseits aber gerade das Naheliegende zu unterlassen, nämlich durch das Eintreten für die globale Geltung und Durchsetzung der Menschenrechte dem durch die wirtschaftliche Globalisierung mitverursachten Unrecht wirkungsvoll zu begegnen.

Besonders deutlich wird dies m. E. auf der internationalen Ebene, wo der Weltrat der Kirchen in den vergangenen 15 Jahren viel von seiner führenden Rolle zur Durchsetzung der Menschenrechte eingebüßt hat. So stellte Werner Lottje diesbezüglich schon 1996 fest: „Die Kirchen haben in vielen Regionen ihre führende Rolle in der Verteidigung der Menschenrechte eingebüßt … Es wäre wünschenswert, dass die veränderte Lage in der Ökumene zum Anlass genommen wird, und die Menschenrechtsarbeit der Kirchen beim ÖRK einen Platz und eine Plattform findet, die das Zusammenwachsen und Vernetzen ökumenischer Menschenrechtler ermöglicht."[20] Leider hat es bis heute kaum Anstöße des Rates gegeben, die Menschenrechtsarbeit zu stärken und mit den notwendigen personellen und finanziellen Kapazitäten auszurüsten.[21] Zwar gibt es auf unterschiedlichen Ebenen zu einer Reihe von Menschenrechtsthemen, wie z. B. zu Länder-

[20] *Werner Lottje,* a. a. O., 220f.

[21] So sei an die Frage von Clement John – dem zuständigen Menschenrechtsreferenten beim ÖRK – erinnert, die er 1998 im Anschluss an die Nennung der aus seiner Sicht besonderen Herausforderungen der Menschenrechtsarbeit (capacity building, Interreligiöser Dialog, Internationale Solidarität) gestellt hat: There is a lot needs to be done. The question is: Are we ready to undertake this challenge?, in: Schaffet Recht und Gerechtigkeit. 50 Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, hg. v. *Martin Breidert und Jochen Motte* (1999), 38. Vgl. außerdem 34–36.

schwerpunkten, enge und langjährige Arbeitsbeziehungen zwischen dem ÖRK, Mitgliedskirchen und ökumenischen Organisationen und Bünden.[22] Diese können aber vom Rat aufgrund fehlender Ressourcen und falscher Prioritätensetzung nur unzureichend koordiniert werden.

Im Zuge der internen Neustrukturierung der Arbeitsbereiche und der Trennung der Menschenrechtsarbeit vom Programm für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, der Beschäftigung des Rates mit der von den orthodoxen Kirchen erzwungenen Reformdiskussion sowie der langjährigen Finanzkrise, wurde die Menschenrechtsarbeit weiter geschwächt. Ob es gelingt, gemeinsam mit den für Menschenrechte verantwortlichen Personen in anderen ökumenischen Organisationen, Kirchenräten und Kirchen die Menschenrechte in Anknüpfung an die Geschichte des Rates von 1948 bis in die achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts wieder als zentrale Aufgabe und Herausforderung für die Kirchen zu begründen, bleibt abzuwarten.[23] Mit der Verabschiedung einer Stellungnahme zur Reform der Vereinten Nationen durch die Generalversammlung des Weltrates in Porto Alegre im Februar 2006 hat der Rat an prominenter Stelle zur aktuellen Diskussion um die zukünftige Gestaltung der internationalen Beziehungen Stellung genommen. Er spricht sich etwa für eine Stärkung des Menschenrechtsschutzes durch den neuen Menschenrechtsrat und eine breite Beteiligung von Nicht-Regierungs-Organisationen an dessen Arbeit aus.[24] Man wird sehen, ob der Weltrat in Zukunft in der Lage sein wird, dabei selbst eine signifikante Rolle zu spielen. Dies wird sich nicht zuletzt

---

[22] Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf die Menschenrechtsprogramme des Lutherischen Weltbundes, der sich mit einer eigenen Fachstelle intensiv an der Menschenrechtsarbeit auf der Ebene der Vereinten Nationen beteiligt.

[23] Die Veranstaltung einer „advocacy week" zu Fragen der internationalen Zusammenarbeit im Rahmen der Vereinten Nationen in New York in den Jahren 2003 und 2004 durch den Ökumenischen Rat der Kirchen sowie Treffen von Menschenrechtlern aus dem Raum der Kirchen im Zusammenhang mit der Menschenrechtskommission der Vereinten Nationen 2004 in Genf beim ÖRK stellen erste Versuche dar, sich den veränderten Bedingungen zu stellen. Es ist aber m. E. äußerst fraglich, ob die bis heute fortbestehende Delegation der Menschenrechte an die Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten noch zeitgemäß ist. Warum tritt der Weltrat gegenüber den Vereinten Nationen (VN) nicht als Weltrat auf? Auch hier begeben sich die im Weltrat zusammengeschlossenen Kirchen der Möglichkeit, deutlich und sichtbar im Rahmen der VN Präsenz zu zeigen. Die Menschenrechte sollten als zentrales Anliegen und Aufgabe von Kirchen der Ökumene sichtbar werden und entsprechend müsste der Rat als handelndes Subjekt gegenüber der Völkergemeinschaft auftreten.

[24] Vgl. World Council of Churches, 9th Assembly, 14th – 23th February 2006, Porto Alegre, Statement on UN Reform, S. 2 (www.wcc-assembly.info/en/theme-issues/assembly-documents/).

daran entscheiden, wie die vom Zentralausschuss durchzuführenden strukturellen Reformen sich auf die inhaltliche Arbeit auswirken und welche Prioritäten dabei gesetzt werden.

Kirchen werden im Bereich der Politik in Deutschland wie auf der Ebene der Vereinten Nationen nach wie vor als glaubwürdige Anwälte und Fürsprecher für Menschenrechte wahrgenommen. Dieser Kredit sollte nicht leichtfertig verspielt, sondern durch langfristige und konkrete Menschenrechtsarbeit zum Nutzen der Opfer und zum Schutz zukünftiger Generationen eingelöst werden. Darin liegt – wenn man es denn einmal so nennen will – die „missionarische Dimension der Menschenrechtsarbeit". Wie im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lukas 10) gilt es alles zu tun, um den Opfern von Gewalt und Unrecht zu helfen sowie ihre Würde und Integrität wiederherzustellen.

Daneben kommt den Kirchen eine besondere Verantwortung im Bereich der Menschenrechtsbildung und Netzwerksarbeit zu. Kirche, die global wie lokal vernetzt ist, hat besondere Möglichkeiten, Menschenrechte in unterschiedlichen kulturellen Kontexten bis auf die Ebene der örtlichen Gemeinden und Gemeinschaften hinein bekannt zu machen, Menschen in der Menschenrechtsarbeit auf unterschiedlichen Ebenen zu qualifizieren, als Kirche Menschenrechte im interreligiösen Dialog aber auch im Nord-Süd bzw. Süd-Nord Gespräch zu fördern, sowie Menschenrechtsnetzwerke im Rahmen der ökumenischen Partnerbeziehungen zu entwickeln.[25]

Heiner Bielefeldt hat darauf hingewiesen, dass auch die Diskussion um die Begründung der Grundnormen der Menschenrechte, wie die der Würde des Menschen, nicht als abgeschlossen gelten kann, sondern neu geführt werden muss.[26] Die Infragestellung des Folterverbotes und die Herausforderungen in der Bioethikdebatte legen dies u. a. nahe. Auch hier haben Kirchen eine besondere Verantwortung, ihre spezifische Sicht in das gesellschaftliche Gespräch in Deutschland und weltweit einzubringen. In diesem Zusammenhang sei nicht zuletzt auf den Bereich des interreligiösen Gesprächs verwiesen – insbesondere zwischen Christen und Muslimen, in dem sich auf dem Hintergrund neuer Konflikte die Kirchen in Deutschland neu zu positionieren beginnen.

---

[25] Auf die besondere Bedeutung der Partnerschaftsbeziehungen für die Menschenrechtsarbeit hat auch *Dietrich Werner* hingewiesen. Vgl. a. a. O., 105ff.

[26] Vgl. *Heiner Bielefeldt,* Die Menschenwürde als Fundament der Menschenrechte. Die Menschenwürde in der Diskussion, in: Jahrbuch Menschenrechte 2005, hg. v. *Deutschen Menschenrechtsinstitut* u. a. (2004), 153f.

Ein weiterer Schwerpunkt kirchlicher Menschenrechtsarbeit, den Kirchen mit Beginn ihres aktiven Einsatzes für Menschenrechte immer wieder in besonderer Weise angesprochen und thematisiert haben und der kirchliche Menschenrechtsarbeit auch in Zukunft begleiten wird, ist Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, in dem neben der Gedanken- und Gewissensfreiheit das Menschenrecht auf Religionsfreiheit formuliert ist.[27]

Im Blick auf die genannten Herausforderungen gilt es, die notwendigen finanziellen und personellen Voraussetzungen für eine wirkungsvolle kirchliche Menschenrechtsarbeit in Deutschland, in der internationalen Ökumene und in den Kirchen des Südens zu schaffen bzw. für die Fortführung bestehender Programme der Menschenrechtsarbeit zu sorgen. Dies kann und wird angesichts zurückgehender Mittel nur gelingen, wenn die Globalisierung der Menschenrechte als Grundaufgabe kirchlichen Handelns erkannt und angenommen wird.

Bei allen genannten Aufgaben bleibt festzuhalten, dass kirchliches Eintreten für Menschenrechte nicht als bloßes Mittel zum Zweck – etwa der Herstellung von Gerechtigkeit – zu verstehen ist. Die Gabe des Gebotes an Israel im Alten Testament ist Teil des Offenbarungshandelns Gottes und Ausdruck seines Rechtswillens. Das Gebot schafft Raum für Leben in Gerechtigkeit und Frieden. Es zielt in besonderer Weise auf den Schutz derer, die schwach sind und am Rande der Gesellschaft leben.[28] Kirchliche

[27] Vgl. *Dietrich Werner*, a. a. O., 101. Auch in der Menschenrechtsarbeit der EKD in Zusammenarbeit mit Kirchen und Missionswerken bildete diese Frage in den vergangenen Jahren einen besonderen Schwerpunkt.

[28] In alttestamentlicher Sicht ist das Gesetz Ausdruck des Offenbarungshandelns Gottes und Teil des Bundesschlusses zwischen Gott und seinem Volk Israel. Die im Kontext des Bundes gegebenen 10 Gebote sowie weitere Rechtssatzungen, die Israel auf dem Weg aus der Gefangenschaft in die Freiheit empfängt, öffnen den Raum, um in Frieden in Gemeinschaft mit Gott und miteinander innerhalb des verheißenen Landes zu leben (vgl. Exodus 20, gefolgt von Exodus 21 und 22). Dabei zielt das alttestamentliche Gottesrecht darauf, denen Schutz zu geben, die die schwächsten Glieder der Gemeinschaft sind und am Rand der Gesellschaft leben. Das Gesetz ist im Verständnis des alttestamentlichen Gottesvolkes Ausdruck des Willens Gottes für ein Leben in Gerechtigkeit und Frieden, wobei Recht in besonderer Weise soziale und wirtschaftliche Rechte im Blick hat. „Der Herr schafft Gerechtigkeit und Recht allen die Unrecht leiden" (Psalm 103,6); „Denn ich bin der Herr, der das Recht liebt und Unrecht und Raub hasst." (Jesaja 61,8); „Denn der Herr hat das Recht lieb" (Psalm 37,28); „Er soll den Elenden im Volk Recht schaffen und den Armen helfen und die Unterdrücker zermalmen" (Psalm 72,4); „der Recht schafft, denen die Gewalt leiden, der die Hungrigen speiset" (Psalm 146,7); „So spricht der Herr: Schaffet Recht und Gerechtigkeit und errettet den Beraubten aus der Hand des Unterdrückers und bedrängt nicht Fremdlinge, Waisen und Witwen und tut niemand Gewalt und vergießt nicht unschuldig Blut an diesem Ort" (Jeremia 22,3). Das Bewusstsein der früheren Exis-

Menschenrechtsarbeit hat insofern nicht nur funktionalen Charakter. Sie ist eine der Kirche und den Kirchen in der Ökumene wesensmäßig zukommende Aufgabe. Im Eintreten für die globale Geltung von bürgerlichen, politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechten entsprechen die Kirchen Gottes Rechtswillen für diese Welt, wohl wissend, dass seine Gerechtigkeit kommt.[29] Sie geben so eine dem Glauben gemäße Antwort auf die Globalisierung. Eine Antwort, die jedes menschliche Leben in der einen Welt vor Willkür und Gewalt, vor wirtschaftlicher Ausbeutung und sozialer Ausgrenzung schützen und bewahren will. Der Einsatz für die Fortentwicklung und Durchsetzung nicht nur der bürgerlichen und politischen, sondern besonders auch der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte, bildet insofern eine besondere Herausforderung für die Kirchen im Prozess der Globalisierung der Menschenrechte.

tenz als Fremde und Sklaven in Ägypten und im Exil in Babylon als „uprooted people", dann auf dem Weg durch die Wüste, mahnt zum Respekt vor dem Gesetz als einem effektiven Schutz gegen Willkür und Gewalt, besonders gegenüber den Ärmsten der Armen. Diese Mahnung gilt auch und besonders für die, die Macht haben und verpflichtet sie, sich nicht über das Gesetz zu stellen und es damit zu beugen.

[29] Damit gleichermaßen verbunden ist die Einsicht in die rechte Unterscheidung aller menschlichen Gerechtigkeit und allen menschlichen vorläufigen Rechts gegenüber der Gerechtigkeit Gottes, die in der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden durch Jesus Christus menschliches Recht qualifiziert und damit auch die Notwendigkeit von Menschenrechten begründet. Vgl. *Karl Barth*, Rechtfertigung und Recht, Theologische Studien Heft 1, (1938), 46.

Charta 77 und Kuba heute: Wiederholt sich ökumenische Geschichte?

Der Einsatz der Tschechischen Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder für Kubas Dissidenten

VON PETER C.A. MORÉE[1]

In Mai 2006 fand in der tschechischen Hauptstadt Prag ein Seminar statt für Kirchen und ökumenische Organisationen über die Frage, auf welche Weise ökumenische Beziehungen mit kubanischen Partnern zu gestalten seien. Obwohl diese Veranstaltung, die von der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder organisiert wurde, nicht mit einer deutlichen, einheitlichen Stellungnahme abgeschlossen werden konnte, entsprach sie doch den Erwartungen der Organisatoren: Es sollte zunächst überhaupt mit Vertretern der Ökumene und Partnerkirchen darüber diskutiert werden, ob es Verbindungen gibt zwischen der Situation der Ökumene und dem Engagement für die Menschenrechte in der Zeit des Kalten Krieges und der Situation der Kirchen auf Kuba unter Fidel Castro heute. Die Frage der Menschenrechte in Kuba wird damit für die tschechische protestantische Kirche zu einer Herausforderung, sich den Konsequenzen der eigenen Geschichte zu stellen. Um die Klärung dieses Zusammenhangs geht es in dem folgenden Beitrag. Zweifellos liegt in ihm eine Herausforderung, der sich auch die übrige Ökumene nicht entziehen kann.

1. Der Vorwurf: Schweigen der Ökumene zur Verletzung der Menschenrechte auf Kuba heute

Die Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder (EKBB), mit um 120.000 Mitgliedern die größte protestantische Kirche in Tschechien, hat ein kompliziertes Verhältnis mit ökumenischen Organisationen wie dem

[1] Dr. Peter C.A. Morée ist Dozent an der Evangelischen Theologischen Fakultät der Karls-Universität Prag.

Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) und der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK). Ein beträchtlicher Teil der Kirche hat wenig Vertrauen in die weltweite Ökumene, wenn es um Fragen der Menschenrechte geht. Die Wurzeln dieser Haltung gehen zurück in die Zeit nach dem Prager Frühling, auch als „Normalisierung" bezeichnet. Es hat mit dem zu tun, was man in Prag dann auch oft angedeutet hat als die Sünde der Ökumene: Ihr wird eine Ignoranz gegenüber dem Aspekt der Menschenrechte vorgeworfen, entweder – im besten Fall – wegen (kirchen-)politischer Überlegungen oder – schlimmer – wegen einer theologischen Interpretation der gesellschaftlichen Lage. Den ökumenischen Organisationen wurde von vielen tschechischen Protestanten vorgeworfen, eine Situation von Unrecht und Unterdrückung hervorgerufen oder prolongiert zu haben, weil sie nicht willens gewesen seien, ihre Ignoranz in Solidarität zu verwandeln.

Dieser Argwohn in der EKBB ist noch immer lebendig. Zwar haben die ökumenischen Organisationen Abstand genommen von der damaligen Politik gegenüber den kommunistischen Staaten und hier auch ihre Schuld erkannt, zugleich aber sehen sie sich heute dem Vorwurf von Teilen innerhalb der Kirche ausgesetzt, dass wieder eine ähnliche Haltung gegenüber dem totalitären Regime des Fidel Castro auf Kuba eingenommen werde. Ist die Schuld der Ökumene noch immer anwesend und wirksam?

Dieser Beitrag analysiert die Argumente aus Prag und versucht, sie breiter zugänglich zu machen. Welche Verbindung sehen die Prager Protestanten zwischen den siebziger und achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts und der Situation auf Kuba heute? Was sind die konkreten Erfahrungen, die zur Perspektive einer Verbindung dieser beiden historischen Kontexte geführt haben?

In Oktober 2002 schrieben fünf tschechische Theologen dem damaligen Generalsekretär des ÖRK, Konrad Raiser, einen offenen Brief mit einem Aufruf an den ÖRK, die demokratische Opposition auf Kuba zu unterstützen. In dieser Zeit wurde auf Kuba eine unabhängige Petition für Demokratisierung des politischen Systems unter dem Namen „Proyecto Varela" von rund 20.000 Menschen unterschrieben. Das Varelaprojekt war eine Initiative der Bewegung „Movimiento Cristiano Liberación", geleitet von Oswaldo Payá.

Aus mehreren Gründen war die Petition ein wichtiges Moment in der Geschichte der demokratischen Opposition auf Kuba. Erstens war sie im Stande, die verschiedenen oppositionellen Gruppen größtenteils zu vereinen. Daneben akzeptierte sie die kubanische Gesetzgebung, indem sie ganz legal und gesetzeskonform ein Referendum über eine neue Konstitution

forderte. Vielleicht deswegen wurde sie nicht nur von bekannten Dissidenten unterzeichnet, die schon so viele Erklärungen und Aufrufe unterschrieben hatten, sondern auch von Personen, die nichts mit der demokratischen Opposition zu tun gehabt hatten. Der Proyecto Varela überschritt also die Grenze des Dissidentenghettos und war im Stande, breitere Schichten anzusprechen. Schließlich wurde die Petition direkt oder indirekt von breiteren Kreisen in der römisch-katholischen Kirche unterstützt. Einige Bischöfe und viele Kirchenglieder äußerten sich deutlich in diese Richtung, und kirchliche Treffen waren Gelegenheiten, die Petition zu diskutieren und sich darüber zu informieren.

Die fünf tschechischen Theologen schrieben:

„[W]e appeal to you to publicy support the Varela Project. Its initiator Mr. Oswaldo Payá is a dedicated Christian. Last year the WCC launched a campaign called Decade to Overcome Violence, aiming to analyse and expose different forms of violence and their interconnection, and to act in solidarity with those who struggle for justice. The Cuban dissidents need the solidarity from the churches and ecumenical organizations for their non-violent struggle for justice, human rights and democracy on Cuba."[2]

Für ihren Aufruf hatten sie spezifische Gründe. Selbst gehörten die fünf in den 70er und 80er Jahren zu den Unterzeichern der Charta 77, der tschechoslowakischen Menschenrechtsbewegung von Jan Patocka und Václav Havel. Über die Erfahrungen als Dissidenten in Kirche und Ökumene hatten sie 1999 ein Gespräch mit Konrad Raiser, der in seiner Funktion als Generalsekretär des ÖRK Prag besuchte und sich auch mit den ehemaligen Oppositionellen traf. Bei dieser Gelegenheit machte Raiser eine klare Erklärung, in der er die damalige Haltung des ÖRK gegenüber dissidenten Stimmen in Kirche und Gesellschaft bedauerte. Der ÖRK habe einen Fehler gemacht, indem er damals die dissidente, von Kirchenleitung abweichende Stimmen ignoriert und kein Gespräch mit diesen Menschen begonnen habe.

Gerade dieses „Schuldbekenntnis" wurde von den fünf Prager Theologen aufgegriffen, um den ÖRK zur Änderung in der Kuba-Frage zu bringen.

„In that period [d.h. in den 70er und 80er Jahren, P.M.] dissidents in the churches often felt isolated not only by their governments, but also by their churches and ecumenical organizations, which did not openly criticize the repression of human rights activists. On that occasion you concluded that in this respect the WCC has to draw a lesson from that period."

---

[2] Offener Brief von Jakub S. Trojan, Ladislav Hejdánek, Jan Šimsa, Miloš Rejchrt und Alfred Kocáb an den Generalsekretär des ÖRK, Dr. Konrad Raiser, vom Oktober 2002. Abschrift im Archiv der Autoren.

Die Prager Theologen sahen also eine Parallele zwischen der damaligen Situation in der kommunistischen Tschechoslowakei und der heutigen Lage auf Kuba. In beiden Fällen geht es um etwas Identisches: um das friedliche Ringen um eine demokratische, auf Menschenwürde gerichtete Gesellschaft. Und wie in den siebziger und achtziger Jahren scheint der ÖRK die Stimme der Dissidenten nicht zu hören.

Sechs Monate später antwortete der ÖRK auf das Schreiben der tschechischen Theologen.[3] Inzwischen aber hatte sich die Situation auf Kuba ernsthaft geändert. Im März 2003 hatte Castros Regime 75 Aktivisten des Varelaprojekts und unabhängige Journalisten usw. verhaftet und in kurzen Schauprozessen zu hohen Freiheitsstrafen bis zu 28 Jahren Gefängnis verurteilt. In einem Brief an Jakub Trojan u. a. machte Konrad Raiser deutlich, dass es innerhalb des ÖRK eine Diskussion über die Frage der Menschenrechte auf Kuba gebe, die bis jetzt aber bezüglich einer Entscheidung über eine Grundposition noch offen sei. Die Lage für den ÖRK sei schwierig, gerade weil die kubanischen Mitgliedskirchen hinsichtlich der kubanischen Revolution eindeutig positive Standpunkte verträten. Die zentrale Rolle der Befreiungstheologie in Lateinamerika und besonders auf Kuba mache es schwer, offene Kritik an dem kubanischen Regime zu üben. Dazu noch werde es durch die Kuba-Politik der USA besonders erschwert, Castro zu kritisieren.[4]

In der kommenden Zeit wurde die Sache von der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder weiter verfolgt. Verschiedene Gremien dieser Kirche, zu deren Mitgliedern auch die fünf Prager Theologen zählten, äußerten sich kritisch über die Haltung des ÖRK. Anfang 2004 schrieb der Synodal-

[3] Brief von Konrad Raiser an Jakub Trojan c. s., dd. 16. April 2003 und WCC Press Release 03–15, 16. April 2003 (World Council of Churches regrets miscarriage of justice in trial of Cuban dissidents).

[4] „You are not unaware that in the particular context of Latin America and the Caribbean, the Cuban revolution has received considerable support from large sections of the ecumenical movement and indeed has been a source of hope for many. The WCC member churches in Cuba have generally advocated a positive attitude towards the revolution and have articulated their position theologically, drawing on the theology of liberation which has played such an important role in Latin America. The question whether criticism of certain policies of the regime is appropriate and how it should be expressed has been a sensitive issue and continues to be so. The question is further complicated by the attitude and the role of the USA with regard to Cuba." Raiser an Trojan, 16. April 2003. Gleichzeitig informierte der ÖRK die Öffentlichkeit über eine Korrespondenz mit den kubanischen Mitgliedskirchen des ÖRK und mit dem Staatsoberhaupt Fidel Castro, in der Konrad Raiser seine Fragen über die Maßnahmen des kubanischen Regimes zum Ausdruck brachte, zugleich aber versuchte, seine Verbundenheit mit der kubanischen Sache deutlich zu machen.

rat der EKBB nach Genf über die Notwendigkeit, die Erfahrungen aus der Zeit des Kalten Krieges kritisch zu reflektieren in Bezug auf die Haltung in Fragen von Demokratie und Menschenrechten auf Kuba. Das Schreiben enthält eine längere Passage über die eigenen schwierigen Erfahrungen und die Schuld aus der Zeit der Unfreiheit.[5] Auch die EKBB hätte oft vermieden – unter Berufung auf theologische Argumente – Solidarität zu üben mit denen, die für ihre Überzeugung verfolgt wurden. In der Folge habe auch der ÖRK damals die Stimme der Dissidenten kaum gehört und die Menschenrechtsfrage bagatellisiert. In der Konsequenz dieser Situation des „Konformismus" sei die Sendung der Kirche selbst diskreditiert worden, weil indirekt Unterdrückung legitimiert wurde. Gerade deshalb solle der ÖRK heute mit anderen Partnern einen kritischen Dialog über die Frage führen, wie Kirchen und ökumenische Organisationen in Situationen wie gegenwärtig auf Kuba aufzutreten hätten.

Die Synode der EKBB beauftragte daraufhin 2005 den Synodalrat, das Gespräch mit Partnerkirchen und ökumenischen Organisationen zu vertiefen. Für sie war die Frage der Menschenrechte und der Ökumene auf Kuba eine Frage der Glaubwürdigkeit der Ökumene.

2. Der Hintergrund: Die tschechische Kirche der Böhmischen Brüder und die Charta 77

Zur Verdeutlichung der tschechischen Haltung sei im Folgenden an die Diskussion um die Dissidenten der siebziger Jahre erinnert. Im Januar 1977

[5] „Our church had to learn a painful lesson of the Cold War. As a church we were not always able to discern between political opportunism inspired by fear and genuine theological reasoning inspired by faith. Theological arguments were used to avoid the expression of solidarity with those who were persecuted because of their convictions and struggle for human dignity, among whom many Christians, also of our church. In effect, the WCC followed the main line of our church and largely ignored the voice of the dissidents in our church. Consequently, the dimension of human rights was played down in the international ecumenical discussions during the Cold War, because we conformed ourselves to the given circumstances. To our conviction, by this we capitulated in the struggle for humanity, though at the ecumenical level we declared this was at the heart of our theological life and work. It is for this reason that we see the importance of a dialogue about the role of churches and the ecumenical organizations like the WCC in situations of human rights abuses by totalitarian regimes like on Cuba. This is even more urgent when, like in the Cuban case, we find genuine Christians among the persecuted. As the community of Christ individual Christians and churches are called to solidarity with those that suffer for justice. A legitimation of those in power on the costs of this solidarity leads to a discrediting of the mission of the church, as we experienced in our circumstances." Brief des Synodalrates der EKBB an den ÖRK, Januar 2004.

wurde die Erklärung der Charta 77 veröffentlicht, die im Grunde einen Aufruf an die Prager kommunistische Regierung darstellte, die (eigenen) Gesetze und Beschlüsse zu respektieren. Konkret ging es um die Dokumente und das Abkommen der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Helsinki 1975. Unter den Unterzeichnern der Charta 77 waren auch mehrere Geistliche aus verschiedenen Kirchen. Die erste Erklärung der Charta wurde von sechs Pfarrern aus der EKBB unterschrieben. (Allen war die staatliche Genehmigung für die Ausübung des geistlichen Amtes inzwischen entzogen worden und somit befanden sie sich also durchaus in einer existenziell schwachen Position, wie sich auch im Folgenden erwies.).

Wenige Monate später veröffentlichten diese Pfarrer zusammen mit noch 25 anderen Mitgliedern der EKBB ein Dokument über die Lage der EKBB. Es wurde bekannt als „Brief der 31". Das Schreiben war an die tschechoslowakische Bundesversammlung in Prag gerichtet und bekam damit den Charakter einer Petition für Religionsfreiheit.[6] Es analysierte die Probleme der Evangelischen Kirche in Beziehung zum Staat und wies auf eine Reihe konkreter Maßnahmen des Staates hin, die das Leben der Kirche ernsthaft behinderten. Das Grundproblem der Kirchen unter dem Kommunismus sei, dass die sozialistische Gesetzgebung überhaupt nicht mit der Existenz der Kirchen rechne. Gläubigen werde ein individuelles Recht auf ihre religiöse Überzeugung eingeräumt, aber von religiösen Gemeinschaften rede das Gesetz nicht. Die Intention des Regimes sei es, die Kirche durch administrative und andere Maßnahmen zu unterdrücken.

> „Das Ringen um eine sinngerechte Erfüllung des Auftrags der Kirche, um die Verkündigung des Evangeliums und um die Gestaltung des Gemeindelebens, ist dadurch stark gekennzeichnet, dass in unserem Lande der Atheismus mit einem ideologischen Monopol verbunden und auf administrativem Wege durchgesetzt wird. (...) Dadurch geraten alle Kirchen bei uns in die Situation von geduldeten Gemeinschaften mit Aussicht auf schrittweise Einschränkungen, an deren Ende die Liquidierung steht."[7]

Das Schreiben schildert die Situation: Gemeindeaktivitäten wurden hauptsächlich dort beschränkt, wo es um außergottesdienstliche Aktivitäten wie Vorträge, Treffen oder Konzerte ging. Ähnlich war es mit ökumenischen Beziehungen, die durch das Regime stark kontrolliert wurden. Einer ganzen Reihe von Pfarrern war die staatliche Zustimmung für die Ausübung einer geistlichen Tätigkeit entzogen worden. Mehreren Studenten

[6] Eine deutsche Fassung des Briefes wurde publiziert von *Glauben in der zweiten Welt* (G2W) in einem Sonderheft *CSSR, Zur Lage der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder, eine Dokumentation*, 1978.

[7] *Zur Lage*, deutsche Fassung G2W, 8.

wurde das Studium an der theologischen Fakultät von staatlichen Behörden untersagt. Pfarrer im aktiven Dienst wurden von der Geheimpolizei aufgefordert, Informationen weiterzugeben. Christliche Jugendliche hatten beim Zugang zur Bildung Diskriminierungen zu erleiden. Religionsunterricht in Grundschulen war praktisch unmöglich. Die Kirche wurde ernsthaft in ihrer publizistischen Tätigkeit behindert. Zudem wurden ihre Beschwerden von staatlichen Behörden nie ernst genommen. „Die Probleme werden bagatellisiert und nicht gelöst. Aber Probleme lassen sich durch Leugnen und Verschweigen nicht vom Tisch wischen. Sie sind da und müssen gelöst werden. Früher oder später kommt es dazu."[8]

Der Brief der 31 wollte nicht die Kirchenleitung offen kritisieren, sondern richtete sich an den Staat. Auf der anderen Seite war es klar, dass die 31 diese Analyse nie veröffentlicht hätten, wenn sie der Meinung gewesen wären, dass die Leitung der Evangelischen Kirche ihre Verantwortlichkeit völlig ernst nahm. Indirekt wurde dem Synodalrat deutlich gesagt, dass er Angst habe, der Situation ins Auge zu sehen und sich zu den Problemen zu äußern.

Der Synodalrat der EKBB reagierte wütend auf den Brief der 31. Noch vor der Veröffentlichung übte der Synodalsenior erheblichen Druck auf Jakub Trojan, einen der Initiatoren des Briefes, aus, damit er nicht abgeschickt werde. Sogar Synodalsenior Václav Kejr sprach ein Verbot aus, diesen Plan zu verwirklichen, von dem er übrigens nur von der Geheimpolizei Kenntnis bekommen haben konnte. Nachdem die Petition trotzdem verschickt wurde, wurde eine Kommission einberufen, die das Verhalten von 17 Pfarrern aus dem Kreis der 31 disziplinarisch untersuchen sollte. Sie versuchte, die 17 Geistlichen dazu zu bewegen, ihr Verhalten zu bedauern, sich von dem Dokument zu distanzieren und ihre Unterschrift zu widerrufen. Sie hätten nämlich wider das Verbot des Synodalseniors gehandelt, der ihnen diesen Schritt ausdrücklich untersagt hatte. Sie hätten die Kompetenz des Synodalrats nicht respektiert, der für die Verhandlungen mit staatlichen Organen in kirchlichen Angelegenheiten verantwortlich sei. Durch die Veröffentlichung wären die 17 jetzt verantwortlich für die außerordentlich schwierige Lage des Synodalrats in seinem Verhältnis zu den Behörden. Da die Unterzeichner dies verweigerten, beschloss die Kirchenleitung, den Pfarrern offiziell eine Rüge zu erteilen, was formal einer Disziplinar-

[8] Ebd., 14.

maßnahme glich. Die kirchliche Öffentlichkeit wurde über diesen Schritt informiert.[9]

Im Herbst 1977 tagte die Synode der EKBB. Auf der Tagesordnung stand auch der Fall der 31 und das disziplinarische Vorgehen gegen sie. Die Synode nahm zwar die Entwicklungen und die Schritte des Synodalrats zur Kenntnis, aber sie stimmte ihnen nicht förmlich zu, sondern beauftragte den Synodalrat, mit den Pfarrern im Gespräch zu bleiben. Die Synode wählte auch eine neue Kirchenleitung, was die Kommunikation der 17 mit den kirchlichen Autoritäten bedeutsam erleichterte.[10]

3. Ein weiterer Aspekt des Hintergrundes: Die Reaktion der Prager Theologischen Fakultät und ihre ekklesiologische Argumentation

Möglicherweise noch bemerkenswerter mag die Reaktion der Prager Theologischen Comenius-Fakultät auf die Situation in der Kirche sein. Im Mai 1977 publizierten die Dozierenden der Fakultät acht Thesen, von denen jede mit einer Antithese verbunden war.[11] Der Text wurde durch eine Analyse der aktuellen Lage eingeleitet, die zugleich eine Apologie für ein ganz bestimmtes Konzept einer „Kirche im Sozialismus" war:

> „Die Evangelische Kirche der Böhmischen Brüder sieht sich gegenwärtig mit den auffallenden konkreten Folgen einer jahrelangen Bestrebung konfrontiert, die Kirche in einen politischen Streit hineinzuziehen und sie zu Stellungnahmen zu zwingen, die theologisch nicht gerechtfertigt sind. Außerdem werden dadurch die sozialistischen, gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse, in denen wir leben, außer Acht gelassen. Wir aber wollen an der Formgebung dieser Verhältnisse Anteil haben. Die sozialistische Bewegung wird von uns als ein Ausdruck des menschlichen Verlangens nach Freiheit und sozialer Gerechtigkeit angesehen. Wir sind für alles dankbar, was in dieser Hinsicht in unserem Lande erreicht worden ist. Wir halten dafür, dass eine sozialistische gesellschaftliche Ordnung die geeignetste Form ist, die es ermöglicht, dass wir mit den Grundproblemen des historischen Weges der Menschheit zu einem Ausgleich kommen. Kraft unseres Glaubens und auch aus den vorher genannten Gründen betrachten wir die sozialistische Gesellschaft als den Raum, in dem wir unsere Arbeit ohne Nebenabsichten verrichten. Jeder Gedanke, als ob es

[9] Die Dokumente wurden veröffentlicht in: *Svému synodu, Českobratrská církev evangelická 1969–1989, (výběr z dokumentů),* (An unsere Synode, Die Evangelische Kirche der Böhmischen Brüder 1969–1989, Auswahl aus Dokumenten)), Prag 1989.

[10] Sehe dazu *Miloš Rejchrt,* O neco svobodnejší. Rozhovory (Um etwas freier. Gespräche), Prag 2002, 128 ff.

[11] Eine deutsche Fassung wurde veröffentlicht in dem schon erwähnten Sonderheft *ČSSR, Zur Lage der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder. Eine Dokumentation,* 1978, Glauben in der zweiten Welt, 19–20.

möglich wäre, mit der Vorläufigkeit der sozialistischen Gesellschaft zu rechnen, schwächt uns geistlich und lähmt unsere kreative Aktivität."[12]

Dann folgten die einzelnen Thesen, die sich thematisch mit dem Weg von Kirche und Theologie auseinandersetzten. Sie stellten implizit einen Angriff auf den Brief der 31 und auf die Charta 77 dar. Vor dem zeitgenössischen Diskussionshintergrund konnten die Thesen als eine Interpretation dieser beiden Dokumente verstanden werden, ohne dass diese direkt genannt werden mussten. These 1 handelte von der göttlichen Herkunft der Kirche, „die aus dem gnädigen Willen Gottes hervorgegangen ist". Erst in der Antithese wird deutlich, dass die Autoren der Thesen gegen das protestieren wollten, was sie als eine Verpolitisierung und deshalb Entkirchlichung der Kirche wahrnahmen:

„Wir verwerfen die Meinung, die Kirche sei nur ein menschlicher Verein oder eine korrigierende Bewegung, deren Existenz durch die Zielsetzungen gerechtfertigt wird, die sie sich selber gibt und die auf bekannte Art durchgesetzt werden müssen in Konkurrenz zu anderen Vereinen und Bewegungen."[13]

Ähnlich „verschlüsselt" redet die zweite These über die angebliche Überzeugung der christlichen Dissidenten, dass die Kirche in einer sozialistischen Gesellschaft nicht existieren könne.

„Der souveräne Gott will, dass wir sein Volk hier auf dieser Erde und in dieser unserer Situation sind. Hier müssen wir unsere Mission erfüllen und dürfen nicht Verhältnisse ins Auge fassen, die für irgendjemanden anscheinend vorteilhafter sind."[14]

Die Kirche soll deshalb nicht bewusst die Illegalität aufsuchen oder provozieren, sondern in aller Öffentlichkeit das Evangelium verkündigen, sagen These und Antithese 3. Im 4. Abschnitt wird verteidigt, dass die Kirche immer die historisch-gesellschaftliche Situation, in der sie lebt, zu berücksichtigen habe. In der 5. heißt es, dass Christen nie ethische Stellungnahmen solchen auferlegen dürfen, die nicht an Christus glauben. In den drei letzten Thesen und Antithesen wird es den Dissidenten untersagt, Kirche und Glauben irgendwie in den Kampf um menschliche Würde hinein zu ziehen.

„6. Die Kirche sollte eine Gemeinschaft der Einheit und ein Bund des Friedens sein. Wir verwerfen es, dass innerhalb der Kirche Raum zu irgendeiner Form der Ausübung von Pression und Intrigen Raum geboten wird."

(...)

[12] Zur Lage, 19.
[13] Ebd.
[14] Ebd.

8. Wir glauben, dass die Kirche Christi auch in ungewöhnlichen und unbequemen Situationen das Eigentum ihres Herrn bleibt. Unsere Hoffnung, dass sie erhalten bleibt und auch die Umgebung erkennen wird, dass sie dem menschlichen Geschlecht nicht feindlich gesonnen ist, gründet sich nur auf das Versprechen Christi und auf Seine Auferstehung.

Wir verwerfen die Meinung, dass die Kirche besondere Vorrechte für sich erzwingen und durch eine Strategie der Pression Aktionen zu eigenem Nutzen und zur Selbsterhaltung durchführen sollte.[15]

Die Dozierenden an der Comenius-Fakultät distanzierten sich in diesem Dokument mit klaren Worten von den 31 Mitgliedern der Kirche, weil sie in ihren Augen Kirche und Theologie für politische Ziele missbrauchten. Man kann dies schwer anders lesen als folgendermaßen: Sie wiesen die Analyse der Probleme der EKBB, wie die Petition sie beschreibt, mit der theologischen Argumentation ab, dass die Kirche sich der sozialistischen Gesellschaft anpassen solle. Diese Gesellschaftsordnung sei im Grunde genommen die beste, wenn es um die Zukunft der Menschheit gehe. Kritik an konkreten Verhältnissen in dieser Gesellschaft impliziere, so liest sich das Schreiben der Fakultät heute, zugleich auch die Abweisung der Ordnung. Die Dissidenten sollten also schweigen. Auf keinen Fall hätten sie das Recht, für die Kirche als ganze zu sprechen.

Es ist auffällig, dass die Fakultätsdozenten die Lage nach dem Brief der 31 fast als einen *status confessionis* verstanden. Die Situation war so sehr eskaliert, dass sie jetzt quasi *ex cathedra* sprachen. Sie könnten nicht schweigen und müssten in den klaren Formeln der Themata und Anathemata sprechen (die übrigens nicht zufällig an die Barmer Theologische Erklärung erinnern). So verstand auch die Kirchenleitung der EKBB die Situation. Sie verschickte die Fakultätsthesen an die Gemeinden mit der Bitte, die Mitglieder mit dem Text bekannt zu machen. Der Brief der 31 wurde aber nicht mitgeschickt. In dem begleitenden Rundschreiben schrieb der Synodalrat:

„Wir sind überzeugt, dass der Augenblick sich nähert, in dem wir unser konfessionelles Erbe zum Ausdruck bringen müssen, und wir werden es derart zu Gehör bringen müssen, dass wir uns selbst, unsere Aufgaben und die Zeit, in der wir leben, besser verstehen lernen, denn sie erwartet unsere aus Glauben getroffenen Entscheidungen mit theologischer Klarheit und Deutlichkeit des Zeugnisses. Der zukünftige Weg unserer Kirche wird im Wesentlichen davon bestimmt, dass wir uns gründlich und theologisch verantwortlich der heutigen Situation stellen."[16]

[15] Ebd., 20.
[16] Ebd., 22.

4. Der letzte Teil des Hintergrundes: Die Gegenreaktion der Dissidenten

Aus dem Kreis der Chartisten in der EKBB gab es zwei ausführliche Reaktionen auf die Thesen der Fakultät. Die emotionalere kam von Miloš Rejchrt, einem der Pfarrer, die die Charta 77 und die Petition an die Bundesversammlung unterschrieben hatten. In seinem Brief an die Dozenten der Comenius-Fakultät stellte er zuerst die Frage nach dem Maß der harten Reaktion.

„Warum auf einmal dieser Lärm, diese kategorische Distanz in dem Augenblick, in dem die Unterzeichner des beanstandeten Dokumentes, zumeist auch Unterzeichner der Charta '77, vor den Generalstaatsanwalt zitiert werden oder durch die Geheimpolizei Hausdurchsuchungen erleiden, vom ROH (Revolucní odborové hnutí = Revolutionäre Gewerkschaft) vernommen sowie von ihren Arbeitgebern des Führerscheins und Reisepasses beraubt werden, eventuell sogar zeitweise in einer Zelle des Untersuchungsgefängnisses beherbergt werden? Ist das ein rein zufälliges zeitliches Zusammentreffen?"[17]

Für Rejchrt hat jeder Christ die Verpflichtung, seine Stimme zu erheben, wenn irgendwo Unrecht passiert, und das haben gerade die 31 gemacht. Sie hätten nicht im Namen der ganzen Kirche gesprochen, sondern als Bürger der ČSSR. Und gerade vom sozialistischen Staat könnten sie erwarten, dass er die Menschenrechte respektiert. Wenn er das nicht täte, müsse er darauf hingewiesen werden, weil der Sozialismus dann seiner Bestimmung nicht treu sei.

Das habe die Kirche und ihre Vertreter vor einigen Jahren noch getan, erinnerte Rejchrt, nämlich in der Zeit des Prager Frühlings, als zum Beispiel die Fakultät im Herbst 1968 ein Manifest der Solidarität herausgab oder als sie im Januar 1969 eine Erklärung zur Selbstverbrennung von Jan Palach formulierte. Auch die einzelnen Professoren der Fakultäten haben sich kritisch zum Regime geäußert, sagte Rejchrt, wie z. B. J. L. Hromádka, der in seinen Memoranden zum August 1968 scharf den realen Sozialismus verurteilte. Habe die Fakultät das alles jetzt vergessen, oder werde sie sich davon auch distanzieren, fragte Rejchrt.

Weiter warf er den Fakultätsdozenten vor, bei der Formulierung der Thesen statt von Glaube von Furcht getrieben worden zu sein, die zudem theologisch verbrämt würde, stattdessen müsse sie als eine Kraft entlarvt werden, die dem Menschen seiner Freiheit beraube. Die einzelnen Thesen waren in seiner Sicht auf bewusste Falschinterpretation des Briefes der 31

[17] Ebd., 23.

gegründet, in der zudem die privilegierte Stellung der Dozenten der Fakultät unaufrichtig verschleiert worden sei.[18]

Die zweite – ausgewogenere, aber theologische umso vernichtendere – Reaktion kam von Božena Komárková, Philosophin und Theologin, Unterzeichnerin der Charta 77. Im Juli 1977 schrieb sie den Aufsatz *Difficile est* ..., in dem sie die Ereignisse in der Evangelischen Kirche seit Anfang des Jahres verband mit dem Thema der Macht. Erstens stellte sie fest, dass die Kirchenleitung sich in den Dienst des Regimes gestellt habe, in dem sie unter dem Druck der Behörden Aussagen gemacht und ein Disziplinarverfahren gegen kritische Brüder und Schwestern eröffnet habe. Der Synodalrat habe es aufgegeben, auf moralische Überzeugungskraft zu setzen. Stattdessen berufe er sich jetzt auf eine autoritative Interpretation seines Amtes. Er behaupte, dass Kirche und Politik nicht vermischt werden sollten, aber stattdessen gebe er, um zu überleben, die Eigenständigkeit der Kirche auf.[19]

In den Thesen der Fakultät las Komárková „fast nichts vom Geist der Liebe", sondern nannte sie eine „ungerechte Denunziation", die unter den herrschenden Verhältnissen von den staatlichen Behörden nicht anders ausgelegt werden könne, als „ein direktes Angebot an die Staatspolizei, bisherige und künftige Opfer ihrer Ungnade weiter zu verfolgen". Die Kirchenleitung nehme dazu auch den 31 die Möglichkeit, sich öffentlich zu verteidigen, da die Gemeinden nur die Thesen der Fakultät bekommen hät-

[18] „Unser Schreiben verwirft die Vorrechte und verlangt Recht: Recht für die Kirche und für die Gläubigen. Aber während es Recht fordert, fordert es das auch für die Atheisten und Marxisten, meinethalben für die Vereine der Ungläubigen und für die Professoren der Comenius-Fakultät. Ich wiederhole, dass wir nicht um Vorrechte bitten (z. B., dass die Professoren der Comenius-Fakultät ins Ausland fahren dürfen, oder dass den Professoren die Presse zur Verfügung steht, oder dass sie Seminare für den Frieden halten dürfen, und dass die Professoren der Comenius-Fakultät sich wissenschaftlicher theologischer Arbeit widmen und predigen dürfen); wir bitten um Recht (dass alle ins Ausland fahren können, dass jeder, der etwas zu sagen hat, in der Presse schreiben und Erklärungen über die Situation der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder abgeben kann, dass Seminare über welches Thema auch immer gehalten werden können und jedermann daran teilnehmen kann, der dafür Interesse hat, dass jeder wissenschaftlich arbeiten kann, der dazu die Fähigkeiten besitzt, und dass jeder predigen kann, der durch den Geist getrieben ist)." Ebd., 27.

[19] „Zu ihrer Schande hat sich die Kirche zu dem Spiel ‚als ob' hergegeben. Dieses Spiel führt zum moralischen Tod. Ebenso wie einst unter der Habsburger Gegenreformation wird in dieser Zeit erneut der Geist des Volkes gebrochen. Die gleichen Folgen geistiger Abstumpfung, Kleinmütigkeit und des Zynismus werden eintreten. Mit seinen Erklärungen kehrte der Synodalrat auf den Weg der Halbwahrheiten zurück, den er in einer günstigeren politischen Lage (1968) schon einmal mit Bedauern und Verbitterung von sich gewiesen hatte." Ebd., 29.

ten. Sie habe auf die wehrlose Macht verzichtet, wie sie von Dietrich Bonhoeffer erlebt und formuliert worden sei, und stattdessen eine Strategie des Druckes der Anathematisierung gewählt, die allerdings machtlos sei gegenüber dem Zeugnis der Machtlosen.

„Das Endresultat aller dieser Fakten lautet: Der Synodalrat und die Fakultät haben sich selbst und die ganze Kirche im Schlepptau der politischen Macht weit über die Grenzen dessen gebracht, was die Kirchen theologisch je dem Staate zuerkannt haben: Nämlich die Gesetze zu respektieren im Geiste von 1 Tim 2,1–2: ‚Damit wir ein ruhiges und stilles Leben führen mögen, in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit.' Sie gaben der Machtwillkür, die nicht auf dem Gesetz beruht, nach. Und sie sind dahin gelangt, sich mit ihren Zuchtmaßnahmen an die Seite der Macht zu scharen gegen die Brüder, die ihren pastoralen Auftrag erfüllten und Gott mehr fürchteten als die Macht der Obrigkeit. Wollen sie es nun so weit kommen lassen, dass sie sie, im Gegensatz zu früheren Jahren, selber von der pastoralen Arbeit ausschließen und die Gemeinden um ihre Hirten bringen, für die es keine Stellvertreter gibt? (...) Meint der Synodalrat, dass eine solche ‚Säuberung' nach dem Rezept und Willen der Machthaber die Kirche retten oder ihr sogar Gesundung schenken wird?"[20]

Rejchrt und Komárková warfen der Kirchenleitung vor, dass sie vor dem Druck des Regimes kapituliere und sich als Konsequenz in den Dienst des Regimes stelle, um die Kritiker in der Kirche zum Schweigen zu bringen. Sie verzichte auf die christliche Interpretation der Macht und eigne sich die Machtauffassung des totalitären Regimes an. Mitglieder der Kirche, die aus ihrer tiefen Überzeugung ihre Stimme hören lassen gegen Willkür und Unrecht, würden so von Synodalrat und Fakultät als Christen dargestellt, die große Fehler gegen die Kirchenordnung und den Glauben selbst begangen hätten. Ihr Versuch, in der Wahrheit zu leben, wurde in diesem Sinne Sünde genannt, der durch Anathemata und Rüge verurteilt werden müsste.

5. Konsequenzen: Ökumeneskepsis und Kritik an der Haltung des ÖRK in der Kubafrage

Welche Konsequenzen hatte dieser Sachverhalt für ökumenische Organisationen und ihre Standpunkte zur sozialistischen Realität? Im Allgemeinen galt, dass vor allem nach 1977 die Kirchenleitung eine beträchtliche Distanz zu den Dissidenten in der Kirche hielt. Das spürten vor allem die Pfarrer, denen die Staatsgenehmigung zur Ausübung des geistlichen Amtes entzogen worden war. Die Behörden drangen bei der Kirchenleitung darauf, dass sie keine Positionen in der Kirche mehr erhielten. Für den Synodalrat stellten diese Pfarrer unbequeme Fälle dar, weil es unmöglich war,

[20] Ebd., 33.

einen Kompromiss zu finden. Politische Exkommunikation bedeutete in der Regel Isolierung in der Kirche und Ausschluss aus der ökumenischen Welt.

Die EKBB war Mitglied verschiedener ökumenischer Organisationen, wie des ÖRK, der KEK, des Reformierten Weltbundes und der Christlichen Friedenskonferenz. Praktisch bestimmte die Kirchenleitung die Art und Weise der Teilnahme an Aktivitäten der ökumenischen Organisationen. Sie hatte fast das Monopol auf die Kontakte mit den internationalen Partnern und bestimmte zu einem großen Ausmaß damit auch, welche Information die Partner bekamen. Insofern kann man sagen, dass offizielle Vertreter der Kirche ins Ausland reisen konnten, weil Dissidenten zu Hause bleiben mussten. Es war einfach, die alternative Stimme in der Kirche in der internationalen Ökumene mit dem Argument zu ignorieren, dass die Mitgliedskirche als ganze solche Standpunkte nicht einnahm. Chartisten in der EKBB konnten nur mühsam die ökumenischen Vertreter aus dem Ausland über ihre Ansichten informieren. Nur sehr wenige von ihnen benutzten ihren Aufenthalt in Prag dazu, auch Dissidenten zu treffen und ihre Ansichten und Erfahrungen zu hören. Sehr bekannt wurde damals ein im Januar 1978 im Westen veröffentlichter Brief von Miloš Rejchrt an Károly Tóth, damals noch Generalsekretär der Christlichen Friedenskonferenz. Tóth wurde in dieser Zeit ein Ehrendoktorat der Prager Comenius-Fakultät verliehen, was Rejchrt – als Pfarrer mit Berufsverbot inzwischen als Heizer tätig – zum Anlass nahm, ihn über die Situation einiger christlicher Dissidenten zu informieren und zu kritisieren, dass er offenbar kein Interesse zeige für Mitbrüder und Mitschwestern, die verfolgt wurden, weil sie ihr Gewissen nicht schweigen lassen konnten.[21]

Jetzt im Jahr 2006, während der eingangs erwähnten Tagung in Prag, machte Rejchrt – inzwischen Stellvertreter des Synodalseniors und als solcher verantwortlich für die ökumenischen Beziehungen seiner Kirche – in

[21] Rejchrts Brief vom 21. Januar 1978 wurde publiziert in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 10. August desselben Jahres. Der Brief endet mit scharfen Formulierungen: „Sie rufen ‚Friede, Friede', wo kein Friede ist. Sie behaupten, dass Sie hier keine Arbeit zu tun hätten, da Sie für die Diskriminierten anderswo dasein müssten. Vor den konkreten Opfern der Willkür fliehen Sie weg aus unserem Raum und aus unserer Zeit in exotische Gegenden, in eine andere Welt bis hin zur dritten Welt. […] für die Brüder, die (hier, P. M.) nach Gerechtigkeit dürsten und um Achtung gegenüber der menschlichen Freiheit rufen, (haben Sie) nur ein Wort der Abweisung übrig: nämlich dass wir das Vaterland verleumden und den Kalten Krieg anfachen. Wie kann Ihre Sorge für den fernen Nächsten glaubwürdig sein, dem Sie vielleicht noch freiwillig die Revolution anbieten, wenn Sie vom nahen Nächsten fliehen?"

seinem Beitrag deutlich, dass man sich damals von ökumenischen Organisationen und dem Reformierten Weltbund im Stich gelassen gefühlt habe, weil diese in der Regel nicht bereit gewesen seien, von staatlicher Seite als „konspiratorisch" eingestufte Handlungen auszuführen (z. B. sich mit Dissidenten zu treffen oder Briefe für Menschenrechtsorganisationen in den Westen mitzunehmen). Ökumenische Organisationen haben daher in seinen Augen – und in den Augen von vielen in der heutigen Kirchenleitung der EKBB – ihre Glaubwürdigkeit verloren wegen ihrer Haltung in der Zeit des Kalten Krieges.

Aufgrund der eigenen Erfahrungen als Dissident in der Kirche und Ökumene analysiert Rejchrt jetzt die Lage der Oppositionellen auf Kuba, die – wie er damals – auch keine Unterstützung von ökumenischen Organisationen bekommen.

> „Wie werden sich dann die kubanischen Anhänger des Varela-Projekts gegenüber den internationalen ökumenischen Institutionen aufstellen, die diesen einmaligen Schritt bürgerlichen Mutes und christlicher Milde nicht unterstützt haben? Wird es nicht für manche von ihnen attraktiver sein, sich an die Seite der Verkündiger blutigen Rechnungsausgleichs zu stellen, wenn ihre friedliche, demokratische und mit Leiden teuer bezahlte Haltung in der weltweiten Ökumene keine angemessene Bewertung fand?"[22]

Miloš Rejchrt ist der Sprecher der Mehrheit in der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder, die in der heutigen Kubafrage eine klare Analogie zu ihren Erfahrungen als Dissidenten erblicken: Der ÖRK mache heute auf Kuba das, was ökumenische Organisationen in den siebziger und achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts in Bezug auf die Lage der EKBB getan haben.

In heutiger Sicht stellt sich die Frage, ob die Situation auf Kuba so stark aus der Perspektive des damaligen totalitären Systems in Osteuropa gesehen werden kann. Konrad Raiser verteidigte die Position des ÖRK in dieser Sache in seinem Brief an die fünf Prager Theologen mit dem Argument, dass Kuba aus der lateinamerikanischen Perspektive betrachtet werden müsse. Für ihn irren sich die Prager Theologen, weil sie etwas Unvergleichliches miteinander vergleichen. Die Prager Theologen, die heute von ihrer Kirche unterstützt werden, werfen ihm jedoch vor, mit zweierlei Maß zu messen und die Bedeutung der Menschenrechte zu relativieren.

Vor allem mit der Dissidentenerfahrung im Hintergrund gibt es einen entscheidenden Einwand gegen Raisers Verteidigung der Linie des ÖRK:

[22] Miloš Rejchrt in seinem Beitrag zum Seminar am 16. Mai 2006. Text im Archiv des Autoren.

den Einwand, dass nicht ernsthaft geprüft werde, wer die Kirche auf Kuba überhaupt repräsentieren könne. Die Prager Theologen werfen dem ÖRK vor, dass er sich keine Rechenschaft darüber gebe, dass die kirchliche Lage auf Kuba viel breiter und vielfältiger sei, als sie sich durch die Mitgliedskirchen oder den Rat der Kirchen auf Kuba darstelle. Sie vertreten nur einen Teil der kubanischen nicht-katholischen Christen und seien zudem auch nicht die Mehrheit der Protestanten. Es gibt auf Kuba eine Reihe von weiteren Kirchen in der pentecostalen, aber auch in der *Mainstream* Tradition. Etwa die Hälfte der protestantischen Kirchen seien Mitglied des kubanischen Rates der Kirchen, der Positionen gegenüber dem Regime von Fidel Castro vertritt, die der Linie des ÖRK ähnelten.

Das besondere Problem dabei ist, so das Argument, dass die zweite Hälfte der nicht-katholischen Kirchen gerade darum kein Mitglied im ÖRK sei, weil dieser ihrer Meinung nach den christlichen Glauben in politische Stellungnahmen deformiert habe. Unter diesen Kirchen ist auch die größte nicht-katholische Kirchengemeinschaft auf Kuba, die westlichen und östlichen Baptisten (Bautistas *occidentales* und *orientales).* Sie weisen Mitgliedschaft des kubanischen Kirchenrates und damit die Linie des ÖRK ab, weil sie das Regime von Fidel Castro nicht kirchlich oder theologisch legitimieren wollen. Diese Position bringt solche Kirchen nicht selten in Schwierigkeiten in den Beziehungen zum Staat, wenn es um Genehmigungen und Aktivitäten geht. Sie sind aber nicht bereit, unter Druck der administrativen Diskriminierung aufzugeben und eine für den Staat gefälligere Position einzunehmen. Es fragt sich also, ob nicht der ÖRK mit diesen Kirchen ins Gespräch kommen sollte, um über die andere Seite der Realität des Castro-Regimes gegenüber Kirchen und einzelnen Menschen zu sprechen.

Mit dem Brief der fünf Prager Theologen und der Antwort des Generalsekretärs des ÖRK ist ein vorsichtiges Gespräch über die Frage der Menschenrechte in der Ökumene begonnen worden. Es wurde fortgesetzt während des ökumenischen Kirchentages im Mai 2003 in Berlin und während des Seminars in Prag im Mai 2006. Es wäre zu empfehlen, dass der Dialog zwischen dem ÖRK und mitteleuropäischen Kirchen wie der EKBB über Fragen der Bedeutung der Erfahrungen mit der Ökumene in der Vergangenheit für die Gegenwart, z. B. in Bezug auf Kuba, weiter geführt wird. Auf diese Weise können Erfahrungen aus der Zeit der kommunistischen Diktatur in einem breiteren Kontext verarbeitet und fruchtbar gemacht werden.

Der Ökumenische Rat der Kirchen und Kuba: Über das Urteilsvermögen einer ökumenischen Begleitpraxis

VON GUILLERMO KERBER[1]

Einführung

Am 31. Juli 2006 hatte Präsident Fidel Castro zum ersten Mal in der Geschichte Kubas seine Befugnisse als erster Staatssekretär des Zentralkomitees der Kommunistischen Partei Kubas, als Chefkommandant der Bewaffneten Revolutionären Streitkräfte und als Präsident des Staatsrates und der Regierung Kubas[2] provisorisch an seinen Bruder, den ersten Vize-Präsidenten, Raúl Castro Ruiz, delegiert. Dieses Ereignis wurde von einer breiten Masse der internationalen Medien aufgegriffen. Während der vergangenen Wochen, in denen dieser Beitrag geschrieben wurde, hat Fidel Castro sich erholt. Er empfing den Besuch einiger lateinamerikanischer Präsidenten und wandte sich mit Botschaften an das kubanische Volk.

Ziel dieses Beitrags ist nicht, die außergewöhnliche politische Situation, also das Ereignis selbst zu analysieren, sondern die Begleitung, die die kubanischen Kirchen durch die internationale ökumenische Bewegung und besonders durch das Engagement des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) während der vergangenen Jahre erfahren haben. Der Beitrag versucht nicht, die gesamte Arbeit des ÖRK in Bezug auf Kuba zu reflektieren, sondern konzentriert sich auf einige der bedeutendsten Elemente der öffentlichen Interventionen des ÖRK im Bereich der internationalen Ange-

[1] Dr. Guillermo Kerber arbeitet seit 2001 als Leiter des Programms für Internationale Angelegenheiten, Frieden und Sicherheit des Ökumenischen Rates der Kirchen, wo er für die Programme „Straffreiheit, Gerechtigkeit und Versöhnung" in Lateinamerika und der Karibik verantwortlich ist.

[2] Diese Aufzählung entspricht der offiziellen, aktuellen Verlautbarung.

legenheiten, speziell in Bezug auf die Menschenrechte und die Blockade der Vereinigten Staaten. Der Beitrag stellt die Kriterien heraus, die die Basis für die ökumenische Begleitung gebildet haben.

1. Die Frage nach den Menschenrechten

Einer der Bereiche, der die meisten Kontroversen in Bezug auf Kuba auslöst, ist die Situation der Menschenrechte.

Der Bericht der UN-Hochkommissarin für die Menschenrechte, Christine Chanet, über „die Lage der Menschenrechte auf Kuba"[3], der auf der letzten Sitzung der UN-Kommission für die Menschenrechte im März diesen Jahres vorgestellt wurde, stellt eine flüchtige Analyse dar, deren Zusammenfassung lohnenswert ist.

Der Bericht betont eingangs die fehlende Unterstützung für die Durchführung des UN-Auftrags seitens der kubanischen Regierung, die dieses UNO-Mandat nicht anerkennt. Trotzdem bietet der Bericht eine Evaluierung in Bezug auf die Entwicklung der Situation der bürgerlichen und politischen Rechte auf Kuba, im Einklang mit seinem Mandat.

Das erste Kapitel, „Faktoren, die die Einhaltung der Menschenrechte auf Kuba erschweren"[4], analysiert ausschließlich die Konsequenzen des von den Vereinigten Staaten verhängten Wirtschaftsembargos und führt unter anderem aus, dass „die durch das Embargo auferlegten Restriktionen den Kubanern den lebenswichtigen Zugang zu Medikamenten, zu neuen wissenschaftlichen und medizinischen Technologien, Nahrungsmitteln und der chemischen Behandlung von Wasser sowie zur Elektrizität verwehrt. Die UN-Organisation für Landwirtschaft und Ernährung (FAO), das Kinderhilfswerk UNICEF, die UN-Organisation für Bildung, Wissenschaft und Kultur (UNESCO) und die Weltgesundheitsorganisation (WHO) haben die katastrophalen Auswirkungen des Embargos auf die wirtschaftlichen und die sozialen und kulturellen Rechte des kubanischen Volkes moniert"[5].

---

[3] E/CN.4/2006/33, in: http://www.ohchr.org/english/bodies/chr/sessions/62/listdocs.htm. Um den interessierten Leserinnen und Lesern die Arbeit zu erleichtern, werden hier zu den erwähnten Dokumenten nach Möglichkeit die bibliographischen Angaben im Internet angegeben. In den Fällen, in denen es keine ausdrückliche bibliographische Angabe in den Texten gab, hat sich der Autor an das Archiv der Bibliothek des ÖRK in Genf gewandt.

[4] Ebd., Absatz 5–11.

[5] Ebd., Absatz 7.

Trotz dieser besonders ungünstigen Umstände hebt der Bericht als positiven Aspekt[6] die Bemühungen der kubanischen Regierung hervor, insbesondere durch seine Haushaltspolitik ein Gesundheitssystem von guter Qualität aufrechterhalten zu haben, das ermöglicht hat, die Rate der Kindersterblichkeit zu senken und die Lebenserwartung aller Bürger zu erhöhen. Im Bildungsbereich steht Kuba mit einer 100%igen Einschulquote an der Spitze der Mitgliedsstaaten der Vereinten Nationen. Es gibt kaum noch Analphabetismus und die Diskriminierung der Frauen wird durch eine stetige Erhöhung der weiblichen Beschäftigungsquote, der Präsenz von Frauen in der Nationalversammlung und in der Magistratur, sowie dem Zugang der Frauen zu verantwortlichen Posten bekämpft. In Bezug auf die bürgerlichen und die politischen Rechte zeigt der Bericht auf, dass sich während des Besuches von Papst Johannes Paul II. die Ausübung der Religionsfreiheit gelockert hat. Kuba hatte im Jahr 2005 mit den Spezialberichterstattern der UNO kooperiert, nachdem diese sich am 26. Juli mit einem dringenden Appell an das Land wandten.

Als Hauptgrund zur Sorge[7] nennt der Bericht die Verhaftung von ca. 80 Personen in den Monaten März und April des Jahres 2003. Dieser Vorgang wird von der Arbeitsgruppe der UNO als willkürlich angesehen. Die Verhafteten wurden zu Gefängnisstrafen zwischen 6 und 28 Jahren verurteilt. 2005 wurden erneut Verhaftungen und Verurteilungen von Personen registriert, die sich offen zu ihrer abweichenden politischen Meinung geäußert hatten. Die UN-Hochkommissarin äußerte ihre Besorgnis aufgrund der Behauptungen der Familienangehörigen der Verhafteten, jene seien Misshandlungen ausgesetzt, litten an mangelnder Ernährung und mangelnder Hygiene und es gäbe keine oder keine angemessene medizinische Betreuung der Häftlinge. Der Hungerstreik von einigen Häftlingen hatte im September 2005 zu einem Appell der Europäischen Union geführt.

Die Empfehlungen des Berichtes[8] fordern die Einstellung von Gerichtsprozessen gegen Bürger, die ihre – von der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte garantierten – Rechte wahrnehmen. Sie fordern, dass verhaftete Personen, die kein Gewaltdelikt gegen Personen oder Güter begangen haben, auf freien Fuß gesetzt werden. Ferner sollen die Gesetze zur Ausübung der freien Meinungsäußerung und das Demonstrations- und Versammlungsrecht überarbeitet und in Einklang mit den gesetzlichen Anord-

[6] Ebd., Absatz 12–18.
[7] Ebd., Absatz 19–31.
[8] Ebd., Absatz 35.

nungen der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte gebracht werden. Ebenfalls wird darauf aufmerksam gemacht, dass man sich dem Internationalen Pakt der politischen und der bürgerlichen Rechte anschließen sollte, sowie an deren fakultativen Protokollen und am internationalen Abkommen über die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte. Außerdem empfiehlt der Bericht, ohne Ausnahme an der Aussetzung der Todesstrafe vom Jahr 2000 festzuhalten, mit Blick auf die Abschaffung dieser Strafe. Zum Schluss gibt der Bericht die Empfehlung, ein unabhängiges permanentes Organ zu schaffen, das die Anzeigen derjenigen, die angeben, Opfer von Menschenrechtsverletzungen geworden zu sein, aufnimmt und empfiehlt weiterhin, dass Nichtregierungsorganisationen auf Kuba zugelassen werden sollen und ein gewisser Pluralismus von Vereinigungen, Gewerkschaften, Kommunikationsmedien und politischen Parteien auf dem nationalen Territorium gefördert werden solle.

In Anbetracht der Zielsetzungen dieses Beitrags wollen wir drei Elemente des vorangegangenen Berichtes hervorheben. Zunächst einmal die Unterscheidung zwischen den wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechten und den bürgerlichen und politischen Rechten. Diese Unterscheidung, die sich in dem Bericht in ihren positiven und negativen Aspekten fortsetzt, prägt die Position der Beauftragten und zieht eine klare Linie der Trennung zwischen den Verteidigern und den Gegnern des Castro-Regimes. Während erstere die herausragenden Erfolge insbesondere auf dem Gebiet der Gesundheit und der Bildung hervorheben, verweisen die zweiten darauf, was sie als offenkundige Verletzungen insbesondere des Rechtes auf freie Meinungsäußerung, des Versammlungsrechts und bezüglich des Zugangs zu Informationen ansehen. Im zweiten Schritt interessiert uns die Bedeutung, die der Bericht der Blockade der Vereinigten Staaten verleiht, die er in direktem Zusammenhang mit den Hindernissen zur Wahrung der Menschenrechte sieht. Schließlich ist es gemäß dem Bericht wichtig, die Schwierigkeiten, die die UN-Beauftragte bei der Durchführung ihrer Arbeit hatte, festzuhalten. Da die kubanische Regierung das UNO-Mandat nicht anerkannte, konnte somit keine Analyse der Situation an Ort und Stelle durchgeführt werden.

Die Jahresberichte der internationalen Nichtregierungsorganisationen zu den Menschenrechten ihrerseits fokussieren ihre Analyse fast ausschließlich auf einige bürgerliche und politische Rechte und fassen die Situation auf Kuba dementsprechend zusammen. *Amnesty International* zum Beispiel resümiert in seinem Bericht von 2005: „Ernste Besorgnis besteht wei-

terhin bezüglich der Einschränkungen in der freien Meinungsäußerung, der Versammlungs- und Bewegungsfreiheit. Fast 70 Personen, die aufgrund ihrer politischen Auffassung verhaftet wurden, befinden sich immer noch in den Gefängnissen. Das Embargo der Vereinigten Staaten übt weiterhin einen negativen Einfluss auf alle Bereiche der Menschenrechte auf Kuba aus. Die wirtschaftliche Situation hat sich verschlechtert und die Regierung hat versucht, die Unternehmungen der Privatwirtschaft zu unterdrücken. Es gab mehr als 30 Personen, die zum Tode verurteilt wurden; jedoch wurde keine einzige Todesstrafe vollstreckt."[9]

Der Bericht von *Human Rights Watch,* der sich ebenfalls auf das Jahr 2005 bezieht, beginnt mit folgender Aussage: „Die kubanische Regierung verweigert systematisch ihren Bürgern das fundamentale Recht, ihre Meinung frei zu äußern, sich zu versammeln und zu organisieren und das Recht auf einen gerechten Strafvollzug. Kuba, ein Einparteienstaat, unterbindet fast alle Möglichkeiten einer abweichenden politischen Haltung. Die Taktiken, einen politischen Konformismus durchzusetzen, schließen Polizeiverwarnungen, Überwachungen, kurzfristige Verhaftungen, Hausarreste, Reiseeinschränkungen, Strafprozesse und politisch motivierte Arbeitsentlassungen mit ein."[10]

2. Kuba und die Vereinigten Staaten: einige Angaben zum politisch-historischen Kontext

Die Situation auf Kuba, wie im Bericht von Human Rights Watch und Amnesty International oben geschildert, kann nicht ohne Bezug zu den Vereinigten Staaten verstanden werden. Dieser US-amerikanische Hintergrund, der für jedes andere lateinamerikanische oder karibische Land ebenso gilt, hat im Fall von Kuba noch mehr Gewicht. Er liefert jedoch keine einfache Erklärung der Situation für die Leserschaft außerhalb Lateinamerikas, und in diesem Beitrag richten wir uns insbesondere an die deutsche und die europäische Leserschaft. Deshalb ist es nötig, dass wir diese Beziehung Lateinamerikas zu den Vereinigten Staaten – wenn auch nur kurz – etwas näher betrachten.

Die Vereinigten Staaten haben im Laufe der gesamten Geschichte eine zentrale Rolle in Lateinamerika gespielt.[11] Es hatte Tradition, dass Latein-

[9] Siehe http://web.amnesty.org/report2006/cub-summary-esl.

[10] Siehe http://hrw.org/spanish/inf_anual/2005/cuba.html#cuba.

[11] Siehe z. B. *James D. Cockroft,* Latin America: History, politics and U. S. policy; Harper & Row, New York 1989; Wadsworth/International Thomson Publishing, Belmont, ²1998.

amerika als „Hinterhof" der Vereinigten Staaten galt. Diese Sichtweise ist heute immer noch präsent. So stand in einem mexikanischen Presseartikel von 2004 Folgendes: „Als der frühere Botschafter von Mexiko, Adolfo Aguilar Zinser, kürzlich vor der UNO sagte, dass die Vereinigten Staaten sein Land als ‚Hinterhof' behandelten, hatte die Bush-Regierung diese Aussage so energisch bestritten, dass Präsident Fox sich gezwungen sah, diesen Diplomaten abzuziehen. In Lateinamerika jedoch glaubt man, dass diese Aussage auf jede Region des Kontinents zutrifft."[12] Diese Sichtweise ist im erweiterten politisch-historischen Kontext der Monroe-Doktrin und im Roosevelt Corollary anzutreffen, die den ideologischen Rahmen für die Politik der Vereinigten Staaten in der Region geliefert haben.

Zur Erläuterung: Die sogenannte Monroe-Doktrin wurde von dem damaligen Präsidenten der Vereinigten Staaten, James Monroe, im Jahre 1823 erstellt. Die Doktrin ist eine Antwort auf eine mögliche Bedrohung durch die Wiedereinführung der Monarchie in Europa und stand später für den berühmten Ausspruch: *„Amerika für die Amerikaner."* 1904 hat seinerseits Präsident Roosevelt das Roosevelt Corollary herausgegeben, das die These bestätigt, wenn ein Land in Amerika oder außerhalb Amerikas eine Bedrohung für die Vereinigten Staaten darstellt, können sich die Vereinigten Staaten, auch wenn sie es nicht wollen, gemäß der Monroe-Doktrin dazu verpflichtet fühlen, zu intervenieren und eine Rolle als internationale Polizei auszuüben. Man kann hier darauf hinweisen, dass der lateinamerikanische Befreiungskämpfer Simon Bolívar schon 1829 sagte: „Die Vereinigten Staaten scheinen von der Vorhersehung bestimmt, Amerika im Namen der Freiheit mit Elend heimzusuchen."

Während der vergangenen Jahrzehnte bedeutete der Einfluss der Vereinigten Staaten in der gesamten Region nicht nur deren wirtschaftliche Vorherrschaft, sondern auch eine deutliche politische Einmischung zugunsten von Diktaturen und autoritären Regimen, die sich in den siebziger Jahren in der Region ausbreiteten. Hier muss insbesondere der Sturz von Präsident Salvador Allende in Chile im Jahre 1973[13] erwähnt werden.

Der Fall Kuba hat seine spezielle Charakteristik. Seit den Anfängen der kubanischen Revolution wurde die Regierung Kubas von den Vereinigten Staaten als Feind angesehen. Im April 1961, knapp zwei Jahre nach dem Sieg der Revolution, versuchten die Vereinigten Staaten bei Playa Girón

[12] Siehe http://hrw.org/spanish/opiniones/2004/patio_trasero.html. Der Artikel wurde von José Miguel Vivanco und Daniel Wilkonson, leitender Direktor und Forscher der Amerikaabteilung von Human Rights Watch, in El Universal, Mexiko, am 13. Januar 2004 veröffentlicht.

[13] Siehe dazu auch die detaillierte Analyse von *J. Patrice Mc Sherry* in ihrem Buch „Predatory States: Operation Condor and covert war in Latin America", Rowman & Littlefield Publishers, Inc, New York 2005, bes. Kapitel 2 „Cold War security coordination: the global context". Es ist interessant, die Vergleiche zu verfolgen, die die Autorin zwischen den Strategien der Vereinigten Staaten während der Operation Condor in den 70er und 80er Jahren in Lateinamerika und denen, die später im September 2001 in Afghanistan, im Irak und in dem Gefängnis von Guantánamo angewandt wurden, zieht; S. XX–XXII.

(oder der Schweinebucht) auf Kuba einzumarschieren. Die Militäraktion scheiterte und die Truppen, die vom CIA in Guatemala, Puerto Rico und Nicaragua trainiert worden waren, um das Regime von Fidel Castro zu bekämpfen, wurden gefangen genommen. Mit Zuspitzung des Kalten Krieges, der Resolution der sogenannten „Krise der Marschflugkörper", unmittelbar nach Installation der Abschussrampen der sowjetischen Flugkörper auf Kuba, wurde ein Abkommen zwischen der Sowjetunion und den Vereinigten Staaten geschlossen, das den Verzicht einer Militärintervention der Vereinigten Staaten auf der Insel mit einschloss. In diesem Zusammenhang muss die Blockade gegen Kuba erwähnt werden, die seit 1960 als teilweises Wirtschaftsembargo von Präsident Eisenhower eingeführt und im Februar 1962 von Präsident Kennedy erweitert wurde.

Die Blockade war in der internationalen Staatengemeinschaft eine stark kritisierte Maßnahme. In den vergangenen 14 Jahren hatte die UN-Generalversammlung mit überwältigender Mehrheit wiederholt dazu aufgerufen, das von den Vereinigten Staaten auferlegte Embargo aufzuheben.[14] Im Jahre 2005 votierten in einer Abstimmung 182 Staaten zugunsten der Beendigung der Blockade, vier Staaten waren gegen eine Aufhebung der Blockade (die Vereinigten Staaten, Israel, Palau und die Marshall Islands).

Die Haltung einer Einmischung der Vereinigten Staaten auf Kuba kann auch aus dem zweiten Bericht der „Kommission für ein freies Kuba" entnommen werden. Der Bericht verweist auf die Unterstützung der Regierung der Vereinigten Staaten, die diese einer kubanischen Übergangsregierung zukommen lassen würde.

Obwohl der Bericht wiederholt darauf hinweist, dass die Aktion der US-amerikanischen Regierung „nur auf Wunsch der kubanischen Übergangsregierung" durchgeführt wird, räumt er auch ein, dass „aufgrund der nationalen Sicherheit und zur effektiven Ausführung in einem vertraulichen Anhang einige Empfehlungen stehen".[15] Es ist hier kein Zufall, dass im Juli 2005 das State-Department im Rahmen der Empfehlungen der Kommission Caleb Mc Carry als „Koordinator für den Übergang Kubas" benannt hat, um „den Niedergang der Tyrannei Castros zu beschleunigen", laut den Worten der Staatsekretärin Condoleeza Rice bei Amtsantritt von Mc Carry.[16] Der zweite Bericht der Kommission behandelte einen kritischen Brief des Generalsekretärs des Ökumenischen Rat der Kirchen an Präsident Bush und eine Briefkampagne gegen die Empfehlungen des National Council of the Church of Christ der Vereinigten Staaten und des Church World Service.[17]

---

[14] Siehe den Bericht des Generalsekretärs der Vereinten Nationen, „Es ist notwendig, der Wirtschafts-, Handels- und Finanzblockade der Vereinigten Staaten gegen Kuba ein Ende zu bereiten." (Dokument in: http://daccessdds.un.org/doc/UNDOC/GEN/N05/458/14/PDF/N0545814.pdf?OpenElement.)

[15] Siehe http://www.cafc.gov/documents/organization/68166.pdf, 14.

[16] Siehe http://www.state.gov/secretary/rm/2005/50346.htm.

[17] Siehe http://www.ncccusa.org/news/060707cubancouncil.html.

Aber eine Skizzierung der Beziehung zwischen Kuba und den Vereinigten Staaten – auch wenn sie noch so allgemein ist – wäre unvollständig, wenn man nicht die Faszination erwähnen würde, die die Vereinigten Staaten auf die kubanische Bevölkerung und besonders auf die kubanischen Jugendlichen ausüben. Für sie, wie für die Mehrheit der lateinamerikanischen und karibischen Jugendlichen, üben die Vereinigten Staaten – „der amerikanische Traum" – über alle ideologischen Identitäten hinweg, eine große Anziehung aus. Es ist diese Anziehungskraft, die den Migrationsprozess in die Vereinigten Staaten aufrechterhalten hat. Im Fall von Kuba hatte die Auswanderung in den sechziger Jahren ideologische Gründe, aber in den vergangenen Jahrzehnten waren es, wie in den anderen Ländern des Kontinents, hauptsächlich sozioökonomische Gründe.[18]

Dieser Migrationsfluss spiegelt sich in den Devisen der Kubaner wider, die jene aus den Vereinigten Staaten nach Kuba überweisen. Trotz der auferlegten Beschränkungen der Blockade für Geldtransfers sind die Überweisungen von den Vereinigten Staaten nach Kuba stetig angestiegen und erreichten in 2003 einen Betrag von 1.194 Millionen US-Dollar. Laut Angaben der Interamerikanischen Entwicklungsbank (IDB)[19] handelt es sich dabei um eine für die kubanische Wirtschaft extrem hohe Summe.

Ein Bericht der UN-Wirtschaftskommission für Lateinamerika und die Karibik (CEPAL) stellt seinerseits die Bedeutung der Überweisungen in Lateinamerika und der Karibik heraus, die in 2004 um die 45 Milliarden Dollar betrugen. Eine ähnliche Summe verzeichneten die direkten ausländischen Investitionen, die viel höher als der offizielle Entwicklungshilfebeitrag war, der für die Entwicklung der Region bestimmt ist, und jedes Jahr um 18% gemäß zum Vorjahr angehoben wird und sich im Laufe der letzten Dekade verdoppelt hat.[20]

3. Die ökumenische Bewegung, der Ökumenische Rat der Kirchen und Kuba

3.1 Auf dem Weg zu einer Praxis der ökumenischen Begleitung

Insgesamt pflegt die ökumenische Bewegung zu Kuba langjährige Beziehungen. Es gibt zahlreiche Kirchen, die tiefer gehende Verbindungen zu Kirchen und ökumenisch-christlichen Organisationen unterhalten. Dies be-

[18] Vgl. dazu *Ernesto Chávez Negrín,* Transformaciones sociodemográficas en la Cuba de los noventa, in: Biblioteca Virtual CLACSO, http://168.96.200.17/ar/libros/cuba/negrin.rtf sowie *Jorge Duany,* Redes, remesas y paladares. La diáspora cubana desde una perspectiva transnacional, in: Nueva Sociedad 174, Julio/Agosto 2001, http://www.nuso.org/upload/articulos/2976_1.pdf.

[19] Siehe http://siteresources.worldbank.org/DATASTATISTICS/Resources/5eVasconcelos.ppt.

[20] Siehe *CEPAL,* Sozialpanorama von Lateinamerika 2005, 13.

zieht sich auch auf die Ebene der Kongregationen oder der lokalen Gemeinschaften. Deutschland steht hierfür als repräsentatives Beispiel in Europa, gemeinsam mit Holland und der Schweiz. In den Vereinigten Staaten verzeichnet man aufgrund der geographischen Nähe eine zunehmende Tendenz. Es gibt einen regen Austausch unter den lokalen Denominationen und Kongregationen. Auf nationaler Ebene blicken sowohl der National Council of the Church of Christ der Vereinigten Staaten als auch der Church World Service auf eine langjährige Beziehung zu den kubanischen Kirchen zurück.

Der Ökumenische Rat der Kirchen pflegte in der Vergangenheit als Gemeinschaftsorgan der Kirchen innerhalb der internationalen ökumenischen Bewegung seine Beziehung zu den Kirchen auf Kuba. Diese Beziehung kann man mit dem Begriff der *Begleitung* beschreiben, der in den letzten Jahren an Bedeutung zugenommen hat.

Das Wort *Begleitung* hat auf Spanisch *(acompañamiento)* und auf Portugiesisch *(acompanhamento)* eine tief gehende Bedeutung auf sozialer, politischer und kirchlicher Ebene. Auf sozialer und politischer Ebene hat sich auf Universitätsniveau eine Pädagogik der Begleitung entwickelt – es werden zum Beispiel Personalangestellte von Firmen geschult, Bürger erhalten mehr Informationen vor den Präsidentschaftswahlen, etc.[21]

Auf ökumenischer Ebene läuft ein aktuelles Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen unter der Überschrift: Ökumenisches Begleitprogramm in Palästina und Israel (die englische Abkürzung lautet: EAPPI). In einer kürzlich erschienenen Veröffentlichung, die aus einem Seminar über *Theologische Reflexion über die Begleitung* hervorging, fasst der lutherische Bischof von Jerusalem, Munib Younan zusammen: „Die Begleitung im Nahen Osten ist keine neue Idee. Sie hat ihre Wurzeln im Alten Testament. Als die Hebräer Ägypten in Richtung Sinai verlassen hatten, hat Gott sie tagsüber auf einer Wolke und nachts durch ein erhellendes Feuer begleitet (Exodus 14). Es handelt sich um jene Begleitung als Form der Solidarität mit dem anderen, die uns in der Bibel gelehrt wird. Die Begleitung wurzelt in der Menschwerdung Gottes. In der Gestalt von Jesus Christus setzt Gott sich mit unseren Schwächen und Sünden auseinander. Er hat die leidende Menschheit begleitet, um durch die Auferstehung vom Kreuz

[21] Siehe inter alia *Anna Fores, Xavier Lorente, Maite Marzo,* La pedagogía del acompañamiento como propuesta en nuestra institución, in: http://www.educaweb.com/EducaNews/interface/asp/web/NoticiesMostrar.asp?NoticiaID=213&SecciolD=323; , *José Angel Alvarez,* Acompañamiento: una modalidad para capacitar en forma eficaz, en http://www.gestiopolis.com/canales/derrhh/articulos/67/acomcapacita.thm; http://pac.ife.org/mx/.

das Bild Gottes zu rekonstruieren. Gott ruft uns durch dieses Beispiel dazu auf, als Universalkirche die Menschheit, die wimmert und um Verzeihung und die Gerechtigkeit Gottes bittet, zu begleiten, damit alle zu Verteidigern der Gerechtigkeit, zu Werkzeugen des Friedens und der Versöhnung und zu Verteidigern der Menschenrechte werden."[22]

Auf seine Weise, nämlich einen anderen regionalen Horizont reflektierend, analysiert ein kürzlich erschienenes Buch das Engagement der ökumenischen Bewegung für die Menschenrechte in Lateinamerika während der siebziger und achtziger Jahre. Für den Autor Charles R. Harper, beschreibt das Wort *acompanhamento,* das vom brasilianischen Volk und von den Kirchen Brasiliens geprägt wurde, auf die beste Weise die Arbeit, die die weltweite ökumenische Bewegung und insbesondere der Ökumenische Rat der Kirchen in diesen zwei Jahrzehnten (1970–1990) geleistet hat. Sein Buch, das den Titel *O acompanhamento* trägt, bezieht sich auf diesen Zeitabschnitt. Der Autor erinnert daran, dass es sich bei dem Begriff *acompanhamento* um ein Konzept mit einer vielschichtigen Bedeutung handelt, die eine tiefer gehende Solidarität in sich birgt.[23] In diesem Sinne bekräftigt das Abschlussdokument OIKOUMENE 2006 des Ökumenischen Netzwerkes von Kolumbien, dass die Begleitung „die Verwirklichung der Solidarität Gottes mit seinem Volk" ist.[24]

So wird eine „Theologie der Begleitung" konstruiert, die sich besonders in kritischen Situationen als wichtige Reflexion der ökumenischen Praxis aus dem Glauben heraus erweist. Die bisherigen Darlegungen sollen verdeutlichen, dass die Situation auf Kuba kritisch ist, wegen der Blockade, der Außenpolitik der Vereinigten Staaten, der Lage der Menschenrechte und der Einschränkungen und Schwierigkeiten, denen sich die kubanischen Kirchen bei der Erfüllung ihres Auftrages gegenüber sehen. Deshalb ist es wichtig, darüber nachzudenken, welches zum entsprechenden Zeitpunkt überhaupt die besten Handlungsmöglichkeiten und deren theologisches Fundament sein konnten, die den Kirchen und der ökumenischen Bewegung in Bezug auf Kuba zur Verfügung standen.

---

[22] Bischof Dr. *Munib Younan,* „Theological reflection and testimony", in: Ecumenical Accompaniment Programme in Palästina und Israel, *Theological Reflection on accompaniment,* WCC, Genf 2006, 23.

[23] Siehe *Charles R. Harper,* O acompanhamento. Ecumenical action for Human Rights in Latin America 1970–1990, WCC, Genf 2006, 4, Anm. 2.

[24] Siehe http://ww.redecumenica.org/.

3.2 Einige öffentliche Verlautbarungen des Ökumenischen Rates der Kirchen während der vergangenen Jahre

Der Prozess der ökumenischen Begleitung beinhaltet verschiedene Aktionen: Pastoralbesuche, Zeugenbesuche, öffentliche Briefe und Verlautbarungen, Treffen mit Leitern, Pastoren und christlichen Laien, Aktivitäten, die eine breite Beteiligung der Bürger einschließen etc. Einige dieser Aktionen werden hinter den Kulissen ausgeführt, andere erfordern eine Beteiligung der Öffentlichkeit. In diesem Beitrag will ich mich auf zwei Aspekte beziehen, die seitens der Beziehung des Ökumenischen Rates der Kirchen zu Kuba eine besondere Aufmerksamkeit verdienen und sich in öffentlichen Verlautbarungen widerspiegeln: Die Blockade und die Lage der Menschenrechte.

3.2.1 Die Stellungnahme zur Blockade

Während seines Pastoralbesuchs auf Kuba im Juli 2005 hatte der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Rev. Dr. Samuel Kobia, gesagt: „Das Embargo gegenüber Kuba, das Bestandteil der einseitigen internationalen Politik der Vereinigten Staaten ist, ist weit mehr als eine wirtschaftliche und politische Maßnahme. Aus humanitärer und ethischer Sicht fordern wir die sofortige Aufhebung des Embargos."[25]

Diese Haltung ist weder im Generalsekretariat noch beim Ökumenischen Rat der Kirchen neu. In einem Brief an die Kirchen, die ökumenischen Organisationen und das kubanische Volk vom Juni 2004 schrieb Kobia: „Uns beunruhigt die Reihe von verabschiedeten Maßnahmen von Präsident George W. Bush aus den Vereinigten Staaten, mit denen er den Empfehlungen der ‚Kommission zur Hilfe eines freien Kuba' folgt, die er selbst im Oktober vergangenen Jahres einberufen hat. Sie verschärfen die schwerwiegende Blockade, die die Vereinigten Staaten gegen Kuba seit vier Jahrzehnten auferlegt hat. Wie sie in ihrer Erklärung entsprechend darstellen, wirken sich die Maßnahmen negativ auf die kubanischen Familien aus, besonders auf diejenigen, die schon unter erschwerten Bedingungen leben."[26]

---

[25] Siehe http://www2.wcc-coe.org/pressreleasessp.nsf/index/pu-05–23.html. An dieser Stelle ist anzumerken, dass die letzten vier Generalsekretäre des Ökumenischen Rates der Kirchen auf Kuba Pastoralbesuche gemacht haben.

[26] Dieses Zitat sowie die in diesem Abschnitt folgenden Zitate stammen aus Dokumenten, die der Verf. in den Archiven des ÖRK studiert hat.

Diese Äußerungen des amtierenden Generalsekretärs führen die Politik des Zentralkomitees des Ökumenischen Rates der Kirchen und seiner Verlautbarung aus der Sitzung vom September 1996 fort. Damals hieß es: „Die kürzlich erfolgte Verabschiedung einer neuen Gesetzgebung durch den Präsidenten der Vereinigten Staaten, die unter dem Helms-Burton-Gesetz bekannt ist, verschärft dramatisch die Auswirkungen dieses einseitigen Wirtschaftsembargos auf das kubanische Volk (...). Der Ökumenische Rat der Kirchen hatte wiederholt gemeinsam mit den kubanischen Kirchen, der Karibischen Kirchenkonferenz, dem Lateinamerikanischen Kirchenrat und dem National Council of the Church of Christ der Vereinigten Staaten die erfolgten Sanktionen gegen Kuba moniert. Angesichts einer erneuten Verschärfung und der schrecklichen Auswirkungen, die diese auf das kubanische Volk, auf Drittländer und auf das internationale Handelsrecht haben werden, verurteilt das Zentralkomitee des Ökumenischen Rates der Kirchen, das sich im September 1996 in Genf trifft, diesen neuerlichen Akt der Wirtschaftsaggression gegen das kubanische Volk. Der Ökumenische Rat der Kirchen weist darauf hin, dass die einseitige Anwendung von Sanktionen die Kriterien, die 1995 vom Zentralkomitee zur Wirksamkeit und Anwendbarkeit von Sanktionen verabschiedet wurden, verletzt. Das Zentralkomitee drückt seine tiefe Besorgnis über die Verstöße seitens der Vereinigten Staaten von Amerika gegenüber dem internationalen Handelsrecht und den Handelsabkommen aus, die aus der Anwendung dieser Rechtsprechung resultieren. Der Ökumenische Rat der Kirchen appelliert an den Präsidenten und an die Regierung der Vereinigten Staaten, die im Helms-Burton-Gesetz aufgeführten Maßnahmen nicht anzuwenden und ihre Differenzen mit der Regierung Kubas durch Verhandlungen und Dialoge beizulegen."[27]

Der Ökumenische Rat der Kirchen stand innerhalb der christlichen Kirchen mit seiner Kritik an dem Embargo nicht allein. Hier muss in erster Linie an die Stellungnahme von Papst Johannes Paul II. anlässlich seines Besuches auf Kuba 1998 erinnert werden. Auf einem Treffen mit Jugendlichen in Camagüey sagte der Papst, dass „Wirtschaftsblockaden in jedem Fall zu verurteilen seien, da sie die Bedürftigsten treffen".[28] Und Patriarch Bartholomäus sagte bei seinem Besuch in Havanna 2004 „Die Blockade ist ein historischer Fehler. Die Probleme der Nationen untereinander sollten

[27] *CCIA*, The Churches in International Affairs. Reports 1995–1998, *Dwain C. Epps* (Hg.), ÖRK, Genf 2004, 221.

[28] Siehe http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/travels/documents/hf_jp-ii_mes23011998_lahavana-youth_sp.html.

durch den Dialog und Kommunikation sowie durch eine vertrauenswürdige Vermittlung gelöst werden."[29]

Die Kirchen der Vereinigten Staaten haben ebenfalls nicht geschwiegen. Zusätzlich zu individuellen und gemeinsamen Verlautbarungen verschiedener christlicher Denominationen hat der National Council of the Church of Christ der Vereinigten Staaten wiederholt das Wirtschaftsembargo verurteilt.[30]

3.2.2 Das Thema der Menschenrechte

In den letzten Jahren war das Thema der Menschenrechte auch in den Mittelpunkt der öffentlichen Veranstaltungen des Ökumenischen Rates der Kirchen gerückt. Die letzte Vollversammlung des Ökumenischen Rates, die im Februar 2006 in Porto Alegre stattfand, gab eine öffentliche Erklärung zu Lateinamerika heraus, die einen Absatz zu Kuba beinhaltet. Dieser besagt: „Innerhalb des Programms der Vereinigten Staaten von Amerika gegenüber dieser Region stellt Kuba ein spezielles Ziel dar. Das auferlegte Embargo der sechziger Jahre durch die US-Regierung hat weiterhin gravierende Auswirkungen auf die kubanische Bevölkerung gehabt. Diese Blockade, die vom Ökumenischen Rat der Kirchen mehrmals verurteilt wurde, hat sich während der aktuellen US-amerikanischen Regierung verschärft. Trotzdem hat Kuba weiterhin in Bezug auf Gesundheit, Bildung und Kultur seine effiziente Politik fortgesetzt. Wenn die politischen und die bürgerlichen Rechte noch besser gestellt werden, kann das Land dem wirtschaftlichen Transformationsprozess standhalten. Es werden dringend Freiräume für einen Dialog zwischen den verschiedenen Sektoren der Gesellschaft und der Regierung benötigt."[31]

Der voranstehende Absatz der Erklärung (11) bezieht sich auf die Politik der Vereinigten Staaten in der Region mit den folgenden Worten: „Die neue Dynamik, die der Militarismus während der letzten Jahre in der Region entwickelt hat, kann durch die Einrichtung von neuen Militärbasen der Vereinigten Staaten von Amerika in verschiedenen Ländern wie Ekuador und Paraguay sichtbarer gemacht werden. Jedoch ist der Einfluss der Vereinigten Staaten in der Region nichts Neues. Durch die Jahrzehnte hat dieses Land die politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Entscheidungsprozesse beeinflusst und Diktaturen und autoritäre Regime unterstützt und lateinamerikanisches Militär unter dem Vorwand, die Sicherheit in der Hemisphäre zu garantieren, ausgebildet."

[29] Siehe http://news.bbc.xo.uk/hi/spanish/latin_america/newsid³429000/3429697/stm.

[30] Siehe z. B. http://www.nccusa.org/news/04cubapolicy.html.

[31] Siehe http://www.oikoumene.org/es/documentacion/documents/asamblea-del-cmi/porto-alegre-2006/1-declaraciones-documentos-aprobados/asuntos-internacionales/informe-del-comite-de-cuestiones-de-actualidad/declaracion-sobre-america-latina.html, Absatz 12.

Meiner Ansicht nach strebt diese Haltung eine integrale Annäherung an die Menschenrechte unter Berücksichtigung der Erfolge der sozialen und kulturellen Aspekte an, aber sie weist gleichzeitig auch auf die Mängel bezüglich der bürgerlichen und politischen Rechte hin und legt Nachdruck auf die Notwendigkeit eines breit gefächerten Dialoges im Schoße der gesamten kubanischen Gesellschaft.

In Bezug auf die Verhaftungswelle von 74 politischen Aktivisten und Dissidenten im Jahre 2003, die im Bericht der UN-Hochkommissarin für die Menschenrechte erwähnt wurde, schrieb der damalige Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Konrad Raiser, zwei Briefe, einen an Präsident Castro und den anderen an die kubanischen Kirchen. Im ersten Brief steht: „Der Ökumenische Rat der Kirchen zeigt sich erstaunt und besorgt aufgrund der jüngsten strengen Maßnahmen, die die kubanischen Behörden über die Mitglieder von Menschenrechtsorganisationen, über Akademiker und politische Dissidenten verhängt haben. Den zugänglichen Berichten zufolge wurden mehr als 70 Personen inhaftiert, weil sie ihre Meinung frei geäußert und sich organisiert hatten, wie im Varela-Projekt. Der Ökumenische Rat der Kirchen bedauert zutiefst, dass einige dieser Inhaftierten, auch wenn sie des schwerwiegenden Delikts der ‚provokativen und subversiven Aktivitäten' beschuldigt wurden, in einem Schnellverfahren vom Gerichtshof verurteilt wurden. Die Angeklagten erhielten empfindliche Strafen zwischen sechs und 28 Jahren. Angesichts der Art und Weise der Verurteilungen, der Schwere der Vorwürfe und der Härte der erteilten Strafen ist der Ökumenische Rat der Kirchen der Meinung, dass den Angeklagten eine faire Rechtsprechung verweigert wurde." Auf diesen Brief gab es nie eine Antwort von den kubanischen Behörden.

Denselben Tenor hat auch der Brief an die kubanischen Kirchen: „Die gesammelten Beweise der Anklageschriften und die extreme Härte der Verurteilungen sind unseres Erachtens gegenläufig zu den fundamentalen Regeln der Rechtsprechung." Diese Aussage in dem Brief hat bei christlichen Religionsführern und Kirchen auf Kuba starke kritische Reaktionen hervorgerufen. In seiner Antwort auf den Brief des Kubanischen Kirchenrates schrieb der Generalsekretär: „Die detaillierte Analyse des Inhalts des Briefes, wie Sie die Situation verstehen, hilft mir besser zu verstehen, warum unsere Initiative von einigen Personen als ein Akt der feindlichen und ungerechtfertigten Einmischung angesehen wurde, der sogar unterstellt wurde, dass sie von der aggressiven Medienkampagne der Vereinigten Staaten beeinflusst sein könnte. Ich hoffe, dass Sie mit mir einer Mei-

nung sind, dass dies eine irrtümliche Interpretation ist (...). Wir dachten, dass wir unter den gegebenen Umständen mit unserem Schweigen nicht helfen würden. Dies hat uns motiviert, Ihnen zu schreiben und eine Form der Kommunikation zu suchen, die offen ist und zu einem Dialog einlädt (...). Im Dialog mit Ihnen werden wir fortfahren, nach den effektivsten Formen der Hilfe für das kubanische Volk in der augenblicklichen Situation zu suchen. Offensichtlich wird der kritische und nicht ausdrücklich erbetene Rat von Freunden aus dem Ausland nicht immer als Ausdruck der aufrichtigen Solidarität akzeptiert – besonders von denjenigen, die die lange Geschichte des Engagements des Ökumenischen Rates der Kirchen nicht kennen. Jedoch ist es genau diese Bereitschaft, sich gegenseitig Rechenschaft abzulegen, die unsere wertvolle geschwisterliche Beziehung im Schoße der ökumenischen Familie ausmacht. In diesem Geiste fahren wir mit Gottes Hilfe fort, Ihnen und den kubanischen Kirchen beiseite zu stehen."

Dieses lange Zitat ist nötig, da es aufzeigt, dass die Praxis der ökumenischen Begleitung nicht ohne Spannungen und Meinungsverschiedenheiten in Bezug auf unterschiedliche Themen von Seiten der Ansprechpartner verläuft.

4. Kriterien der ökumenischen Begleitung

Die Begleitung, die die internationale ökumenische Bewegung und der Ökumenische Rat der Kirchen insbesondere bezüglich Kubas ausgeübt haben, schöpft aus einer langen Erfahrung des gemeinsamen Weges mit Kirchen in unterschiedlichen Situationen. Diese Praxis erlaubt, bestimmte Kriterien, die im Folgenden präsentiert werden, zu erkennen – wohl wissend, dass es nicht dasselbe ist, Kirchen auf Kuba und in den Vereinigten Staaten, in Deutschland oder in Sierra Leone, in Fidschi oder in anderen karibischen Ländern wie Puerto Rico, der Dominikanischen Republik oder Haiti zu begleiten, um einige Beispiele zu nennen.

In erster Linie ist eine tief gehende Analyse des Kontextes mit dem Bewusstsein für die *Vielschichtigkeit der Situation* unverzichtbar.[32] Im spezi-

[32] Die folgenden Absätze nehmen wieder einige der Punkte auf, die der Autor im Seminar *„Cuba, a challenge for the European and World Ecumenical Mouvement"* vorgestellt hat, das am 17. Mai 2006 in Prag stattfand und von der Evangelical Church of Czech Brethren – ECCB organisiert wurde. Es wäre interessant die Kriterien, die hier entwickelt wurden, mit denen der „lecciones aprendidas" zu vergleichen, die Harper in seinem o. g. Buch in Kapitel 9, 77–84 entwickelt hat.

ellen Fall von Kuba sind u. a. die Einmischung der Vereinigten Staaten oder die Tatsache, dass Kuba eine Insel ist, was häufig zu einer Isolierung führt, zu berücksichtigten. Auf jeden Fall ist es dringend notwendig, der Versuchung zu widerstehen, die Situation zu vereinfachen, wie es die Massenmedien tun. Sie stellen nur einen Aspekt der Realität heraus, wie wir oben anhand des Falles der Menschenrechte gesehen haben. Es ist paradox – oder vielleicht auch nicht – dass sowohl Bush als auch Castro die Logik verfolgen: „Wer nicht für mich ist, ist gegen mich." Dies erschwert jede Art von Kritik oder die Möglichkeit zum Dialog erheblich.

In zweiter Linie ist die Begleitung zu sehen, die der Ökumenische Rat der Kirchen aus seiner *Identität* als Kirchenrat heraus verwirklicht hat, gemäß des ersten Absatzes seiner Verfassung „als Gemeinschaft der Kirchen, die nach dem Testament der Heiligen Schrift Jesus Christus als Gott und Erlöser anerkennen und zusammen versuchen, ihrer gemeinsamen Berufung zur Lobpreisung des einzigen Gottes, Vater, Sohn und Heiligen Geist zu folgen". Dies ist wichtig zu bedenken, um die Rolle, die der Ökumenische Rat der Kirchen in Bezug auf Kuba gespielt hat, zu verstehen. Diese besondere Identität, die sich von einer einzelnen Kirche auf Kuba oder in jedem anderen Land, aber auch von den nationalen oder regionalen Kirchenräten sowie von den Nichtregierungsorganisationen unterscheidet, ist häufig verkannt worden – sowohl von denen, die ausschließlich eine Lobrede auf die Errungenschaften der Revolution hören wollten, als auch von jenen, die einzig eine erbitterte Kritik für das Castro-Regime übrig hatten.

Zum Dritten schenkte der Ökumenische Rat der Kirchen seine besondere Aufmerksamkeit anderen *konziliaren Initiativen,* und zwar sowohl auf nationaler Ebene, wie im Fall des Kubanischen Kirchenrates und dem National Council of the Church of Christ in den Vereinigten Staaten, als auch auf regionaler Ebene der Karibischen Kirchenkonferenz und dem Lateinamerikanischen Rat der Kirchen, die beide Mitgliedschaften auf Kuba haben. In einigen Fällen hat der Ökumenische Rat der Kirchen zusammen mit diesen Konzilen seine Stellungnahme abgegeben. So hat er an verschiedenen Veranstaltungen und Dialogen über Kuba, die von Kirchen oder ökumenischen Koordinationen organisiert wurden,[33] teilgenommen.

Zum Vierten umfasst diese Begleitung – wie oben deutlich wurde – *verschiedene Strategien und Methoden.* In diesem Artikel haben wir uns auf die öffentlichen Verlautbarungen des Ökumenischen Rates der Kirchen

[33] In Europa zum Beispiel hat der Autor an Aktivitäten teilgenommen, die von den Kirchen in Deutschland, der Tschechischen Republik und der Schweiz organisiert wurden.

konzentriert. Aber man darf nicht vergessen, dass es andere Strategien oder Diplomatien im Hintergrund gibt, die sich in einigen Fällen ebenfalls oder noch effizienter für die Verfolgung der Ziele herausgestellt haben. Eine sorgfältige Analyse über die besten Maßnahmen, um die gewünschten Auswirkungen zu erzielen, ist nötig und nicht immer augenscheinlich.

An fünfter Stelle versucht die ökumenische Begleitung, das *prophetische Zeugnis* als zentrales Element des Auftrags der Kirche in den kubanischen Kirchen zu stärken. Die kubanischen Kirchen sind sich dieses Auftrags bewusst. Im Abschlussdokument des Kubanischen Pastoralforums heißt es: „Die Verkündigung der Frohen Botschaft im Gottesdienst muss notwendigerweise prophetisch sein. Und diese prophetische Verkündigung verurteilt gleichermaßen all das, was die Menschen daran hindert, die Frohe Botschaft nicht zu vernehmen und all das, was Leid, Angst, Schmerz und Tod mit sich bringt."[34] Zeugnis und Auftrag der kubanischen Kirchen sehen sich auch durch einen bedeutenden Zuwachs an religiösen Praktiken und durch eine gestiegene Teilnahme an den Gottesdiensten herausgefordert. Dies hat durch den Pastorenmangel in verschiedenen christlichen Denominationen schon zu einigen Problemen geführt.

An sechster Stelle muss erwähnt werden, dass eine kontextbezogene Begleitung eine entsprechende *theologische Reflexion* erfordert. Bereits erwähnt wurde oben das Seminar zur theologischen Reflexion des Ökumenischen Begleitprogramms zu Palästina und Israel. Ein Dialog und eine Reflexion aus theologischer Perspektive über die Geschehnisse auf Kuba unter Einbeziehung des lateinamerikanischen und karibischen Kontextes könnte ein bedeutender und spezieller Beitrag der ökumenischen Bewegung für die Kirchen und für das kubanische Volk sein.

Abschließend muss gesagt werden, dass eine ökumenische Begleitung keine große Bedeutung ohne einen tiefer gehenden *spirituellen* Inhalt haben kann. Wie im vorangehenden Absatz aufgezeigt, hat die kubanische Gesellschaft in den vergangenen Jahren eine starke Wiederbelebung des religiösen Lebens erfahren, was seitens der Kirchen ein größeres Engagement erfordert. Der CLAI hat zum Beispiel in diesem Bereich eine Reihe von Rüstzeiten für Pastoren durchgeführt, um sie in ihrem Pfarramt zu begleiten.

[34] FORO PASTORAL CUBANO, *Abschlussdokument* (21.05.2004), 6–7. Das Forum versammelte Pastorinnen und Pastoren und Laien aus 31 evangelischen Denominationen und ökumenischen Bewegungen.

Nach einem meiner Besuche auf Kuba dachte ich mir, ich könnte das, was ich an den verschiedenen Orten und bei den verschiedenen Treffen gehört und gesehen habe, am besten mit dem Begriff des „magischen Sozialismus" beschreiben. Der literarische Stil des „magischen Realismus"[35] ist eklektisch, er stellt Elemente der Realität und der Fantasie in der Beschreibung des Alltags der Protagonisten nebeneinander. Wenn ich vom magischen Sozialismus spreche, möchte ich ausdrücken, dass der Sozialismus auf Kuba mit seiner karibischen Einfärbung, die besonders in der Kunst und speziell in der Musik zutage tritt, einzigartig und kaum vergleichbar ist mit anderen sozialistischen Erfahrungen weltweit, besonders heute im 21. Jahrhundert nach dem Zerfall des sowjetischen Ostblocks.

Das Erlebnis des Religiösen, mit einer allgemeinen Zunahme liturgischer Feiern, aber auch die Präsenz der afro-kubanischen Religionen wie der Santería, sind ein weiteres einmaliges Charakteristikum der kubanischen Realität. Im Kontext der christlichen Kirchen haben der Besuch von Papst Johannes Paul II. auf Kuba sowie das Treffen von 75 protestantischen Kirchenführern mit Präsident Castro im April 1990 einen Umbruch im öffentlichen Bekenntnis zum Glauben in der kubanischen Gesellschaft ausgelöst, was sich in den Reformen der Verfassung von 1992 widerspiegelt.[36]

Der Prozess, den Kuba in diesen Tagen durchlebt, muss auch die tiefer gehenden sozialen Unterschiede berücksichtigen, die zum Teil durch die Dollar-Wirtschaft entstanden sind. Nach einigen Analysen profitieren ca. 30–40 % der Bevölkerung durch den Tourismus und durch die Geldüberweisungen vom Dollar. Das spaltet die Gesellschaft, wie die Kubaner selbst in einem Wortspiel mit ihrem beißenden Humor ausdrücken, in diejenigen mit „dolares" (Dollar) und diejenigen mit „dolores" (Schmerzen/Schwierigkeiten).

---

[35] Der bekannte kubanische Schriftsteller und Musikwissenschaftler Alejo Carpentier fragt in der Einleitung seines Romans „El reino de este mundo" (Das Reich von dieser Welt) von 1949: „Was anderes ist die Geschichte Lateinamerikas als eine Chronik der Gegenwart des Magischen in der Realität?" Viele Literaturkritiker haben beim lateinamerikanischen Literaturstil, wie er u. a. von Miguel Angel Asturias, Julio Cortázar, Carlos Fuentes, Gabriel García Márquez und Mario Vargas Llosa entwickelt wurde, vom „wunderbar Wirklichem" oder vom „magischen Realismus" gesprochen und sich dabei auf eine europäische Strömung bezogen.

[36] Die politische Verfassung von Kuba erklärt, dass der Staat Kuba die Religionsfreiheit garantiert und dass unterschiedliche Glaubens- und Religionsgemeinschaften gleich behandelt werden (politische Verfassung von Kuba von 1976, reformiert 1978, 1992 und 2002, Art. 8).

Bezugnehmend auf den ersten Absatz zu Beginn dieses Artikels verdient der Übergang Kubas in eine Post-Fidel-Ära besondere Aufmerksamkeit. Die kubanischen Kirchen haben sich deutlich dazu geäußert, dass dieser Prozess eine exklusive kubanische Angelegenheit ist und man keine Einmischung aus dem Ausland toleriere, wie dies zum Beispiel Kardinal Jaime Ortega, der oberste Hierarch der Katholischen Kirche eingeräumt hatte.[37]

Der Ökumenische Rat der Kirchen und die internationale ökumenische Bewegung spielen gemeinsam in diesem Prozess der ökumenischen Begleitung der Kirchen und des kubanischen Volkes eine wichtige Rolle. Sie sind sich der Vielschichtigkeit der Situation bewusst und handeln verantwortungsvoll bei der Ausführung dieses historischen Auftrags.

Übersetzung aus dem Spanischen: Brigitta Kainz (EMW)

[37] Siehe e. g. http://www.aciprensa.com/noticia.php?n=13606.

Wert und Würde des Menschen

Bemerkungen zu einem russisch-orthodoxen Verständnis der Menschenrechte

Dass die Behauptung der Universalität der Menschenrechte in der internationalen Diskussion nicht mehr unangefochten im Raum steht, hat sich inzwischen herumgesprochen. Wenn man sich nur über das Internet einen Überblick über Publikationen und Diskussionen zum Thema Menschenrechte verschaffen will, dann fällt auf, wie häufig es darum geht, dass von islamischer Seite beispielsweise eine andere Sicht in die Diskussion gebracht wird, die manches, was jedenfalls im Westen und in christlichen Kreisen bisher als selbstverständlich galt, in Frage stellt. In den letzten etwa fünf Jahren bahnt sich nun auch im ökumenischen, also innerchristlichen Dialog eine neue Diskussion über die Menschenrechte an. Durch die Umwälzungen in Osteuropa ist es für die westlichen Kirchen erst möglich geworden, mit der Orthodoxie in einen vertieften Dialog zu treten, in dem unterschiedliche Grundpositionen immer deutlicher zutage treten. Dabei wurde und wird in den letzten Jahren vor allem von der Russischen Orthodoxen Kirche die Frage der christlichen Werte in den Vordergrund gestellt, die aus ihrer Sicht im Westen durch Liberalismus und Säkularismus bzw. Anpassung vor allem vieler protestantischer Kirchen an den Zeitgeist verfälscht, verwässert oder überhaupt verloren gegangen seien.

Äußerungen in dieser Richtung sind vor allem von Metropolit Kyrill von Smolensk und Kaliningrad sowie von Bischof Hilarion von Wien und Österreich gemacht worden. Zur Orientierung über Argumente und Argumentationsweisen seien einige davon hier im Wortlaut wiedergegeben: Metropolit Kyrill sagte in seiner Ansprache am 8.9.2003 beim ökumenischen Treffen der Gemeinschaft San Egidio in Aachen: „..., instead of spiritual revival and rapprochement we have faced new obstacles that make our common witness to Christ more and more difficult in the world, from which the Christian values are being ousted. In our opinion uncritical adoption of secular humanitarian ideology by many theologians and Churches in the West played a negative part in it. Secular humanism in many respects differs from the Christian Biblical anthropology that is far from the unequivocal support of freedom in every form ... As far as Christianity is concerned, many liberal values connected with personal rights and freedoms have become coated with doubtful theological argumentation, which has different evaluation and is considered doubtful by many people. At present these values are perceived as equal to those of the Holy Scripture and Apostolic Tradition or even higher. Moreover, clear and unequivocal witness of the Word of God in case it differs from the secular liberal values is ignored or its true sense is distorted. For instance, the protection of personal rights, which is in compliance with the Church tradition (especially under tyranny, persecution for faith, wars and poverty), was radicalized to the detriment of

the norms of the Apostolic Tradition, and in female ordination, recognition of homosexuals, and so on. Secular legal principle of religious tolerance was extrapolated on dogmatics and brought about syncretism, which is often hidden beyond the facade of inculturation."[1]

Bischof Hilarion äußerte sich jüngst folgendermaßen: „Die Antwort vieler europäischer Protestanten auf die Herausforderung des Säkularismus ist leider ein allmähliches Abrücken von den grundlegenden theologischen und moralischen Normen des Christentums, eine Aushöhlung der Prinzipien der Glaubenslehre und Moral, ihre Anpassung an die säkulare Weltanschauung."[2] Ähnlich äußert er sich in einem Vortrag bei der Internationalen Orthodox-Katholischen Tagung „Christliche Werte in Europa" im Mai 2006: „Die Herausforderungen des Christentums kommen heute sowohl von innen als auch von außen. Die Herausforderungen von außen sind äußerst zahlreich. Da gibt es vor allem den militanten Säkularismus, der immer eindrucksvollere Siege im Bereich der europäischen Gesellschaft erringt und sich zum einzigen legitimen weltanschaulichen System erklärt, auf dessen Grundlage die neue Weltordnung zu errichten sei – sowohl in Europa als auch jenseits seiner Grenzen. Die Bestrebung, die Religion aus der Sphäre der Öffentlichkeit zu verdrängen, ihr einen Platz in den Hinterhöfen des menschlichen Lebens zuzuweisen, sie ausschließlich in den Bereich des Privatlebens der einzelnen Individuen zu verweisen, ist jenes Programm, dessen Verwirklichung die Vertreter des modernen militanten Säkularismus betreiben. Wir sind Zeugen einer konsequenten, systematischen und zielgerichteten Aggression des Säkularismus auf die Reste der europäischen christlichen Zivilisation, die ein für alle Mal vernichtet werden soll. Diese Aggression erfolgt unter dem Trommelschlag der Anhänger der Demokratie und der liberalen Werte, unter dem lauten Geschrei nach Verteidigung der Rechte und Freiheiten der Bürger. Dabei wird jedoch ein fundamentales Menschenrecht in Frage gestellt – den Glauben an Gott offen bekennen zu dürfen; bedroht erscheint das Recht der menschlichen Gemeinschaft, ihr Leben auf der Grundlage der religiösen Weltanschauung einzurichten (...). Wenn man über die Herausforderungen des traditionellen Christentums von Seiten des Christentums selbst spricht, ist meiner Meinung nach die Liberalisierung der dogmatischen, ekklesiologischen und moralischen Lehre in vielen protestantischen Gemeinschaften am schwerwiegendsten. Dieser Prozess führte auf ekklesiologischer Ebene zur Einführung des Frauenpriestertums sowie zu einer ganzen Reihe von anderen vom Standpunkt des traditionellen Christentums inakzeptablen Neuerungen. Im Besonderen führte im Bereich der christlichen Ethik dieser Prozess zur Revision der traditionellen Vorstellungen von Ehe und Familie, von der ehelichen Treue und Keuschheit, zur Anerkennung sogenannter ‚homosexueller Ehen' und sogar zur Einführung eines spe-

[1] Die Äußerung ist publiziert im Internetbulletin der Vertretung der Russischen Orthodoxen Kirche bei den Europäischen Institutionen „Europaica" Nr. 27, unter dem Titel: „If not we, then who? If not today, then when?" (www.orthodoxeurope.org).

[2] Bischof von Wien und Österreich *Hilarion,* „Die Orthodoxie vor der Herausforderung des militanten Säkularismus", in: Europaica 70 (www.orthodoxeurope.org).

ziellen Rituals der ‚Segnung' derartiger Lebensgemeinschaften. In der Lehre führt eben dieser Prozess nicht selten zu einem dogmatischen Relativismus, der eine freie Auslegung vieler grundlegender Wahrheiten des Christentums erlaubt, wie etwa der Lehre von der Heiligen Dreifaltigkeit und von der Auferstehung Christi. Es wird immer schwieriger, vom ‚Christentum' als von einem einheitlichen System der Glaubenslehre und Moral zu sprechen: Immer offensichtlicher und himmelschreiender wird die tiefe Kluft in den Ansichten zwischen den Christen der Tradition und Christen der liberalen Strömung."[3]

Wie sich die hier angedeutete Frontstellung im Bereich der Menschenrechte darstellt, verspricht eine interessante Debatte zu werden. Beim Treffen der Church and Society Secretaries der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) vom 20. bis 22. September 2006 in Brüssel wurde die Diskussion mit der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK) aufgenommen und beschlossen, in einer kleineren Diskussionsrunde einen vertieften theologischen Dialog über die Grundlagen der Menschenrechte zu führen. Hintergrund dafür ist eine „Erklärung über Menschenrechte und Menschenwürde" vom 10. Treffen der sogenannten Russischen Weltvolksversammlung (World Russian People's Council) im April 2006 sowie die Ankündigung der ROK, in der nächsten Zeit einen theologischen Text zum Thema zu erarbeiten.

Im Folgenden soll die Erklärung der Russischen Weltvolksversammlung[4] vorgestellt und aus evangelischer Sicht diskutiert werden.

1. Der Wortlaut der Erklärung

Erklärung über die Rechte und Würde des Menschen

In der Erkenntnis, dass die Welt einen Moment des Umbruchs in ihrer Geschichte durchlebt, dass sie vor der Bedrohung eines Konfliktes der Zivilisationen steht, die den Menschen und seine Bestimmung unterschiedlich verstehen, nimmt die Russische Weltvolksversammlung (Vsemirnyj Russkij Narodnyj Sobor) im Namen der eigenständigen russischen Zivilisation die folgende Erklärung an.

(1) Der Mensch besitzt als Abbild Gottes einen besonderen Wert, der ihm nicht genommen werden kann. Er muss von jedem von uns, von der Gesellschaft und vom Staat geachtet werden. Wenn sie Gutes tut, gewinnt die Persönlichkeit ihre

---

[3] Bischof von Wien und Österreich *Hilarion,* Bedrohtes Christentum.Vortrag bei der Internationalen Orthodox-Katholischen Tagung „Christliche Werte in Europa", Wien (Österreich), 3. bis 5. Mai 2006, in: Europaica 98, www.orthodoxeurope.org.

[4] Die deutsche Übersetzung der Erklärung, die hier in leichter stilistischer Überarbeitung verwendet wird, wurde besorgt von Nikolaj Thon und ist zum ersten Mal veröffentlicht in „Orthodoxie aktuell" Nr. 8/2006, 23f. Nummerierung der Abschnitte durch D. H. zur Erleichterung der Bezugnahme. Die russische Originalfassung findet sich auf der Website der Nachrichtenagentur interfax religion unter www.interfax-religion.ru. Eine englische Übersetzung ist zu finden in Europaica 93, www.orthodoxeurope.org.

Würde. Somit unterscheiden wir Wert und Würde des Menschen. Der Wert ist das, was ihm gegeben wurde, die Würde das, was er für sich gewinnt.

(2) Das ewige moralische Gesetz hat eine feste Verankerung in der Seele des Menschen, unabhängig von der Kultur, Nationalität und den Lebensumständen. Dies ist die vom Schöpfer in die menschliche Natur gelegte Basis, die sich im Gewissen zeigt. Allerdings kann die Stimme des Gewissens durch die Sünde zum Verstummen gebracht werden. Von daher ist die religiöse Tradition, die als ihren ersten Ursprung Gott selbst hat, dazu bestimmt, zur Unterscheidung von Gut und Böse beizutragen.

(3) Wir unterscheiden zwei Freiheiten: die innere Freiheit vom Bösen und die Freiheit der moralischen Entscheidung. Die Freiheit vom Bösen stellt einen eigenständigen Wert dar. Die Entscheidungsfreiheit aber gewinnt ihren Wert und die Persönlichkeit ihre Würde, wenn der Mensch das Gute wählt. Umgekehrt führt die Entscheidungsfreiheit zur Selbstzerstörung und bringt den Verlust der Würde des Menschen mit sich, wenn er das Böse wählt.

(4) Die Menschenrechte haben den Wert der Persönlichkeit zur Grundlage und müssen auf die Realisierung seiner Würde ausgerichtet sein. Von daher darf der Inhalt der Menschenrechte nicht losgelöst von der Moralität sein. Die Lösung dieser Rechte von der Moralität bedeutet ihre Profanisierung, denn eine unmoralische Würde kann es nicht geben.

(5) Wir sind für das Recht auf Leben und gegen das „Recht" auf den Tod, für das Recht zum Aufbauen und gegen das „Recht" zur Zerstörung. Wir erkennen die Rechte und Freiheiten des Menschen in dem Maße an, in dem sie der Hinführung der Persönlichkeit zum Guten helfen, die vor dem inneren wie dem äußeren Bösen bewahren, ihr erlauben, sich positiv in der Gesellschaft zu realisieren. In dieser Hinsicht sollen nicht nur die bürgerlichen, die politischen Rechte und Freiheiten geachtet werden, sondern auch die sozialen, ökonomischen und kulturellen Rechte.

(6) Rechte und Freiheiten sind untrennbar verbunden mit Pflichten und mit der Verantwortung des Menschen. Die Persönlichkeit, die ihre Interessen verwirklicht, ist dazu berufen, diese mit den Interessen des Nächsten, der Familie, der Gesellschaft vor Ort, des Volkes und der ganzen Menschheit in Einklang zu bringen.

(7) Es gibt Werte, die keineswegs unterhalb der Menschenrechte einzuordnen sind. Das sind solche Werte wie Glaube, Moral, Heiligkeit, Vaterland. Wenn diese Werte und die Realisierung der Menschenrechte in Widerspruch treten, müssen die Gesellschaft, der Staat und das Gesetz die einen mit den anderen harmonisch verbinden. Es dürfen keine Situationen zugelassen werden, in denen die Verwirklichung der Menschenrechte den Glauben und die moralischen Traditionen beeinträchtigen und zu einer Beleidigung der religiösen und nationalen Gefühle, der verehrten Heiligtümer führen und so schließlich den Bestand der Gesellschaft bedrohen würde. Als gefährlich ist auch die „Gewinnung" solcher „Rechte" anzusehen, die ein Verhalten zum Gesetz erheben, das von der traditionellen Moral und allen historischen Religionen verurteilt wird.

(8) Wir verwerfen eine Politik doppelter Standards auf dem Gebiet der Menschenrechte, wie auch Versuche, diese Rechte zur Durchsetzung politischer, ideologischer, militärischer und ökonomischer Interessen bzw. zur Einführung einer bestimmten staatlichen und gesellschaftlichen Struktur zu benutzen.

(9) Wir sind bei der Durchsetzung der Menschenrechte bereit zur Zusammenarbeit mit dem Staat und mit allen wohlgesinnten Kräften. Besonders wichtige Gebiete der Zusammenarbeit müssen die Bewahrung der Rechte von Nationen und ethnischen Gruppen auf ihre Religion, ihre Sprache und ihre Kultur sein, der Schutz der Freiheit des Glaubensbekenntnisses und des Rechts der Gläubigen auf ihre eigene Lebensweise, der Widerstand gegen Kriminalität, die ethnisch oder religiös motiviert ist, die Verteidigung der Persönlichkeit gegen Willkür durch Staatsmacht und Arbeitgeber, die Sorge um die Rechte der Militärdienstleistenden, der Schutz der Rechte der Kinder, die Sorge für Menschen, die sich in Haft und in sozialen Einrichtungen befinden, die Verteidigung der Opfer destruktiver Kulte, die Verhinderung einer totalen Kontrolle über das Privatleben und die Überzeugungen des Menschen, der Widerstand gegen eine Verwicklung der Menschen in Kriminalität, Korruption, Ausbeutung durch den Arbeitsmarkt, Prostitution, Drogen- und Spielsucht.

(10) Wir streben nach dem Dialog mit Menschen unterschiedlichen Glaubens und unterschiedlicher Ansichten zu Fragen der Menschenrechte und ihres Platzes in der Hierarchie der Werte. Heutzutage kann ein solcher Dialog wie nichts anderes dabei helfen, einen Konflikt der Zivilisationen zu vermeiden, ein friedliches Zusammenwirken verschiedener Weltanschauungen, Kulturen, Rechts- und politischer Systeme auf diesem Planeten zu erreichen. Davon, inwieweit es den Menschen gelingen wird, diese Aufgabe zu lösen, hängt ihre Zukunft ab. (6. April 2006)

2. Beobachtungen, Kommentare, Diskussion

2.1. Der Begriff der „Würde des Menschen"

Bereits im ersten Absatz (1) der russischen Erklärung deutet sich an, worum die Diskussion gehen wird, wenn dieses Thema zwischen den reformatorischen Kirchen und der Russischen Orthodoxen Kirche diskutiert werden wird: der Begriff der „Würde des Menschen" und sein Verständnis bedarf der Klärung.

Der Begriff stammt aus den einschlägigen Erklärungen zu den Menschenrechten aus dem internationalen politischen Bereich. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 spricht von der „allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnenden Würde", die anerkannt werden soll. Sie geht dabei von dem Grundsatz aus: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren." Im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland heißt es in Art. 1: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt. Das deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und

unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt." Für den Bereich Russlands ist die Konvention der Gemeinschaft Unabhängiger Staaten über die Rechte und Grundfreiheiten der Menschen von 1995[5] heranzuziehen, die sich dezidiert auf die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte bezieht. Allerdings fehlt eine Präambel oder allgemeine Feststellung dazu. Nur in Artikel 5 (Abs. 4) findet sich der Satz: „Alle Personen, denen ihre Freiheit entzogen ist, haben ein Recht auf menschliche Behandlung und auf Achtung der der menschlichen Person innewohnenden Würde."[6]

Da es sich hier um weltliche, in rechtliche Sprache gefasste Texte handelt, ist es nicht verwunderlich, dass über die Frage, ob diese Würde der Person erlangt und dementsprechend auch verloren werden kann oder ob sie gegeben und daher unabhängig vom seinem Handeln dem Menschen innewohnt, keine Auskunft gegeben wird. Allerdings scheint der Begriff, so wie er in den zitierten Texten gebraucht wird, so verstanden zu sein, als sei die Würde als „unveräußerliches" und von Geburt an im Menschen vorhandenes Gut auch etwas Bleibendes.

Daran knüpft die theologische Begründung der Menschenrechte in der christlichen Tradition an.[7] Die Menschenwürde wird in allen Kirchen aus der Gottebenbildlichkeit abgeleitet, wie sie im Schöpfungsbericht in Gen 1,26f dargestellt ist.

Nun fällt in der russischen Erklärung die Unterscheidung zwischen „Wert" und „Würde" des Menschen auf. Während der Begriff des „Wertes des Menschen" nicht weiter erläutert wird, wird die Würde des Menschen hier als abhängig von den Taten des Menschen verstanden. Die Herrschaft der Sünde, die den Menschen nach dem Sündenfall bestimmt, sowie die Mitwirkung des Menschen an der Verwirklichung seiner Würde wird hier betont. Dies erinnert an die Diskussion in der theologischen Anthropologie und die Unterscheidung zwischen „imago" und „similitudo", die auf Irenäus von Lyon[8] und das 2. Jahrhundert. zurückgeht und die orthodoxe Anthropologie prägt.[9] Demnach ist durch den Sündenfall die „similitudo" verloren gegangen, während die Gottebenbildlichkeit (imago Dei) erhalten geblieben ist.

---

[5] Auf Deutsch abgedruckt in: Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen, Herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn [3]1999, 645–658.

[6] Ebd., 648.

[7] Vgl. dazu den Artikel Menschenrechte/Menschenwürde von *Wolfgang Huber* in TRE XXII, 577–602, insbesondere 578ff.

[8] *Irenäus,* Adv. Haer. IV, 38,3 und V, 6,1.

[9] Vgl. dazu *Georgios Mantzaridis,* Skizze einer orthodoxen Anthropologie und Soziologie, in: Handbuch der Ostkirchenkunde III, hg. v. *Wilhelm Nyssen* u. a. Düsseldorf 1997, 134–142.

Die evangelische Auffassung geht von einer Interpretation von Gen 1,26 aus, nach der „imago" und „similitudo" denselben Sachverhalt beschreiben.[10] D.h. schon die Reformatoren verstehen den Sündenfall radikal als Verlust nicht nur der „similitudo", sondern auch der „imago". Geblieben ist nach dem Sündenfall allerdings die Vernunft, „jene allerschönste und allerherrlichste Sache" – wenn auch unter der Macht des Teufels.[11] In der Konzentration auf die Rechtfertigungslehre wird auf diesem Hintergrund deutlich, dass „der Mensch als Person nicht durch seine eigenen Leistungen definiert, sondern allein durch seine Gottesrelation konstituiert wird, also durch etwas, was seiner eigenen Verfügung schlechterdings entzogen ist (...). Seine Würde kann deshalb auch nicht als etwas an ihm selbst Aufweisbares verstanden werden; vielmehr wird sie ihm durch Gottes rechtfertigende Gnade zugesprochen".[12]

Der Unterschied der beiden Positionen liegt also in einem unterschiedlichen anthropologischen Ansatz, der in einer unterschiedlichen Auffassung darüber resultiert, *wie* die Würde erlangt wird.

2.2. Die Würde des Menschen und die Sündhaftigkeit des Menschen

Dieser Unterschied muss noch genauer betrachtet werden anhand der Frage, wie sich die Würde des Menschen und die Herrschaft der Sünde zueinander verhalten, scheint es doch beinahe, – und dies ist oft der Vorwurf von orthodoxer Seite – als würde evangelischerseits die Sünde nicht ernst genommen.

In der Tat hat sich im Westen die Diskussion um die Menschenrechte durch die Aufklärung verschoben. Die Auffassung von der Erbsünde ist, wie Wolfgang Huber in dem bereits erwähnten Artikel darstellt, in den Hintergrund getreten und hat die Zusammengehörigkeit von Würde und Vernunft in den Vordergrund gestellt. Vor allem im Gefolge der Philosophie Kants kam es dann zu einer „anthropozentrischen Engführung"[13], aus der heraus die Bedeutung der Menschenrechte in ihrem Kern als „Schutz der individuellen Freiheit gegen Eingriffe der staatlichen Gewalt" gesehen wird.[14] Demgegenüber geht aber „eine an der reformatorischen Tradition geschulte Überlegung" darüber hinaus und sieht die Würde des Menschen darin, „dass der Mensch als Wesen verstanden wird, das in keiner vorfindlichen Gestalt aufgeht, sondern über alle gegebenen Bedingungen, Definitionen oder Leistungen

[10] Diese unterschiedliche Interpretation von Gen 1,26 hat damit zu tun, dass die evangelische Theologie auf den hebräischen Urtext zurückgreift, während sich die Orthodoxie auf die griechische Übersetzung der Septuaginta stützt, in der die beiden Begriffe mit *eikon* (Bild) und *homoiosis* (Ebenbild) wiedergegeben werden, die unterschiedliche Konnotationen haben.

[11] Vgl. z.B. *Martin Luther,* De homine in: *Gerhard Ebeling,* Lutherstudien II, 1, Tübingen 1977, 15–24.

[12] *W. Huber,* a.a.O., 579.

[13] *Huber,* a.a.O., 581.

[14] Ebd.

hinausweist".[15] Dabei ist durchaus auch damit zu rechnen, dass „der Mensch seine eigene Würde verfehlen kann".[16]

Während sich also Orthodoxe und Evangelische einig sind, dass der Mensch seine Würde verfehlen kann, bleibt bei beiden ein Element, das unantastbar ist. Bei den Orthodoxen scheint dies der „Wert" des Menschen zu sein, der jedoch nicht weiter erläutert wird. Auf evangelischer Seite liegt dieses unantastbare Element in der Würde des Menschen selbst, die in Jesus Christus dem Menschen zugesprochen wird. Es wird betont: „Gleichwohl hat keine weltliche Instanz das Recht, einem Menschen seine Würde abzusprechen."[17] Die Beurteilung der Würde einer Person wird Gott allein überlassen und damit ihre Unantastbarkeit festgehalten.

In einem Dialog beider Seiten ist aus evangelischer Sicht daher zunächst die Frage an die Orthodoxie zu stellen, was hier eigentlich unter dem „Wert" des Menschen im Gegensatz zu seiner „Würde" verstanden wird und wie sich dieser unantastbare Wert im Hinblick auf die Menschenrechte auswirkt. Außerdem: Wie verhält sich der in dieser Erklärung eingeführte Begriff der Würde zu dem in den oben zitierten politischen Texten verwendeten? Scharf formuliert: Steht die orthodoxe Auffassung nicht in der Gefahr, ein Urteil über die Würde eines Menschen der Staatsgewalt und damit einer gewissen Willkür zu überlassen? Andererseits wird sich die evangelische Seite die Frage stellen lassen müssen, wie die Würde des Menschen sich zur Gottebenbildlichkeit verhält, die durch die Sünde verloren gegangen ist.

2.3. Der Zusammenhang von Menschenrechten und Moral

Die Erklärung aus Russland betont den engen Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Moralität (4) und hebt Pflichten und Verantwortung des Menschen (6) hervor. Diesen Zusammenhang sieht auch die evangelische Theologie: „Obwohl sie (= die Menschenrechte) selbst Rechte statuieren, deren Anerkennung nicht von der Erfüllung bestimmter Pflichten abhängt, enthalten sie als Implikation doch eine Reihe moralischer – und das heißt nicht rechtlich einklagbarer – Pflichten der einzelnen."[18]

Es fällt auf, dass der Verantwortungsbegriff in der russischen Erklärung nicht weiter bearbeitet wird. In der protestantischen ethischen Diskussion wird gerade dieser Begriff in jüngster Zeit in den Vordergrund gestellt.[19] Es wäre wichtig, an dieser Stelle im Dialog mit der Orthodoxie weiter zu arbeiten.

---

[15] Ebd.
[16] Ebd.
[17] Ebd.
[18] *Huber,* a a. O., 588f.
[19] Z. B. *Ulrich Körtner,* Evangelische Sozialethik, Göttingen 1999.

2.4. Menschenrechte im Konflikt mit anderen Werten

Auffällig ist der breite Raum und die Betonung, die der mögliche Konflikt der Menschenrechte mit traditionellen Überzeugungen und Werten in der vorliegenden Erklärung einnimmt (7).

Hier zeigt sich deutlich die Schwierigkeit, die die orthodoxe Kirche mit der modernen Entwicklung hat. Dahinter stehen Vorfälle in Russland, bei denen es zu Auseinandersetzungen zwischen Gläubigen und modernen Künstlern um Kunstwerke kam, durch die die Gläubigen ihre religiösen Gefühle verletzt sahen. Der Satz „Als gefährlich ist auch die ‚Gewinnung' solcher ‚Rechte' anzusehen, die ein Verhalten zum Gesetz erheben, das von der traditionellen Moral und allen historischen Religionen verurteilt wird" [s. letzter Satz in Abschnitt (7)], hat zum Hintergrund die Haltung westlicher Gesellschaften gegenüber Homosexuellen. Aus heutiger evangelischer Sicht vermisst man an dieser Stelle einen offenen Umgang mit Anders-Denkenden. Die religiöse Tradition wird hier über Werte wie die Freiheit der Meinungsäußerung gestellt. Statt sich mit dem Phänomen der Homosexualität in einer Art und Weise auseinander zu setzen, die den betroffenen Menschen zu einem menschenwürdigen Leben hilft, wird sie vereinfachend unter das Verdikt der Sünde gestellt. Die Geschichte hat im Westen gezeigt, wie wenig hilfreich das für die Betroffenen ist.

2.5. Individuum versus Gemeinschaft?

Einer Beobachterin der Menschenrechtsdebatte im russisch-orthodoxen Raum fällt beim Lesen dieser Erklärung ins Auge, dass hier ein Aspekt nicht ausdrücklich zu finden ist, der in früheren Äußerungen von russisch-orthodoxer Seite zum Thema Menschenrechte im Vordergrund stand. Es ist die von Vsevolod Chaplin vertretene Gegenüberstellung von individuellen und gemeinschaftlichen Menschenrechten[20], die die Interessen bzw. Rechte der Gemeinschaft den Rechten des

[20] Vgl. Interview der Zeitung Moskovskie Novosti mit Erzpriester Vsevolod Chaplin in der Ausgabe Nr. 27/15.–21. Juni 2005, S. 5. unter der Überschrift „Was steht höher als das Leben eines einzelnen Menschen?": Frage: „Sie haben erklärt, dass die Werte des Vaterlandes, die Werte der Nation und der Sicherheit die höchsten seien – höher als die Werte der Menschenrechte. Können Sie diese Behauptung erläutern?" Antwort Chaplin: „Durch die Mittel der Masseninformation sind meine Worte etwas vereinfacht worden. Ich schlage vor, eine breite Diskussion darüber zu führen, ob es in der Gesellschaft höhere Werte gibt als die Rechte und das Leben des einzelnen Menschen. Manchmal werden die Rechte des Menschen verabsolutiert, aber das ist falsch. Oft werden die Menschenrechte begrenzt im Namen der Sicherheit der Gesellschaft. Durchaus nicht immer ist das Leben des Menschen höher als die Überzeugung. Die ganze Geschichte des Christentums bestätigt dies: Viele zogen den Tod der Aufgabe des Glaubens vor. Die französische Regierung ist dem Verlangen der irakischen revolutionären Kämpfer nicht nachgekommen, die französische Geiseln festhielten und forderten, das Verbot der weiblichen Kopfbedeckung in schulischen Einrichtungen zu ändern. Das heißt doch, es gibt etwas, das höher steht als das

Individuums vorordnet und die als Grundlage einer „orthodoxen Menschenrechtsbewegung" im Gegensatz zu den säkularen Menschenrechtsgruppen dargestellt wurde. Die vage Andeutung der Erklärung, dass die Rechte des Einzelnen da eine Grenze haben, wo sie mit den „Interessen des Nächsten, der Familie, der Gesellschaft vor Ort, des Volkes und der ganzen Menschheit in Einklang zu bringen"(6) sind, steht in keinem Gegensatz zur evangelischen Auffassung, nach der die Menschenrechte „auch daran zu messen sind, inwiefern sie das gemeinsame Leben fördern".[21] An diesem Punkt kann man darauf gespannt sein, wie diese Frage in dem von russisch-orthodoxer Seite angekündigten Text behandelt werden wird.

3. Zusammenfassende Bemerkung

Insgesamt möchte ich nach diesen ersten Beobachtungen zur Erklärung des „World Russian People's Council" drei Dinge festhalten:

a) Die Pauschalverurteilungen der protestantischen Kirchen durch die russisch-orthodoxe Seite verlangen nach Differenzierung und können in ihrer Allgemeinheit nicht aufrechterhalten werden. Die Gemeinsamkeiten und einander ähnlichen Anliegen aufgrund der gemeinsamen christlichen Basis sind größer, als die orthodoxe Seite glauben machen will. Es handelt sich bei der evangelischen Auffassung um eine theologisch wohl begründete, dem Zeitgeist gegenüber eigenständige Auffassung. Daher sollte im Dialog das Gemeinsame herausgearbeitet werden, um gemeinsam die christliche Stimme gegenüber den Herausforderungen unserer Zeit stark zu machen.

b) Dabei müssen allerdings auch die Unterschiede in den Positionen genannt und festgehalten werden. Obige Überlegungen haben gezeigt, dass diese Unterschiede offenbar aus den verschiedenen Kontexten und damit aus unterschiedlichen Stoßrichtungen resultieren. Die Äußerungen der russischen Versammlung stehen auf einem Hintergrund, der sich grundsätzlich von dem Kontext unterscheidet, in dem in den westlichen Kirchen Überlegungen zu den Menschenrechten angestellt worden sind. Der reformatorische Ansatz ist auf einem Hintergrund entstanden, in dem Pflicht und Leistung von den Menschen verlangt wurden, wogegen nun die Freiheit, also die Grenzen der Pflicht, betont wurde. Vor allem aus der Erfahrung in den Diktaturen des 20. Jahrhunderts entwickelte sich dann die Notwendigkeit der Menschenrechte, um Menschen von Unterdrückung durch den Staat zu befreien. Demgegenüber sieht die Russische Orthodoxe Kirche die Notwendigkeiten im Kontext des heutigen Russland (und in

---

Leben des einzelnen Menschen." (Übersetzung D.H.) Vgl. dazu auch den Artikel „Im Dienst ‚für den Frieden für die Welt'" von *Alexander Soldatov* in derselben Nummer dieser Zeitung, S. 4f: „Der orthodoxe Schutz der Menschenrechte ist, muss, nach der Vorstellung Vater Vsevolods, aufgebaut werden auf der Priorität der Gruppen- und Kollektivrechte gegenüber den Individualrechten. Die Rus nämlich lebte immer in Gemeinschaft, im Kollektiv."

[21] *Huber,* a.a.O., 582.

Europa) anders: Angesichts zu großer Freiheit soll hier (wieder) an die Pflichten erinnert werden. Auch hier müsste ein Dialog ansetzen und gemeinsam analysieren, welche Reaktion aus christlicher Sicht angesichts der heutigen Herausforderungen notwendig und hilfreich ist.

c) Schließlich bleiben auch Unterschiede, die in unterschiedlichen theologischen Ansätzen begründet sind. Dies wird deutlich anhand einer Äußerung des bereits zitierten stellvertretenden Vorsitzenden des Kirchlichen Außenamtes des Moskauer Patriarchats, Erzpriester Vsevolod Chaplin: „Für einen orthodoxen Menschen besteht das Hauptziel seines irdischen Seins in der Erlösung, im Erwerb des ewigen Lebens. Alles, was ‚diese Welt' bewegt – Erwerb von Reichtümern, Erlangung von Macht, Besitz und Komfort, Sorge um die Gesundheit, selbst die Erhaltung und Verlängerung des irdischen Seins einer Person – ist für uns nur soweit von Wichtigkeit, wie es uns in unserem spirituellen Leben nicht hindert (…)."[22] Die Rechtfertigungslehre nimmt das irdische Leben anders in den Blick: Das ewige Leben ist uns erworben durch Jesus Christus. Dies befreit zu einer aktiven Gestaltung des diesseitigen Lebens zum Wohl in diesem Diesseits, während die hier zitierte orthodoxe Auffassung in der Gefahr steht, auf das Jenseits zu vertrösten und den Kampf gegen Missstände im irdischen Leben nicht wichtig zu nehmen. Es zeigt sich hier ein grundlegender Unterschied in der Beurteilung des irdischen Daseins des Menschen.[23] Auch dies muss im Dialog zur Sprache gebracht und tiefgehender geklärt werden.

Dagmar Heller

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

[22] Globalisierung: die orthodoxe Sicht aus Moskau, in: ÖR 2/2004, 207–217, hier 213.

[23] Obwohl in Darstellungen der orthodoxen Theologie wenig über die Ethik zu erfahren ist, gibt es einige neuere orthodoxe Äußerungen vor allem aus dem amerikanischen Bereich, die insgesamt die zitierte Beschreibung V. Chaplins relativieren, aber dennoch den Eindruck hinterlassen, dass orthodoxe Ethik sich auf den individuellen Prozess des geistlichen Aufstiegs mit dem Ziel der Theosis (Vergöttlichung) gründet. Eine interessante Frage, die angesichts dieser Feststellung an Chaplin gestellt werden müsste, ist die, wie sich eine Vorordnung der gemeinschaftlichen Interessen zum geistlichen Weg des Individuums verhält.

Von der anderen Welt, die möglich ist

Frauenkonferenz (22.–23. Juli 2006) und VI. Vollversammlung (25.–27. Juli 2006) der Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) in Johannesburg

Die sechste Vollversammlung der 1976 gegründeten Ökumenischen Assoziation von Theologinnen und Theologen der Dritten Welt brachte 42 Teilnehmende aus Afrika, Asien, Lateinamerika und aus den „Minderheiten" der Vereinigten Staaten zusammen. Protestanten und Katholiken waren jeweils gut vertreten, konfessionelle Profilierungswünsche spielten hier keine Rolle. Die Frauen waren klar in der Mehrheit, denn sie waren schon zur Frauenvorkonferenz angereist. In Johannesburg tagten Angehörige der aktiven Generation, von denen viele ehren- oder nebenamtlich theologisch tätig sind. Demgegenüber fehlten einige prägende Gründungsmitglieder, teilweise aus Altersgründen.

Zweck dieser Konferenzen ist der Austausch über die thematische Arbeit in den Regionen und in den Kommissionen (Frauen, Theologie, Indigene) sowie die Diskussion inhaltlicher Perspektiven, die in einer Schlusserklärung festgehalten werden. Auch standen Neuwahlen an. Gewählt wurden als Präsident: Rohan Silva, Sri Lanka; als Vizepräsident: Emmanuel Martey, Ghana, und als Generalsekretärin und Schatzmeisterin Luiza Tomita, Brasilien. Die Buchführungsassistenz bleibt bei Lilith Usog, Philippinen.

Die Gründungs- und bis heute gültige Leitidee von EATWOT ist, aus der spezifischen Sicht der weltweit in Armut, Konflikten und Unterdrückung lebenden Völker inhaltlich und methodisch neue theologische Ansätze zu formulieren. Der Kampf der „Leute unten", die „alltäglichen Erfahrungen" („lo cotidiano") und der „Glaube des Volkes als primäre Quelle der Theologie" waren daher auch in Johannesburg präsent. *„Are we doing grass roots or arm chaired theology?"* wurde einmal gefragt. Die Spannung zwischen Basisarbeit und der theologisch akademischen Welt durchzieht das lockere Netzwerk seit jeher. Was beide Seiten zusammenhält, ist die gegenseitige Inspiration. Der scheidende Präsident Diego Irrarázaval (Chile) markierte jedoch auch die unaufhebbare Differenz zwischen Theologie und Befreiung.

Das Generalthema der Frauen- und der Vollversammlung *Another World is Possible. „I am making a new heaven and a new earth" (Jes 65,17)* verknüpfte eine biblische Verheißung mit dem Leitwort der Weltsozialforen. In ähnlicher Weise hatte im vergangenen Jahr das „Weltforum für Theologie und Befreiung" in Porto Alegre die Nähe zu den globalisierungskritischen sozialen Bewegungen gesucht.

Mohan Pheko, südafrikanische Ökonomin, die beim Afrikanischen Sozialforum mitarbeitet und auch beim Weltsozialforum im Januar 2007 in Nairobi engagiert ist, eröffnete mit einem aufrüttelnden Plädoyer die Vollversammlung. In Erinnerung an die afrikanischen Wurzeln der Menschheit wurde mit ihrem Beitrag, so

sagte Generalsekretär Ramathate Dolamo (Prätoria/Tshwane) einleitend, die Hoffnung unterstrichen, dass eine „neue Welt" an der Wiege der Menschheit „geboren" wird.

Dem Wunsch nach einer global erfahrbaren Alternative lassen sich viele Anliegen zuordnen: Armut, interreligiöse Kooperation und Konflikte, die Marginalisierung von Frauen, sexuellen Minderheiten oder den indigenen Völkern. Erst in den dort durchlebten Konflikten gewinnt die biblisch-politische Verheißung konkrete Gestalt und Dringlichkeit. In all diesen Feldern und Gruppen sind EATWOT Mitglieder involviert.

EATWOT beansprucht nicht, universal gültige Analysen und Handlungsstrategien zu bieten, steht aber vor der Herausforderung, Verbindendes und Klärendes in das globale ökumenisch-theologische Gespräch einzubringen. Daher gewinnen Ansätze Bedeutung, welche die ideologische Hegemonie des neoliberalen und alternativlosen Denkens zu überwinden vermögen. Beispielsweise durch eine „nicht kolonialisierte Sprache" und einen die weltweite Marktherrschaft überwindenden „anderen Glauben". *Mohan Pheko* ermutigte, Sprach- und Bilderkritik zu betreiben. „Sie [die dominanten Mächte und Akteure, S.P.] meinen etwas anderes als wir, wenn wir von Frieden, Entwicklung, Gerechtigkeit … sprechen". Die kubanisch-US-amerikanische Theologin *Ada Maria Isasi Díaz* unterstrich im Anschluss an den 1989 in El Salvador ermordeten *Ignacio Ellacuría* die Aufgabe einer „New Hermeneutics". Diese müsse die Wirklichkeit wahrnehmen, für die Wirklichkeit Verantwortung übernehmen und sie verändern („hacerse *cargo de* la realidad, *cargar con* la realidad, *encargarse de* la realidad"). Dazu brauchen Christinnen und Christen – so lässt sich folgern – politische Kompetenz und Rückgrat, wozu die ökumenische Theologenvereinigung EATWOT hoffentlich beitragen kann.

Sabine Plonz

(Dr. Sabine Plonz ist Referentin für Amerika, Pazifik und Theologische Grundsatzfragen im Evangelischen Missionswerk in Hamburg.)

Tugend und Gehorsam ⊬ zur Grundlegung einer spirituell begründeten Ethik in den Orthodoxen Ostkirchen durch Johannes Sinaites[1]

Fragen der Ethik haben in den Begegnungen mit den orthodoxen Kirchen lange Zeit kaum einen Raum eingenommen. Und auch in vielen gängigen Darstellungen zum orthodoxen Christentum fehlen Ausführungen über die Ethik in der Orthodoxie noch so gut wie ganz. Schon in dem bekannten, zuletzt von Reinhard Thöle herausgegebenen Bensheimer Heft *Zugänge zur Orthodoxie* ist ethischen Fragen kein eigenes Kapitel eingeräumt, obwohl ansonsten nahezu alle Dimensionen orthodoxen Glaubens und orthodoxer Frömmigkeitspraxis, ja selbst des diakonisch-karitativen Lebens eine Berücksichtigung gefunden haben. Und noch in dem von Martin Tamcke 2004 veröffentlichten Bändchen in der Reihe „Beck-Wissen" spielte die Ethik der orthodoxen Kirchen keine Rolle. Im Handbuch der Ostkirchenkunde findet sich hingegen ein Artikel von Georgios Mantzaridis, der allerdings den Titel *Skizze einer orthodoxen Anthropologie und Soziologie* trägt und sich dem Thema allenfalls annähert.[2]

Der Tatbestand einer weit gehenden Lücke von Ausführungen zum Thema Ethik in den Einführungen zur Orthodoxie mag auf das ausgeprägte Interesse der meisten deutschsprachigen Orthodoxie-Spezialisten an der liturgischen und spirituellen Dimension orthodoxer Frömmigkeit zurückzuführen sein. Er mag aber auch darin begründet liegen, dass gerade die Ethik der orthodoxen Kirchen eines der Themen darstellt, das in der westlichen Welt am wenigsten kommunikabel ist.

Ein Blick auf die jüngeren Publikationen zur orthodoxen Ethik, die zum größten Teil aus orthodoxer Feder selber stammen, unterstützt diese Vermutung. Bereits der Titel der 1983 publizierten Ausführungen von Stanley S. Harakas, Towards Transfigured Life. The Theory of Eastern Orthodox Ethics macht deutlich, dass es dem Autor um eine sehr stark aus dogmatischen Überlegungen abgeleitete Ethik geht[3] – Theanthroponomie ist einer seiner Schlüsselbegriffe. Daher spielt bei ihm – ähnlich wie im bereits erwähnten Artikel von Mantzaridis – die orthodoxe Anthropologie eine zentrale Rolle. Harakas Überlegungen zur Ethik münden in einem Kapitel über die *diakrisis,* die besonders durch „Geistliche Väter" gefördert würde. Die

[1] Leicht überarbeitete Fassung eines Vortrages, den Andreas Müller am 8. März 2006 beim Jahrestreffen des Facharbeitskreises Orthodoxie der EKD gehalten hat.

[2] Vgl. *Georgios Mantzaridis*, Skizze einer orthodoxen Anthropologie und Soziologie. In: *Wilhelm Nyssen* u. a. (Hg.), Handbuch der Ostkirchenkunde III, Düsseldorf 1997, 134–142.

[3] Die dogmatische Orientierung von Harakas ist auch in einem bereits 1976 veröffentlichten Aufsatz zu finden: *Stanley Harakas*, Ethics in the Greek Orthodox Tradition, Journal of Ecumenical Studies XIII (1976), 574–578. Er sieht sich in diesem Aufsatz, a. a. O., 575, in die Thessalonicher Schule von Christos Giannaras und Georgios Mantzaridis.

diakrisis führe letztlich zur *politeia der theosis,* die Harakas im letzten Kapitel seiner Ausführungen als Ziel orthodoxer Ethik vorstellt.

Obwohl Harakas betont, dass die christliche Ethik sich auf einen Dialog mit den nichtrevelatorisch-begründeten Ethiken einlassen müsse und dem Naturrecht einen gewissen Stellenwert einräumt,[4] führt er selber einen solchen Dialog nicht wirklich durch. Seine ethischen Äußerungen bleiben eher im Bereich der theonom orientierten Individualethik stecken, eine Sozialethik fehlt.

Die bei Harakas zu beobachtenden Tendenzen lassen sich auch in anderen Entwürfen zur orthodoxen Ethik finden, so u. a. in den zahlreichen Ausführungen des bereits genannten Thessalonicher Professors Georgios Mantzaridis, der im Umfeld der neo-palamitischen Theologie zu verorten ist und eine kirchliche Sozialethik sogar explizit ablehnt.[5]

Stärker um eine Vermittlung zu anderen ethischen Ansätzen ist Vater Joseph Woodill aus Waterbury, Connecticut, mit seinem profilierten Ansatz im Bereich der orthodoxen Ethik bemüht.[6] In seinem Konzept spielen die Tugenden eine große Rolle, weswegen er auch von *virtue ethics* im orthodoxen Bereich sprechen kann. Tugenden werden in der zeitgenössischen orthodoxen Literatur als Ergebnis menschlichen Bemühens und zugleich göttliches Gnadengeschenk angesehen.[7] Eine an Tugenden orientierte Ethik soll somit die Rolle Gottes beim menschlichen Handeln unterstreichen.[8] Woodill basiert in seinen Ausführungen stark auf der Theologie der Väter. Dabei spielt u. a. die Aussage von Gregor von Nazianz eine zentrale Rolle, dass Theosis tugendhaftes Leben sei (oratio 6.12). Auch Woodill

---

[4] Vgl. seine Beschreibung von orthodoxer Ethik in: *S. Harakas*, Ethics (wie Anm. 3), 578: „The idea of groth, the realization of the basic structures of life as expressed in natural law, and the fulfillment of our destinies as the image and likeness of God both as individuals and as society are the high points of the way the Orthodox Church ‚does' ethics."

[5] Vgl. *G. Mantzaridis*, Skizze (wie Anm 2), 140: „Wenn die Kirche versucht, soziale Probleme entweder durch absolute Gewalt zu lösen bzw. eine soziale Ethik festzulegen, wie es im Mittelalter geschah, oder durch relative Gewalt eine soziale Autorität neben der politischen zu behaupten, wie es in den späteren Jahrhunderten unternommen wurde, entspricht sie nicht ihrer wahren Natur und ihrer Stellung in der Welt. Die Kirche ist als dienende charakterisiert. Ohne dass sie politische Gewalt ausübt, ohne dass sie ein besonderes ethisches oder soziales System entwickelt, dient sie dem Menschen in allen ihren Weisen ihres persönlichen und sozialen Lebens. [141] ... Die Kirche soll keine eigene Politik machen, keine eigene Soziallehre verkünden, kein eigenes Ethik-System aufbauen. Sie bezeugt Christus, den neuen Menschen, und die Liebe, die durch seine Ankunft in der Welt sichtbar geworden ist, damit jeder sein wahres Selbst und das wahre Leben findet ..."

[6] Vgl. u. a. *Joseph Woodill*, The Fellowship of Life: Virtue Ethics and Orthodox Christianity, Georgetown 1998; eine Kurzfassung seines Ansatzes findet sich unter *ders.*, Virtue Ethics: An Orthodox Appreciation. In: Thought LXVII/265 (1992), 181–191.

[7] Vgl. *Euthymios Styliou*, Μικρό χριστιανικό λεξικό, Athen ²1995, 47.

[8] Bei Woodill lautet daher z. B. ein Spitzensatz, a. a. O., 185: „Christ is our virtue, and to be virtuous, then, is to be in Christ."

versucht über den dogmatischen Ansatz zu einer theonom orientierten, ekklesiologisch, liturgisch und eschatologisch verankerten Ethik zu gelangen. Solche Ansätze haben selbst in der sogenannten „Sozialdoktrin" der Russischen Orthodoxen Kirche aus dem Jahr 2000 noch ihren deutlichen Niederschlag hinterlassen.[9] Mit am stärksten um eine Vermittlung eines ekklesiologisch orientierten Ansatzes orthodoxer Ethik mit sozialethischen Fragestellungen ist der Dogmatiker vom Holy Cross Seminary, Emmanuel Clapsis, bemüht. Seine Überlegungen münden in Sätzen wie: „It is always the presence in ‚this world' of the ‚world to come', never the transformation or the ‚evolution' of the former into the latter." Die Kirche hätte als „sacramental organism" die Aufgabe, das Königreich Gottes zu offenbaren und zu kommunizieren und von da aus Ethik zu betreiben.[10]

Blickt man insgesamt auf die zeitgenössische orthodoxe Literatur zu ethischen Fragestellungen, so verfestigt sich der Eindruck, dass Ethik in ihr häufig sehr stark eingebunden ist in den individuellen Prozess geistlichen Aufstiegs mit dem Ziel, in die *politeia der theosis* einzutauchen. In den meisten zeitgenössischen orthodoxen Werken spielt bei diesem Prozess der Gehorsam gegenüber dem zur *diakrisis* befähigten „Geistlichen Vater" eine wichtige Rolle. In meiner Habilitationsschrift bin ich wegen der zentralen Stellung des Gehorsamthemas der Grundlegung des Konzepts des „Geistlichen Gehorsams" nachgegangen.[11] Dabei ging es nicht nur um die Frage, wie sich dieses Konzept entfaltet, sondern auch die andere Frage, warum es im 6. Jahrhundert durch einen Mönch oder gar Abt auf dem Sinai in systematischer Weise dargestellt worden ist, nämlich durch Johannes Sinaites. Die Frage nach dem Warum, nach zeitgeschichtlichen Hintergründen und Trägergruppen der Entwicklung von Konzepten im Bereich der Ethik ist bisher im orthodoxen Bereich kaum gestellt worden. Ich möchte ihr paradigmatisch in der justinianischen Epoche nachgehen, um damit die Diskussion über die heutigen Tendenzen in der orthodoxen Ethik erneut anzustoßen.

Dazu gehe ich in drei Schritten vor. Zunächst werde ich kurz auf das Tugendkonzept des Sinaiten allgemein eingehen, wie es bereits ausführlich in Walter Völkers Studie *Scala Paradisi* dargestellt worden ist. In einem zweiten Schritt wird es um das Verhältnis von Tugend und Gehorsam gehen. Dabei werde ich auch die Bestimmung dieses Verhältnisses bei Johannes mit der bei anderen Autoren aus dem spätantiken Mönchtum vergleichen. In einem dritten Schritt stellt sich dann die Frage, in welcher konkreten Situation der Autor seine *Klimax* verfasst hat. Da-

[9] Vgl. in *Josef Thesing/Rudolf Uertz* (Hg.), Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, Sankt-Augustin 2001, besonders das 1. Kapitel *Theologische Grundpositionen*, 12–15. Dort ist allerdings a. a. O., 15, von „gottgegebenen sittlichen Normen" die Rede.

[10] Vgl. *Emmanuel Clapsis*, Ecclesiology and Ethics: Reflections by an Orthodox Theologian. In: The Ecumenical Review XLVII (1995), 155–169, hier 162.

[11] Vgl. *Andreas Müller*, Das Konzept des geistlichen Gehorsams bei Johannes Sinaites. Zur Entwicklungsgeschichte eines Elements orthodoxer Konfessionskultur, STAC XXXVII, Tübingen 2006.

bei sei die Hypothese vorausgeschickt, dass seine Rede von Tugenden und Gehorsam eng eingebunden ist in eine Zeit, in der das Sinaimönchtum durch die starke gesetzgebende Tätigkeit des Kaiserhofes unter Justinian bzw. durch dessen starke Förderung des koinobitischen Mönchtums in eine Krise geraten war. Kommen wir aber zunächst zu der Rede von den Tugenden beim Sinaiten:

1. Die Rede von den Tugenden bei Johannes Sinaites

„Während d[ies]er Anfänge unserer Entsagung [jedenfalls] erarbeiten wir uns die Tugenden mit Mühen und Bitternissen, fortschreitend jedoch erfahren wir dabei wenig oder gar kein Leid mehr. Wird die sterbliche Gesinnung überwunden und von unserer Geneigtheit bezwungen, erarbeiten wir sie uns endlich voller Freude und Eifer, Verlangen und göttlicher Flamme. So sehr jene, die gleich zu Beginn mit Freude und Eifer den Tugenden nachgehen und die Gebote erfüllen, zu loben sind, so sehr sind diejenigen zu bemitleiden, die lange Zeit in der Askese verbrachten und noch immer die Tugenden mit Mühe ausführen, falls sie sie überhaupt ausführen." (gr. I 29f)[12]

Mit diesen Worten räumt Johannes Sinaites in der ersten Stufe seiner *Klimax* den Tugenden eine wichtige Rolle im mönchischen Leben ein. Durch den Kontext der Stelle interpretiert er die Tugenden als Ausdruck der Gottesfurcht und der Liebe zu Gott. Tugenden werden dabei als eine Frucht der Askese verstanden, als ein Ergebnis der Überwindung der sterblichen Gesinnung. Wenn Johannes auch einschränkend bemerkt, dass einer solchen Art von tugendhaftem Leben nicht zwangsweise lange, selbst gewählte Übungen der Enthaltsamkeit vorausgehen (vgl. gr. I 31), so geht er doch von ihnen als der üblichen Voraussetzung tugendhaften Lebens aus. Tugenden kennzeichnen dann den *bios angelikos,* sie sind eng verbunden mit dem engelgleichen, leidenschaftslosen Leben der Mönche. Tugenden werden gleichsam zum Charakteristikum der Engel auf Erden, zu deren *habitus.* Dementsprechend finden sich die Ausführungen des Sinaiten zum tugendhaften Leben erst in den letzten Kapiteln der *Klimax,* den Stufen XXIV–XXX. Tugendhaftes Leben und engelgleiches Leben, tugendhaftes Leben und Theosis stehen beim Sinaiten in einer untrennbaren Korrelation. Seine *Klimax* ist zentral von dem Gedanken der Vergöttlichung, von dem Weg der Mönche zum engelgleichen Leben bestimmt. Der Erwerb von Tugenden, den die *Klimax* fördern soll,[13] spielt nur in diesem Zusammenhang eine Rolle. Tugendhaftes Leben ist beim Sinaiten also gleichsam soteriologisch begründet.

---

[12] Die *Klimax* des Johannes Sinaites wird zitiert nach der deutschen Übersetzung von *Georgios Makedos*, Heiliger Johannes vom Sinai, Klimax oder Himmelsleiter, Athen 2000. Die Einteilung der Stufen (= gr.) ist die ebenfalls von Makedos gewählte, die nicht immer dem Text in Mignes Patrologia graeca LXXXVIII entspricht, aus der aber die Angaben bei griechischen Zitaten stammen.

[13] Vgl. gr. XXX 18: Die Leiter soll die πνευματικὴ σύνθεσις τῶν ἀρετῶν lehren.

In seinen Ausführungen in der ersten Stufe setzt Johannes ferner ein Leben nach den Tugenden und den göttlichen Geboten gleich. Unter tugendhaftem Leben versteht er also schon hier auch ein Leben nach den Geboten Gottes. In gr. XXVI/2 31 setzt Johannes dann ein Leben κατὰ συνείδησιν καὶ αἴσθησιν mit einem Leben κατὰ Κύριον gleich. Bei einem solchen gilt: ... κατὰ ἀρετὴν πολιτεύεται (1113A). In diesem Rahmen beschäftigt sich die letzte Stufe der *Klimax* mit dem Leben nach den drei paradigmatischen theologischen Tugenden, dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe.

Tugendhaftes Leben wird nach Johannes ermöglicht durch das αὐτεξούσιον des Menschen, seinen freien Willen, den er als göttliches Geschenk empfangen hat (gr. I 1; XXVI/2 15). Der Weg zum tugendhaften Leben ist für den Sinaimönch ein freiwilliger Rückzug von der Welt. Er ist zunächst mit zahlreichen (asketischen) Mühen verbunden. Nur der πόνος führt demnach zu einem guten ἦθος (vgl. gr. III 33) und zu den Tugenden. Dieser Gedanke ist bei Johannes nicht neu, sondern er steht in einem breiten Traditionsstrom von Philo über die Alexandriner und Kappadokier bis hin zu Evagrios Pontikos.

Ebenfalls in diesem Traditionsstrom steht Johannes Aussage, dass es an göttlichen Hilfen bei der Bewältigung des πόνος nicht fehlt. Er geht von einer *Synergeia* Gottes auf dem Weg der Mühen aus (vgl. gr. XXVI 58). Nur durch die göttliche Mithilfe können demnach die Mühen und selbst die Leidenschaften überwunden und ein tugendhafter Zustand erreicht werden (vgl. gr. XXVI/2 18). Dieser Gedanke ist Johannes allerdings vor allem wichtig, um die mönchische Demut zu wahren und Überheblichkeit abzuwehren (vgl. gr. XXVI 63f). Neben Gott helfen auch die Engel und Heiligen beim Streben nach Tugend (vgl. gr. XXVI 18), derer daher in besonderem Maße als Vorbildern zu gedenken sei (vgl. gr. VI 17).

Johannes geht sowohl davon aus, dass Tugenden von Natur aus schon im Menschen vorhanden sind und durch die Mühen freigelegt werden müssen, als auch, dass Tugenden über die Natur hinaus geschenkt werden oder durch Belehrung zu erlangen sind (vgl. gr. XXVI 41). Was einigen von Natur aus gegeben ist, müssen andere erst erlangen (vgl. gr. XXVI 22).

Der Sinaite spricht auf unterschiedliche Weise von grundlegenden bzw. allgemeinen Tugenden, die er als Wurzel allen tugendhaften Lebens zu betrachten scheint. In seinem *Liber ad pastorem* (= *L)* führt er im Kontrast zu den acht Lastern die vier allgemeinen Tugenden an (γενικώτατες ἀρετές), was womöglich sogar auf die Kardinaltugenden zu beziehen ist. Leider führt er diesen Gedanken nicht weiter aus, so dass keine Aussagen über die Rolle der Kardinaltugenden in seinem Werk getroffen werden können. An anderer Stelle redet er von zwei allgemeinen Tugenden der πρακτική, die allerdings auch nicht genau benannt werden (gr. XXVI 46). Der neugriechische Übersetzer Archimandrit Ignatios setzt sie – vielleicht etwas gewagt in Anlehnung an ein angeblich von Johannes von Raitu stammendes Scholion – mit Enthaltsamkeit und Gehorsam bzw. Demut gleich. Damit wird bereits deutlich, welche Voraussetzungen bei Johannes für tugendhaftes Lebens zentral sind. Das praktische ausgerichtete tugendhafte Leben wurzelt für ihn eben in der „Ab-

wendung (ἀποταγή) von Körper und Willen", die er in den ersten sechs Kapiteln seiner *Klimax* ausführlich beschreibt. Daneben ist als Voraussetzung für alles gute Handeln bei ihm allerdings auch der Glaube genannt: „Wer keinen Glauben hat, dafür vielleicht aber Gutes tut, gleicht dem, der Wasser schöpft und es in einen löchrigen Krug gießt" (gr. XXVI/3 43).

2. Die enge Verbindung von Tugenden und Gehorsam bei Johannes Sinaites

Beim Erwerb von Tugenden spielt – wie bereits mit dem Begriff Demut bzw. Gehorsam angedeutet ist, bei Johannes ganz dezidiert auch der Nächste eine Rolle. Nach dem *L* 16 wirken geistliche Freunde beim Erwerb von Tugend mit. Sie helfen, Gottes Willen zu erkennen und geben demjenigen Rat, der sie in Demut angeht (vgl. gr. XXVI/2 2). Der Übergang zu der Forderung nach „Geistlichem Gehorsam" ist an dieser Stelle fließend. „Geistliche Väter" vermögen nach Johannes den Weg hin zu tugendhaftem Leben in besonderer Weise zu fördern. Die konsequente Einbindung der Gehorsamsforderung in sein soteriologisch begründetes Tugendkonzept ist das Grundmotiv der *Klimax* des Sinaiten. Dieses soll nun genauer nachgezeichnet werden, um es danach in einen konkreten historischen Kontext einordnen zu können.

Geistlicher Gehorsam ist beim Sinaiten nicht einfach eine Tugend unter vielen, sondern vielmehr eine Voraussetzung für tugendhaftes Leben. Das Kapitel über den Gehorsam steht an zentraler Stelle im Rahmen der ersten sechs Kapitel, die sich der Abwendung (ἀποταγή) widmen. Gehorsam stellt bei Johannes eine zentrale Vorbedingung auf dem Weg der äußeren Befreiung von der Befangenheit durch weltliches, genauer ich-bezogenes Denken dar. Dabei steht er dem Auftraggeber der *Klimax,* Johannes von Raithu, nah.

Der Raithenser bringt in seinem der *Klimax* vorangestellten Brief an Johannes den Gehorsam mit den Tugenden, ja sogar mit allen Tugenden in Verbindung. Er sei nämlich durch sie alle geschmückt (ἐν πάσαις ἀρεταῖς κατακεκοσμημένην; 623A). Gehorsam wird dabei nicht selber als Tugend bezeichnet. Er scheint als eine Grundhaltung noch über den konkret ausgeübten Tugenden zu stehen. Als grundsätzliche Haltung bringt der Gehorsam die Tugenden hervor. Daher spricht der Sinaite selber in seinem Antwortbrief den frommen Gehorsam – unter Rückgriff auf apophthegmatische Traditionen – als Mutter aller Tugenden (625C) an.[14] Das ihm beigestellte Attribut ὅσια findet sich noch an anderen Stellen der *Klimax* (vgl. z. B. gr. XXVIII 36; 1136B) und soll womöglich den Gehorsam vom simplen profanen Gehorsam gegenüber hierarchisch oder institutionell legitimierten Autoritätspersonen unterscheiden. Trotz dieser prinzipiellen Vorordnung des Gehorsams

[14] Vgl. hierzu auch den Gedanken des Gehorsams als γεννήτρια τῶν ἀρετῶν u. a. in Apophthegma Rufus 2 (G 802) bzw. dazu u. S. 12. Bereits Augustin redet davon, dass der Gehorsam „mater quodam modo est omnium custosque virtutum" (De civitate Dei, 14,12 Z. 12; ed. B. Dombart/ A. Kalb, 434). Eine direkte Augustin-Rezeption dürfte hier freilich nicht vorliegen.

vor andere Tugenden wird Gehorsam aber an zahlreichen Stellen der *Klimax* auch einfach mit Haltungen oder Tugenden gleichgesetzt.

In gr. XXVI 14 (1017A-C) spricht Johannes von drei Klassen auf dem geistlichen Weg entsprechend verschiedener Klassen an der Schule, einer Klasse der Anfänger (εἰσαγόμενοι) bzw. für alle (πάντες), einer der Fortgeschrittenen (μέσοι) und einer der Lehrer (διδάσκαλοι) bzw. der Vollkommenen (τελειούμενοι)[15], die nach dem Kontext insbesondere das Mönchsleben prägen. Für die Klassen bietet er drei Alphabete, für die erste und die letzte jeweils ein vollständiges mit 24 Begriffen.[16] Zu Beginn des ersten Alphabetes steht an exponierter Stelle der Gehorsam vor weiteren, zunächst noch äußerlich sichtbaren Übungen aus dem Umfeld der Buße. Gehorsam ist also nach diesen Aussagen in eine Art geistliches Programm eingebunden, das in der zweiten „Klasse" z. B. monastische Tugenden wie die ἡσυχία und διάκρισις beinhaltet und in der dritten „Klasse" den Mönch zum μιμητὴς Δεσπότου werden lässt. Wenn auch an dieser Stelle Gehorsam anscheinend hauptsächlich von Anfängern geübt werden soll, so lässt sich das im Blick auf die gesamte *Klimax* keineswegs sagen.

Betrachtet man die Beziehung zwischen Tugend und Gehorsam anhand konkreter Tugenden noch genauer, so wird deren Funktion im geistlichen Leben deutlicher. Gehen wir einmal zwei charakteristische Beispiele für die Darstellung einer engen Beziehung zwischen Tugend und Gehorsam beim Sinaiten durch. Dabei wird klar, wie eng der Gehorsam in das soteriologische Konzept des Sinaiten eingebunden ist: In die Nähe zu anderen Tugenden bzw. Haltungen wird der Gehorsam gerückt, wenn er in gr. XXVIII 56 mit Trauer (πένθος) und Langmut (μακροθυμία) gleichgesetzt wird (vgl. 1140A). Penthos stellt dabei eine insbesondere monastisch geprägte tugendhafte Haltung dar.[17] Gehorsam ist – an dieser Stelle nicht einmal nur als eine notwendige Voraussetzung – im Umfeld von Haltung und Tugend zu lokalisieren.[18] Alle diese Tugenden bzw. Haltungen sind nach gr. XXVIII 56 nötig, um Lk 11,9 entsprechend göttliche Gaben zu erhalten. Haltungen oder Tugenden stellen unbedingte Voraussetzungen für gelingendes Gebet dar. Wird Gebet nämlich aus ihnen heraus gesprochen, hat es für den Sinaiten stärker Aussicht auf Erhörung.

---

[15] Vgl. zu dieser Differenzierung auch schon gr. XXVI 1.

[16] Die mittlere Klasse bietet je nach Zählung 12 oder 13 Begriffe.

[17] Vgl. zur Interpretation des Penthos als Tugend bzw. Haltung *Barbara Müller*, Der Weg des Weinens. Die Tradition des „Penthos" in den Apophthgemata Patrum, FKDG LXXVII, Göttingen 2000, 132–155.

[18] *B. Müller*, Weg (wie Anm. 17), 143, definiert in äußerst zutreffender Weise das ostkirchliche Tugendverständnis folgendermaßen: „Grundsätzlich versteht der christliche Osten unter einer Tugend eine aus freien Stücken eingenommene, sich in konkreten Verhaltensweisen manifestierende Haltung." Der Sinaite versteht Gehorsam auch in diesem Sinne, setzt ihn aber – wie bereits beschrieben – gelegentlich noch über die Tugenden. Da eine Ausrichtung auf konkrete Verhaltensweisen dann nicht so deutlich umrissen ist, lässt sich Gehorsam in solchen Fällen als eine Haltung an sich verstehen.

Auch die Sanftmut (πραΰτης) wird mit dem Gehorsam in enge Verbindung gebracht. In gr. XXIV 2 (981A) bezeichnet sie der Sinaite jedenfalls als ὑπακοῆς συνεργός, im Folgenden sogar als ἀδελφότητος ὁδηγός. Die Sanftmut, Mitarbeiterin des Gehorsams und ebenfalls monastische Haltung, trägt somit ähnlich wie der Gehorsam zum Leben in einer Bruderschaft bei. Die beiden Haltungen scheinen demnach auch eine vergleichbare soziale Funktion innezuhaben. Tugenden oder deren Voraussetzung, der Gehorsam, haben bei Johannes über die soteriologische Funktion hinaus auch eine soziale. Zusammenleben wird bei ihm in erster Linie durch Tugenden und nicht durch Normen gewährleistet.

Gehorsam steht im Blick auf den ihn Praktizierenden tugendhaftem Verhalten sehr nahe. Der Adressat von Gehorsam kann diesen freilich auch mit Zwang einfordern, die tugendhafte Haltung also gleichsam mit Gewalt herbeiführen (vgl. gr. I 3).

Die Korrelation zwischen Gehorsam und Tugenden hat auch eine Kehrseite. Sehr ausführlich stellt Johannes dar, welche Bedeutung der Gehorsam bei dem Kampf gegen Laster, insbesondere gegen das der Überheblichkeit, innehat. Ebenso präsentiert er Laster als Früchte des Ungehorsams.

Die enge Verbindung zwischen Tugenden und Gehorsam ist bei Johannes nicht zu übersehen. Dass er damit in einer besonderen Traditionslinie monastischer Literatur steht, wird durch den notwendigen Vergleich mit anderen monastischen Schriftstellern deutlich.

Gehorsam und Tugenden bei anderen monastischen Schriftstellern

Zwischen Pachomios und Johannes bestehen im Blick auf die Einschätzung des geistlichen Gehorsams als Haltung und Mutter aller Tugenden gravierende Unterschiede. Während der Gehorsam bei Johannes an mehreren Stellen in Tugendkataloge eingebaut wird, fehlt dessen Erwähnung bei Pachomios und bei seinen Schülern in deren entsprechenden Aufstellungen.[19] Gehorsam gilt hier also nicht als das Höchste oder als monastische Haltung *par excellence,* sondern ist in erster Linie als Mittel zur Gemeinschaft verstanden[20].

Tendenziell ähnlich sieht es auch bei Basileios aus. Tugenden wie die Demut dienen bei ihm nicht nur als Tugenden auf der Leiter des eigenen geistlichen Fortschritts[21], sondern haben in erster Linie eine funktionale Bedeutung für das von ihm so hochgeschätzte Leben in der Gemeinschaft. Umgekehrt ermöglicht bei Basileios nur die Gemeinschaft die Praxis der Demut. Der Einsiedler hat nach der bekannten Stelle in *Regulae fusius tractatae 7.4* ja kein Gegenüber, demgegenüber

[19] Vgl. *Fidelis Ruppert*, Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge des klösterlichen Gehorsams, MüSt XX, Münsterschwarzach 1971, 374.

[20] Vgl. *F. Ruppert*, Mönchtum (wie Anm. 19), 373f.

[21] *Karl Suso Frank* (tr.), Basilius von Caesarea. Die Mönchsregeln, St. Ottilien 1981, 23, sieht in der Einbettung der Demut als Zentralforderung in den Rahmen einer christlichen Vollkommenheitslehre z. B. in ep. 2 des Basileios eine wesentliche Differenz zur nichtchristlichen Antike.

er demütig sein könnte. Gehorsam als Tugend *par excellence* oder als Mutter aller Tugenden ist bei Basileios jedenfalls nicht zu finden. Auch geht es ihm beim Gehorsam nicht um eine Haltung wie bei Johannes.

Johannes wurzelt, wie bereits festgestellt, mit seinem Konzept von Gehorsam am ehesten in der Tradition der *Apophthegmata Patrum.* Gehorsam steht auch bei ihnen häufig an höchster Stelle der monastischen Tugenden. Das Verbleiben im Gehorsam wird höher geschätzt als der Wüsteneremitismus (vgl. N 296).[22]

Im semianachoretischen Kontext spricht Apophthegma Rufus 1 vom Sitzen im Kellion zum Erlangen der Herzensruhe, die wiederum wie der Gehorsam als Mutter bzw. Erzeugerin aller Tugenden bezeichnet wird. Indem Rufus hier den Gehorsam geradezu hymnisch besingt, unterstreicht er wie (wahrscheinlich) später Johannes Sinaites dessen soteriologische Funktion:

„O Gehorsam, Rettung aller Gläubigen, o Gehorsam, du Erzeugerin aller Tugenden, o Gehorsam, Finderin des Königreichs, o Gehorsam, der du den Himmel öffnest und die Menschen von der Erde abziehst, o Gehorsam, Ernährer aller Heiligen, der sie alle zur Vollendung führt, o Gehorsam, der du bei den Engeln wohnst."[23]

Bemerkenswert ist, dass Gehorsam auch hier nicht nur soteriologisch begründet, sondern ähnlich wie der Willensverzicht in Verbindung mit den Tugenden gebracht wird. Auch die Tugenden sind zu den Früchten des Gehorsams zu zählen. Gehorsam wird nicht nur selber als Tugend,[24] sondern als Mutter bzw. Erzeugerin aller Tugenden bezeichnet.[25] Das Konzept vom Gehorsam als Erzeugerin aller Tugenden, eingebunden in einen *ordo virtutum,* kommt den Vorstellungen des Johannes Sinaites[26] sehr nah. Johannes geht allerdings über die *Apophthegmata* hinaus, indem er Gehorsam konsequent in allen monastischen Organisationsformen einfordert. Dadurch sieht er in der „Mutter aller Tugenden", dem Gehorsam, eine allen monastischen Organisationsformen gemeinsame Autoritätsstruktur.

---

[22] Vgl. N 296: Εἶπεν γέρων · Ὅτι ὁ καθήμενος ἐν ὑπακοῇ πατρὸς πνευματικοῦ, πλείονα μισθὸν ἔχει τοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ καταμονὰς ἀναχωροῦντος.

[23] Gr. PG LXV 392A.

[24] In Syst. XI 51, *SPN*, III, 88 werden die Demut und der Gehorsam mit sämtlichen Heilstugenden in einem Atemzug genannt.

[25] Vgl. hierzu neben Rufus 2 noch Syst. XIV 6, *Lucien Regnault* (ed.), Les Sentences des Pères du désert. nouveau recueil, Solesmes 21977 (= *SPN*), III, 91. Vergleichbar ist ferner Syst. XIV 7, ebd. In Syst. XIV 8, SPN, III (1976), 91f wird wiederum festgestellt, dass ohne Demut und Gehorsam keine andere Tugend zu erreichen, ja selbst der Mönchsstatus zu hinterfragen sei. Eine grundsätzliche Verbindung zwischen Mönchtum und Unterordnung findet sich auch in Eth. Coll. 13,40, *SPN*, II, 298. Vgl. zum Gehorsam als Mutter aller Tugenden o. Anm. 14.

[26] Der Sinaite hat den Gehorsam – wie bereits erwähnt – in seiner Korrespondenz mit Johannes von Raithu als Mutter aller Tugenden bezeichnet (625C). Die *Apophthegmata* sind freilich an diesem Punkt wieder nicht ganz konsequent. Sie können auch das Fasten als Mutter aller Tugenden bezeichnen, die die Demut noch überragt, vgl. Eth. Coll. 14,55 *SPN*, II 328f.

Bei Dorotheos von Gaza, der ebenfalls stark in der Tradition der *Apophthegmata* steht, ist Gehorsam kein eigenes Thema.[27] Dennoch spielt er an vielen Stellen des monastischen Denkens des Gazeners eine wichtige Rolle, und hat sogar in der die Lehre des Dorotheos veranschaulichenden *vita Dosithei* eine zentrale Bedeutung.[28] Den Stellenwert von Gehorsam und auch der mit ihm eng verbundenen Demut macht Dorotheos inbesondere in *Doctrinae Diversae* XIV 151 deutlich. Dort spricht er von dem „Haus der Seele" (οἶκος τῆς ψυχῆς). Das Haus wird gebaut durch das Halten der für Dorotheos bedeutsamen Gebote Gottes.[29] Es bewahrt, bildlich gesprochen, vor Unwettern. Die einzelnen Bausteine des Hauses bestehen aus „Tugenden". Dabei nimmt der Gehorsam nach dem Glauben die zweite Stelle ein. Wo auch immer möglich, müssen im Haus Steine des Gehorsams gelegt werden. Der Gehorsam wird somit zu einer der zentralen Tugenden gezählt, die der Seele Schutz (σκέπη) zu bieten vermögen. Noch stärker wird die Bedeutung der dem Gehorsam eng verbundenen Demut unterstrichen. Demut ist unentbehrlich, um Tugenden zu verwirklichen.[30] Sie hält nicht nur wie der Mörtel zwingend notwendig[31] alle Tugenden zusammen, sondern umgibt und bewahrt sie auch wie eine Umfriedung. Sie ist gleichsam Zeichen der Vollendung, der Nähe zu Gott.[32] Mit diesen Bildern wird deutlich, dass Gehorsam und Demut bei Dorotheos stark final ausgerichtet sind. Sie haben eine zentrale Bedeutung beim Bau des Hauses der Seele, d. h. zum Erzeugen von innerer Ruhe.

Dorotheos und Johannes verwenden zur Betonung des Stellenwertes des Gehorsams unterschiedliche Bilder, differieren aber in der Sache nicht sehr stark. Das Bild vom Bau des Hauses der Seele entspricht bei Johannes dem Bild vom Alphabet. In beiden Bildern wird der Gehorsam in ein größeres System geistlicher bzw. monastischer Tugenden eingeordnet. In beiden Fällen ist auch die finale Zielrichtung ähnlich. Der bei Johannes gelegentlich entstehende Eindruck, dass Gehorsam eine Tugend für Anfänger sei, kommt bei Dorotheos gar nicht erst auf. Bemerkenswert ist, dass Dorotheos dem Gehorsam im Haus der Seele den Glauben vorordnet. Bei Johannes hingegen steht Gehorsam an erster Stelle in seinem geistlichen Alpha-

[27] Vgl. zuletzt *Judith Pauli*, Menschsein und Menschwerden nach der geistlichen Lehre des Dorotheus von Gaza, St. Ottilien 1998, 98.

[28] Vgl. vit. Dos. 13 (ed. Judith Pauli, Dorotheus von Gaza, Doctrinae Diversae. Die Geistliche Lehre I, FC XXXVII/1, Freiburg im Brsg. u. a., 2000, 118 u. a.).

[29] Vgl. doct XIV 149 (J. Pauli (Hg.), 394). Zur Bedeutung der Gebote Gottes, von denen in den Didaskaliai über fünfzigmal die Rede ist, vgl. *J. Pauli* (Hg.), Dorotheus, 54.

[30] Vgl. doct. II 26 (J. Pauli, Hg.), 162).

[31] Vgl. a. die Formulierung in doct. XIV 151 (J. Pauli, Hg., 398): πᾶσα οὖν ἀρετὴ ἄνευ ταπεινώσεως γινομένη οὐκ ἔστιν ἀρετή …

[32] Vgl. doct. XIV 151 (J. Pauli Hg., 398–400): Καὶ ὥσπερ ἑκάστη ἀρετὴ μετὰ ταπεινώσεως θέλει γίνεσθαι, καθ' ὃν τρόπον εἴπομεν ὅτι ἕκαστος λίθος κατὰ πηλοῦ βάλλεται, οὕτως καὶ ἡ τελείωσις τῆς ἀρετῆς χρήζει τῆς ταπεινώσεως, ᾗ καὶ ὅτι φυσικως προκόπτοντες οἱ ἅγιοι, εἰς ταπείνωσιν ἔρχονται. ὥσπερ ἀεὶ λέγω ὑμῖν ὅτι ὅσον ἐγγίζει τις τῷ Θεῷ, τοσοῦτον βλέπει ἑαυτὸν ἁμαρτωλόν.

bet. Bei beiden steht Gehorsam unter den Tugenden bzw. Haltungen, bei Johannes wird er freilich tendenziell noch stärker auch über die Tugenden gesetzt. Dorotheos redet eher von der Demut als vom Gehorsam als Grundlage aller Tugenden. Eine wirkliche inhaltliche Differenz ist aber bei der Beschreibung des Stellenwertes von Gehorsam bei den beiden Autoren nicht zu finden, höchstens eine unterschiedliche Gewichtung. Die inhaltliche Nähe mag auch durch die lokale und zeitliche mitbedingt sein.

Wir haben also beobachten können, dass Johannes Sinaites den Gehorsam gleichsam als Tugend oder Haltung von seinen Mönchen eingefordert hat. Damit ging er über die Gehorsamsforderung in vornehmlich koinobitisch-organisierten Klosterverbänden hinaus. Gehorsam wurde bei ihm eben nicht als eine Norm dargestellt, eine notwendige Übung gegenüber hierarchisch eingesetzten Oberen. Vielmehr wird Gehorsam bei ihm – freilich durch apophthegmatische Traditionen beeinflusst – konsequent als eine soteriologisch begründete Haltung oder Tugend verstanden, die sekundär auch der Sozialgestalt des Mönchtums dient. Mit der konsequenten Forderung nach soteriologisch begründetem Gehorsam bietet Johannes eine Position, die im Bereich der Orthodoxie starke Rezeption erfahren hat. Dabei ist seine Position in einer ganz konkreten historischen Situation so stark herausgearbeitet worden, die nun in einem dritten Abschnitt in groben Zügen dargestellt werden soll. Selbst die bedeutende Arbeit von Walther Völker[33] hat auf eine Datierung und historische Verortung des Textes weitgehend verzichtet. Die Berücksichtigung der konkreten historischen Entstehungssituation ist aber unabdingbar, um die Äußerungen des Sinaiten wirklich zu durchdringen.

3. Eine historische Erklärung der engen Verbindung von Tugend und Gehorsam bei Johannes

Johannes Sinaites hat, anders als in der neueren Forschung angenommen, als ein Autor des 6. Jh.s zu gelten. Dafür sprechen vor allem die in der *Klimax* zitierten, auch aus anderen Schriften des spätantiken Mönchtums bekannten Personen, deren Lebenszeit sich eindeutig datieren lässt. Ferner ist der Basis für die neuere Datierung, den *Diegemata* des Anastasios Sinaites, ihr Wert als Quelle für eine Datierung des Sinaiten durch Verweis auf ihren langwierigen Entstehungsprozess abzusprechen. Lediglich der Abschluss dieses Prozesses kann genauer datiert werden. Schließlich ist zu bemerken, dass Johannes Sinaites die weltgeschichtlich bedeutsamen, auch den Sinai betreffenden Umwälzungen durch die Eroberungszüge der Perser und Araber in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts noch nicht reflektiert. Seine *Klimax* lässt an keiner Stelle deutlich werden, dass sie aus der in dieser Zeit aufkommenden Krise heraus geschrieben worden ist. Somit kann auch das strikte Gehorsamskonzept der *Klimax* bereits aufgrund ihrer Datierung nicht als Modell

[33] Vgl. *Walther Völker*, Scala paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen, Wiesbaden 1968.

innerkirchlicher oder innermonastischer Konsolidierung in dieser politisch unsicheren Zeit angesehen werden. Vielmehr gehört der Text in einen anderen Diskurszusammenhang, der zunächst speziell die Situation des Sinaimönchtums im ausgehenden 6. Jahrhundert betrifft. Dieser Zusammenhang hat keine unmittelbaren Spuren in der Schrift hinterlassen. Der Name des Kaisers Justinian findet sich z. B. nirgends explizit in der *Klimax*. Dies verwundert allerdings umso weniger, als ein Krisenbewusstsein angesichts seiner Eingriffe auf dem Sinai und unmittelbare Kritik gegenüber ihm als Stifter des Dornbusch-Klosters zumindest von dessen Abt nicht offen formuliert worden sein dürfte.

Ein solches Krisenbewusstsein lässt sich im Mönchtum auf dem Sinai in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts in anderen Quellen durchaus beobachten. Ein beeindruckendes Zeugnis davon legt ein Mönch namens Orentos oder Orentios ab, der in mehreren Mönchstexten aus dem Beginn des 7. Jahrhunderts Berücksichtigung gefunden hat. Die Wurzeln seines Krisenbewusstseins sind in den Veränderungen auf dem Sinai in dem uns interessierenden Zeitraum zu suchen. Archäologisch und literarisch zu konstatierende Veränderungen hat es dort insbesondere im Zeitalter Justinians gegeben. Mit der kaiserlichen Stiftung einer als Koinobion und Pilgerzentrum ausgelegten Anlage am Dornbusch rückte der Sinai zunehmend ins Bewusstsein der breiten kirchlichen Öffentlichkeit. Selbst römische Bischöfe wie Gregor I. korrespondierten um die Wende zum 7. Jahrhundert bereits mit Mönchen des Dornbuschklosters. Bis zu der Zeit, in der Johannes auf dem Sinai wirkte, hat diese Gegend vor allem semianachoretische Ansiedlungen und Anachoretenkolonien beheimatet. Noch Johannes Moschos scheint insbesondere die strenge Askese semianachoretisch lebender Mönche auf dem Sinai derart fasziniert zu haben, dass er sich wünschte, dort bestattet zu werden. Genau dieses besondere Profil des Sinai drohte durch den Ausbau des Pilgerzentrums am Dornbusch und die Anlage zumindest eines Koinobions verloren zu gehen. Koinobitische Ideale auf der einen Seite, überzeugte Anachoreten und Semianachoreten auf der anderen Seite, die dem Klosterleben seine monastische Ernsthaftigkeit absprachen und sich weit von ihm entfernt in Anachoreten-Kolonien zurückzogen, waren die Hauptparteien im *clash of monastic civilisations* der sinaitischen Spätantike.

Die Krise des Sinaimönchtums im ausgehenden 6. Jahrhundert ist also in dem Konflikt zwischen verschiedenen idealen monastischen Organisationsformen und den mit diesen verbundenen Autoritätskonzepten zu sehen: Einerseits der in der Welt der *Apophthegmata* dominierenden semianachoretischen Organisationsform, in der Autorität lediglich in Gestalt von charismatischer Autorität eine Bedeutung hat, andererseits der Organisationsform des Koinobions, in dem im Extremfall die Mönche durch Abt oder Regel strikt im Stil von „legaler Herrschaft" geleitet werden. Das zweite Ideal ist durch Kaiser Justinian stark propagiert worden. Er versuchte, in seiner Gesetzgebung durch die Unterstützung ausschließlich koinobitischer Lebensweise die Mönche stärker zu kontrollieren und zu reglementieren. Dabei lag dem Kaiser daran, die Mönche in ihrer Vorbildfunktion für die übrigen

Staatbürger und als würdige Fürbitter für das Reich zu fördern.[34] Würdiges Mönchsleben sah der Kaiser allenfalls im Koinobion gewährleistet. Anachoreten und Semianachoreten waren nach seiner Gesetzgebung nur noch in Ausnahmefällen innerhalb der Klostermauern vorgesehen. Dadurch stand die kaiserliche Gesetzgebung in starkem Kontrast zu den bisher auf dem Sinai gepflegten Idealen.

Vor dem Hintergrund dieser Konfliktsituation zwischen kaiserlichem und traditionell sinaitischem Ideal monastischer Organisation ist die *Klimax* zu lesen und ihr Gehorsamskonzept zu verstehen.

Durch eine ausführliche Analyse in meiner Habilitationsschrift habe ich deutlich machen können, dass sich der Sinaite nicht auf eine monastische Organisationsform festlegt. Schon bei einem Blick auf die der *Klimax* zugrunde liegenden Quellen ist zu bemerken, dass sich ihr Verfasser sogar eher zurückhaltend an den Schriften von Autoren mit ausschließlich koinobitischem Ideal wie Basileios von Kaisareia orientiert. Wenn der Sinaite in seinen Ausführungen hinsichtlich seines Mönchsideals auch gelegentlich Präferenzen für die semianachoretische Lebensweise zum Ausdruck bringt, relativiert er diese doch sofort wieder (vgl. die Auslegung von gr. XXVII/2 3f). Er verfolgt sein monastisches Ideal jenseits konkreter monastischer Organisationsformen. Im Mittelpunkt seines Interesses stehen weniger solche Organisationsformen, als vielmehr ein bestimmter geistlicher Weg hin zur Haltung der ἡσυχία und zur ἀπάθεια, der insbesondere durch das Mönchtum gewährleistet werden kann. Die unterschiedlichen Organisationsformen kommen dem jeweils verschiedenen Charakter eines Mönches entgegen. Seinem Charakter entsprechend hat er sich einer konkreten Organisationsform zu integrieren. Der geistliche Weg generell, nicht die konkrete Organisationsform oder eine konkrete legale Autorität, ermöglicht eine würdige Form monastischer Existenz. Regeln oder ein sich auf legale Autorität berufender Abt spielen für den Sinaiten keine Rolle. Selbst dem Abt, den er im Rahmen des Metanoia-Klosters bei Kanopos mehrfach schildert, wird seine Autorität nicht als Hegumenos, sondern als charismatischem Abbas zugebilligt. In seinem *Liber ad Pastorem,* der in weiten Zügen den Abt des genannten Klosters beschreibt und fälschlicherweise in der Forschung als „Abtsspiegel" bezeichnet worden ist, fehlt der Hegumenos-Titel für menschliche Autoritäten sogar vollständig. Es ist sicher nicht zufällig, dass sich aus der Frühphase des Dornbuschklosters kein Typikon oder eine andere Form von Regulierung des Klosteralltags erhalten hat. Solche Regulierungen sind hingegen sogar aus dem Bereich der judäischen Wüste, in der semianachoretische Lavra-Strukturen ebenfalls neben Koinobien bestehen konnten, durchaus überliefert. Dies ist z. B. beim Sabas-Kloster der Fall.[35] Selbst in dem offensichtlich mit der Absicht, ein Koinobion zu gründen, gestifteten Klosterquadrat auf dem Sinai scheint charis-

[34] Vgl. nochmals Nov CXXXIII 5 § 1 (*Rudolf Schoell, Wilhelm Kroll*, [Hg.], Novellae, Corpus Iuris Civilis III, Berlin 1899, 674).

[35] Vgl. *Joseph Patrich*, Sabas. Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Century, DOS XXXII, Washington 1994, 255–275.

matische über der legalen bzw. institutionellen Autorität gestanden zu haben.[36] Nur auf diese Weise dürfte das Kloster überhaupt von den meisten traditionellen Sinai-Mönchen im 6. Jahrhundert akzeptiert worden sein. Erschien diesen auch das Mönchtum im Koinobion – wie in der *Klimax* des Johannes deutlich – als primär am soteriologischen Ziel orientiert, so stand es gerade dadurch nicht im Kontrast zu den monastischen Idealen eines anachoretischen oder semianachoretischen βίος ἀγγελικός, wie er zuvor auf dem Sinai gelehrt und praktiziert worden war.

Bei der Begleitung zu und in einem solchen βίος ἀγγελικός nimmt der „Geistliche Vater" eine zentrale Rolle ein. Er ist als charismatische Persönlichkeit derjenige, der den göttlichen Willen durch seine Worte (λόγοι) vermittelt. Er ist es, der für den Fortschritt des Mönches auf der Leiter der monastischen Tugenden sorgt. Er ist somit strukturierendes Element im Mönchtum, er setzt als Nachahmer (μιμητής) Gottes bzw. Christi dem einzelnen Mönch, der seinen Gehorsam ebenfalls in der Nachahmung Christi ausübt, seine Grenzen. Innerhalb des soteriologischen Gesamtkonzeptes des Sinai spielt selbst der Verzicht auf den eigenen Willen zugunsten des Willens des „Geistlichen Vaters" eine zentrale Rolle. Gehorsam wird „unterschiedslos" (ἀδιακρίτως) ausgeübt. Willensverzicht und „unterschiedsloser Gehorsam" sind eng mit der Befreiung von Leidenschaften verbunden, Freiheit vom eigenen Willen steht der ἀπάθεια nahe. Dem „Geistlichen Vater" hat der Mönch seinen eigenen Willen zumindest solange zu unterstellen, bis jener – seine eigene Unfähigkeit erkennend, den Schüler zu geistlichem Fortschritt zu führen – ihn freigibt, sich einem anderen Vater unterzuordnen. Ansonsten ist das Gehorsamsband des Schülers zum „Geistlichen Vater" beim Sinaiten absolut gedacht.

Vor diesem Hintergrund wird Gehorsam als eine Haltung definiert, die soteriologisch bestimmt und in ein soteriologisches System eingebunden ist. Da Gehorsam eher als Haltung denn als konkreter Akt erscheint, ist er nur eingeschränkt in ein religiöses Leistungsschema einzuordnen. Insbesondere die konsequente Integration des Gehorsams in das System geistlichen Aufstiegs ist bei Johannes so deutlich wie nirgends zuvor durchgeführt worden.

Indem der Sinaite Gehorsam nicht mehr an eine konkrete Ausprägung in einer bestimmten Organisationsform bindet, sondern als eine Haltung in ein System geistlichen Aufstiegs integriert, hat insbesondere er möglich gemacht, dass strikte Vorstellungen von geistlichem Gehorsam auch im Laienchristentum rezipierbar

[36] Ähnliches gilt auch im Blick auf die Kontrolle der Mönche durch die kirchliche bzw. die bischöfliche Autorität, wie sie bereits das Konzil von Chalkedon forderte. Anders als von *Konstantinos Demetrios Mouratides*, Ἡ Θεολογία τῆς „Κλίμακος" τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου, Athen 1974, 14, behauptet, sind bei Johannes keine Hinweise auf eine z. B. die mönchische Theologie kontrollierende kirchliche Autorität zu finden. Die Belege bei Mouratides (z. B. gr. XVI 1; 924CD) belegen vielmehr die Autorität „Geistlicher Väter". Von „kanonischer Ordnung" ist hier nicht die Rede. Johannes geht aber selbstverständlich davon aus, dass die „Geistlichen Väter" keine Häresie verbreiten, sondern durch den göttlichen Geist erleuchtet Lehren vertreten, die mit der Orthodoxie der Kirche übereinstimmen.

wurden. Den mönchischen Weg stellt er nämlich den Weltchristen als vorbildlich vor Augen: Wie die Mönche die Engel, so haben die Weltchristen die Mönche zum Vorbild. Geistlicher Gehorsam spielt dementsprechend nicht nur im Bereich ostkirchlichen Mönchtums, sondern auch in der orthodoxen Konfessionskultur insgesamt eine bis heute wichtige Rolle.

4. Schluss

Abschließen möchte ich meinen Beitrag mit einigen zusammenfassenden und einigen weiterführenden Thesen:

1. Johannes Sinaites hat Tugenden einen zentralen Platz beim Aufstieg auf der *Leiter zum Paradies* eingeräumt. Tugenden sind somit fest eingebunden in ein spirituelles System. Auch der Gehorsam wird in dieses Schema integriert. Er taucht in der *Klimax* mal gleichberechtigt mit den Tugenden auf, mal ist er ihnen vorgeordnet.
2. Gehorsam wird somit beim Sinaiten nicht im Rahmen von institutioneller Autorität verstanden. Eingebettet in einen *ordo virtutum* wird er als grundsätzliche Haltung des Mönches unabhängig von konkreten Sozialformen interpretiert.
3. Die starke Betonung von Tugenden und des Gehorsams als tugendhafter Haltung ist beim Sinaiten auch historisch bedingt. Sie bietet ein deutlich alternatives Autoritätskonzept zu dem des Kaisers Justinian. Dieser hatte in Anlehnung an die Kanones von Chalkedon versucht, Autorität im Mönchtum vornehmlich auf dem Weg des institutionellen Amtes zu organisieren. Die damit verbundene Präferenz für Koinobia stieß im Sinaimönchtum auf Ablehnung und löste ein Krisenbewusstsein aus. Johannes ist es mit seiner *Klimax* gelungen, durch die Einordnung des Gehorsams in eine Art *ordo virtutum* und als Folge davon durch die Förderung der charismatischen Autorität selbst in *Koinobia* eine Institution wie das Dornbuschkloster für die sinaitischen Semianachoreten akzeptabler zu machen. Man kann bei ihm also von einem integrativen charismatischen Autoritätsmodell sprechen.
4. Die Forderung nach Geistlichem Gehorsam hat auch innerhalb des Laienchristentums Bedeutung gewinnen können, da Gehorsam bei Johannes eben spirituell begründet worden ist. Die Gehorsamsforderung gipfelt in Aussagen wie der von Tatjana Goritschewa: „In der Orthodoxie ist der Gehorsam das Wichtigste."[37]
5. Auch in Ansätzen zeitgenössischer orthodoxer Ethik spielt die Forderung nach geistlichem Gehorsam – insbesondere in der „Thessalonicher Schule" eines Georgios Mantzaridis oder auch eines Stanley S. Harakas eine zentrale Rolle. Mantzaridis betont z. B. dass das personale Element durch den Geistlichen Gehorsam stark gefördert würde. Dies hätte auch charismatisches Leben in der Kirche zur Folge. Die westliche theologische Ethik sei hingegen durch eine posi-

[37] *Tatjana Goritschewa*, Die Starzen als geistliche Väter. Vaterschaft in der russischen Kultur. In: *Peter Zimmerling* (Hg.), Aufbruch zu den Vätern, EdC CDIV, Moers 1994, 9–22, hier 9.

tivistische und juristische Mentalität geprägt. Diese hätte zunächst zum Extrem der Kasuistik und später im Gegenzug zur neuen Situationsethik geführt. Eine solche würde die Freiheit des Geistes beschränken, wie sie im persönlichen Gehorsamsverhältnis gegenüber dem Geronten von so unmittelbarer Bedeutung sei.[38]

6. Eine pauschale und z. T. auch polemische Gegenüberstellung einer orthodoxen Tugendethik und einer westlich positivistischen Situationsethik oder gar Sozialethik greift sicher zu kurz. Dies gilt schon angesichts der tugendethischen Ansätze u. a. im Protestantismus.[39] Ferner übersieht eine solche polemische Unterscheidung bewusst, dass Konzepte wie der Geistliche Gehorsam nicht etwa nur aus der Tradition der östlichen Kirchenväter hervorgegangen sind, sondern eben auch in einer ganz konkreten historischen Situation entwickelt wurden und zunächst für ganz bestimmte Trägergruppen von Bedeutung waren. Der konkrete Rahmen selbst einer spirituell begründeten Ethik wird von orthodoxer Seite immer wieder gern übersehen.
7. Es ist abschließend zu fragen, inwieweit eine spirituell begründete Ethik in einem pluralistisch säkularen Staat überhaupt vermittelbar ist. Auch bei der sogenannten „Sozialdoktrin" der Russischen Orthodoxen Kirche ist m. E. auf beeindruckende Weise deutlich geworden, wie schwer die Beziehung einer spirituell begründeten (Individual)ethik zu zeitgenössischen gesellschaftlichen Fragen zu bewerkstelligen ist. Ähnliches gilt auch für mehrere orthodoxe Ansätze zur Bioethik, z. B. für den von Konstantin B. Scouteris.[40]
8. Aus allen diesen Feststellungen und Einschätzungen ergibt sich, dass bei der Beschäftigung mit dem christlichen Osten nicht nur die systematische Aufarbeitung der ethischen Ansätze innerhalb der Orthodoxie von großer Bedeutung ist. Vielmehr steht selbst im Blick auf zeitgenössische orthodoxe Ethiken immer auch die Frage nach deren historischen bzw. zeitgeschichtlichen und soziologischen Rahmenbedingungen an.

Andreas Müller

(Dr. Andreas Müller ist Pfarrer i. E. im Kirchenkreis Minden und Privatdozent für Kirchengeschichte an der Kirchlichen Hochschule Bethel.)

---

[38] Vgl. *Georgios Mantzaridis*, in: *Georgios Galitis* u. a., Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie, Trier 1994, 209.

[39] Vgl. u. a. die Ansätze von Stanley Hauerwas (Methodist), Gilbert C. Meilaender, Konrad Stock etc.

[40] Vgl. *Konstantin B. Scouteris*, Bioethik und die Ethik der Orthodoxie. In: Una Sancta LV (2000), 166–173. Seine Ausführungen gipfeln in der Bemerkung: „Die orthodoxe Tradition betont unaufhörlich, dass es nicht um das geht, was der Mensch ist, sondern dass das, was er werden kann, das Wertvollste ist, was der Mensch hat: Gott aus Gnade! … Jede Entdeckung auf dem Gebiet der Biotechnologie dagegen, die den Menschen in dem engen Rahmen seiner biologischen Existenz festhalten will, verstellt eine tragische Situation, auch wenn sie das irdische Leben erleichtert und für den Leib des Menschen eine Erholung bedeutet. Daraus ergibt sich, dass allein der Geist der Kirche die bioethischen Probleme zu überwinden vermag."

Ein historischer ökumenischer Schritt

Methodisten treten der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung" bei

Ein Höhepunkt der 19. Tagung des Weltrates Methodistischer Kirchen (World Methodist Council) im Juli 2006 in Seoul (Korea) war die einstimmige Zustimmung der etwa 300 Delegierten zu einer „Methodistischen Stellungnahme", die den Weg zum Beitritt ihrer Kirchenfamilie zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (GE) mit Katholiken und Lutheranern ebnete. Damit waren durch die Methodisten die Voraussetzungen zur Beteiligung an der theologischen Übereinkunft geschaffen, die zuerst von Katholiken und Lutheranern 1999 in Augsburg unterzeichnet worden war. Der Rat des Lutherischen Weltbunds und der Päpstliche Rat für die Einheit der Christen hatten im Hinblick auf die Tagung des Methodistischen Weltrates ihre Bereitschaft zur Zustimmung schon vorher beschlossen.

Damit waren die formalen Voraussetzungen erfüllt, um in einem von Bischof Dr. Walter Klaiber (Deutschland) geleiteten Gottesdienst die „Offizielle Gemeinsame Bestätigung" zu unterzeichnen. Das geschah in einer methodistischen Kirchengemeinde Seouls, die über eine Kirche mit 10.000 Sitzplätzen verfügt und Gastgeber der gesamten Weltratstagung war. Neben Kurienkardinal Walter Kasper, dem Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen (Rom) und dem Generalsekretär der Lutherischen Weltbundes (LWB), Dr. Ishmael Noko (Genf), unterzeichneten Bischof Sunday Mbang, der gegenwärtige nigerianische Präsident des Methodistischen Weltrats und Reverend Dr. George Freeman, als dessen Generalsekretär, die „Offizielle Gemeinsame Bestätigung".

Der Weg des differenzierten Konsenses weitergeführt

Das zustimmende Dokument der Methodisten wurde in zwei Abschnitten verfasst. Der erste Teil schließt an die Struktur der bereits bilateral unterzeichneten „Gemeinsamen Erklärung" von Augsburg an und umfasst eine „Methodistische Erklärung". Im zweiten Teil schließt eine knappe dreiteilige „Offizielle Gemeinsame Bestätigung" das Dokument ab. In dieser „Offiziellen Gemeinsamen Bestätigung" bekräftigen zunächst die Methodisten ihre „grundlegende lehrmäßige Übereinstimmung" mit den Inhalten der Augsburger „Gemeinsamen Erklärung". Im Gegenzug heißen Lutheraner und Katholiken die methodistische Stellungnahme willkommen und bestätigen die methodistische Übereinstimmung „mit dem Konsens in grundlegenden Wahrheiten von der Lehre der Rechtfertigung" ihrerseits. Auf der Grundlage dieser gegenseitigen Anerkennung „verpflichten sich die drei Partner, sich gegenseitig für eine Vertiefung ihres gemeinsamen Verständnisses der Rechtfertigung im theologischen Studium, in Lehre und Predigt einzusetzen". Danach führen sie weiter: „Was bisher erreicht worden ist und wozu sie sich jetzt verpflichtet haben, wird von Katholiken, Lutheranern und Methodisten als Teil ihres Strebens

nach voller Gemeinschaft und dem gemeinsamen Zeugnis an die Welt angesehen, wie es dem Willen Christi für alle Christen entspricht."

Grundsätzliche Zustimmung der Methodisten

In dem in Augsburg 1999 von den beiden Kirchen unterzeichneten Dokument haben Lutheraner und Katholiken in sieben Sachfragen Positionen erläutert, in denen sie ihr spezielles konfessionelles Verständnis gegenseitig benennen. Dazu haben die Methodisten ihrerseits in der von ihnen abgegebenen „Methodistischen Stellungnahme" ausdrücklich erklärt: „Wir halten diese unterschiedlichen Betonungen für keinen ausreichenden Grund für eine Trennung zwischen einer der beiden Beteiligten und den Methodisten." Das bedeutete allerdings nicht, dass aus der methodistischen Theologie nicht ebenfalls einige Akzente der entsprechenden Beachtung bedürfen. „Die Methodistische Bewegung", heißt es in deren „Stellungnahme", „hat sich immer zutiefst zum Dank für die biblische Lehre von der Rechtfertigung, wie sie von Luther und den anderen Reformatoren und dann wieder von den Wesleys [eingefügt: hier ist auf die Brüder John (1703–1791) und Charles (1707–1788) Bezug genommen] verstanden wurde, verpflichtet gewusst. Aber sie hat ebenso immer Elemente der Rechtfertigungslehre festgehalten, die zur katholischen Tradition der frühen Kirche sowohl im Osten wie im Westen gehören. Das hat ihrer eigenen Lehre von der Rechtfertigung ihr bestimmtes Profil gegeben." Die methodistischen Akzente bilden aber aus deren Sicht keine Verletzung des Konsenses in den Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre, wie sie von Lutheranern und Katholiken in der Gemeinsamen Erklärung festgestellt wurden.

Methodistische nun neben katholischen und lutherischen Akzenten

Theologische Positionen, die in der „Methodistischen Stellungnahme" entsprechend den lutherisch-katholischen Erklärungen von 1999 in den sieben mal zwei Paragraphen formuliert wurden, umfassen in ebenfalls sieben Punkten folgende Themenfelder: (1) Die Lehre von der Erbsünde und die durch die vorauslaufende Gnade geschaffene Möglichkeit der menschlichen Antwort auf Gottes Ruf. (2) Die tiefe Verbindung zwischen Rechtfertigung und Heiligung. (3) Die Zusammengehörigkeit von Glaube und Werke, die beide nicht das Ergebnis menschlichen Bemühens sind, weil durch Gottes Ruf zum Glauben und die Ausgießung der Liebe Gottes „wir als menschliche Wesen in die Wirklichkeit des göttlichen Heils eingeschlossen" sind. (4) Methodistische Lehre, Predigt, Liturgie und Hymnologie schließen aufgrund der Gnade Gottes nicht nur die Gewissheit der Vergebung der Sünden ein, sondern auch die Verheißung, von der Macht der Sünde befreit zu werden. Das ist die Grundlage für die oft missverstandene Lehre von der „christlichen Vollkommenheit", zu der weitere Erläuterungen gegeben werden. (5) Gesetz und Evangelium sind Ausdruck von Gottes Wort und Willen. (6) Die Gewissheit des Glaubens und die Gewissheit des Heils als Kern methodistischer Predigt werden

nicht als die Sicherheit des Besitzens angesehen, sondern als Verlässlichkeit einer in der Liebe Gottes gegründeten Beziehung, die zur Freude des Heils führt. Und (7) Werke der Frömmigkeit und Werke der Barmherzigkeit sind Früchte des Geistes im Leben derer, die Jesus nachfolgen.

Abschließend erklären die Methodisten ihre Dankbarkeit dafür, dass in einigen Ländern zwischen ihnen und den Lutheranern „volle Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft" erklärt ist. Damit verbinden sie die Hoffnung, „auch mit Lutheranern an anderen Orten und mit der Römisch-katholischen Kirche in Übereinstimmung mit dieser Erklärung unseres gemeinsamen Verständnisses der Lehre von der Rechtfertigung in engere Beziehung einzutreten".

Weltrat Methodistischer Kirchen

Dieser Beitritt des Weltrates Methodistischer Kirchen zur GE war keineswegs überraschend. Der Weltrat verkörpert eine Vertretung der Kirchengemeinschaft, die die längsten und intensivsten Gespräche als protestantische Weltgemeinschaft mit der Römisch-katholischen Kirche geführt hat. Unmittelbar nach dem öffnenden 2. Vatikanischen Konzil wurden diese Gespräche aufgenommen und bis heute ununterbrochen weitergeführt. Alle fünf Jahre wurde bisher ein gemeinsamer Bericht über die Gespräche durch den Methodistischen Weltrat entgegengenommen, zuletzt wieder im August 2006 in Seoul.

Der bereits 1881 in London – damals als „Ökumenische Methodistische Konferenz" – gegründete Weltrat ist eine Art Dachorganisation jener Kirchenfamilie, die in der wesleyanischen Tradition steht. Er ist in mancher Hinsicht mit dem Lutherischen Weltbund zu vergleichen, hat jedoch keine so festgefügte Struktur. Aber weltweit zählen Lutheraner und Methodisten etwa die gleiche Anzahl von 70 Millionen Anhängern. Allerdings hat die lutherische Tradition eine große Anzahl ihrer ersten Glieder in der Reformationszeit „geerbt", während die methodistischen Kirchen erst seit dem 18. Jahrhundert organisch als Missionskirchen von unten gewachsen sind. Darum liegen ihre Schwerpunkte auch nicht in europäischen Ländern, sondern ihr Wachstum verzeichnet sie vorzugsweise in Afrika und Asien, während sie in Nordamerika und Europa wie die hiesigen sog. Volkskirchen eher schrumpfen. Durch die in Kontinentaleuropa nur als verschwindende Minderheitenkirchen in Erscheinung tretenden methodistischen Kirchen ist selbst unter engagierten Ökumenikern der Weltrat Methodistischer Kirchen neben dem Lutherischen und dem Reformierten Weltbund bisher kaum ins Bewusstsein getreten.

Dagegen sind die Methodisten in Europa in den letzten Jahrzehnten infolge der ökumenischen Entwicklung nach und nach in eine verbindlichere Gemeinschaft der Kirchen aufgenommen worden. Man kann von drei Schritten sprechen, die nacheinander vollzogen wurden: 1987/1988 war auf nationaler Ebene der Beginn der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft mit den Gliedkirchen der EKD. Diese zwischenkirchlich verbindlich geschlossene volle Kirchengemeinschaft ist die höchste Form gegenseitiger Anerkennung und zwischen keinen anderen Kirchen in

Deutschland außerhalb der Gemeinschaft innerhalb der EKD vereinbart. Danach erfolgte als zweiter Schritt – diesmal auf europäischer Ebene -1997 die Aufnahme der methodistischen Kirchen in ihren europäischen Zweigen in die damalige Leuenberger Konkordie, heute: Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) durch eine „Gemeinsame Erklärung zur Kirchengemeinschaft". Der letzte Schritt, der Beitritt zur „Gemeinsamen Erklärung" auf Weltebene, kann zwar nicht den Grad daraus folgender verbindlicher Kirchengemeinschaft haben, ist aber ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu sichtbarer Einheit und „voller Gemeinschaft", deren Gestalt und Wesen heute noch nicht definiert werden können. Bischof Dr. Walter Klaiber, der an der Vorbereitung dieses Dokuments von Seoul engagiert mitgewirkt hat, sagte zur Bedeutung dieser jüngsten Erklärung, „dass die Frage nach einem gemeinsamen Verständnis von Rechtfertigungsbotschaft und -lehre nicht nur die Römisch-katholische Kirche und die Lutherischen Kirchen betrifft, sondern eine gemeinsame Herausforderung der Christenheit darstellt. Es geht nicht um die Bereinigung theologischer Streifragen aus der Reformationszeit, sondern um das gemeinsame Verständnis des Evangeliums und seiner Botschaft von Gottes Heilshandeln in Jesus Christus". Damit richtete Klaiber den Blick von der Vergangenheit in die Zukunft, in der die Welt diese Botschaft braucht.

Karl Heinz Voigt

(Karl Heinz Voigt ist Pastor der Evangelisch-methodistischen Kirche und wurde 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.)

Fünf Freikirchen weltweit in bilateralen Dialogen mit den Katholiken

Lokale Verortung durch deutsche Minderheiten

Freikirchen und Katholiken, das ist ein vielschichtiges Thema. Dies liegt zum Teil an den unterschiedlichen geschichtlichen Erfahrungen der Freikirchen, die sich selber theologisch als Kirchen in der reformatorischen Tradition verstehen. In Deutschland fallen sie neben den Kirchen, die sich durch historische territoriale Vorrechte in ihrem eigenen Selbstverständnis und in der öffentlichen Meinungsbildung einen unvergleichlich sicheren Status erwirkt haben, wenig ins Gewicht.

Fünf deutsche Zweige von weltweit vernetzten Kirchen haben ihre Dialog-Ergebnisse auf einer gemeinsamen Tagung vorgestellt. Man kann sich ihre historischen Erfahrungen und ihre theologischen Positionierungen kaum bunter vorstellen.

Die fünf unterschiedlichen Traditionen

Die *Mennoniten* haben in der Reformationszeit mit ihrer konsequenten Haltung in der Frage des Selbstverständnisses von Kirche und Gemeinde – damals schon im Sinne des späteren Freikirchentums auf ‚Glauben in Freiwilligkeit' abhebend – im deutschsprachigen Europa bittere Erfahrungen sowohl mit den Katholiken wie mit den Lutheranern und Zwinglianern gemacht. Anders war die Beurteilung der außerordentlich kritischen *Siebenten-Tags-Adventisten* gegenüber dem Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts, die sie im Schatten des vorherrschenden erwecklichen Protestantismus in Nordamerika entwickelten. Wieder anders stellte sich erst in den letzten Jahrzehnten besonders in Lateinamerika die Situation dar, wo sich die bodenständige und fest in der Kultur eingewurzelte Römisch-katholische Kirche und die agilen, charismatischen *Pfingstler* begegnen. Die auf lokale Autonomie dringenden Ortsgemeinden der *Baptisten* hatten von je her eine starke Abneigung gegen Ritualismus, der für sie seinen Ausdruck in der Gestalt des sakramentalen Lebens fand, und gegen hierarchische Strukturen, was ja ein Grund ihrer Ablehnung von überregionaler oder gar weltweiter Kirchenleitung war und zum Independentismus führte. Bleibt der Blick auf die *Methodisten.* Sie haben zum Kummer mancher und zur Freude anderer ihre anglikanischen Wurzeln nie ganz verleugnet. Und dazu haben sie ein theologisches Selbstverständnis, in dem die Liebe einen hohen Rang einnimmt, das damit von Anfang an zwangsläufig zu einer geschichtlich tief verwurzelten und theologisch getragenen Ökumenizität führt.

Diese Freikirchen waren – mit Ausnahme der Mennoniten – nicht direkt in die schwierigen Auseinandersetzungen der Reformationszeit verwickelt. Das kann ihnen zu einem unbekümmerteren Zugang zu den Dialogen helfen. Andererseits haben einige von ihnen traditionelle Kontakte zur *Evangelical Alliance.* Das heißt:

Sie waren auf Brudersuche und für zwischenkirchliche Begegnungen offen. Das hing auch mit ihrer Verzahnung mit den ihre Denominationen übergreifenden internationalen Erweckungsbewegungen zusammen, aus denen auch wichtige Impulse für die ökumenische Bewegung kamen. Aber gegen die „Übermacht des Papsttums" hatte die Evangelische Allianz seit ihrer Gründung – 1846 in London – auf der britischen Insel eine Front errichtet, wo gerade zu dieser Zeit der Katholizismus einen Aufschwung erlebte. Dafür waren die deutschen Zweige des Freikirchentums weniger mit dem Kulturkampf befasst. Und wenn, dann eher in einer Weise, die manche Freikirchler den Katholiken gleichstellte, die den Staat und die damaligen Staatskirchen beunruhigten.

Veranstalter und Tagungsort

Mit diesem so vielschichtigen historischen Gepäck im Rucksack trafen sich etwa 50 Teilnehmer aus verschiedenen Freikirchen, einige landeskirchliche und einige römisch-katholische Ökumeniker, um eine Art Zwischenbilanz zu den in Deutschland im Allgemeinen wenig beachteten Dialogen mit dem römischen Einheitssekretariat zu ziehen. Veranstalter der Tagung war der VEREIN FÜR FREIKIRCHENFORSCHUNG. Als Tagungsort war mit Bedacht die Benediktiner Abtei Niederaltaich gewählt, die seit Jahrzehnten das ökumenische Gespräch fördert, Ort der Herausgabe der Zeitschrift UNA SANCTA ist und in Pater Gerhard Voß OSB einen ausgewiesenen Ökumeniker als Rektor des dortigen Ökumenischen Instituts hat.

Zugewinn an Erkenntnis

Es ist nicht möglich, die vielschichtigen Einsichten, Anfragen, Probleme und Zwischenergebnisse in einigen Zeilen zusammenzufassen. Das liegt schon allein an der unterschiedlichen Dauer, thematischen Ausrichtung und Intensität der Dialoge. Baptisten, Mennoniten und Adventisten hatten bisher jeweils eine Dialogrunde von etwa vier bis fünf Jahren. Die Methodisten führen seit nunmehr fast 40 Jahren ununterbrochen Gespräche über ein breit gefächertes Themenspektrum. Zunächst einmal ist es wichtig, dass die unterschiedlichen Kirchen sich dialogbereit gezeigt haben und die Gespräche aufgenommen wurden. Alle Begegnungen haben gezeigt, dass oft gerade im Gespräch, das mit gegenseitigen Besuchen und kurzzeitigen Teilnahmen an gottesdienstlichen oder sozialen Aktivitäten verbunden wird, ein deutlicher Vertrauenszuwachs geschenkt wird. Viel hängt oft von einzelnen Persönlichkeiten ab, die geradezu ein Charisma haben, Vertrauen zu verstärken und Brücken zu bauen. In keinem der fünf Referate, die von Vertretern der oben genannten Kirchen gehalten wurden, gab es an der Gesprächsbereitschaft der jeweils eigenen Kirche Kritik. Es ist nicht immer selbstverständlich, dass eine international bedeutsame Kirche in ihrem Handeln auch von ihren Minderheitenzweigen, die manchmal unter ganz anderen zwischenkirchlichen Verhältnissen leben,

mitgetragen wird. Das wachsende Vertrauen zeigt: Es gibt für niemanden ein Zurück. Das zwischenkirchliche Vertrauen muss gestärkt werden, die eigenen Positionen müssen genau wie die des Dialogpartners theologisch bedacht und sicher im Zuge des Erkenntnisgewinns mit Umsicht verändert werden. Wie das große Ziel der Herstellung der sichtbaren Einheit einmal gelingen soll, weiß heute noch niemand. Aber das war kein Grund, es aus den Augen zu verlieren.

Das II. Vatikanische Konzil hat die ökumenische Landschaft verändert

Den so unterschiedlichen bilateralen Dialogen kommt es zugute, dass mit der Römisch-katholischen Kirche ein Gesprächspartner da ist, der in die Vielzahl der parallel laufenden Gespräche so etwas wie eine gemeinsame Struktur vermittelt und ihnen dadurch eine gewisse Kontinuität gibt. Auf der anderen Seite ist es wünschenswert, dass durch immer neue kreative Impulse auch die Rahmenbedingungen für die Gespräche nicht monoton werden, sondern stets neue Erfahrungen ermöglichen. Die Römisch-katholische Kirche ist, wie auch der Vortrag des Paderborner Freikirchenspezialisten, Professor Dr. Hans-Jörg Urban, zeigte, für die Freikirchen ein angenehmer Gesprächspartner. Katholische Ökumeniker sehen nicht nur die lokalen Zweige der Minderheitenkirchen in Deutschland, sondern sie wissen um die weltweite ökumenische Bedeutung mancher hiesiger Freikirchen. Hinzu kommt, dass katholische Christen freikirchliche Spiritualität mit Gottesdienstbesuch und gelebter Frömmigkeit schätzen.

Pastor Dr. Walter Fleischmann-Bisten vom Konfessionskundlichen Institut (Bensheim) schrieb als ein nur indirekt betroffener Beobachter über diese Tagung: „Dass der Weg von einer ‚Hermeneutik des Verdachts' zu einer ‚Hermeneutik des Vertrauens' bereits beschritten ist, dürfte unumkehrbar sein."

Karl Heinz Voigt

Zum Autor, s. S. 120

ANMERKUNGEN

Eine Anzahl der „Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene" sind bereits in den drei bisher schon erschienenen Bänden *Dokumente wachsender Übereinstimmung,* hg. von Harding Meyer, Damaskinos Papandreou, Hans Jörg Urban und Lukas Vischer, veröffentlicht.

Die Tagung wird im 16. Band des *Jahrbuchs der Freikirchen Forschung* dokumentiert. Es wird u. a. enthalten die Vorträge von Pater Dr. Gerhard Voss (kath.), Prof. Erich Geldbach (bapt.), Pastorin Andrea Lange (Mennonitin), Dozent Dr. Christoph Raedel (meth.), Direktor Rolf J. Pöhler (Adventist), Pastor Gerhard Bially (Pfingstler) mit Hans Gasper (kath.) und Prof. Dr. Hans-Jörg Urban (kath.).

(Mehr Information: www.freikirchenforschung.de und info@freikirchenforschung.de)

Der *Weltrat Methodistischer Kirchen* tagte vom 20.–24. Juli 2006 in Seoul, Korea. Ökumenisch herausragendes Ergebnis war die Zustimmung der Methodisten zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre", auf die sich Lutherischer Weltbund und katholische Kirche 1999 geeinigt haben. (S. Bericht i. d. H. S. 117ff.)

Der *Ökumenische Gottesdienst zum Tag der Deutschen Einheit* am 3. Oktober fand in Kiel statt. Veranstalter der Feierlichkeiten zum Tag der deutschen Einheit ist jeweils das Bundesland, das den Vorsitz im Bundesrat innehat. Koordiniert werden diese Feierlichkeiten von den jeweiligen Staatskanzleien. Automatischer Ansprechpartner für den ökumenischen Gottesdienst sind die Staatskanzleien und die Landeskirchenämter oder Bischofskanzleien der evangelischen oder katholischen Kirchen. Die größere Ökumene ist nicht im Blick der Politik, erst nach Vorstelligwerden der ACK Schleswig-Holstein wurde die ACK gebeten, einen ACK-Vertreter zu delegieren. Diese Aufgabe nahm Pastor Christoph Weichert vom Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden wahr. Die Predigt hielten die evangelisch-lutherische Bischöfin Bärbel Wartenberg-Potter und der römisch-katholische Erzbischof Werner Thissen.

Vom 18.–19. Oktober 2006 fand in Ludwigshafen die *219. Mitgliederversammlung (MV) der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen* statt. Ein Schwerpunkt der MV waren die Reaktionen der Kirchen auf den von der DBK und der EKD erarbeiteten Text zur *gegenseitigen Taufanerkennung*. Auch wenn die Mehrzahl der Kirchen zugestimmt hat, ergibt sich ein geteiltes Bild mit abweichenden Positionen. Die täuferischen Freikirchen und einige orientalisch-orthodoxe Kirchen konnten nicht zustimmen. Dieses Spektrum innerhalb der ACK, so wurde deutlich, ist zu beachten und verpflichtet zu einem differenzierten und sensiblen Umgang mit der Thematik. Die gottesdienstliche Feier der Taufanerkennung wird voraussichtlich auf dem Kirchentag im Juni 2007 in Köln stattfinden. Über den Jahresschwerpunkt 2007 „Europa" der Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt informierte Stephan von Twardowski, der zur Lenkungsgruppe für den Dekadenschwerpunkt gehört. Er informierte über die geplanten Aktivitäten und Akzentsetzungen und stellte dabei besonders die geplante Jugendkampagne „Respekt – Youth for peace" heraus. Schwerpunktthema des gemeinsamen Studientages mit den regionalen ACKs war das Ekklesiologiepapier der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK *„Berufen, die eine Kirche zu sein"*. Pfarrerin Kersten Storch (ÖRK) führte in das Thema ein.

Die *Synode der Nordelbischen Evangelischen Kirche* (23.–25. November in Rendsburg) hat beschlossen, dass es künftig nur einen leitenden Landesbischof in Kiel geben wird, der von zwei Sprengelbischöfen in Schleswig und Hamburg unterstützt wird. Lübeck verliert seinen Bischofssitz. Dieses Modell soll bis 2012 umgesetzt werden. Nötig dazu ist eine Verfassungsänderung, die das Kirchenparlament voraussichtlich im Herbst 2007 mit Zweidrittel-Mehrheit beschließen muss. Zur Zeit gibt es drei gleichberechtigte Bischofssitze in Schleswig, Lübeck und Hamburg.

Die *Münchner Hauptsynagoge* ist am 9. November in Anwesenheit von Bundespräsident Horst Köhler feierlich eröffnet worden. Die Synagoge „Ohel Jakob" (hebräisch für Zelt Jakobs) ist der Mittelpunkt des neuen Jüdischen Zentrums, zu dem auch ein Gemeindehaus und ein Jüdisches Museum gehören. Der Neubau in Form eines ineinander geschachelten Rechtecks ersetzt die 1938 von den Nationalsozialisten zerstörte Münchner Synagoge.

Vom 5. bis 9. November 2006 fand die *5. Tagung der 10. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)* in Würzburg statt. Die 120 Synodalen haben sich ausführlich mit dem Schwerpunktthema *„Gerechtigkeit erhöht ein Volk – Armut und Reichtum"* beschäftigt. Ein weiterer Punkt war die Debatte über das Impulspapier „Kirche der Freiheit" des Rates der EKD. Mit Beschlüssen zur Ausländerpolitik und zum Atomausstieg ist die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) beendet worden. Zum Abschluss forderte das Kirchenparlament ein Bleiberecht für geduldete Flüchtlinge und Asylbewerber. Außerdem appellierte die Synode an die Bundesregierung, am Ausstieg aus der Atomenergie festzuhalten. Im November 2007 tagt das höchste Entscheidungsorgan der deutschen Protestanten in Dresden.

Vom 7. bis 10. November 2006 versammelten sich in München rund 40 Bischöfe und Theologen unterschiedlicher Konfessionen aus zwölf Ländern vornehmlich Ost- und Südosteuropas zu einem *Symposium zum Thema „Heilung der Erinnerungen"* im Rahmen der Dekade zur Überwindung von Gewalt (2001–2010). Träger der Veranstaltung waren das Zentrum für Ökumenische Forschung der Universität München und die Theologische Arbeitsgruppe der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland zur Dekade zur Überwindung von Gewalt. Die Schwerpunktsetzung auf Ost- und Südosteuropa ergab sich aus der Tatsache, dass dort, herausgefordert durch die dramatischen politischen Veränderungen, die Gewalt besonders bedrückende Formen angenommen hat und dass leidvolle Erinnerungen an Ereignisse der jüngsten Geschichte auch dort, wo derzeit scheinbar Ruhe herrscht, höchst lebendig sind und die Gefahr bergen, neue Gewalt zu produzieren. Weil in diesen Ländern die orthodoxen Kirchen mit ihrer traditionell engen Bindung von Staat und Kirche dominieren, war das Symposium mehrheitlich durch orthodoxe Theologinnen und Theologen bestimmt. Die Teilnehmer kamen u. a. aus St. Petersburg und Moskau, aus der Ukraine, Armenien, Kroatien, Slowakei, bis hin zu Griechenland und Zypern und trafen sich, gleichsam auf neutralem Boden, mit deutschen Theologen.

Projekte zur Heilung der Erinnerungen wurden in den vergangenen Jahren mehrere gestartet, vor allem in Rumänien und in Kroatien.

„Respekt! – Youth For Peace" heißt die bundesweite Jugendkampagne, die zur Eröffnung der Ökumenischen FriedensDekade am 12. November 2006 an den Start ging. „Respekt – Youth for peace" ist ein Beitrag auf dem Weg zur Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung (EÖV3), die vom 4. bis 9. September 2007 in Sibiu (Hermannstadt) stattfindet.

Durch die Verbindung mit der Ökumenischen FriedensDekade soll deutlich gemacht werden, dass ein respektvoller und gewaltfreier Umgang zu

einer Kultur des Friedens gehören. Mit einer großen Plakat- und Postkartenaktion sind Jugendliche aus ganz Deutschland dazu eingeladen, sich an der Aktion zu beteiligen und ihre „Respekt"-Projekte vorzustellen. Ob Gedicht oder Rap-Song, ob interkulturelle Jugendgruppe oder Videoclip – Projekte von Jugendlichen sind gefragt. Alle „Respekt!"-Projekte sollen im Internet unter www.respekt-kampagne.de veröffentlicht werden. Zum Abschluss der Kampagne im nächsten Herbst werden die besten „Respekt!"-Aktionen prämiert.

Der zentrale *Eröffnungsgottesdienst der Ökumenischen FriedensDekade* fand am 13. November in der Leipziger Nikolaikirche statt. Die Predigt hielt Pfarrer Christian Führer. Thema war „...und raus bist du". Bis zum Buß- und Bettag gab es deutschlandweit rund 1.000 Gottesdienste, Diskussionsrunden und weitere Veranstaltungen in Kirchengemeinden und Friedensgruppen. Weitere Schwerpunktthemen waren die Problematik von Landminen, der Umgang mit Ausländern und die Ausgrenzung durch die Hartz-IV-Gesetzgebung. Getragen wird die Ökumenische FriedensDekade von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland und der Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden.

Mit einem zentralen Festgottesdienst in der wiederaufgebauten Dresdener Frauenkirche ist am 1. Advent (3. Dezember) die 48. Spendenaktion der evangelischen Kirche *„Brot für die Welt"* bundesweit eröffnet worden. Die diesjährige Sammlung unter dem Titel „Gottes Spielregeln für eine gerechte Welt" thematisiert vor allem Ernährungssicherheit und fairen Handel und will zum Nachdenken über das individuelle Konsumverhalten anregen. Die Spenden sind für Hilfsprojekte in Asien, Afrika und Lateinamerika vorgesehen.

Die katholische Kirche eröffnete am 3. Advent mit einem Gottesdienst im St. Paulus Dom in Münster ihre *Spendenaktion „Adveniat"* für Mexiko. Die Kampagne will in diesem Jahr vor allem Migranten in Lateinamerika unterstützen. In Mexiko litten viele Menschen unter der wirtschaftlichen Krise und der immer größer werdenden Kluft zwischen Arm und Reich.

Auf der bundesweiten ökumenischen Tagung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) zur Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung haben sich in der Evangelischen Akademie Loccum vom 4. bis 6. Dezember 2006 insgesamt 150 Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus Deutschland und Gäste aus Europa getroffen. Ihr Treffen stand unter der Zusage des Themas der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung: Das Licht Christi scheint auf alle. Hoffnung auf Erneuerung und Einheit in Europa.

Die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) haben die Kirchen in Europa aufgerufen, die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung als Pilgerweg zu gestalten. Dieser Weg ist als ein ökumenischer Pilgerweg durch Europa in vier Stationen gestaltet, auf dem sich Christinnen und Christen über die Rolle der Kirchen im zukünftigen Europa verständigen. Diesem Aufruf sind in Deutschland alle Kirchen gefolgt, die in der ACK ökumenisch verbunden sind. Grundlage der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung ist die Charta Oecume-

nica. Ihr haben sich die Kirchen der ACK verpflichtet.

Eine *Wochenendtagung für konfessionsverbindende Paare und Familien* wird vom 16.–18. März 2007 in der Bildungs- und Begegnungsstätte Schwarzenshof bei Rudolstadt in Thüringen stattfinden. Bischof Dr. Joachim Wanke (kath.) und Bischof em. Prof. Dr. Christian Zippert (evang.) sprechen zum Tagungsthema *„Mein Glaube: Wie ich wurde, was ich bin"*. Nähere Informationen und Anmeldung bei „Netzwerk Ökumene", eMail: R.Lauber@t-online.de.

Der zentrale *Gottesdienst zur Gebetswoche für die Einheit der Christen* wird am Sonntag, dem 20. Mai 2007, auf der Bundesgartenschau in Gera (Thüringen) im Rahmen des dortigen Kirchenprojektes stattfinden. Er wird gemeinsam von der regionalen ACK in Thüringen, der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland und den Kirchen und Gemeinden in Gera veranstaltet.

Von Personen

Hubert Kohle ist seit 1. September neuer Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern. Er ist Nachfolger von *Elisabeth Dieckmann*, die als Geschäftsführerin des Sachausschusses Gerechtigkeit, Entwicklung, Frieden zum Diözesanrat in Bayern wechselte.

Walter Herrenbrück, evangelischer Theologe, ist neuer Bundesvorsitzender der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft zur Betreuung der Kriegsdienstverweigerer (EAK), er löste Altbischof *Christoph Demke* (Berlin) ab, der seit 1998 an der Spitze der EAK stand. Zwischen 1987 und Frühjahr 2004 leitete Herrenbrück die Evangelisch-reformierte Kirche mit Sitz in Leer.

Thomas Butta ist von der Wahlsynode der Tschechoslowakischen Hussitischen Kirche zum Patriarchen der 1920 gegründeten Nationalkirche gewählt worden. Butta tritt die Nachfolge von *Jan Schwarz* an, der nach nur fünfjähriger Amtszeit zurückgetreten war. Die Hussiten sind die drittgrößte Kirche in der Tschechischen Republik.

Günter Wasserberg ist als neuer Rektor des Theologischen Studienseminars der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) in Pullach bei München eingeführt worden. Wasserberg ist Nachfolger von *Volker Weymann,* der in den Ruhestand ging.

Jürgen Werth, Direktor des Evangeliums-Rundfunks in Wetzlar wird am 1. Januar 2007 Nachfolger von *Peter Strauch* als Vorsitzender der Deutschen Evangelischen Allianz.

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. Voigt gilt als einer der besten Kenner und profiliertesten Publizisten für historische Entwicklungen in den Freikirchen Deutschlands. Sein Hauptwerk trägt den Titel „Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert)". Es wurde 2004 von der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig veröffentlicht.

Dietmar Lütz, Geschäftsführer und freikirchlicher Referent des Ökumenischen Rates Berlin-Brandenburg und Beauftragter der VEF am Sitz der Bundesregierung, wird Ende Dezember 2006 aus diesen Ämtern scheiden. Im Januar 2007 wird er seinen Dienst als Pastor der Oncken-Kirche, der ersten deutschen Baptistengemeinde, in Hamburg antreten.

Als erste Frau in der Geschichte der weltweiten anglikanischen Gemeinschaft ist die US-Amerikanerin *Katharine Jefferts Schori* ins Amt einer leitenden Bischöfin eingeführt worden. Sie steht an der Spitze der Episkopalkirche in den USA, die rund 2,3 Millionen Mitglieder hat. Konservative Anglikaner hatten diese Wahl heftig kritisiert und erklärt, sie seien nicht bereit, Schori als leitende Bischöfin anzuerkennen.

Seit mehr als einem Jahr weigert sich Israels Regierung, das neue griechisch-orthodoxe Oberhaupt, *Patriarch Theophilos III.* als neuen Patriarchen der griechisch-orthodoxen Kirche von Jerusalem anzuerkennen. Der Wahl von Theophilos zum neuen Patriarchen war die Absetzung seines Vorgängers, Irineos I., vorausgegangen.

Es vollendeten
das 60. Lebensjahr:

Joachim Vobbe, Bischof des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland, am 5. Januar;

das 75. Lebensjahr:

Paul Oestreicher, anglikanischer Priester, Publizist, Verteidiger der Menschenrechte und langjähriger Leiter der Versöhnungsarbeit der weltweiten Nagelkreuzgemeinschaft am 29. September;

Hermann von Loewenich, früherer Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, am 26. Oktober;

Otto Hermann Pesch, Professor em. für katholische Theologie an der Evangelischen Fakultät der Universität Hamburg, langjähriger Herausgeber der Ökumenischen Rundschau, am 12. Oktober;

das 80. Lebensjahr:

Lukas Vischer, Professor (em.) für ökumenische Theologie an der Universität Bern (Schweiz), Mitarbeit in verschiedenen internationalen kirchlichen Organisationen wie dem Reformierten Weltbund, der Konferenz Europäischer Kirchen, dem Internationalen Reformierten Zentrum John Knox und dem Ökumenischen Rat der Kirchen, am 23. November,

Erhard Eppler, ehemaliger Bundesentwicklungsminister, von 1968 bis 1984 gehörte er der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland an, 1983 und 1991 war er Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchentages, am 9. Dezember.

Verstorben sind:

Werner Radatz, früherer Präsident der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union (EKU), Ratsmitglied der EKD von 1992 bis 1997, im Alter von 74 Jahren, am 4. November;

Hilmar Koch, langjähriger Vizepräsident des Kirchlichen Außenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) in Frankfurt am Main, das mit dem Umzug ins EKD-Kichenamt in Hannover dessen Hauptabteilung „Ökumene und Auslandsarbeit" wurde, am 26. September;

Wolfram Kistner, südafrikanischer Theologe, Apartheidkritiker und Leiter der Abteilung für Gerechtigkeit und Versöhnung im Südafrikanischen Kirchenrat, im Alter von 83 Jahren am 4. Dezember.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Ökumenische Bewegung

Ulrich Ruh, Realistische Ökumene, HerKorr 12/06, 595–597;

Alexander Belopopsky, Sechzig Jahre jung: Das Ökumenische Institut Bossey, Orthodoxie aktuell 11/06, 10–11.

II. Umgang mit dem Lebensende

Gerhard Voss, Die christliche Hoffnung auf ein Leben über den Tod hinaus, UnSa 3/06, 178–188;

Harald Wagner, Ars moriendi als Thema der Gegenwart, ebd., 189–192;

Barbara Hepp, Friedwälder. Theologische Überlegungen zu einer neuen Bestattungsform, ebd., 230–238.

III. Aus der Orthodoxie

Ioannis Kourembeles, Geschichte und Dogma zwischen Ost und West. Auseinandersetzung mit Susanne Hausammann, OrthForum 1/06, 35–52;

Levon Sardaryan, „Versöhnte Verschiedenheit" in Fragen der Fortpflanzungsmedizin? Die Stellungnahmen der Kirchen in Deutschland zur Fragen der Fortpflanzungsmedizin aus orthodoxer Sicht, ebd,, 63–84;

Areti Demosthenous, The Role of the Orthodox Church in Coexistence and Reconciliation between Turkish- and Greek-Cypriots in Cyprus, ebd., 53–62;

David Bradshaw, The Divine Energies in the New Testament, St. Vladimir`s Theological Quarterly 3/06, 189–224;

Nikolaj Thon, „Es gibt keine Alternative zum Dialog." Tagung der Dialogkommission der Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche in Belgrad, Orthodoxie aktuell 11/06, 5–9;

Gerd Stricker, Noch kein Tauwetter. Orthodoxe und Katholiken in Russland, HerKorr 12/06, 626–631.

III. Kirche in Afrika

Jean-Bertrand Salla, Die historischen Kirchen und ihre Familien- und Sexualmoral. Homosexualität und Aids, concilium 4/06, 470–477;

Paulin Poucouta, Die Erforschung des historischen Jesus in Afrika, ebd., 423–432;

Léonard Santedi Kinkkupu, Für die Inkulturation der Glaubenslehre in das afrikanische Christentum, ebd., 433–447;

Silvia Recchi, Die Kirchen in Afrika und die Anpassung kirchlicher Strukturen; ebd., 458–469;

Andreas Heuser, Gott, die Nation und die Bildung, Von der Alltäglichkeit der Religion in Ghana, HerKorr 12/06, 631–636;

Michael Reder, Weder Idealisierung noch Dämonisierung. Perspektiven der Zusammenarbeit zwischen Europa und Afrika, ebd., 640–645.

IV. Weitere interessante Beiträge

Claudia Schulz, Ehrenamt und Lebensstil. Neue Daten zur Mitarbeit und Beteiligung in Kirche und Diakonie, Pastoraltheologie 9/06, 369–373;

Walter Klaiber, Erweiterter Konsens. Der Weltrat Methodistischer Kirchen tagte in Korea, HerKorr 9/06,458–463;

Silvia Hell, Lutheraner. Diskussion um das kirchliche Amt. Allgemeines Priestertum – Ordination und/oder Beauftragung, KNA-ÖKI 43, 10–12;

Themenheft: Menschenwürde mit Beiträgen von *Mathias Schmoeckel, Christian Waldhoff, Andreas Schüle* und *Helga Kuhlmann*, EvTheol 6/06, 405–455.

MENSCHENRECHTE IN ARGENTINIEN

Pablo R. Andiñach/ Daniel Bruno, Iglesias evangélicas y derechos humanos en la Argentina 1976–1998. Life and Peace Institute – La Aurora, Buenos Aires 2001.

Man kennt vielleicht die „Madres de la Plaza de Mayo", die Frauen mit den weißen Kopftüchern, die sich seit dem Jahr 1977 immer donnerstags auf dem Platz vor dem Regierungsgebäude in Buenos Aires versammeln. Sie machen mit diesem Demonstrationsritual auf die Menschenrechtsverletzungen in Argentinien während der Militärdiktatur aufmerksam. In den Jahren 1976 bis 1983 „verschwanden" ungefähr 30.000 Menschen in Argentinien, was bedeutet, dass sie von Militäreinheiten abgeholt, gefoltert und getötet wurden. Unter lebensgefährlichen Bedingungen setzten sich die Organisationen der „Madres" (Mütter), „Abuelas" (Großmütter) und „Familiares" (Angehörige) für ihre verschwundenen Familienmitglieder ein, indem sie von den Behörden Aufklärung forderten.

Wie verhielten sich die evangelischen Kirchen während dieser Zeit und danach? Dieser Frage gehen Pablo Andiñach und Daniel Bruno, beide Professoren an der Protestantischen Theologischen Hochschule ISEDET in Buenos Aires, in ihrem Buch „Die evangelischen Kirchen und die Menschenrechte in Argentinien 1976–1998" nach. Andiñach/Bruno gliedern die jüngere Geschichte Argentiniens in drei Phasen: Militärdiktatur (1976–1983), demokratischer Aufbruch (1983–1989) und die Zeit des Neoliberalismus (1990–1999). In einem vierten Teil drucken sie Auszüge aus Interviews mit Protagonisten der Menschenrechtsbewegung ab.

Die Militärdiktatur begann mit dem Putsch im März 1976. Die Militärs deklarierten ihr „Programm zur nationalen Reorganisation" als Rettung in einer politisch und wirtschaftlich instabilen Situation in Argentinien, weshalb die Mehrheit der Argentinier die Entwicklung mit Gleichmut oder Erleichterung hinnahmen. Als entscheidend für die Position der evangelischen (von der Reformation geprägten) Kirchen stellen Andiñach/Bruno heraus, dass sie durch die Notfallhilfe für chilenische Flüchtlinge, die in Folge des Pinochet-Putsches 1973 über die Grenzen gekommen waren, bereits vorgewarnt waren, mit welcher Grausamkeit politische Gegner behandelt wurden. Schon kurz vor dem eigentlichen Putsch in Argentinien gründeten Einzelpersonen aus Politik und Kirchen die „Ständige Versammlung für die Menschenrechte" (APDH) zum Informationsaustausch. Die „Ökumenische Bewegung für die Menschenrechte" (MEDH) hingegen war eine Gründung der protestantischen Kirchen. Bereits seit 1974 waren Menschenrechtsverletzungen durch paramilitärische Einheiten wie die „Antikommunistische Argentinische Allianz" an der Tagesordnung. Eine der ersten Erklärungen des MEDH im März 1976 stand unter dem Motto „Du sollst deinen Bruder nicht bedrücken" (3. Mose 25,14) und prangerte die Toten, die Verschleppungen, Folter und andere Verbrechen gegen die Menschenrechte an. Einige Kirchen wurden nun als Treffpunkte und seelsorgerliche Anlaufstellen für die (mehrheitlich katholischen) Angehörigen der Opfer geöffnet. Bom-

benanschläge auf eine methodistische Kirche und die Theologische Hochschule waren die Folgen. 1980 regte sich breiter Widerstand in der Bevölkerung gegen das Regime. Der Krieg um die seit 1833 von England besetzten Falklandinseln vor der Küste Patagoniens sollte das Ansehen der Regierung retten. Zwei Tage nach einer Großdemonstration der Gewerkschaften unter dem Motto „Brot, Frieden und Arbeit" wurden die auf spanisch „Malwinen" genannten Inseln am 2. April 1980 vom argentinischen Heer besetzt. Die evangelischen Kirchen befanden sich nun im Zwiespalt zwischen argentinischem Nationalstolz und der Kritik an der innenpolitischen Situation. Wenig bekannt sei, so Andiñach/Bruno, dass die evangelischen Kirchen damals den englischen Kirchenrat kontaktiert hätten, um über ein gemeinsames Bekenntnis zum Frieden zu verhandeln. Als die militärische Niederlage absehbar war, formierte sich breiter Widerstand in der Bevölkerung, der Ende 1983 zu freien Wahlen in Argentinien führte.

In der nun folgenden demokratischen Phase unter dem Präsidenten Raúl Alfonsín (1983–1989), der aktives Mitglied der APDH gewesen war, ging es darum, über die Menschenrechtsverletzungen der Diktaturzeit aufzuklären, sie zu rekonstruieren und die Täter zur Rechenschaft zu ziehen. Alfonsín rief dazu die „Nationale Kommission über die Verschleppung von Menschen" (CONADEP) ins Leben, in der drei kirchliche Repräsentanten mitwirkten: der katholische Bischof De Nevares, der methodistische Bischof Gattinoni und der Rabbiner Meyer. Dass erstmalig Nichtkatholiken in dem zu 80% katholischen Argentinien in diese Positionen berufen wurden, betonen Andiñach/Bruno besonders. Von nun an definiere sich das Argentinische nicht mehr per se als katholisch, da sich die nicht-katholischen Kirchen als „echte Argentinier" und nicht als „ausländische Argentinier", wie die evangelischen Einwanderer vormals wahrgenommen wurden, erwiesen hatten. Gleichzeitig geriet die Katholische Kirche zum ersten Mal sehr in die Kritik, da sie das Regime mehrheitlich unterstützt hatte. CONADEP machte somit das Ausmaß der argentinischen Tragödie deutlich. Diese Kommission sammelte das Material über die Menschenrechtsverletzungen, das 1986 unter dem Titel Nunca Más („Nie mehr") veröffentlicht wurde. Ungefähr 1.200 Prozesse fanden statt, dann sah sich die Regierung wegen latenter Behinderung durch die alten Funktionäre und die Gefahr eines erneuten Putsches gezwungen, im Dezember 1986 ein Amnestiegesetz zu erlassen. Die evangelischen Kirchen protestierten vergeblich dagegen. Als einzige Möglichkeit der Strafverfolgung blieb das Verbrechen der Kinderverschleppung und illegaler Vermittlung zur Adoption offen, wofür ranghohe Militärs auch in den folgenden Jahren angeklagt werden konnten.

Bestand die Arbeit der Kirchen vorher in Aufklärung und Dienst an den Opfern, sah sie sich nach Andiñach/Bruno seit der Regierungszeit des Präsidenten Carlos Menem ab 1989 vor die Aufgabe gestellt, auf die neue Wirtschaftsordnung und ihre Folgen für die Bevölkerung zu reagieren. Das durch die Militärregierung hochverschuldete Argentinien unterwarf sich den neoliberalen Forderungen der Weltbank und des IWF. Die staatlichen Betriebe wurden verkauft und der inflationäre Peso

1:1 an den Dollar gekoppelt. Als Folge konnte Argentinien zwar Schulden bezahlen, seine Produktion verteuerte sich aber um ein Vielfaches, so dass viele traditionelle Unternehmen in Konkurs gingen. Die Kirchen nahmen die Armut in Folge von Arbeitslosigkeit, niedriger Renten und Immigration aus den noch ärmeren Nachbarländern wahr und prangerten sie an. Sie taten es jedoch nicht mit voller Kraft: Zum einen waren sie selbst durch die Situation bedroht, denn die kirchentragende Mittelschicht war ökonomisch abgesackt. Zum anderen gab es nach der vergangenen Bedrohung durch den Staat ein Bedürfnis nach innerer Orientierung, das natürlich auch als Legitimierung dazu benutzt werden konnte, vor der Situation „draußen" die Augen zu verschließen, so Andiñach/Bruno.

Nachdem Andiñach/Bruno die Reaktionen der evangelischen Kirchen auf die argentinische Situation in groben Zügen dargestellt haben, erwartet man im Schlusskapitel eine abschließende Beurteilung. Statt jedoch zu fragen, ob die evangelischen Kirchen ihrem christlichen Anspruch gerecht geworden sind, heißt es bei Andiñach/ Bruno nur: „Im Innern jeder Kirche gab es die gleiche Polarisierung wie in der Gesellschaft." Trotz dieses Urteils betonen Andiñach/ Bruno im Folgenden noch einmal die Beteiligung von Kirchenmitgliedern als Protagonisten in der Menschenrechtsbewegung. Dies wird durch die ausgewählten Interviews verstärkt, denn darunter findet sich keine von den Kirchen enttäuschte Stimme.

Um den spezifischen Akzent dieser abschließenden Würdigung wahrnehmen zu können, mag es hilfreich sein, die Problematik von anderer Seite zugespitzt zu hören – etwa in den Worten von Rodolfo Reinich, dem ehemaligen Kirchenpräsidenten der Evangelischen Rio-de-la-Plata-Kirche (IERP), die aus einem Gespräch mit dem Methodisten Federico Pagura aus dem Jahr 2000 dokumentiert sind: „Ich glaube, um ehrlich zu sein, müssen wir zugeben, dass es eine Minderheit in den Kirchen war, die redete und handelte. (...) Denn sonst geraten wir in die Gefahr der Selbstrechtfertigung." – MEDH (ed.): Las iglesias protestantes y derechos humanos. Documentación de una charla con Obispo Federico Pagura y Pastor Rodolfo Reinich, 29.5.00, 2, in Druckvorbereitung). Reinich weist zum Beispiel darauf hin, dass die chilenischen Flüchtlinge auf der damaligen Synode seiner Kirche überhaupt nicht erwähnt wurden. Auch später sei das Thema Menschenrechte von den Kirchenleitungen sehr oft gegen den Willen des Kirchenvolkes aufgegriffen worden.

Das Buch von Andiñach/Bruno kann also in gewissem Sinn als „unhistorisch" bezeichnet werden, insofern es nämlich die Herkunft der evangelischen Kirchen als Ausgangspunkt für ihr Handeln in der Diktatur unbelichtet lässt. So bleiben beispielsweise Reflexionen aus der einschlägigen evangelischen Debatte unerwähnt, in denen nach der sozialen und politischen Verankerung der evangelischen Einwanderer in der argentinischen Gesellschaft gefragt wird und ihnen aus diesem Zusammenhang her durchaus eine zwiespältige Haltung in der Menschenrechtsfrage zuerkannt wird. Solche Überlegungen finden sich etwa in der unpublizierten und durchaus umstrittenen Diplomarbeit des Theologen Walter Techera „Zwischen Widerstand und Unterwerfung", die an der derselben Protestantischen Hochschule in Buenos Aires

entstanden ist: Einflussreiche Faktoren im Handeln der evangelischen Kirchen seien das Ringen um Anerkennung im Staat, sowie die Ablösung von den Herkunftsländern und wachsende Identifikation mit Argentinien gewesen. (Techera Marset, Walter: Entre la resistencia y la sumisión. El discurso de las Iglesias Protestantes frente a la realidad socio-política argentina 1955–1982, tesis presentada en cumplimiento de los requisitos para obtener el título de licenciado en teología, ISEDET, 1995 = Zwischen Widerstand und Unterwerfung. Der Diskurs der protestantischen Kirchen angesichts der sozio-politischen Realität in Argentinien 1955–1982). In dieser Perspektive beurteilt Techera die Rolle der Kirchen während des Malwinenkrieges viel kritischer als Andiñach/ Bruno. Er formuliert und begründet die Position, dass die Außenbedrohung die Einwanderer-Kirchen zu nationalistischen Verteidigerinnen des Krieges gegen die „kolonialen Mächte im Norden" habe werden lassen. Techera zitiert dazu eine Erklärung der ISEDET-Professoren vom 24. Mai 1982, in der angeblich behauptet wurde: „Die fehlende Legitimität der Regierung hat wenig Relevanz, denn Gott hat auch Gegner seines Volkes wie Kyrus und Nebukadnezar benutzt, um seine Befreiung in der Geschichte zu offenbaren."

Solche brisanten Aspekte unterschlagen Andiñach/ Bruno. Auf diese Weise werden die Aufarbeitung der Ereignisse und die Versöhnung innerhalb der Kirchen in Argentinien erschwert. Vor dem historischen Hintergrund könnte besser gewürdigt werden, dass die evangelischen Kirchen sich in einem langen Prozess inzwischen zu Anwältinnen der Menschenrechte entwickelt haben.

Katrin Stückrath

ÜBERWINDUNG VON GEWALT

Karl Heinz Voigt, Schuld und Versagen der Freikirchen im „Dritten Reich". Aufarbeitungsprozesse seit 1945. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2005. 126 Seiten. Kt. EUR 14,80.

„Sechzig Jahre nach Kriegsende ist ein guter Zeitpunkt um öffentlich zu machen, wie die Freikirchen mit Schuld und Versagen im Nationalsozialismus umgegangen sind, wie Prozesse verlaufen sind und welche Einflüsse es auf die Erklärungen und die Debatten innerhalb einzelner Freikirchen gegeben hat." Mit diesem gleichsam programmatischen Satz benennt der Vf. Anlass und Zielsetzung der vorliegenden knappen Interpretation und Dokumentation, die aus einem Beitrag für den „Verein für Freikirchenforschunug" hervorgegangen ist. Der Leser ist überrascht, bei dieser Themensetzung ein so schmales Bändchen in Händen zu halten – ein erster Hinweis für eine nur spärliche Auseinandersetzung.

Zur Interpretation ist es unumgänglich, die besondere Gefahr der Freikirchen im Nationalsozialismus zu erkennen. Mit der drohenden Gleichschaltung durch Eingliederung in eine deutsch nationale Einheitskirche drohte das ekklesiologische Selbstverständnis der Freikirchen untergraben zu werden: die Eigenverantwortung über die Pastoren, das eigene Kirchenrecht, die finanzielle Unabhängigkeit, sowie die Einbindung als eigenständige Kirchen in internationale konfessionelle Zusammenschlüsse. Andererseits stellte die neue Möglichkeit der Erlangung von Körperschaftsrechten – und damit die Befreiung aus der rechtlichen Einstufung als „Sekten" und der Verdrängungspolitik der Großkirchen – eine echte Versuchung dar, nachdem das

Projekt der Einheitskirche einmal aufgegeben war. So findet das unkritische Zulassen der Instrumentalisierung einiger Freikirchen durch die Nationalsozialisten eine erste Erklärung.

Auch für die Freikirchen läutet die Stuttgarter Erklärung vom Oktober 1945, die auf Anfrage der internationalen Ökumene (ÖRK) zustande kam, „eine neue Phase der Selbstreflexion" (35) ein. In der vorliegenden Studie wird die Erklärung unter dem Aspekt der innerdeutschen Ökumene beleuchtet. Meinten die Vertreter der internationalen Ökumene bei diesen zukunfteröffnenden Gesprächen den gesamten Protestantismus in Deutschland als Gesprächspartner anzutreffen? Der Vf. sieht diese These bestärkt aufgrund der konfessionellen Herkunft jener Ökumeniker, Beobachtungen zu Einzelbegegnungen, sowie der Tatsache, dass viele der Freikirchen bekannte Akteure auf dem internationalen ökumenischen Parkett waren. Inwiefern sich die Freikirchen damals selbst mit der Erklärung identifizierten, bleibt allerdings weiteren Studien vorbehalten.

Eine besondere Herausforderung der systematischen Darstellung freikirchlicher „Schulderklärungen" (bei weitem nicht alle hier zitierten Texte können als solche bezeichnet werden) ergibt sich einerseits aus der Vielfalt jener Konfessionen, die mit dem Begriff „Freikirche" erfasst werden, andererseits aus der nicht immer eindeutigen Autorisierung führender Persönlichkeiten zu solchen öffentlichen Äußerungen. Die 17 Erklärungen des Dokumentationsteiles werden jeweils kurz eingeführt und interpretiert.

Unmittelbar nach Kriegsende entstanden Verlautbarungen der vier Gründungsmitglieder der 1926 gegründeten Vereinigung Evangelischer Freikirchen und der Ev. Allianz. Diese sprechen „fast die Sprache einer Volkskirche" (25), wenn vom „Zusammenbruch des Volkes" die Rede ist, vom „Grab der politischen Größe Deutschlands" oder vom Gericht, das „Gott über unser geschlagenes Volk verhängt hat". Nationale Solidarität, Dank für Bewahrung und Ermutigung für die Zukunft stehen im Vordergrund. Nach der Stuttgarter Erklärung formulierten die Methodisten im Dezember 1945 immerhin: „Doch sind wir sehr erschüttert und bitter betrübt über die Verbrechen, die im Namen unseres Volkes begangen worden sind, über die Zerstörung materieller und sittlicher Werte und die Leiden, die so vielen Menschen zugefügt wurden." Vf. behauptet zu Recht, dass in Teilen verdrängt wurde, dass „sich manche nicht schützend vor Juden gestellt, ihnen nicht zur Auswanderung verholfen oder gar Judenchristen in manchen Gemeinden die Mitgliedschaft verweigert" haben (50). Auch scheint das Selbstverständnis als Freikirche nicht kritisch aufgearbeitet worden zu sein.

Erst ab 1984, in einer Zeit also der gesellschaftlichen Akzeptanz von Schulderklärungen, ringen sich die Freikirchen zu einer erneuten Beschäftigung mit der eigenen Vergangenheit durch. Das „Hamburger Schuldbekenntnis" des Bundes Ev.-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland enthält nun endlich klare Worte: „Scham und Trauer erfüllen uns, besonders wenn wir an die Verfolgung und Massenvernichtung von Juden denken". Selbst die Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden (AMG, hier leider fälschlich mehrmals als AGM bezeichnet, 62, 112), also eine der Historischen

Friedenskirchen, braucht weitere zehn Jahre, bis sie zu solcher Klarheit findet: „Heute erkennen wir, dass wir als Christen und Teil der mennonitischen Geschwisterschaft früher unsere Scham und unsere Betroffenheit hätten deutlich machen müssen." Die Nationalsozialisten werden nun endlich als ein „verbrecherisches Unrechtregime" bezeichnet, dem „die meisten Mennoniten" erlegen seien ... „und sie gaben das Friedenszeugnis auf". Mit den Worten des Vaterunser wird um Vergebung gebeten und Verpflichtungen für die Zukunft werden formuliert, wie das öffentliche Friedenszeugnis, die Betonung der Geschwisterschaft über das eigene Volk hinaus, sowie die Bereitschaft Fremde aufzunehmen und niemanden auszugrenzen. – Auch Methodisten, Adventisten (eine deutsch-österreichische Erklärung) und die Brüdergemeinden beklagen nun, dass sie solch klare Sprache nicht früher fanden.

Die vorliegende Dokumentation ist eine unerlässliche Quelle zur Untersuchung des Verhaltens der (Frei)Kirchen in Deutschland angesichts der Schuldfrage. Personen-, Orts- und Sachregister erleichtern die Benutzung. Karl Heinz Voigts knapp gehaltene, vorsichtige Interpretationen wollen nicht viel mehr als Verstehenshilfen bieten. Die Texte sprechen für sich: die Freikirchen (!) waren – weder in der Zeit des NS, noch in der Phase der Aufarbeitung – selbstkritischer als die Mehrheit der deutschen Bevölkerung. Dies erscheint vor dem Hintergrund der Geschichte der Freikirchen und der Stimmen einzelner umso verheerender: „Wir schämen uns, dass in dieser Zeit ... unsere Kirche, wenn sie auch unter Druck und Bedrohung stand, nicht wie zu der Väter Zeiten wieder eine Märtyrerkirche gewesen ist" und bitten Gott, dass „Er uns und unserem Volk unsere Schuld vergeben möchte", so Bischof Samuel Baudert, Vorsitzender der Deutschen Brüder-Unität im Dez. 1945 in einem Rundschreiben an die Glaubensgeschwister in anderen Ländern, ohne dass diese nach einem solchen Bekenntnis gefragt hätten. – Die Freikirchen haben allen Grund, den neueren Teil ihrer Geschichte nicht als erledigt zu betrachten. Der Vf. stellt dazu hilfreiche Fragen (72–75).

Fernando Enns

Wolfgang Lienemann/ Franz Mathwig (Hg.), Schweizer Ethiker im 20. Jahrhundert. Der Beitrag theologischer Denker. Theologischer Verlag, Zürich 2005. 304 Seiten. Pb. EUR 25,–.

Das vorzustellende Werk ist hervorgegangen aus einer Vorlesungsreihe an der Universität Bern im WS 2003/04. Der Bezug zur Schweiz wird dabei nicht ausschließlich vom nationalen Zugehörigkeitskriterium bestimmt. Entscheidend für die Auswahl ist nach Auskunft des Vorwortes das Kriterium, ob und inwieweit die ausgewählten Fachvertreter „das ‚Gesicht' der Theologischen Ethik in der Schweiz und weit darüber hinaus im 20. Jahrhundert geprägt haben", inwieweit sie „grundlegende, herausfordernde und wegweisende Beiträge zur Ethik und zur ethischen Orientierung geleistet haben" (7). Insgesamt 13 theologische Ethiker (es sind – wenig überraschend – nur Männer), von denen vier als Emeriti die ihnen hier zuteil gewordene Würdigung noch erleben dürfen, werden durch Porträt-Studien vorgestellt. Diese folgen – freilich in kreativen Variationen – einem gewissen Grundraster, das mit

wesentlichen bio-bibliografischen Daten und Angaben auch die Grundzüge der jeweiligen wissenschaftlichen Leistungen und Verdienste im größeren Kontext der gesellschaftlichen, politischen und kirchlichen Situierung zu verbinden erlaubt. Hinweise zu weiteren Engagements, zum persönlichen Profil und auch zu konkreten Erfahrungen (viele der Autoren/ Autorinnen waren als Schüler/ Schülerinnen den Porträtierten nicht selten über viele Jahre hinweg verbunden) ergänzen das Darstellungs-Panorama. Bei den ausgewählten – und insofern ausgezeichneten – Persönlichkeiten handelt es sich um Leonhard Ragaz (1868–1945), Karl Barth (1886–1968), Friedrich Eymann (1887–1954), Emil Brunner (1889–1966), Alfred de Quervain (1896–1968), Arthur Fridolin Utz (1908–2001), Arthur Rich (1910–1992), André Bieler (geb. 1914), Franz Böckle (1921–1998), Stephan H. Pfürtner (geb. 1922), Franz Furger (1935–1997), Hermann Ringeling (geb. 1928) und Hans Ruh (geb. 1933).

Aus Raumgründen können hier nicht Einzelbeiträge ausführlich gewürdigt werden. Einige der „porträtierten" Kollegen (z. B. Arthur Rich, Franz Furger) durfte Rez. noch persönlich kennen und schätzen lernen. Eine Auswahl treffen zu müssen, ist gerade bei einer solchen Thematik stets eine etwas delikate Angelegenheit. Dass die Bedeutung des wissenschaftlichen Werkes das primäre Auswahlkriterium war, tritt in den weitaus meisten Beiträgen jedoch überzeugend hervor. Der Informationswert ist in dieser Hinsicht hoch. In der Regel gelingt auch ein Brückenschlag zur Biografie des betreffenden Ethikers. Einige Beiträge (z. B. über Franz Furger) kann man als veritable Kabinettstücke bezeichnen. Als katholischer Fachvertreter hat Rez. die Skizzen der protestantischen Theologen mit besonderem Gewinn gelesen. Gerade der wichtige Beitrag über Karl Barth könnte manche Missverständnisse vermeiden helfen und insofern einen ökumenischen Dienst erweisen. Zugleich wird oft transparent, wo sozusagen das „Herzblut" dieser Autoren floss, wo und wie sie ihre großen persönlichen Gaben und Talente mit Engagement und Hingabe besonders einbrachten, wie sie die jeweiligen Herausforderungen ihrer Zeit (z. B. Karl Barths Kampf gegen den Nationalsozialismus) annahmen und durchstanden. Der jeweilige zeitgeschichtliche Kontext hinterließ deutliche (und nicht selten auch schmerzliche) Spuren. Dass die dargestellten Persönlichkeiten z. T. starke Kontraste bilden (z. B. Pfürtner und Utz), liegt nicht zuletzt auch daran, dass sie die „Zeichen ihrer Zeit" sehr unterschiedlich wahrnahmen und deuteten.

Die Lebens- und Werkbeschreibungen dieses Bandes bieten zugleich wertvolle Einblicke in die jüngere Geschichte der Theologischen Ethik, die sich durchaus nicht im sprichwörtlichen „elfenbeinernen Turm" abspielte. Zugleich öffnen sie eine Fundgrube für die Geschichte so mancher Ethik-Professur und einiger sozialethischer Institute. Sie belegen aber auch, wie sich bestimmte Grundfragen durchhalten (z. B. die Frage nach dem Verhältnis von christlichem Heil und irdischem Wohl).

So unbestritten fast alle „Auserwählten" (gemessen an den von den Herausgebern im Vorwort genannten Kriterien) sein dürften, so wenig nachvollziehbar blieb dem Rez. freilich die Aufnahme des Berner Theologen Fritz Eymann – und zwar weniger wegen der anthropo-

sophischen Elemente seiner Überzeugungen als wegen des fehlenden Nachweises vergleichbarer wissenschaftlicher Leistungen in der theologischen Ethik. Vielsagend ist hier die Bemerkung des Verfassers: „Eymanns Tätigkeit als Ethiker wurde bis heute nie systematisch untersucht" (81). Davon bleiben die persönlichen Qualitäten und Verdienste dieses zeitweise in der eigenen Kirche stark umstrittenen Berner Theologen selbstverständlich unberührt.

Dieses neue Werk überschneidet sich zwar in einigen wenigen Beiträgen (z. B. zu Karl Barth, Emil Brunner, Arthur Rich und Franz Böckle) mit dem 1990 im Verlag Herder erschienenen Band „Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert (hg. von Stephan Leimgruber und Max Schoch). Im großen Ganzen darf Ersteres indes als willkommene Ergänzung gelten, zumal in dem früheren Band ein so verdienter Theologe wie Alfred de Quervain nur ganz beiläufig „gestreift" wurde. Keine nennenswerte Überschneidung hingegen gibt es mit dem 1996 im Zürcher Pano-Verlag erschienenen Band „Ethik in der Schweiz" (hg. von Helmut Holzhey und Peter Schaber).

Die vorgestellte Publikation ist formal ansprechend gestaltet (Druckfehler sind ausgesprochen selten, z. B. 80, 238, 240) und durchweg in einer flüssig lesbaren, leicht verständlichen Sprache verfasst, so dass sie nicht nur einem Fachpublikum, sondern auch interessierten Laien empfohlen werden kann.

Hans J. Münk

Fernando Enns, Scott Holland, Ann Riggs (eds.), Seeking Cultures of Peace. A Peace Church Conversation. Cascadia Publishing House and World Council of Churches Publications, 2004. 260 Seiten. Pb. US$ 22,95.

Es gilt als eine Unart, Bücher, vor allem Krimis, von hinten her zu lesen. Doch manchmal ist es weise, unartig zu sein. Das Buch „Seeking Cultures of Peace" schließt mit einer umfangreichen Vorstellung der Autoren (samt ihrer Veröffentlichungen). Erst hier hinten erschließt sich dem großkirchlich sozialisierten Leser, was der Untertitel des Buches „A Peace Church Conversation" wirklich meint. Im Juni 2001 trafen sich Theologen aus allen drei historischen Friedenskirchen, aus jenen protestantischen Freikirchen also, die Gewaltfreiheit als ein Merkmal ihrer ekklesialen Identität ansehen (Mennoniten, Quäker und die Church of the Brethern) zu einer internationalen Konsultation im mennonitisch-theologischen Seminar „Bienenberg" in der Schweiz. Das Thema lautete „Friedenstiften in einer globalisierten Welt"; der Anlass war die vom ÖRK ausgerufene Dekade zur Überwindung von Gewalt. Wie die Autorenvorstellung am Ende zeigt, die Teilnehmer der Konsultation kamen aus aller Welt, auch aus Europa; allerdings, bis auf eine Ausnahme (Fernando Enns) nicht aus Deutschland. Deswegen ist die Dokumentation dieser Tagung, die nun mit diesem Buch vorliegt, gerade für Deutschland von erheblicher Bedeutung. Der Blick wird geweitet. Eine kirchliche Nachbarschaft, eine Theologie und ihre Theologen und eine weltweite Ökumene werden sichtbar, die hierzulande bislang weitgehend unbekannt waren.

Blättert man das Buch von hinten weiter nach vorne, stößt man auf drei Anhänge, auf das Programm der Konsultation und auf zwei „Arbeitspapie-

re". Zunächst liest man ein auf der Konsultation erarbeitetes und verabschiedetes Papier für den Dialog mit den Großkirchen Der Titel Just Peacemaking greift die vielverwandte Formel vom Gerechten Frieden auf und verwandelt sie in eine Aufforderung zum aktiven Handeln. Wenn eine solche Konsultation wiederholt wird (was die Teilnehmer selbst ausdrücklich wünschen), dann sollten allerdings Theologen aus den Großkirchen direkt miteinbezogen werden; der kürzlich beendete katholisch-mennonitische Dialog (www.mennoniten.de/dialog.html) zeigt, was inzwischen möglich ist.

Außerdem findet sich im Anhang noch ein Brief, der vorrangig an die Brüder und Schwestern in den historischen Friedenskirchen gerichtet ist, gemeinsame Grundüberzeugungen benennt und Vorschläge für die Dekade „Gewalt überwinden" präsentiert.

Allein diese Anhänge und die hervorragenden Einführungen von Konrad Raiser und Fernando Enns lohnen die Anschaffung des Buches. Nach der Lektüre von Anhang und Einführung wird der Leser allerdings nicht darauf verzichten wollen, auch die inhaltlichen Beiträge zu studieren.

In drei thematische Blöcke gegliedert geht es zunächst um die Frage eines adäquaten Verständnisses von Globalisierung (Interpreting Globalization. Questions of Power), danach um Fragen der Inkulturation (The Gospel of Peace in Context. Shaping Identity) und schließlich über das Problem, wie Kulturen des gerechten Friedens zu verwirklichen sind (Building Cultures of Just Peace). Man gewinnt u. a. faszinierende Einblicke in die gesellschaftliche und (frei)kirchliche Realität von Nigeria („Reconciliation or Pacifism? The Nigerian Experience"), Korea („Intercessors for Reunification. Toward a Peacebuilding Church in Korea") und Kolumbien („Being a Peace Church in the Colombian Context"), lernt, dass Geschichtsschreibung eine eigene Macht darstellt („The Power of Historiography") und wird schließlich mit der Frage konfrontiert, wie Friede in der Höhle des Löwen möglich sei („Peace in the Tiger`s Mouth").

Wie dieser grobe Überblick zeigt: ein überaus lohnendes Buch, ein Buch von dem man viel lernen kann, von dem man wünscht, dass viele von ihm lernen werden. Möge es viele Leser finden!

Thomas Nauerth

Dieter Conrad, Gandhi und der Begriff des Politischen. Staat, Religion und Gewalt. Wilhelm Fink Verlag, München 2006. 309 Seiten. Kt. EUR 29,90.

Dieses Buch wirft ein helles Licht auf unsere Zeit. In ihm geht es um den Zusammenhang von Eigentum, Staat und Gewalt und die Frage, wie durch gewaltfreie Aktion auf der Basis von Religion (als Liebe zur Wahrheit und zu den kleinsten Kreaturen) der westliche Fehlweg zugunsten einer „Ökonomie des Genug" und einer möglichst gewaltfreien Politik überwunden werden kann. Die Wahrheit ist aber niemals Besitz. Vielmehr muss sie kommunikativ gefunden werden. Darum kann der Zugang zur Wahrheit nur durch Gewaltlosigkeit (non-violence, ahimsa) gekennzeichnet sein. Hieraus ergibt sich für Gandhi die politische Methode des gewaltlosen „Festhaltens" an der Wahrheit. Da aber die Wahrheit als Ziel nie voll erreichbar ist, muss das Mittel, sie zu erreichen, das Ziel bereits in sich enthalten. Niemals kann das Ziel jedes Mittel heiligen. Politik ist „jegliche

Aktivität für die Wohlfahrt der Menschen". Sie kann die Form von Widerstandsaktion annehmen oder die Form der Entwicklung und Durchsetzung eines konstruktiven Programms.

In Gegensatz hierzu stellt C. den *okzidentalen Begriff von Politik* vor. Seit der Monopolisierung der rechtmäßig geordneten physischen Gewalt beim Staat spielt der Begriff Gewalt zur Bestimmung des Politischen die zentrale Rolle. C. hebt die prägende Rolle von *Martin Luther* und *Max Weber* hervor. Dieser konstruiert einen radikalen Gegensatz zwischen einer „akosmistischen Liebesethik" und dem Handeln der Politik: „Für die Politik ist das entscheidende Mittel: die Gewaltsamkeit."

Zentral für Gandhi und Tolstoi ist die zutiefst gewaltsame Natur des Staates. Daraus zieht Gandhi den Schluss, dass die Unterscheidung von Mittel und Zweck aufgehoben werden muss. C. drückt es so aus: Satyagraha, die gewaltfreie Aktion, stellt sich auf die unvermeidliche Fortsetzung ein, „auf fortwährendes Hervorarbeiten des Richtigen, dessen Verlässlichkeit sich in Machtumwandlungen äußern soll" (86).

In einem *II. Teil des Buches* wendet sich C. *der westlichen Sicht von Religion und Politik* im Einzelnen zu und beurteilt sie *aus der Perspektive Gandhis*. Er fasst den Ursprung der Weberschen Fassung des Problems bei *Luther* ins Auge. Luthers originelle Lösung ist: Ein Christ soll nach der Bergpredigt, wenn es um das Recht in eigener Sache geht, sein Recht nicht durchsetzen, sondern Unrecht leiden, aber das Recht bekennen. Wenn hingegen der oder die Nächste Unrecht leidet, ist es für die Christen im weltlichen Amt legitim und sogar Pflicht, dem Übel – notfalls mit Gewalt – zu widerstehen, um die betroffenen Nächsten zu schützen.

Dieser frühen theologischen Fassung des Problems gegenüber lässt sich *der eigentliche Differenzpunkt Gandhis zum westlichen Ansatz* präziser bestimmen als nur in den Weberschen Kategorien von Gesinnungs- und Verantwortungsethik. Gandhi knüpft über Tolstoi bewusst an die Bergpredigt an. Dabei geht er aber über Luther hinaus, denn dessen Position zeigte in der Wirkungsgeschichte, dass das aktive Element des Friedenshandelns nach der Bergpredigt verloren ging.

Die physische, verletzende Gewalt ist der Abbruch jeglicher Kommunikation. Demgegenüber heißt „Verzicht auf Gewalt … im Rahmen von Satyagraha (Festhalten an der Wahrheit), dass die Aktion in keinem Falle die Re-Aktion des anderen durch Zerstörung der Person oder Verhinderung ihrer Entschließung ausschalten darf. Und zwar gilt dies nach beiden Seiten: Das Eintreten für andere darf nicht zur Ausschaltung des Vertretenen, das Entgegentreten nicht zur Ausschaltung der gegnerischen Person getrieben werden … Aber: die Anderen werden nicht gefragt, ob überhaupt etwas geschehen soll. Sie werden in eine Lage gebracht, in der sie sich entschließen müssen zu handeln, wenn sie ihren Willen zur Geltung bringen wollen. Sie geraten in Zugzwang" (137ff).

Sodann stellt C. die Frage nach der *transkulturellen Relevanz der Fragestellung Gandhis*. Der entscheidende Punkt ist nicht, welche Einzelheiten aus welcher Tradition genommen sind, sondern die spezifische Verarbeitung durch Gandhi. Er bekennt freimütig diese Einflüsse, zielt aber im Kern auf eine gemeinsame Menschenkultur. Auf die-

ser Basis wird der westliche Staat gleichsam naturrechtlich in Frage gestellt. Naturrecht aber nicht als dogmatisches System, sondern als Prüfung verschiedener, interkultureller Begründungszusammenhänge im Blick auf die Frage, ob sie das Leben der Menschen gewährleisten (174).

Damit geht C. über zum *III. Teil seines Buches: Grundrechte und Grundpflichten.* Als das fundamentalste Grundrecht definiert Gandhi das Recht auf Leben, das Recht auf Subsistenz – aber dies verbunden mit der Erfüllung der gemeinwohlbezogenen Pflichten. Ihm geht es um die konkreten Rechte und Pflichten, die mit diesem Grundrecht auf Leben verbunden sind. Freiheit definiert er dabei als Ablegen der Todesfurcht im Kampf.

Hier entsteht nun der zweite große Gegensatz zum Westen neben der Bestimmung des Staates durch Gewalt. Denn für den Westen ist der Ausgangspunkt „Life, Liberty, Property". Gandhi weist den Zusammenhang von *Eigentum und Gewalt* nach. „Denn der Besitzinstinkt produziert – als Ausschließung anderer – Gewaltsamkeit (207). Gandhi geht es um die Relationalität des Subjekts und darum um die Freiheit, auf Eigentum über das Lebensnotwendige hinaus zu verzichten. „Where there is possessiveness, there is violence." Er will die Menschen assoziativ zu den Subjekten der Lebenserhaltung machen.

Es geht aber nicht um gewaltsame Wiederaneignung des jetzt egoistisch angesammelten Eigentums, sondern um den eigenen Verzicht (234ff). Deshalb ist die Bekämpfung des Diebstahls durch Eigentum nur möglich durch gewaltfreie Methoden wie Streik, Verweigerung und dadurch über die Mobilisierung der öffentlichen Meinung. Die öffentliche Meinung ist der eigentliche Gegenspieler zur wirtschaftlichen und staatlichen Gewalt.

Das Buch von Dieter Conrad ist von großer Relevanz nicht nur für die grundsätzliche Kritik der gegenwärtig vom Westen bestimmten politisch-ökonomischen (Un)ordnung, sondern noch mehr für deren interkulturelle und interreligiöse Überwindung.

Ulrich Duchrow

ANFÄNGE DES METHODISMUS

Friedemann Burkhardt, Christoph Gottlob Müller und die Anfänge des Methodismus in Deutschland. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003. 464 Seiten. Kt. € 82,–.

Der wesleyanische Missionar Christoph Gottlob Müller (1785–1858) „war der erste Methodist, dem es gelang, den Methodismus in Deutschland nachhaltig zu beheimaten" (11). Diese zentrale Erkenntnis der umfassenden Studie von F. Burkhardt erscheint auf den ersten Blick nur für die innermethodistische Diskussion von Bedeutung. Die Tatsache jedoch, dass der Metzger C. G. Müller aus Winnenden in Württemberg nach einem 25jährigen Aufenthalt in London, wo er die methodistische Frömmigkeit kennen und zu leben gelernt hatte, in seine Heimatstadt zurückkehrte und im Raum der württembergischen Erweckung als Laie einen bedeutenden Gemeinschaftsbund mit genuin methodistischer Spiritualität und Organisationsstruktur gründen konnte, ohne dabei eine Trennung von der evangelischen Landeskirche zu intendieren oder zu bewirken, hatte für das religiöse Gemeinschaftsleben in Württemberg und auch weit darüber hinaus prägenden Charakter. C. G. Mül-

ler, der zwanzig Jahre vor der Ankunft der beiden nordamerikanischen methodistischen Kirchen – Evangelische Gemeinschaft und Methodist Episcopal Church – den wesleyanischen Methodismus aus England im württembergischen Raum etablierte, galt in der bisherigen Forschung als etwas ungebildeter „Gemeinschaftsmann" ohne „organisatorisches Talent". Die von ihm geleiteten missionarischen Bemühungen wurden als „Mission von Bauern für Bauern" aufgefasst, durch die lediglich „pietistische Gemeinschaften mit methodistischem Anstrich" ins Leben gerufen worden sind. Durch eine breit angelegte und über zehn Jahre andauernde Forschungsarbeit, bei der der Autor eine Vielzahl bisher unberücksichtigter Quellen in Archiven sowohl in Württemberg und in London, als auch in New York, Basel, Herrnhut und Kaiserwerth ausfindig gemacht und eingearbeitet hat, entsteht ein neues vielschichtiges Bild des Lebens und Wirkens von C. G. Müller, der Eingliederung seines methodistischen Gemeinschaftswerkes in die württembergische Erweckungsbewegung und der Bedeutung seines Wirkens im internationalen Korrelationsgefüge, das die Erweckungsbewegung Ende des 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts kennzeichnete. In der detailliert *historisch-chronologischen* Darstellung des Lebens und Wirkens von C. G. Müller finden *frömmigkeitsgeschichtliche bzw. -theologische* und *sozialgeschichtliche* Gesichtpunkte durchgehende Berücksichtigung und werden in einen größeren überindividuellen Zusammenhang gestellt.

C. G. Müller wuchs in dem durch das Wirken der Deutschen Christentumsgesellschaft in Basel und der Herrnhuter Diasporamission geprägten württembergischen Pietismus auf. Nachdem er seine Metzgerlehre beendet hatte, ging er als Geselle auf Wanderschaft. Der drohende Einzug zum Militärdienst für den Feldzug Napoleons gegen Preußen, innenpolitische Veränderungen, der Tod seiner Mutter und Berichte über die Erweckungsbewegung in England führten C. G. Müller 1806 zu dem Entschluss, für einen unbestimmten Zeitraum nach London zu reisen. In der Weltstadt fand er bald Anschluss an eine methodistische Gemeinschaft, die sich zu diesem Zeitpunkt noch als Teil der anglikanischen Staatskirche verstand und C. G. Müller mit ihrem missionarischen, sozial-karitativen und überkonfessionellen Geist beeindruckte. Die lebensnahe Verkündigung, die lebendigen Gottesdienste, die offenen und persönlichen Gebete und der methodistische Gemeindegesang prägten ihn ebenso wie die Aufforderung zu einer klaren der Nachfolge entsprechenden Lebensgestaltung und führten ihn zu einer persönlichen Heilserfahrung und -gewissheit. Im Laufe der Zeit wurde er zunächst Mitarbeiter und bald auch Gründer und Leiter verschiedener methodistischer Gemeinschaften und Klassen. In England arbeitete er weiterhin als Metzger. Er heiratete Ann Claridge, eine Methodistin aus einer Viehhändler-, Gastwirt- und Metzgerfamilie. Nachdem sich die politische Lage in seinem Heimatland beruhigt hatte und darüber hinaus einige familiäre Schwierigkeiten auftraten, entstand der Wunsch, gemeinsam mit seiner Familie nach Württemberg zurück zu kehren. Verbunden war dieser Wunsch mit der Sehnsucht den von ihm geschätzten pietistischen Gemeinschaften in seiner Heimat, ebenfalls den

befreienden Glauben nahe zu bringen, den er in England gefunden hatte. Bei einem Besuch in Winnenden im Jahre 1830 kam es in einer Erbauungsstunde der Pietisten zu einer theologischen Auseinandersetzung, woraufhin C.G. Müller begann, in der kurzen Zeit seines Aufenthalts eigene Gebets- und Gottesdienstversammlungen durchzuführen. Diese neuen Versammlungen lösten eine erste, völlig ungeplante methodistische Erweckungsbewegung aus. Nach einigen persönlichen Überlegungen erbat C.G. Müller nach seiner Rückkehr nach England bei der Wesleyanischen Methodisten-Missionsgesellschaft eine Entsendung zur Deutschlandmission, die schließlich im Jahre 1831 mit der Zusicherung eines relativ geringen Gehalts ausgesprochen wurde. Binnen kürzester Zeit und mit unermüdlichem Einsatz gelang es C.G. Müller, ein weitreichendes Gemeinschaftswerk nach methodistischem Muster aufzubauen. Die Stadt Winnenden konnte zu dieser Zeit aufgrund verschiedener religiöser Bewegungen als „Mikrokosmos der württembergischen Erweckung" (162ff) bezeichnet werden und bot daher einen Nährboden für religiös-geistliche Erneuerung. C.G. Müller predigte die Gewissheit der Sündenvergebung, die freie Gnade Jesu Christi und die heiligende Lebensführung. Er forderte die Umkehr zu einem frommen, verbindlichen und evangeliumsgemäßen Leben, was bereits in der Struktur der Gemeinschaften zum Ausdruck kam und vor allem aufgrund der strengen Sonntagsheiligung erhebliche gesellschaftliche Auseinandersetzungen hervorrief. Die methodistische Form der Gottesdienste, der Gesang, der persönliche und seelsorgerliche Austausch, der starke Gemeinschaftscharakter, die Agapefeiern, die Gebets- und Klassversammlungen, die weitgehende Gleichberechtigung von Mann und Frau und die Laientätigkeit wirkten auf viele Menschen sehr anziehend. Die von C.G. Müller in die deutsche Sprache übersetzten *Allgemeinen Regeln* von John Wesley bildeten die Grundlage, anhand derer die drei wesleyanischen Prinzipien „Böses meiden", „Gutes tun" und „Gnadenmittel gebrauchen" in der Lebensführung eines jeden einzelnen offensichtlich werden sollten. Zum Gebrauch der Gnadenmittel gehörten der Besuch des kirchlichen Gottesdienstes und die Teilnahme am Abendmahl, wodurch die Mitglieder der methodistischen Gemeinschaften zu den eifrigsten Besuchern der landeskirchlichen Gottesdienste wurden. C.G. Müller setzte sich darüber hinaus aktiv für die Linderung der sozialen Missstände ein und bezeichnete dieses Vorgehen ebenfalls als ein Grundprinzip methodistischer Frömmigkeit. Aus den Reihen seiner Gemeinschaften wurden einige Frauen zu leitenden Persönlichkeiten in der Diakonissenanstalt Kaiserswerth oder begaben sich in die Mission ins Ausland. Über den alltäglichen Einsatz der Gemeinschaften gegen die soziale Not und über die konkrete Hilfe für Arme und Kranke ist leider wenig bekannt.

Die neue gemeinschaftliche Form stieß in den Reihen der Pietisten besonders in der Frage der disziplinierten Lebensführung und der Sonntagsheiligung, was die Frage nach dem methodistischen Gnadenverständnis und den Vorwurf der Gesetzlichkeit implizierte, nicht immer auf Wohlwollen. Auch mit den politischen Behörden gab es wegen vermuteter Übertretungen des Pietistenreskripts zum Teil erhebliche Aus-

einandersetzungen. Darüber hinaus kämpfte C.G. Müller bis zu seinem Lebensende um die angemessene Anerkennung und um finanzielle und personale Unterstützung seiner umfangreichen und wohlstrukturierten Arbeit durch die methodistische Missionsgesellschaft. Durch seine von F. Burkhardt nachgewiesene unermüdliche Reisetätigkeit, durch die Einrichtung von Bezirken und Predigerkonferenzen, durch die möglichst intensive Betreuung der Gemeinschaftsmitglieder und durch die Übersetzung wesleyanischer Gesangbücher, Predigten und Traktate gelang es C.G. Müller sein Gemeinschaftswerk trotz großer äußerlicher Schwierigkeiten zu erhalten und zu vergrößern. Als C.G. Müller starb, war sein Werk mit etwa 1000 Mitgliedern europaweit die größte methodistische Mission. F. Burkhardt belegt, dass auch der Anstoß für die nordamerikanische methodistische Mission in Deutschland letztendlich auf den Erfolg und die Kontakte von C.G. Müller zurückzuführen ist.

Die einschlägige Arbeit von F. Burkhardt stellt ein interessantes, kritisches und vor allem theologisch fundiertes Bild des Aufeinandertreffens verschiedener protestantischer Traditionen und deren oft ertragreichen Auseinandersetzungen dar. Aufgrund der multiperspektivischen Zugänge und der theologisch kritischen Reflexion der verschiedenen Begegnungen und Konflikte ist dieses Werk besonders im ökumenischen Sinne von hohem Wert. Der Autor betont zudem, dass „der heute festgestellte Verlust methodistischer Frömmigkeitselemente weder auf den Einfluss des württembergischen Pietismus zurückgeführt werden kann, noch auf behördliche Reglementierungen" (410). Dies fordert nicht nur die Evangelisch-methodistische Kirche selbst zu einer grundsätzlichen und kritischen Auseinandersetzung mit den jeweils eigenen ekklesiologischen und theologischen Wurzeln heraus. Nicht die häufig rein zeithistorische Fokussierung auf die Institutionalisierung einer Kirche gewinnt in dieser Perspektive zentralen Charakter, sondern die immer wieder neu zu formulierende Frage nach der die Gemeinschaft prägenden Theologie und dem dahinter stehenden Kirchenverständnis.

Stephan von Twardowski

Prof. Dr. Konstantinos Delikostantis, Fakultät für Theologie, Universität Athen, Panepistimiopolis, Zografou, 15784, Griechenland / Prof. Dr. Ulrich Duchrow, Alfred-Jost-Straße 7, 69124 Heidelberg / Pfarrer Dr. Fernando Enns, Universität Hamburg, FB Ev. Theologie, Sedanstraße 19, 20146 Hamburg / Oberkirchenrätin Dr. Dagmar Heller, Kirchenamt der EKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover / Dr. Guillermo Kerber, Ökumenischer Rat der Kirchen, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Dr. Peter C.A. Morée, Theologische Fakultät der Karls-Universität in Prag, Cerná 9, CZ-115 55 Praha 1, Czech Republic / Dr. Jochen Motte, Vereinte Evangelische Mission, Rudolfstraße 137, 42285 Wuppertal / PD Dr. Andreas Müller, Bäckerstraße 52, 32423 Minden / Prof. Dr. Hans J. Münk, Institut für Sozialethik, Gibraltarstraße 3, CH-6000 Luzern 7 /Prof. Dr. Piet C.A. Naudé, Universität Port Elizabeth, Südafrika / Dr. Thomas Nauerth, Kesselstraße 10, 33602 Bielefeld / Dr. Sabine Plonz, Evangelisches Missionswerk, Normannenweg 17 – 21, 20537 Hamburg / Katrin Stückrath, Zwiestädter Straße 10, 12055 Berlin / Stephan von Twardowski, Universität Hamburg, FB Ev. Theologie, Sedanstraße 19, 20146 Hamburg / Pastor Karl Heinz Voigt, Touler Straße 1 c, 28211 Bremen.

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (vertreten durch Uwe Swarat / Elstal) 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 Sahm.

Sitz: Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

Anschrift der Schriftleitung: Postfach 90-06-17, 60446 Frankfurt am Main, Tel. (069) 24-70-27–12,

Fax (069) 24-70-27–30. e-mail: info@ack-oec.de

Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

Verlag: Otto Lembeck, Gärtnerweg 16, 60322 Frankfurt am Main, Tel. (069) 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: 32,– €, Studentenabonnement 25,– € (zuzügl. Versandkosten). Einzelheft 9,– €. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Abbestellungen können mit zweimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden. (Stand: 1.1.2007)

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

Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,
Leben und Sterben in sündhafter Gebrochenheit und doch erfasst von der Verheißung der Neuen Schöpfung – in diesem Themenbogen verorten sich die Beiträge dieses Heftes. Gegenwärtige kulturelle Veränderungen geben allen Kirchen zur Aufgabe, ihre eschatologischen Denk- und Bild-Traditionen neu zu reflektieren bzw. in gesellschaftlich zu beobachtende Umschichtungsbewegungen hinein zu sprechen. Damit werden Themen wie Bestattungsformen und Sterbehilfe ebenso wie die Reflexion über eine *ars vivendi als ars moriendi* zu konkreten Feldern auch ökumenischen Nachdenkens. Als ein implizit gemeinsames Thema durchzieht alle Beiträge dieses Heftes die Suche nach einer überzeugenden ganzheitlichen Eschatologie, die Menschen in Bezug setzen können auf ihr konkretes, individuelles und eben „ewiges" Leben. Die hier vorgelegten interkonfessionellen Beiträge zum Thema „Sterben und Auferstehen" können auch rezipiert werden im Rahmen eines Typs von ökumenischer Theologie, bei dem nicht so sehr die Suche nach Gemeinsamkeiten leitend ist, sondern gerade von der Entdeckung von Differenzen ein Gewinn an Wirklichkeitswahrnehmung erhofft wird. Die ökumenische Perspektive gehört darin also in das Herzstück der Theologie überhaupt – nicht um die Differenzen zu feiern, sondern um mit ihrer Hilfe die Komplexität von Gott und Welt deutlicher vor Augen geführt zu bekommen.

Zum Einstieg in die Reflexion fragt *Karin Ulrich-Eschemann* mit „Was dürfen wir hoffen" nach den individual-eschatologischen Möglichkeiten protestantischer Theologie, auf Zeiterscheinungen im Umgang mit Tod und Sterben zu reagieren. Nachdrücklich plädiert sie dabei für eine realistische Wahrnehmung der Feindschaft des Todes, angesichts derer das christliche Credo Hoffnung allein darauf setzt, dass „Gott die Autorenrechte nicht abgibt".

Georgios Vlantis skizziert die für die orthodoxe Theologie maßgeblichen Aspekte der Eschatologie. Auch hier gilt der Tod als „Katastrophe" und die Hoffnung auf das ewige Leben als Aufforderung, bereits die Gegenwart entsprechend wahrzunehmen und in der Eucharistie zu feiern. Vor allem gegen nationalistische Tendenzen will Vlantis eine kritische Eschatologie

einsetzen. Mit *Josef Wohlmuth und Günter Thomas* konnten zwei Systematische Theologen gewonnen werden, sich in eine katholisch-evangelische Kontroverse über den eschatologischen Gehalt des Dogmas von der Himmelfahrt Mariens zu begeben. Gerade die Tatsache, dass sie sich beide nicht als ausgesprochene Ökumeniker bezeichnen würden, macht diesen Diskurs reizvoll. Das geteilte Interesse an einer ganzheitlichen Eschatologie vermag offensichtlich in diesem Themenfeld noch lange nicht jede Differenz tolerabel erscheinen zu lassen … *Stefanie Schardien* zeigt im Ergebnis ihrer Dissertation, einer Analyse der Positionen zur Sterbehilfe, wie unterschiedlich christliche Kirchen ihre Positionen argumentativ stützen. (Mit ihr und dem orthodoxen Doktoranden Vlantis kommen diesmal zwei Vertreter der „Jungen ÖkumenikerInnen" in den Hauptartikeln zu Wort.) „*Dokumente und Berichte*" ergänzt Schardiens Beitrag durch ein der FAZ entnommenes Interview mit dem Münchner Palliativmediziner *Gian Domenico Borasio* zu der Frage „Wann dürfen Menschen sterben?"

In diesem Heft gibt es wieder einen Vorschlag „*Zur Diskussion*": Kann die in den vergangenen zehn Jahren aufgekommene Bestattungsform der „Friedwälder" kirchlich integriert werden? *Reiner Sörries*, Direktor des Museums für Sepulkralkultur in Kassel, kam unserer Bitte nach, einen zur Gegenrede provozierenden Beitrag zu dieser Debatte zu verfassen. Kommentare zum Kommentar oder weiterführende Reflexionen können in den folgenden Heften in dieser Rubrik veröffentlicht werden.

Eine Anregung und einen Beitrag von *Ralf Miggelbrink* verarbeitend startet die Ökumenische Rundschau mit diesem Heft eine neue Rubrik: „*Neues aus der Forschung*" wird in unregelmäßigen Abständen Einblicke in gegenwärtige theologische Debatten oder Suchbewegungen geben, die nicht immer schon in die ökumenisch-theologische Diskussion Einzug gehalten haben. Vorschläge geeigneter Themenfelder oder von Autorinnen und Autoren sind sehr willkommen! In unserem ersten Beispiel geht es um den Zusammenhang von Geben und Empfangen, genauer: um die soteriologische Rezeption sozialanthropologischer Gabe-Theorien in deutscher (Magdalene L. Frettlöh), britischer (John Milbank) und finnischer (Risto Saarinen) Theologie, die praktisch „geerdet" wird durch den Missionswissenschaftler Theodor Ahrens, der auf diese Theorien im Zusammenhang ökumenischer Partnerschaften Bezug nimmt. Dieser letztgenannte Schwerpunkt wird im Rezensionsteil ergänzt durch die Besprechung der von Christof Gestrich herausgegebenen Beiträge ökonomischer Rezeption der Gabe-Theorien. Zwei der in „Neues aus der Forschung" vorgestellten Au-

toren – der Anglikaner *John Milbank* und der finnische Lutheraner *Risto Saarinen* – werden in einem späteren Heft (1/2008) mit eigenen Beiträgen zu Wort kommen. Die neue Rubrik dient diesmal also auch der Vorbereitung auf ein demnächst erscheinendes Heft.

Dem Verlag *„edition Braus"*, dem Schriftsteller *Paul Wühr* und dem Fotokünstler *Robert Häusser* gebühren Dank dafür, dass wir noch während einer laufenden Ausstellung in den Mannheimer Reiss-Engelhorn-Museen („Ins Wort gesetzt. Zeitgenössische Lyrik zu Fotografien von Robert Häusser") eines der dort gezeigten Foto-Lyrik-Kombinationen als Start in das Thema dieses Heftes abdrucken durften. Mit „Die Vergessenen" erinnert der sich selbst als „ein Suchender" bezeichnende Fotokünstler an einen wesentlichen Aspekt der erfahrbaren Wirklichkeit, in die das christliche eschatologische Credo hineinspricht, deren radikale Veränderbarkeit es verkündigt und für die sich die Theologie sprachfähig zu halten hat. Wie schwer sie es damit hat, kann uns die von verzweifelnder Skepsis getränkte lyrische Versprachlichung des Bildes durch Paul Wühr in beunruhigender Gegenspiegelung spürbar machen. Wühr hat, wie die 36 übrigen zeitgenössischen Lyrikerinnen und Lyriker, die bei der Mannheimer Ausstellung mitgewirkt haben, die zu „ver-dichtende" Häusser-Fotografie selbst gewählt.

Buchstäblich in letzter Minute vor Redaktionsschluss wurde die theologische Öffentlichkeit durch die Nachricht von der Lehrbeanstandung des Befreiungstheologen *Jon Sobrino* durch die Glaubenskongregation in Aufregung versetzt. Sobrino, der 1998 von der Katholischen Fakultät der Universität Münster einen Ehrendoktor verliehen bekam, hat seine Theologie seit der Promotion an der Jesuitenhochschule in St. Georgen bei Frankfurt in ausdrücklicher Rezeption deutschsprachiger protestantischer Ansätze konzipiert. In deutscher Sprache ist das Dokument sowie Beiträge zu seiner Diskussion im Internet zu finden unter www.khg-oldenburg.de. In diesem Heft publizieren wir unter *„Dokumente und Berichte"* die Stellungnahme der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster sowie die der Konferenz Katholischer Hochschulpastoral in Deutschland. Außerdem könnte der Wiederabdruck einer Rezension von Sobrinos „Christologie der Befreiung" schließlich zu einem erneuten Blick in das Buch anregen.

Eine wie immer anregende Lektüre – vielleicht führt sie gar zu einem neuen Job? (s. letzte Seite) – wünscht im Namen des Redaktionsteams

Ulrike Link-Wieczorek

Wenn

wir uns doch schon zu Lebzeiten
vergaßen doch deshalb weil
uns Gott

näher stand als unser Nächster
wird es gar nicht so
schlimm sein

von unseren Nächsten vergessen
zu werden in Wahrheit woran
wir glauben

müssen wir Gläubigen uns
selbst vergessen lernen in
Gott der

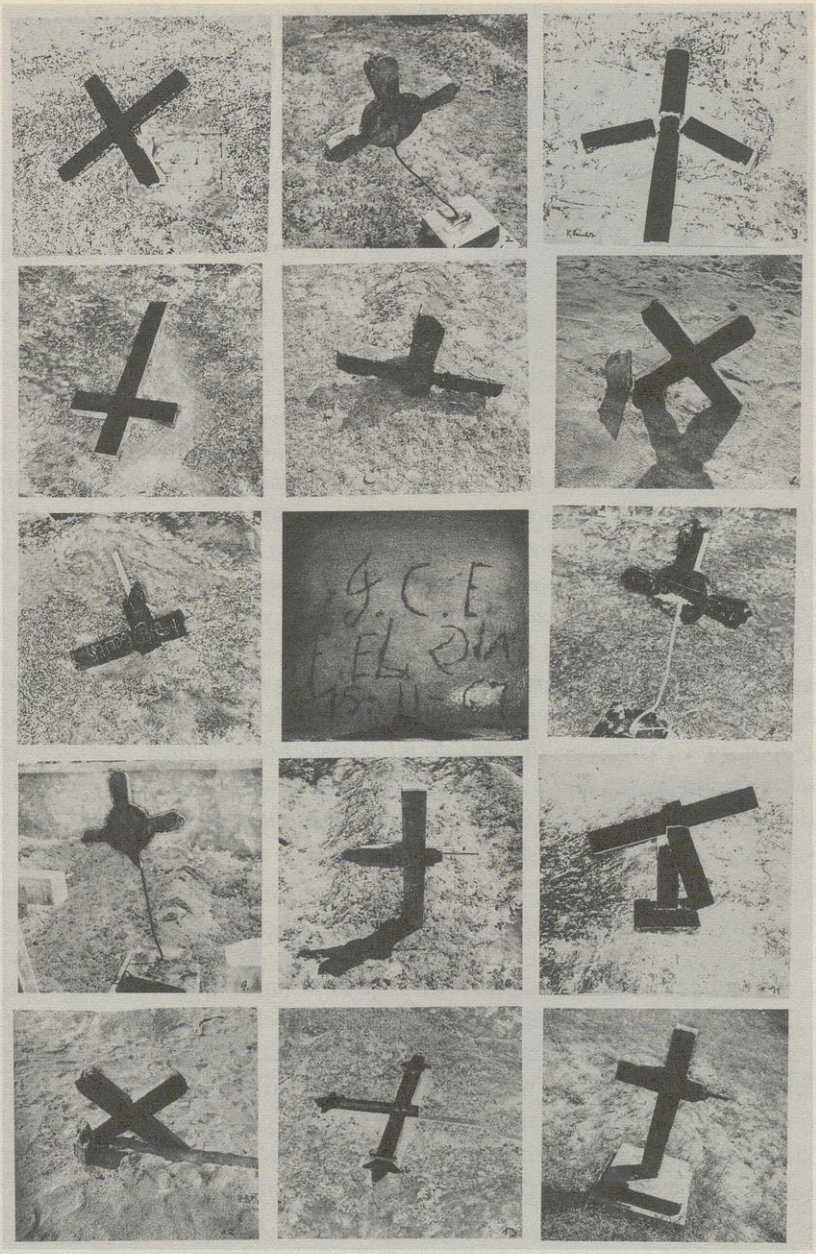
uns in seiner Ewigkeit ja
erinnern muss so wie die
Sache aussieht

wissen wir bei ihm wenig in
Wahrheit nichts von uns
wie im Leben

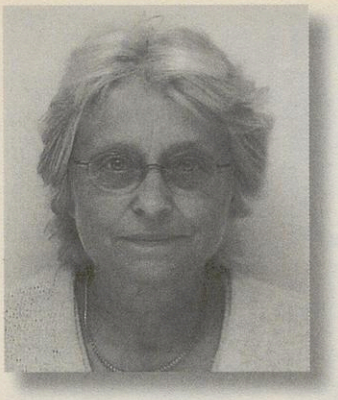
beinahe genau so nur freilich
endgültig Gott hat schon
immer

alles gewusst

PAUL WÜHR



Die Vergessenen *Robert Häuser, 1990*



Was dürfen wir hoffen? // Was kommt auf uns zu?

VON KARIN ULRICH-ESCHEMANN[1]

„Während ich starb, habe ich mein Leben nicht in Zeitlupe gesehen, auch keine grünen Täler, ich habe nicht einmal himmlische Musik gehört. Möglicherweise stirbt man ja auch so, wie ich es häufig habe erzählen hören. Möglicherweise legt einem während des letzten Atemzuges das Aufblitzen des Genies einige erlösende Worte in den Mund. Ich habe immer meine Zweifel daran gehabt, aber alles, was man bezweifelt, ist möglich, sage ich jetzt, wo Zweifeln nicht mehr meine höchste Lust ist. Der Tod ist ein gut gehütetes Geheimnis, das einzige, dessen Autorenrechte Gott nicht abgegeben hat. Ich kann dir von meinem Tod erzählen, hier aus diesem Raum ohne Raum, denn er weiß, dass du mich nicht hören kannst. Aber ich weiß, dass du dir diesen Tod auf vielerlei Weise vorstellst und dass, weil du ihn dir vorstellst, alle diese Tode schon in unserem Raum der Nichtexistenz existieren."[2]

Können wir den Tod verstehen wollen?

Die junge portugiesische Schriftstellerin nimmt die Leser in ihrem Buch „Du fehlst mir" in einfühlsamer und theologisch herausfordernder Weise mit in einen Dialog zwischen einer verstorbenen jungen Frau und ihrem lebenden Geliebten. So wird eine fiktive, literarisch verfasste Verbindung hergestellt, die den Tod zu überdauern scheint, gleichwohl keine reale Beziehung mehr existiert. Es wirft die Frage auf, die auch theologisch interessant ist: ob es über den Tod eines Menschen hinaus eine Verbindung zwi-

[1] Karin Ulrich-Eschemann ist Professorin für Religionspädagogik an der Theologischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

[2] *Ines Pedro*, Du fehlst mir, München 2004, 14.

schen Toten und Lebenden gibt, oder ob der Tod das definite Ende nicht nur eines einzelnen Menschen ist, sondern auch von Beziehungen.[3] Diese Frage darf nicht dem Bereich der Spekulationen überlassen bleiben oder als Trauerarbeit oder gar als neurotisch verstanden werden, wenn beispielsweise Zurückgebliebene mit den Verstorbenen reden.

Die theologisch interessantere Frage ist jedoch die, ob der Tod tatsächlich das Geheimnis ist, „dessen Autorenrechte Gott nicht abgegeben hat". Ich will die Frage erweitern und fragen, ob der Tod überhaupt in den Blick kommen kann, wenn nicht zugleich von Gott und der Verheißung der Auferweckung der Toten die Rede ist. Muss die Rede vom Tod gar vermieden werden, weil kein Mensch seinen eigenen Tod erlebt, wohl aber sein Sterben? Er erlebt nur den Tod anderer Menschen und stellt dabei vielleicht die Frage nach einem postmortalen Zustand, die sich in der persönlichen Frage äußern kann: Wo ist der Tote jetzt?

In welche Hände gehört der Tod? Wer kann darüber Auskunft geben, was der Tod ist, wie er zu verstehen ist, etwa als die empirische Feststellung eines Zustandes oder aber im ontologischen Sinne als Nichtexistenz? Kann es eine Hermeneutik, eine Anleitung zum Verstehen des Todes und der Toten geben? Es gehört zum Grundbekenntnis des christlichen Glaubens, dass diese Hermeneutik erst möglich wird durch die Gottperspektive, die verheißene Hoffnung eines Lebens bei Gott und bei Christus, der selbst auferweckt worden ist und der bei seiner Wiederkunft die Toten auferwecken, aus ihren Gräbern „herausziehen" will.[4] Nur so kann der Tod in den Blick kommen, weil hier der Tod umfangen ist vom Leben (*„Der Tod ist verschlungen vom Sieg." 1Kor 15, 54*[5]), der Anfang von etwas Neuem ist, auch wenn das keine lebensweltliche Erfahrung von Menschen ist. Ohne diese Hoffnung wäre der Tod einfach ein Nichts. Christliche Rede über den Tod lebt von der Erlaubnis, die anthropologische Perspektive[6] (Was darf der Mensch für sich hoffen?) hineinzunehmen in die christologische, denn der Grund der Hoffnung ist Jesus Christus: *„Gepriesen sei*

---

[3] Vgl. *Eberhard Jüngel,* Tod (Themen der Theologie 8), Stuttgart/Berlin 1971.

[4] Siehe das traditionell gewordene Auferstehungsbild der Orthodoxen Kirche, die Darstellung der Hadesfahrt Christi, bei der Christus Adam und Eva aus den Gräbern zieht.

[5] Anders als bei der Motivik der Auferstehungsikonen ist die Motivik, dass Christus durch seine Auferstehung zum Sieger über den Tod gefeiert wird. Ein klassisches Motiv westlich-christlicher Kunst ist Jesus, der als Sieger aus dem Grab steigt.

[6] In anthropologischer Perspektive fragt zum Beispiel der Philosoph *Odo Marquard:* Welche Möglichkeiten hat der Mensch als „Zeitmangelwesen", das Wissen um seine Endlichkeit, sein kurzes Leben (vita brevis) zu kompensieren? Vgl. *ders.;* Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays, Stuttgart 2003.

der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus: Er hat uns in seinem großen Erbarmen neu geboren, damit wir durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten eine lebendige Hoffnung haben" (1Petr 1,3.) Es kann sicher gefragt werden, ob dieser Christusbezug für das Nachdenken über Sterben und Tod für Menschen noch relevant ist, gewiss auch sind viele Menschen nicht eingeübt in dieses Denken. Das betrifft nun gerade die Menschen, die keine oder wenig gottesdienstliche Erfahrung haben und denen die liturgischen Texte und Lieder nicht vertraut sind.

Doch scheint sich heute generell ein Paradigmenwechsel vollzogen zu haben: Menschen beschäftigt weniger die Frage, ob es ein Leben nach dem Tod gibt oder wie sie im Gericht vor Gott bestehen können – über Jahrhunderte waren Menschen besetzt von diesen Fragen –, sondern sie beschäftigt die Frage nach dem „guten" Sterben. Das kann gewiss einerseits als Erleichterung verstanden werden, wenn eine „eschatologische Repression" wegfällt, aber tritt dann nicht an diese Stelle das absolute Besorgtsein um das eigene Sterben oder das anderer Menschen, das ängstigt? Die besorgte Aufmerksamkeit der Menschen ist auf das Sterben konzentriert, auf das gute und erträgliche, menschenwürdige Sterben, die angemessene Sterbebegleitung und die rechte Seelsorge als geistliche Präsenz am Sterbebett, das meistens in einer Klinik oder in einem Altenwohnheim steht. Fragen, die um dieses Thema kreisen, sind öffentlich präsent – sei es durch konkrete Fälle wie Wachkomapatienten, durch öffentliche Diskussionen über selbstbestimmtes Sterben, medizinethische Fragen und rechtliche Regelungen zur Patientenautonomie und zu Patientenverfügungen. Es bleibt die Frage, was denn der Tod eigentlich ist und wie von ihm zu sprechen ist.

Der Tod – Freund oder Feind?

In christlicher Perspektive kann gesagt werden, dass der Tod kein naturhaft hinzunehmendes Phänomen ist, wenn hier vom Tod als dem Feind des Menschen gesprochen wird (*„Der letzte Feind, der vernichtet wird, ist der Tod." 1Kor 15,26*) und die Rede vom Tod mit der Rede von der Sünde verbindet (*„Denn der Tod ist der Sünde Sold ist der Tod; die Gabe Gottes aber ist das ewige Leben" Röm 6,23*). Obwohl Christus diesen Feind besiegt hat, bleibt er dennoch den Menschen feind, weil er sich mit der Sünde verbündet hat. Auch wenn dieses theologische Denken heute weniger eingeübt und gewiss für viele nicht wichtig für den Glauben ist, scheint es mir gerade an diesem Punkt unverzichtbar zu sein, um ein theologisches und

ethisches Urteil zu gewinnen, das der Realität näher kommt. So schreibt beispielsweise Gerhard Sauter: „Der Tod kommt nicht aus dieser Richtung selbstverständlich auf mich zu. Er ist nicht in der Welt meiner Entscheidungsfreiheit beheimatet, er bricht in sie von außen ein. Seine Fremdheit ist nur ein anderer Ausdruck seiner Denkwidrigkeit und Wesenswidrigkeit. Der Protest des Menschen gegen ihn bedeutet nicht einfach ein ohnmächtiges Aufbegehren – in solchem Protest spricht sich viel eher aus, dass der Tod nicht zur Bestimmung des Lebens gehört, wie es aus ihm selber heraus anthropologisch einsichtig ist. Der Mensch in seinem spezifischen Menschsein ist natürlicherweise nicht auf den Tod aus; dieser mag ihn physiologisch bedrohen, aber er kann ihn nicht anthropologisch in Frage stellen."[7] In diesem Sinn kann es keine „Gewöhnung" an den Tod geben, der Entwurf einer Lebenskunst als „ars moriendi" ist lebensweltlich und theologisch problematisch, weil es die Realität des Sterbens verkennt.[8]

Auch die inzwischen klassisch gewordene und immer weiter tradierte Rede von der Tabuisierung des Todes in unserer Gesellschaft erfasst da keineswegs mehr die Realität. Mit dieser Rede ist eine implizite Aufforderung verbunden: Menschen sollen sich mehr mit dem Sterben und dem Tod beschäftigen, als sie es zu tun scheinen. Sie sollen den Tod nicht verdrängen. Darum sollten schon junge Menschen Patientenverfügungen erstellen und bei sich tragen. Welche Intention ist implizit mit dieser Forderung verbunden? Ist nicht eigentlich eher die Verdrängung des Todes ein allzu verständliches, menschliches, natürliches Phänomen? So wollen alte und sehr alte Menschen in Altersheimen gewöhnlich nicht über den Tod sprechen. Demgegenüber impliziert aber die Klage über die Tabuisierung des Todes die Ansicht, dass der Tod ein natürliches Phänomen ist und der Mensch sich mit dem Tod vertraut machen muss, sich an das Sterben „gewöhnen" muss, weil dieser unweigerlich auf jeden Menschen zukommt – eine säkulare Weise der „ars moriendi", der „Kunst zu sterben", wie sie allerdings ganz anders im Mittelalter gelehrt worden ist. Es ist theologisch und auch ethisch problematisch, aus den biblischen weisheitlichen Ermahnungen („Bedenke Mensch, dass Du sterben musst …") eine neue inszenierbare Lebenskunst zu entwerfen.[9]

---

[7] *Gerhard Sauter,* Die Zeit des Todes, EvTh 25 (1965) 623–642, 627.

[8] Vgl. *Gerhard Sauter,* Bereitung zum Sterben, in: *Heinz Dieter Neef* (Hg.), Theologie und Gemeinde. Beiträge zu Bibel, Gottesdienst, Predigt und Seelsorge, Stuttgart 2006, 275–289.

[9] Vgl. *Heinz Rüegger,* Das eigene Sterben. Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, Göttingen 2006. S. dazu auch die Rezension in diesem Heft.

Neben die Dimension des selbstbestimmten Sterbens, die das Subjekt und seine Identität im Zentrum sieht, tritt eine damit zusammenhängende Dimension, die den Tod als ein naturhaftes Phänomen, das zum Menschen gehört, in den Blick nimmt – eine Sicht des Todes, die als naturalistisch zu beschreiben ist. In dem Bilderbuch „Abschied von Rune" heißt es: „Dort, wo die Grube mit dem Sarg war, ist jetzt ein kleiner Erdhügel. Sara und Mama betrachten das Grab und denken an Rune. ‚Liegt sein Körper noch da unten?' fragt Sara. ‚Irgendwie schon, sagt Mama, aber Runes Körper wird nun zur Erde, damit Blumen wachsen können.' Sara nickt, sie versteht das, denn aus dem Hügel wachsen einige Anemonen. Sie strecken ihre Blumengesichter der Frühlingssonne entgegen."[10] Dies ist kein Einzelbeispiel, vielmehr weist es auf einen gesellschaftlichen Trend hin.[11]

Anonyme Bestattungen in der Natur nehmen zu, sei es dass die Asche im Meer oder Luftraum verstreut wird oder Menschen ihre Verstorbenen im eigenen Garten beerdigen wollen. Menschen werden bestattet mit anderen Menschen zusammen in einem „Massengrab"[12], ohne ihren Namen zu hinterlassen, ohne im sichtbaren öffentlichen Gedächtnis zu bleiben. Menschliches Leben als Natur vergeht und wird wieder zur Erde/Natur. Geht damit nicht aber auch etwas Entscheidendes unwiederbringlich verloren? Verliert sich nicht mit dem so verstandenen naturhaften, aber ja auch amorphen Leben die Personhaftigkeit mindestens des menschlichen Lebens, in der doch gerade seine Würde besteht – über den Tod hinaus? Dürfen sich kirchliche Bestattungen wirklich diesem neuen Trend und einem damit verbundenen Wunsch nach einem entsprechenden Ritual anpassen? Einem Trend, der möglicherweise aufkommt, weil die traditionelle christliche Sprache nicht mehr „greift"? Theologisch sind wir hier bei der Frage angekommen, wie denn Christinnen und Christen ihre Hoffnung auf leibliche Auferstehung verstehen: als eine „Schöpfung aus dem Nichts" (creatio ex nihilo), indem Gott totaliter aliter neu schafft, oder ob es eine Kontinuität gibt zwischen dem von Gott geschaffenen Leben und dem neu zu schaffenden Leben. Ich möchte im Folgenden dafür plädieren, die Bestattung als eine symbolisierende Vergewisserung der geschöpflichen Ganzheit des Men-

[10] *Wencke Oyen/Marit Kaldhil,* Abschied von Rune, München [6]1990, o.S.

[11] So verkündet ein Anbieter aus dem Bayerischen Wald sein Programm: „Für uns gilt das gleiche Motto wie für den ganzen Nationalpark – die Natur Natur sein lassen." In: Erlanger Nachrichten vom 1. November 2006, 24.

[12] Gewiss schrecken viele Menschen noch vor dem Begriff zurück – in Erinnerung an die „Zwangsmassengräber", die es in der Geschichte in „Massen" gab und gibt.

schen zu deuten, in der Leiblichkeit und Namentlichkeit der Verstorbenen eine geradezu tragende Bedeutung haben.

Auch wenn der ganze Mensch in seiner leib-seelischen Einheit als Natur vergeht, verwest, muss hier doch auch theologisch nach der symbolischen Bedeutung der leiblichen und namentlichen Bestattung gefragt werden, wenn wir von der geschöpflichen Ganzheit des Menschen reden. Sieht man es so, so wäre darüber hinaus in sozialethischer Hinsicht zu reflektieren, ob nicht auch die politische Gemeinschaft diesen Ritus der anonymen und privatisierten Bestattung verweigern sollte, nicht nur weil Millionen Menschen namenlos in der Erde verscharrt wurden, sondern auch weil das Zusammenleben in der polis immer auch ein Zusammenleben mit den namentlich Verstorbenen meint, mit den Generationen vor uns, die im öffentlichen Gedächtnis erhalten bleiben sollen – und das sollen nicht nur die scheinbaren „Helden" und VIPs unserer Geschichte sein. Theologisches Urteil und kirchliches Handeln sollte auch diese politische Dimension im Blick haben und fragen, ob die Gesellschaft die Erinnerung an die Toten auf ihren öffentlichen Friedhöfen nicht mehr bewahren will, ob die politische Gemeinschaft die Gemeinschaft mit den Toten als Bürger des Gemeinwesens über deren Tod hinaus aufkündigen will.

In christlicher Rede wird deutlich zur Sprache kommen müssen, wie Gott verwickelt ist in unsere Lebensgeschichten und wie er versprochen hat, auch im Tod an seinen Geschöpfen zu handeln.

Ins Leben gerufen und aus dem Leben gerufen – Gottes Handeln an uns

Vom Lebensende zu sprechen, das lenkt für Christen und Christinnen den Blick auf den Lebensanfang, weil sie glauben, dass Gott jeden einzelnen Menschen ins Leben gerufen hat und eben diesen Menschen wieder aus dem Leben zu sich hin ruft. In geradezu provozierender Konkretheit heißt es, dass Gott selbst jeden Menschen nach seinem Bild gestaltet und ihm einen je eigenen Leib gegeben (*„Denn du hast meine Nieren bereitet, du hast mich gebildet im Mutterleibe. Ich danke dir dafür, dass ich wunderbar gemacht bin; wunderbar sind deine Werke; das erkennt meine Seele. Es war dir mein Gebein nicht verborgen, als ich im Verborgenen gemacht wurde, als ich gebildet wurde unten in der Erde. Deine Augen sahen mich, als ich noch nicht bereitet war, und alle Tage waren in dein Buch geschrieben, die noch werden sollten und von denen keiner war. Aber wie schwer sind für mich, Gott, deine Gedanken" Ps 139, 13–17*). An diesem Gesche-

hen des Werdens eines neuen Menschen lässt Gott Vater und Mutter beteiligt sein.[13] In diesem Sinne Mensch werden und Mensch sein heißt zugleich, Person sein und Würde haben, weil jeder Mensch von Gott ihm gleichgestaltig geschaffen worden ist, nicht aber weil Würde dem Menschen von außen zugesprochen oder aber auch abgesprochen werden könnte aufgrund menschlichen Urteils über seine Beschaffenheit. Dieses Denken ist nicht in ein spirituelles Verständnis zu transformieren, vielmehr meint Gestalt des Menschen seine singuläre, leib-seelische, geschöpfliche Ganzheit.[14]

Was ist dem Geborenwerden und dem Sterben gemeinsam? Das Werden des Menschen im Mutterleib ist ein passives Geschehen, bei dem der werdende Mensch nicht selbst handelnder ist. Es geschieht ihm, es widerfährt ihm, dass er geboren wird, er empfängt sein Leben und das bleibt ein Kennzeichen seines Menschseins, dass er ein empfänglicher Mensch (vita passiva) bleibt, nicht nur selbst handelnder (vita activa) ist, der sein Leben einzig und allein und beständig gestalten und dafür Verantwortung übernehmen müsste. Passivität ist eine Grundstruktur des Lebens, die aber nicht allein aus dem Gegensatz zum aktiven Handeln heraus verstanden werden kann. Menschen „erleiden" freundliche, gute und dunkle Widerfahrnisse in ihrem Leben. Wenn fromme Menschen sagen, dass Gott ihnen diese Widerfahrnisse zukommen lässt, dann setzen sie auf Gottes Handeln. Sie setzen darauf, dass Gott zumindest der „Mitautor" ihrer Lebensgeschichte ist. Er gibt seine Autorenrechte erst recht nicht ab im Tod seiner Geschöpfe. Es geschieht ihnen ebenso wie das Geborenwerden, dass sie sterben, dass sie „gestorben werden", den Tod als Widerfahrnis „erleiden", sich aber nicht mit ihm anfreunden könnten als einer Naturgegebenheit – der Tod bleibt der dem Menschen fremde Tod. Im Tod handelt dann nur noch Gott als Autor meiner Lebensgeschichte – ich kann selbst als Autorin nicht mehr aktiv sein. Wenn wir sagen, dass Gott jemandem aus dem Leben zu sich ruft, diesen von ihm geschaffenen, gestalteten Menschen, dann handelt

[13] Vgl. *Karin Ulrich-Eschemann,* Vom Geborenwerden des Menschen. Theologische und philosophische Erkundung, Münster [3]2004 (2000).

[14] Gewiss musste es erst wieder zu einer neuen Besinnung auf die Leiblichkeit des Menschen kommen, auch weil die abendländische Theologie dominiert wurde von einem Leib-Seele-Dualismus. In vielerlei Zusammenhängen und von den verschiedensten Disziplinen ist die Leiblichkeit in den letzten Jahrzehnten verstärkt ins Zentrum der anthropologischen Reflexion gestellt worden, theologisch nun gerade auch im Zusammenhang mit der leiblichen Auferstehung. Aber die Auferstehungshoffnung darf nicht reduziert werden auf eine eschatologische Anthropologie, dass Menschen für ihren Leib hoffende sind.

Gott an ihm, nicht nur aber doch grundlegend am Lebensanfang und am Lebensende. Er gibt seine Autorenrechte nicht ab.

Menschliches Handeln am Lebensende – „selbstbestimmtes" Sterben?

Auch beim Sterben bleiben Menschen angewiesen auf die Hilfe und den Beistand anderer Menschen, obwohl dieses Angewiesensein oft als unangenehme Abhängigkeit erlebt wird und oftmals ja tatsächlich auch ist – und sich Menschen dagegen wehren. Ich selbst vermute, dass dieses Gefühl der Abhängigkeit umso stärker ist, wenn Menschen sich zeit ihres Lebens immer nur als aktive Gestalter ihres Lebens verstanden haben, wenn die passive Seite des Lebens nicht erfahren wurde und auch nicht im Bewusstsein ist. Ich denke aber auch an die Menschen, die keine Menschen vertrauensvoll um sich haben, die ihnen diesen Beistand zu einem erträglichen Sterben anbieten. Ich habe schon Menschen, die Angehörige und andere alte, schwache, kranke und sterbende Menschen betreuen, sagen hören, dass diese ihnen wie Säuglinge vorkommen.

Wenn jedoch der Tod ausschließlich als das Ende aller Handlungsmöglichkeiten verstanden wird, dann könnte der Wunsch, den Todeszeitpunkt selbst bestimmen zu wollen, verstanden werden als ein letzter Handlungsakt des Menschen (vita activa) und implizit vielleicht auch als eine Auflehnung gegen das Widerfahrnis des Sterbens und das Angewiesensein auf fremde Hilfe. So wenig wir Menschen uns selbst entschieden haben, geboren zu werden, so wenig entscheiden wir selbst zu sterben, vielmehr „werden" wir gestorben. Wenn man sich gegen den passiven Charakter des Geborenwerdens nicht mehr auflehnen kann, dann aber sehr wohl gegen den Erleidenscharakter des Sterbens. Gleichwohl kann der Wunsch nach Lebensbeendigung gewiss auch gute Gründe haben, die aus schrecklichem Leiden, der Verzweiflung oder Depression kommen – und uns darin wiederum verständlich sein können. Hier ist seelsorgerliche Hilfe mehr gefragt als ein moralisches Urteil, nicht nur weil niemand von sich sagen kann, dass nicht auch bei ihm dieser Wunsch auftreten könnte, sondern weil auch hier Gott verwickelt bleibt in die Lebensgeschichte eines jeden Menschen und er auch im Tod dieses Menschen handelt. Wir kennen den Wunsch von frommen Menschen, die sich in der Bitte an Gott äußert, dass er sie bald sterben lässt oder dass sie andere Menschen bitten, in diesem Sinne für sie zu beten.

Wenn viele Bürger unserer Gesellschaft das „selbstbestimmte" Sterben bejahen – für andere und für sich selbst – und manche darin einen letzten Akt der Freiheit sehen, mag das in der hier beschriebenen Sicht gedeutet werden oder noch ganz andere Gründe und Motive haben. Gewiss muss die Kirche bei den öffentlichen gesellschaftlichen und politischen Debatten begründet ihre Meinung äußern, aber zugleich und vielleicht noch dringlicher muss sie in ihrer gottesdienstlichen, katechetischen und seelsorgerlichen Praxis die christliche Hoffnung kontinuierlich und recht verkündigen und Menschen beistehen im Leben und beim Sterben – dies in der gewiss auch immer wieder angefochtenen Gewissheit ihres Glaubens. Bei einer Abschlussandacht zur Konfirmation in unserer überfüllten Kirche versuchte ich dies einmal, indem ich über den Song von Eric Clapton „Tears in heaven" sprach und den Song singen ließ. „Glaubst du an den Himmel – was ist der Himmel?" – das war die nachdenkliche Frage, die über die Musik und den Text junge und alte Teilnehmer und Teilnehmerinnen intensiv bewegt hat.

Wenn die Kirche über die christliche Hoffnung redet, dann sollte sie dies tun mit dem Blick auf die persönliche Lebensgeschichte der einzelnen Christen und Christinnen und mit dem Blick auf Gottes Geschöpfe und die ganze Welt.

Meine Lebensgeschichte mit Gott – nicht verloren gehen

Christen und Christinnen hoffen darauf, dass Gott den einzelnen von ihm gestalteten Menschen im Tod nicht aufgibt, dass er das Leben dieses Menschen bei sich vollenden will, sei es, dass es satt und reich gelebt wurde oder aber zu früh abgebrochen wurde oder ein erbärmliches Leben war, sei es, dass Menschen versöhnlich sterben oder aber nicht. Das einzelne gelebte Leben wird von Gott als solches gewürdigt und geht nicht verloren. Vielleicht haben wir Sorge darum, dass unser gelebtes Leben und das anderer mit dem Tod ausgelöscht wird, ins Nichts hinein verloren geht und keinerlei Würdigung mehr erfährt. Doch wir dürfen uns auf das Versprechen Gottes verlassen, dass er dem von ihm geschaffenen einzelnen und einzigartigen Menschen treu bleibt, er nicht verloren ist und nicht verloren gehen kann – auch nicht im Tod. Dem Menschen, der von ihm gestaltet und durch sein Wort ins Leben gerufen worden ist, der nicht einfach ins Dasein geworfen worden ist (Martin Heidegger). Martin Luther ist der Überzeugung, dass Gott mit diesem Menschen in Ewigkeit sprechen will: „Wo er oder mit wem Gott redet, es sei im Zorn oder in der Gnade, derselbe ist gewiss un-

sterblich. Die Person Gottes, der da redet, und das Wort zeigen an, dass wir solche Kreaturen sind, mit denen Gott bis in Ewigkeit und unsterblicher Weise reden wolle."[15] Für Martin Luther geschieht die Auferstehung in der Macht des Wortes, das mächtiger ist als alle Kreatur.

Durch sein Wort beginnt Gott eine Geschichte mit jedem einzelnen Menschen und zugleich mit den vielen Menschen, indem er den einzelnen und die vielen in seine Geschichte, in die Gottesgeschichte hineinruft. Es ist an den Menschen, dieses Wort zu hören und diesem Wort vertrauen zu lernen mit und gegen alle Zweifel. Gewiss endet die individuelle Lebensgeschichte für den Verstorbenen mit dem Tod, sie geht aber in christlicher Perspektive als Geschichte mit Gott weiter, weil Gott als Mitautor sich in unsere Lebensgeschichte hinein verwickelt hat und sie mitschreibt. Nicht nur dass sie in Gottes ewigem Gedächtnis („Buch des Lebens") aufbewahrt bleibt – oder aber im universalen Gedächtnis der Geschichte –, und damit nicht verloren geht und in diesem Gedächtnis ihren Ort, ihre „Ruhestätte" findet. Auch das kann Menschen trösten, dass sie hoffen dürfen, dass ihre ganze gelebte Geschichte bei Gott aufbewahrt bleibt, auch wenn andere sie vielleicht vergessen („Wer wird sich noch an mich erinnern?") und ihr ohnehin nicht gerecht werden können in ihrer Erinnerung und ihrem Urteil. Bleibt es doch ein Wunsch von uns Menschen, dass jemand unserer eigenen Lebensgeschichte gerecht wird und das gelebte Leben seine Würdigung erfährt.

Aber die Verheißung, dass der Schöpfer seinen Geschöpfen und allem von ihm Geschaffenen treu bleibt, jedem einzelnen von ihm gestalteten und ins Leben gerufenen Menschen, besagt noch ein „mehr": Die Geschichte Gottes mit diesem Menschen geht weiter, er behält seinen unverlierbaren Ort in dieser Geschichte. Die Geschichte geht aber nicht so weiter, dass sie kontinuierlich auf eine Zukunft zuginge, denn da steht der Tod tatsächlich dazwischen. Aber so, dass Gott auf diesen Menschen zukommt mit seinem neuschaffenden Handeln, so wie hier und jetzt auch an der Schwelle des Todes. Es stellen sich gewiss Fragen, die später erörtert werden müssen: In welcher Weise geht diese Geschichte nach dem Tod weiter? Mit Luther kann auch gefragt werden, ob Gott oder wie Gott nach dem Tod mit den Menschen spricht bis zur Auferweckung aller. Was ist dazwischen? Wo sind die Toten jetzt? Aber zunächst gilt es zu bedenken, wie Gott auf Menschen hier und jetzt zukommt mit seinem neuschaffendem Handeln und wie und wo das von Menschen erfahren werden kann. Hier kann zunächst an die Taufe erinnert werden, obwohl mir bewusst ist, dass die Taufe selbst

[15] WA 43, 481, 32ff.

für getaufte Christen und Christinnen wenig lebensbedeutsam zu sein scheint – anders war es für Martin Luther, der von einem Leben aus der Taufe spricht. Dies scheint zunächst wenig mit der christlichen Auferstehungshoffnung zu tun zu haben. Gerade deshalb will ich hier einen theologischen Zugang suchen.

Mit Christus leben, sterben und auferstehen – der Grund der Hoffnung

Die Taufe kann nicht verstanden werden als eine dogmatisch fixierte Voraussetzung für die Zugehörigkeit zu Gott und Christus und die christliche Hoffnung, aber in ihrem Geschehens- und Zeichencharakter kann sie ein tröstliches sichtbares Zeichen sein, an das sich Menschen vertrauensvoll erinnern können. Der einzelne Mensch wird mit seinem eigenen Namen und seinem Leib auf den Namen Jesu Christi getauft und empfängt den Geist Gottes (pneuma). Er wird in die Geschichte Jesu hinein getauft und bleibt diesem Christus zugehörig im Leben und Sterben. Er kann nicht verloren gehen. Er wird zugleich in die Gemeinde getauft, von der im Neuen Testament metaphorisch als Leib Christi gesprochen wird. Die Taufe ist sichtbares Zeichen dafür, dass dem glaubenden Menschen ein neues Sein in Christus zugesprochen wird. *„Oder wisst ihr nicht, dass alle, die wir auf Christus Jesus getauft sind, die sind in seinen Tod getauft? So sind wir ja mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, damit, wie Christus auferweckt ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, auch wir in einem neuen Leben wandeln" (Röm 6,3–4.)* Wir können jetzt so fragen: Ist dann der Tod jetzt nicht mehr die Sache des Menschen, obwohl er ihn ja „bestehen" muss, sondern allein die Sache Jesu?[16] Jedenfalls will die biblische Botschaft Menschen so mit hineinnehmen in die Geschichte Jesu, dass der Mensch Teil hat an seinem Tod und an seiner Auferstehung, so wie er Teil hat an seinem Geborenwerden, seiner Geburt.[17] Christus ist nicht für sich selbst auferstanden, sondern für uns (pro nobis), die wir jetzt schon,

[16] „Tod und Auferstehung Jesu haben also insofern etwas miteinander zu tun, als der Tod dieses Menschen schon die Auferstehung von den Toten beinhaltet. Dieser Tod ist schon Sieg. Es tritt die Wendung vom Tod nicht mirakelhaft ein in der Form, dass ein Toter von den Toten aufersteht, sondern der Tod ist damit, dass er als der Tod dieses einen Menschen eintritt, entrechtet, hat sein Daseinsrecht verloren. Er ist rechtlos geworden im Reiche Gottes." *H. J. Iwand,* Nachgelassene Werke: Christologie, hg. von der Hans-Iwand-Stiftung, Gütersloh 1999, 491.

[17] Vgl. *Karin Ulrich-Eschemann,* Vom Geborenwerden des Menschen, a.a.O.

gegenwärtig Anteil haben an seiner Auferstehung.[18] Christinnen und Christen erfahren das anschaulich und leiblich bei der Taufe, im Gottesdienst und bei der Eucharistie. Hier wird ihre Hoffnung, die immer wieder auch auf schwachen Füßen steht, gestärkt.

Wer aber gehört zum Leib Christi? Eben nicht nur die Lebenden, sondern auch die Toten. In Christus sind sie eine Gemeinschaft. Auch die Toten sind hier präsent, ihre Geschichte mit Christus geht in der Weise weiter – eine ungeheuere und einzigartige Vorstellung, die nicht mehr und nicht weniger erlaubt, als über die Präsenz der Toten und die Verbundenheit der Toten mit den Lebenden sprechen zu können. Diese Gegenwart wird im Gottesdienst in der Eucharistie erfahren und weist auf die Wiederkunft Jesu und die Auferweckung der Toten.[19] Hier bliebe gerade evangelischen Kirchen noch einiges zu tun: Die Verbundenheit der Toten mit den Lebenden und der Lebenden mit den Toten im Leib Christi sollte im Gottesdienst noch stärker präsent werden – auch um Trauernde zu trösten.[20] Das pro nobis der Auferstehung Jesu wird im Gottesdienst der orthodoxen Kirchen intensiver als präsentisches Geschehen gefeiert und wird anschaulich in der zentralen Osterikone, die alltäglich anzuschauen ist: Christus zieht Adam und Eva aus ihren Gräbern heraus zu sich in die Lebendigkeit.[21] Im Taufgedächtnis in der katholischen Eucharistiefeier wird der Taufe präsentisch gedacht und damit die Zugehörigkeit zu Christus im Leben und Sterben erinnert. Damit will der Glaube und die uns verheißene Hoffnung, mit Christus zu leben, gestärkt und Trauernde damit getröstet werden, dass auch die Verstorbenen in der Gemeinschaft mit Christus und darin in der

[18] „Denn Christus hat nicht allein für seine Person den Tod überwunden und ist von den Toten auferstanden. Sondern Du mussts so aneinanderhängen, dass es uns gelte und auch wir in dem ‚Christus ist auferstanden' stehen und gefasst sind und um und durch dasselbe auch auferstehen und mit ihm ewig leben müssen. So hat unsere Auferstehung und unser Leben schon in Christus angefangen, und zwar so sicher, als wäre es schon ganz geschehen, nur dass es noch verborgen und nicht offenbar ist." *M. Luther,* Predigt zur Osternacht, in: *Kurt Aland* (Hg.), Luther Deutsch, Bd. 8: Die Predigten, Göttingen [3]1983, 176–183, 180.

[19] „Lebende und Tote bilden die Gemeinschaft der Verwandelten im soma christou. Diesseits und jenseits sind nicht länger strikt voneinander getrennt … Ein so verstandenes kollektives Verständnis von Auferstehung sieht die Toten mit den Lebenden verbunden, in der gemeinsamen Geschichte, im gemeinsamen Glauben, in ihren Hoffnungen und Kämpfen." *Claudia Janssen,* Anders ist die Schönheit der Körper. Paulus und die Auferstehung in 1 Kor 15, Gütersloh 2005, 311.

[20] Vgl. *Hans-Martin Gutmann,* Mit den Toten leben – eine evangelische Perspektive, Gütersloh 2002

[21] „Die Eucharistie als Anamnese wurzelt nicht in der Vergangenheit – im Kreuz Christi –, sondern in der Zukunft, in der Auferstehung und im kommenden Reich." *Karl Christian Felmy,* Orthodoxe Theologie. Eine Einführung, Darmstadt 1990, 194.

Gemeinschaft mit ihnen selbst bleiben.[22] Von dieser tröstenden Intention ist wohl auch der Moment des Totengedächtnisses in der Eucharistiefeier getragen, mit dem aber darüber hinaus durchaus auch Gottes versöhnendes Wirken an Toten und Lebenden in der Feier der Christusgemeinschaft verbunden geglaubt wird.[23]

Die Verheißung, dass Christus uns von den Toten auferwecken will, bleibt nicht nur verwiesen an sondern angewiesen auf die biblischen Begegnungsgeschichten mit dem leiblich Auferstandenen – die Auferstehung Jesu, die für uns Menschen geschehen ist,[24] und die biblisch-theologische Reflexion wie in dem zentralen Text 1Kor 15. Die Begegnungsgeschichten zeigen: Es ist der Christus, der den Jüngern erscheint, den sie als den irdischen kennen, und zugleich nicht erkennen, weil er in verklärter Leiblichkeit erscheint. Er ist derselbe und eben doch nicht derselbe, aber er ist er selbst.[25] An den Begegnungsgeschichten mit dem Auferstandenen ist zu entdecken: „Das Verhältnis des kommenden Lebens zu dem jetzigen muss sowohl als Selbigkeit wie als Andersheit gesehen werden."[26] Die christliche Hoffnung auf die Auferstehung der Toten bleibt eine angefochtene, als solche wirft sie viele Fragen auf und lässt viele Fragen zu. Diese Hoffnung hat ihren einzigen Grund in der Auferstehung Jesu, der bei seinem Vater im Himmel lebt („aufgefahren in den Himmel").

Die Frage, wo denn die Toten jetzt sind, kennen Seelsorger und Seelsorgerinnen aus ihrer Erfahrung. Es ist eine menschliche Frage, die wiederum zeigt, dass der Tod als Nichtmehrsein kein verstehbares Phänomen ist. Wie sollen die Aussagen Sterbender beurteilt werden, wenn sie sagen, dass sie jetzt zu dem bereits verstorbenen Mann oder der verstorbenen Mutter „ge-

---

[22] Als ein Beispiel für diese starke Glaubensgewissheit kann das Lied „Jesus, meine Zuversicht" (GB 526) gelesen und gesungen werden. Strophe 2: „Jesus, er mein Heiland, lebt; ich wird auch das leben schauen, sein, wo mein Erlöser schwebt; warum sollte mir denn grauen? Lässet auch ein Haupt sein Glied, welches es nicht nach sich zieht." Strophe 4: „Ich bin Fleisch und muss daher auch einmal zu Asche werden; das gesteh ich, doch wird er mich erwecken aus der Erden, dass ich in der Herrlichkeit um ihn sein mög' allezeit."

[23] Vgl. dazu *Dorothea Sattler,* Todesbedrohung und Hoffnung auf Leben, in: *Ulrike Link-Wieczorek, Ralf Miggelbrink, Dorothea Sattler, Michael Haspel, Uwe Swarat, Heinrich Bedford-Strohm,* Nach Gott im Leben fragen, 218–240, hier 234–237.

[24] Das pro nobis bringt in hervorragender Weise das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel zur Sprache: „Er wurde für uns gekreuzigt unter Pontius Pilatus, hat gelitten und ist begraben worden, ist am dritten Tage auferstanden nach der Schrift und aufgefahren in den Himmel."

[25] „Jedenfalls ist die Auferstehung Jesu für Paulus eine Auferstehung von den Toten, und als Toter ist Jesus Staub. Aber gerade er und niemand anderes wird auferweckt." *Wolfgang Schrage,* ebd., 251.

[26] *Paul Althaus,* Die letzten Dinge, Gütersloh 1949, 118.

hen"?[27] Oder wenn Eltern ein Kind damit trösten wollen, dass sie sagen, dass der verstorbene Bruder jetzt im Himmel bei Gott ist und vielleicht ja auch bei seiner verstorbenen Großmutter.[28] Was können wir sagen über den „Aufenthaltsort" der Toten?

Wo sind die Toten jetzt?

So fragen nicht nur Christen und Christinnen, so fragen besonders die Menschen, die bei einem ihnen lieben und nahen verstorbenen Menschen stehen. Theologisch kann gefragt werden: Werden die Toten gleich im Tod auferstehen oder aber halten sie sich in einem „Zwischenzustand" auf bis zur Auferstehung aller?[29] Biblisch sind hier keine definitiven Antworten zu gewinnen. Die theologischen Vertreter einer Auferstehung im Tod beziehen sich bei ihrer Begründung zum Beispiel auf Jesus selbst. Jesus verheißt dem mit ihm gekreuzigten Schächer: „Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein" (Lk 23,43). Jesus verheißt ihm nicht einfach das Paradies, über das inhaltlich ohnehin keine Aussagen gemacht werden, sondern die Gemeinschaft mit ihm „im Paradies". Dieser Verheißung Jesu ist zu entnehmen, dass die im Glauben an Christus Verstorbenen auch über den Tod hinaus in der Gemeinschaft mit Christus bleiben werden. Was darf darüber ausgesagt werden? Gibt es ein Totenreich mit Christus?

Es kann theologisch auch anders gefragt werden: Wird diese Auferweckung des Einzelnen gleich im Tod geschehen[30] oder aber gibt es einen „Zwischenzustand" bis zur Wiederkunft Jesu und der Auferweckung aller? Diese Frage beschäftigt bis heute nicht nur die katholische Theologie in Lehre und Forschung, die eine Zwischenzustandslehre ausgearbeitet hat und immer weiter daran arbeitet. Immer wieder hat dies auch evangelische Theologen nachdenklich gestimmt, aber auch provoziert. Es mag gewiss ein Aspekt sein, kritisch hervorzuheben, dass die Vorstellung einer „Einzelauferstehung" das Individuum und seine Wünsche und Hoffnungen ins

[27] Hier ist durchaus zu erinnern an 2Sam 7,12: „Wenn nun deine Zeit um ist und du dich zu deinen Vätern schlafen legst, will ich dir einen Nachkommen erwecken, der von deinem Leibe kommen wird; dem will ich sein Königtum bestätigen."

[28] Sind die Toten im Himmel? Vgl. hierzu *Helmut Hanisch,* Himmelsvorstellungen von Kindern und Jugendliche, in: JBTh, Band 10 (20005): Der Himmel, 360–380.

[29] Vgl. dazu auch den Beitrag von *Josef Wohlmuth* inklusive des Kommentars von *Günter Thomas* in diesem Heft S. 183ff.

[30] Kardinal Ratzinger sagte bei der Trauerfeier für den verstorbenen Papst den trauernden Menschen, um sie zu trösten, dass der heilige Vater jetzt im Haus seines himmlischen Vaters ist und sie segnet. Auferstehung im Tod?

Zentrum stellt, aber die kollektive Auferstehung vernachlässigt. Doch mir scheint es zu abstrakt, gegenüber der Individualeschatologie die Universaleschatologie als eigenen Topos hervorzuheben. Beide sind ineinander verwoben, wie oben bereits dargelegt. Hoffnung auf Auferstehung hat der Mensch nicht nur für sich selbst, sondern immer auch für andere, besonders für die, deren Sterben er erlebt hat und für die, die nach ihm sterben werden. Er kann nur seine Hoffnung sein, wenn er sie mit anderen teilt. Verbunden mit der Hoffnung für sich selbst ist die Hoffnung für die Welt und alles Geschaffene, wollen wir den einzelnen Menschen nicht weltlos, ohne dies alles sehen.

Wenn Christen und Christinnen beim Apostolischen Glaubensbekenntnis mitsprechen „niedergefahren in das Reich des Todes und am dritten Tage auferstanden von den Toten", dann sprechen sie sich selbst in diese Hoffnung hinein, dass Christus als der Herr über Lebende und Tote diese Menschen nicht außerhalb seines Herrschaftsbereichs einfach nur wieder zur Erde werden lässt. Die Verstorbenen sind nicht außerhalb des Herrschaftsbereichs Christi (*„Denn dazu ist Christus gestorben und auferstanden und wieder lebendig geworden, dass er über Tote und Lebendige Herr sei" Röm 14,9*). Die Gemeinschaft mit Christus kann nicht unterbrochen werden. In diesem Sinne dürfen Menschen hoffen, dass sie im Tod zu Christus kommen, wie auch immer ein „Zwischen-Zustand" zu denken ist. Die Bibel macht darüber keine konkreten Aussagen, sie kann nur metaphorisch von der kommenden Welt sprechen. Die Toten sind in Gottes Hand und in der Gemeinschaft mit Christus und hier nun kommt das andere, göttliche Zeit- und Raumverständnis zur Wirkung, wie dies metaphorisch als Zeit der Ewigkeit und Raum des Himmels ausgesagt werden kann.

Martin Luther, der am Gedanken der unsterblichen Seele festhält, der Seele, die sich im Tod vom Leib trennt und ohne Leib bis zum jüngsten Tag existiert, bezeichnet den Zustand der Toten als einen Schlaf der Seele im Schutz Gottes und in der Gewissheit der Auferstehung am jüngsten Tag. „Auch wer wie Abraham schläft, ist Gottes Segen teilhaftig. Schlaf heißt nicht, was tot ist sondern was aufersteht. Schlafen heißt der Auferstehung gewiss sein."[31] Der Christ geht sterbend ein in den Schlaf und schlafend geht er von dieser Welt, ohne etwas vom Tod zu wissen.[32] Hier ist dann der Mensch nicht mitten im Leben vom Tod umfangen, sondern mitten im Tod

[31] *Ulrich Asendorf*, Eschatologie bei Luther, Göttingen 1967, 288.

[32] Luther beruft sich u.a. auf folgende Bibelstellen: 2Sam 7,12: „Wenn nun deine Zeit um ist und du dich zu deinen Vätern schlafen legst …"; Mk 5,39: „Und er ging hinein und sprach zu ihnen: Was lärmt und weint ihr? Das Kind ist nicht gestorben, sondern es schläft."

vom Leben. Er muss sterben, aber er selbst lernt seinen eigenen Tod nicht kennen, er „erfährt" ihn nicht. Aus menschlicher Sicht gibt es den Tod als Ende des irdischen Lebens, allerdings immer nur aus der Sicht der noch Lebenden, aus göttlicher Sicht gibt es den Tod nicht, weil hier bereits etwas Neues anfängt.

Kann man nun hoffen, dass die Toten schon in der Auferstehungswelt sind – sei es als Schlafende? Für Jürgen Moltmann bedeutet der Abstieg Jesu ins Totenreich der erste Akt der Auferstehung[33]. Christus ist ins Reich des Todes niedergestiegen, um es zu seinem Reich zu machen. Ich kann hier nur am Rande auf die politisch-ethische Dimension der Höllenfahrt Christi hinweisen. „Es genügt für uns ja auch zu wissen, dass der Tod dem rettenden Evangelium Christi keine Grenzen setzen kann und es darum im Glauben auch Hoffnung für die Toten gibt. Sie sind für uns, die wir leben, zwar tot, sodass wir nichts mehr für sie tun können, aber für den auferstandenen Christus sind sie in diesem Sinne nicht tot. Er ist bei ihnen. Er kann etwas für sie tun. Er hat seine Möglichkeiten an ihnen. Und er tut etwas an ihnen. Er wird sie nicht endgültig dem ewigen Tod überlassen. Er steigt hinab in das ‚Reich des Todes, um es zu seinem Reich zu machen und es mit seinem Leben zu erfüllen."[34]

Fragen wir noch einmal danach, wo die Toten sind, dann empfiehlt es sich nun aber doch mehr zu sagen als dass sie im Totenreich sind, weil sogleich Bilder einer finsteren Scheol als eigenem Machtbereich des Todes entstehen könnten. Die Auferstehungsikone hält das Totenreich nur in der Weise präsent, dass Christus das Totenreich durchbrochen hat.[35] Das bekannte Bild der Hoffnung, dass die Toten im Himmel sind, darf in der hier dargelegten Weise, dass die Toten bei Gott und Jesus und in deren Zeit und Raum sind, theologisch aufgegriffen, ausgelegt und verkündigt werden.

Unsterbliche Seele? Unverlierbares „Ich"? Unzerstörbare Identität?

Viele Christen und Christinnen, die nicht so stark verwurzelt sind in der biblisch-christlichen Tradition und ihrer Gedanken- und Glaubenswelt, haben diffuse Vorstellungen davon, „was" etwa von ihnen überleben wird – nicht selten wird auch heute noch von der unsterblichen Seele gesprochen –, oder wie sie selbst irgendwie doch „überleben" werden oder gar

[33] Vgl. *Jürgen Moltmann,* Im Ende – der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre, Gütersloh 2003

[34] Ebd., 164.

[35] Vgl. *Karl Christian Felmy,* Das Buch der Christus-Ikonen, Freiburg i.B., 2004

wiedergeboren werden. Der Reinkarnationsglaube scheint sich auch bei manchen Christen eingenistet zu haben. Ganz und gar tot sein, das ist für viele dann doch ein unerträglicher Gedanke, und man versucht sich zu beruhigen durch die entsprechenden Angebote. Allerdings müssen wir auch akzeptieren, dass es Menschen gibt, die mit dem Gedanken an ein absolutes Ende gut leben und offensichtlich auch gut sterben können.

Was ist die Menschen existentiell beunruhigende Frage? Ist es tatsächlich die nach der Identität, dem Selbst des Menschen, oder gibt die theologische Debatte diese Frage nur vor? Löst sich die Identität des Menschen auf bei der Auferstehung oder bleibt sie erhalten? Diese Sehnsüchte der Menschen nach einem „Überleben" ihrer Identität, ihres Selbst reiben sich an der eindeutigen theologischen Auskunft. Allerdings können diese Sehnsüchte auch ganz andere sein, zum Beispiel die, sich auflösen zu wollen, im Nichts aufzugehen und sich selbst dabei zu verlieren, wie das aus buddhistischer Frömmigkeit bekannt ist. Es wäre noch ausführlicher darüber nachzudenken, was denn die Identität eines Menschen ausmacht und vor allem was sich hinter dem Wunsch nach Identität, nach Selbstsein verbirgt.[36] Ich will hier aber nur daran erinnern, dass die Identität eines Menschen wesentlich aus seiner je einzigartigen erzählten Geschichte besteht, die, wie oben gesagt, im Gedächtnis Gottes aufbewahrt bleibt, nicht verloren geht.

Wenn die christliche Hoffnung ihren Grund in Jesus Christus sieht, dann beruft sie sich allerdings nicht auf etwas, das dem Menschen ureigen und so unverlierbar wäre und als Unsterblichkeit verstanden werden könnte. Nicht um die unsterbliche Seele geht es hier, aber auch nicht um den bei der Taufe empfangenen Geist Gottes als unverlierbaren Besitz. Es geht nicht um etwas, was vom Menschen aus gedacht oder erhofft oder als seine Identität festgelegt werden könnte. Vielmehr beruft sich die christliche Hoffnung auf die Verheißung der Auferstehung. Gewiss wird die Frage für uns niemals ganz erledigt sein, ob es denn nichts an oder im Menschen gäbe, das sich kontinuierlich durchhielte, obwohl theologisch gesagt wird, dass Gott allein in seinem treuen neuschaffenden Handeln die Kontinuität und die Identität des Einzelnen bewirkt.[37] Und dennoch stellen sich manche

[36] Vgl. *Karin Ulrich-Eschemann,* Identität und Tradition, (in Druckvorbereitung) in: *Alexander Deeg / Stefan Heuser / Arne Manzeschke* (Hg), Identität. Biblische und theologische Erkundungen, BThS, Bd. 10, Göttingen 2007.

[37] „Doch bei solcher Diskontinuität ist nicht jeder Zusammenhang zwischen ‚alt' und ‚neu' zerstört. Gott wendet sich dem zu, das er erschaffen hat. Gewiss, es kann im Blick darauf, allein von Gottes Treue, von seiner schöpferischen Beständigkeit die Rede sein." *Gerhard Sauter,* Einführung in die Eschatologie, Darmstadt 1995, 194.

Christen und Christinnen, auch wenn sie der Verheißung der Auferstehung trauen, die Frage: wer werde „ich" sein bei der Auferstehung? Diese Sehnsüchte nach Selbstsein und Selbstbleiben und Kontinuität sind nicht einfach abzuweisen, vielleicht gehören sie ja zum Menschsein. Sie können vertrauensvoll an Gott, den Mitautor meiner Lebensgeschichte, adressiert werden.

Wenn theologisch von der Kontinuität des Gottesverhältnisses über den Tod hinaus gesprochen worden ist, bleibt hier jedoch offen, wie dieses Verhältnis nach dem Tod „gelebt" wird, wenn es denn nicht nur als statisches Verhältnis festgehalten wird, „auf Eis" gelegt bleibt, bis es von Gottes Seite in der Neuschöpfung/Auferweckung der Toten wieder neu eröffnet wird. Bleibt etwas erhalten vom Menschen, etwa die unsterbliche Seele[38], an das Gott anknüpfen kann, wenn er neu schafft, oder erschafft er neue Menschen? Welche theologischen Aussagen können gemacht werden über „alt" und „neu"? Gibt es eine Kontinuität[39] zwischen dem irdischen Leib und dem auferweckten Leib – wie jedenfalls ist vom geschöpflich ganzen Menschen zu sprechen? Welche Gestalt wird der Mensch haben, wenn er auferweckt wird? Ist diese Frage nicht identisch mit der Frage nach der Identität?

Die von Christus auferweckten Menschen werden vor Gott und vor Christus die sein, die sie sind. So wie Gott und Jesus Christus „die" sein werden, die sie kennen. Die auferweckten Menschen werden beide als solche erkennen und sie werden sich gegenseitig erkennen. Sie werden von anderen erkannt und erkennen die anderen – jetzt aber in versöhnter und verwandelter Weise. Ein Trost mag es für Menschen sein, hoffen zu dürfen, dass sie geliebte Menschen „wiedersehen". Aber bedeutet es nicht eher eine Abschreckung, wenn sie ungeliebte Menschen wiedersehen werden „müssen"? Die Aussage eines Mannes, dass er hofft, bei der Auferstehung der Toten seine zwei geschiedenen Frauen in versöhnter Weise wiederzusehen, mag ein wenig keck klingen und nicht mehr sein als ein frommer Wunsch. Aber gewiss bedeutet genau dieses Verwandlung, dass Menschen sich durch Gottes neuschöpferisches Handeln als versöhnte vor Gott begegnen. Vielleicht ja

[38] Die evangelische Theologie hat den Unsterblichkeitsgedanken in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts unerbittlich bekämpft, um sich abzugrenzen gegen ein theologisch philosophisches Neuverständnis der unsterblichen Seele in katholischer Lehre und hat demgegenüber mit Vehemenz das neue schöpferische Handeln Gottes bei der Auferstehung vertreten.

[39] „Manche halten schon die Frage nach einer möglichen Kontinuität zwischen der irdischen Existenz der Christen und ihrer zukünftigen Auferstehungsleiblichkeit für illegitim, und man wird zugeben müssen, dass Paulus kein sonderliches Interesse an diesem Thema verrät. Gleichwohl ist es mindestens implizit präsent." *Wolfgang Schrage,* Schöpfung und Neuschöpfung in Kontinuität und Diskontinuität bei Paulus, EvTh 65 (2005) 4, 245–259, 249.

kann in diesem Sinne mit Paul Althaus gesagt werden, dass es ein leibliches Wiedersehen geben wird[40], auch wenn es ein eschatologisches Geheimnis bleibt, wie das „Wie" des Wiedersehens geschehen wird.[41]

Das Auferwecktwerden wird an den konkreten Menschen geschehen, die Gott geschaffen hat.[42] Sie werden als die, als die sie erschaffen wurden, verwandelt werden, nicht aber werden neue Menschen entstehen. Der neue Leib wird mein Leib sein, die Gestalt meines individuellen Seins, aber von Gott verwandelt in den Auferstehungsleib[43]. *„Denn wir wissen, wenn unser irdisches Haus, diese Hütte, abgebrochen wird, so haben wir einen Bau, von Gott erbaut, ein Haus, nicht mit Händen gemacht, das ewig ist im Himmel. Denn darum seufzen wir auch und sehnen uns danach, dass wir mit unserer Behausung, die vom Himmel ist, überkleidet werden, weil wir dann bekleidet und nicht nackt befunden werden. Denn solange wir in dieser Hütte sind, seufzen wir und sind beschwert, weil wir lieber nicht entkleidet, sondern überkleidet werden wollen, damit das Sterbliche verschlungen werde von dem Leben" (2 Kor 5,1–4).* In diesem Sinne verwandelt werden bedeutet zugleich, dass mein Leben bei Gott vollendet wird.

Die Vollendung des Lebens durch Gott und bei Gott

Schon die menschliche Erfahrung lehrt, dass kein Mensch es vermag, sein Leben selbst zu vollenden, in dem Sinne, dass er alle seine Handlungen überblicken, in die Reihe bringen und abschließen könnte, seine Lebensgeschichte abschließend beurteilen, zu einer runden Sache machen könnte, auch wenn er vor seinem Tod die Zeit dazu findet und/oder ihm Seelsorger

[40] Isolde Karle konnte Folgendes bei ihren Studierenden beobachten: „Die meisten Studierenden wünschen sich, Familie und Freunde im Himmel wiederzusehen, trauen sich aber kaum, diesen Wunsch, den sie theologisch für unredlich halten, zu artikulieren." Eine Äußerung lautete: „Die Vorstellung, dass die Toten im Himmel sind und auf uns herunter schauen können, ist doch wirklich tröstlich. Also gerade für die Seelsorge. Okay, vielleicht ist das theologischer Schwachsinn, aber die Vorstellung ist doch tröstlich, oder?" *Isolde Karle,* „Erzählen Sie mir was vom Jenseits", in: EvTh 65 (2005), 5: Themenheft „Wie können wir vom Himmel reden"?, 323–349, 345.

[41] „Mit alledem ist schon entschieden, dass die christliche Hoffnung ein Recht hat, von leiblichem Wiedersehen zu sprechen. Lässt Gott unsere persönliche Gemeinschaft miteinander in die Ewigkeit reichen und in seiner vollendeten Gemeinde sich erfüllen …, so dürfen wir auch hoffen, das ‚Antlitz' derer, die wir lieben, wiederzusehen." *Paul Althaus,* Die letzten Dinge, Gütersloh 1949, 135.

[42] Vgl. *Wolfgang Schrage,* Schöpfung und Neuschöpfung in Kontinuität und Diskontinuität bei Paulus, ebd.

[43] Vgl. *Claudia Janssen,* Anders ist die Schönheit der Körper. Paulus und die Auferstehung in 1 Kor 15, Gütersloh 2005.

oder Sterbebegleiter dazu verhelfen wollen, seine Lebensgeschichte selbst abschließend ordnen zu wollen. Die Erfahrung zeigt, dass kein Mensch es von sich aus vermag, sich mit sich selbst zu versöhnen, wenn das Fragmentarische seines Lebens in den Blick kommt, Versäumtes und Vermisstes, Versagtes und unerfüllte Sehnsüchte. Christen und Christinnen dürfen sich die gute „Abrundung" ihres Lebens vertrauensvoll von Gott erhoffen. Hier wird Gott als Mitautor meiner Lebensgeschichte zum alleinigen Autor meiner Lebensgeschichte. So bleibt der Tod „ein gut gehütetes Geheimnis, das einzige, dessen Autorenrechte Gott nicht abgegeben hat".

Wie aber ist in diesem Zusammenhang vom Gericht Gottes zu sprechen? In der Liturgie der Aussegnungsfeier wird Gott darum gebeten, dass die Menschen, denen der Tote etwas schuldig geblieben ist, ihm vergeben mögen und dass den Menschen, die dem Toten etwas schuldig geblieben sind, vergeben werde. Das abschließende Urteil als ein Zurechtbringen des eigenen Lebens wird Gott durch Jesus Christus sprechen, der bereits sein gnädiges Urteil über Menschen gesprochen hat, sie zurechtgebracht hat, sie gerecht gesprochen hat, indem er ihnen als der Erlöser immer wieder neu die Sünden vergibt und neues Leben gewährt. Wenn dies immer wieder neu gehört wird, so wird es zu einer Erfahrung des Menschen werden, nicht aber etwas noch Ausstehendes. (*„Denn also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gab, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben. Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, dass er die Welt richte, sondern dass die Welt durch ihn gerettet werde. Wer an ihn glaubt, der wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubt, der ist schon gerichtet, denn er glaubt nicht an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes. Joh 3, 16–18"*) Wenn vom Gericht Gottes zu sprechen ist, dann wird dies in seiner Art bereits hier und jetzt erlebt in Schulderkenntnis und Sündenvergebung, es ist nicht das noch ausstehende „fremde" Urteil.

In der Erfahrung dieser ständigen Vergebung und der Hoffnung auf Neuanfang darf ich hoffen, dass durch den gnädigen Richterspruch Gottes mein Leben abschließend abgerundet, vollendet, zurechtgebracht, verwandelt wird. Meine Vergangenheit hat jetzt im absoluten Sinn ihre Mächtigkeit über mich verloren. Verheißen ist mir ein neues Leben in der Gemeinschaft mit Gott und mit allen anderen Menschen, denen die Verheißung gilt. Auf dieses Ziel hin können Christen und Christinnen leben und sterben – in der Hoffnung, dass Christus für alle Menschen kommt. Auf dieses Ziel hin lebt alles von Gott Geschaffene und wartet auf die Vollendung.

In Erwartung des künftigen Äons

Aspekte orthodoxer Eschatologie

VON GEORGIOS VLANTIS [1]

Obwohl der Begriff „Eschatologie" zum ersten Mal Mitte des 17. Jahrhunderts in der theologischen Literatur verwendet wird[2], gibt es keinen Zweifel daran, dass die eschatologische Hoffnung einer der elementaren Wesensmerkmale der christlichen Kirche ist. Es ist das Anliegen dieses Beitrags zu zeigen, dass aus der Sicht der orthodoxen Theologie die Eschatologie nicht bloß das „letzte Kapitel der Dogmatik", sondern vielfach dass sie den Dreh- und Angelpunkt der gesamten christlichen Lehre darstellt. Es kann hier keine systematische Darstellung der orthodoxen Eschatologie entwickelt werden, aber es werden zentrale Aspekte dieser Lehre beschrieben, die die orthodoxen Theologen im zwanzigsten Jahrhundert besonders beschäftigt haben. Dabei ist vorauszusetzen, dass die Eschatologie nicht einfach nur eine Lehre über die Situation des Menschen nach dem Tode, das Jüngste Gericht sowie Himmel und Hölle darstellt, sondern vielmehr eine von der Hoffnung auf die metahistorische Verwandlung der ganzen Schöpfung im Lichte Gottes inspirierte dynamische Ontologie, die zugleich als kritische Sinndeutung der Geschichte funktioniert.[3]

---

[1] Georgios Vlantis ist Diplom-Theologe mit Master in Religionsphilosophie und promoviert zur Zeit an der Universität Athen.

[2] Von Philipp Heinrich Friedlieb (1644) und Abraham Calov (1677) wurde der Begriff als Bezeichnung für den abschließenden Kapitel Teil der lutherischen Dogmatik verwendet; dazu: *Gerhard Sauter*, Eschatologie. IV. Dogmengeschichtlich, in: RGG[4] 2 (1999) 1561–1567, 1561.

[3] Aus der Literatur über die orthodoxe Eschatologie seien hier nur die wichtigsten und neuesten Beiträge genannt: *Hilarion Alfejev,* Geheimnis des Glaubens. Einführung in die orthodoxe dogmatische Theologie, Freiburg 2003, 237–265; *Ioannis Anastasiou,* Temps et eschatologie d' après les Pères grecs, in: *Jean-Luis Leuba* (ed.), Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines, Paris 1994, 83–93; *Christos Androutsos,* Dogmatiki tis Orthodoxou Anatolikis Ekklisias, Athinai [2]1907; 407–448;

1. Die apophatische Voraussetzung der Eschatologie

Bei ihrer Antwort auf die Frage nach der Eschatologie setzt die orthodoxe Theologie ihre apophatischen erkenntnisstheoretischen Grundüberzeugungen voraus, wobei diese freilich nicht die Offenbarung Gottes ersetzen sollen, sondern als hermeneutischer Rahmen gedacht sind. Apophatismus ist eine Haltung des Geistes, die von erkenntnistheoretischer Zurückhaltung gekennzeichnet ist. Ohne zum Agnostizismus aufgehoben zu werden, lehrt der Apophatismus, dass die Wahrheit nicht mit unserer Kenntnis von ihr und unseren Formulierungen identisch ist. Der ontologische Grundunterschied zwischen Gott und Menschen, Ungeschaffenen und Geschaf-

---

Marios Begzos, Die Eschatologie in der Orthodoxie des 20. Jahrhunderts, in: Epistimoniki Epetiris Theologikis Sxolis Panepistimiou Athinon 28 (1989) 779–799; *Nicolas [Nikolai] Berdiaeff,* Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation, Paris 1946; *Sergij Bulgakov*, Die Orthodoxie. Die Lehre der orthodoxen Kirche, übers. von Thomas. Bremer, Trier 1996, 273–280; *Hermenegild/Biedermann,* Der eschatologische Zug in der ostkirchlichen Frömmigkeit,, Würzburg 1949; *Olivier Clément,* Transfigurer le temps. Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe, Neuchâtel-Paris 1959; *Jochen Eber,* Eschatology in the Context of the Eastern Orthodox Churches, in: *ders.* (ed.), Hope does not disappoint. Studies in Eschatology. Essays from different Contexts, Wheaton-Bangalore 2001, 71–85; *Pavlos [Paul] Evdokimov,* I Orthodoxia, griech. Übers. Agamemnon Mourtzopoulos, Athina 1970, 405–466; *Karl Christian Felmy,* Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung, Darmstadt 1990, 240–246; *Constanzo Gioia,* L' escatologia nella teologia della Chiesa ortodossa, in: Sacra doctrina 42 (1997), 61–69; *Georges Florovsky,* „The Last Things and The Last Events" in *ders,* Collected Works 3: Creation and Redemption, Belmont/Massachusetts 1976, 243–265; *ders.,* The Patristic Age and Eschatology: An Introduction, in: Collected Works 4: Aspects of Church History, Belmont/Massachusetts 1987, 63–78; *Pantelis Kalaitzidis* (Hg.), Ekklisia kai eschatologia, Athina 2003 [ferner abgekürzt mit: PKEE]; *Vladimir Lossky,* À l' image et à la ressemblance de Dieu, Paris 1967, 208–225; *John Panteleimon Manoussakis,* The Anarchic Principle of Christian Eschatology in the Eucharistic Tradition of the Eastern Church, in: Harvard Theological Review 100 (2007), 29–46; *Nikolaos Matsoukas,* Dogmatiki kai symboliki theologia, Bd. II, Thessaloniki 1985, 539–553; *Jean Meyendorff,* Initiation à la théologie byzantine. L' histoire et la doctrine, Paris 1975, 290–295; *Damaskinos Papandréou,* Temps et eschatologie dans la tradition orthodoxe, Science et esprit 53 (2001), 205–217; *Georgios Patronos,* Sxesis parontos kai mellontos eis tin peri vasileias tou Theou didaskalian tis orthodoxoy theologias, Athinai 1975 [Diss.]; *Yannis Spiteris,* La Chiesa tra protologia ed escatologia nella teologia ortodossa, in: Laurentianum 43 (2002), 307–395; *Dumitru Staniloae,* Orthodoxe Dogmatik, Bd. III, Solothurn-Düsseldorf-Gütersloh 1995, 179–373; *Panagiotis Trempelas,* Dogmatiki tis Orthodoxou Katholikis Ekklisias, Bd. III, Athinai 1961, 364–515; *Alexandre Turincev,* Une approche de l' eschatologie orthodoxe, in: Contacts, Nr. 53, 2e trim. 1966, 84–104; *Charalampos Ventis,* Eschatologia kai eterotita, Athina 2005; *Jean [Ioannis] Zizioulas,* Déplacement de la perspective eschatologique, in: *Giuseppe Alberigo* u.a., La Chrétienté en débat. Histoire, formes et problèmes actuels, Paris 1984, 89–100; *ders.,* Eschatologie und Geschichte, in: Ökumenische Rundschau 35 (1986), 373–384; *ders.,* Ekklisia kai eschata, in: PKEE, 27–45.

fenen gestattet keine adaequatio rei et intellectus, wenigstens nicht in der Theologie.[4]

„Das Jüngste Gericht bleibt ein Geheimnis".[5] Mit diesem Satz beschloss der russische Theologe und Erzpriester Georges Florovsky seinen bekannten Aufsatz „The Last Things and the Last Events", in dem er sich kritisch mit der Eschatologie von Emil Brunner auseinandersetzte. Er äußerte mit diesen Worten die Überzeugung der orthodoxen Eschatologie, dass kein intellektueller Versuch es ermöglicht, die Eschata in ihrer Fülle zu bestimmen. Ein solcher Versuch wäre Blasphemie, da die Zukunft in den Händen Gottes liegt, der allein die Geschicke des Menschen bestimmt.

Unbekannt ist nicht nur der Zeitpunkt, wann die Eschata kommen werden, sondern auch die ontologische Qualität der neuen Welt, die das Neue Testament verspricht (Offb 21,1ff) und die Kirche erwartet. Die orthodoxen Theologen unterstreichen den metaphorischen Charakter der eschatologischen Erzählungen der biblischen Texte.[6] Die neutestamentlichen Bilder beschreiben diese neue Welt nicht wortwörtlich, sondern verweisen den Menschen auf die für seinen Verstand unbegreifbare Wirklichkeit der eschatologischen Ereignisse. Sie wollen nicht auf die intellektuelle Neugier der Gläubigen auf die Dinge nach dem Tod antworten, sondern halten lediglich deren Erwartung der Eschatologie wach.

Damit wird die Bedeutung der dogmatischen Lehre über die Eschata nicht relativiert. Dies ist ein zentrales Dogma der christlichen Theologie, der Kern der Hoffnung der Gläubigen. Die arrogante, aber angebliche Allwissenheit in solchen Bereichen ist mit der fatalen soteriologischen Sicherheit des Pharisäers im Evangelium identisch, der Christus dem bescheidenen Zöllner gegenüberstellt (Lk 18, 9–14). In Bezug auf die Eschatologie ist eine apophatische Haltung nicht nur erkenntnistheoretisch geeignet, sondern sie inspiriert zugleich ein bescheidenes und im selben Moment dynamisches Ethos, das nie mit dem vorhandenen Zustand des Lebens zufrieden ist, sondern immer mit Blick auf die Eschata nach Verbesserung strebt.

---

[4] Dazu *Vl. Lossky,* Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, Graz-Wien-Köln 1961. Eine der besten Einführungen zum Thema ist der Aufsatz von *M. Begzos,* Der Apophatismus in der ostkirchlichen Theologie. Die kritische Funktion einer traditionellen Theorie heute, in: Epistimoniki Epetiris Theologikis Sxolis Panepistimiou Athinon 27 (1986), 177–216.

[5] *G. Florovsky,* The Last Things, 265.

[6] Dazu *G. Florovsky,* The Last Things, 254–255; *A. Turinchev,* Une approche, 102–103.

2. *Der Tod als Katastrophe und die Vollständigkeit der Person*

Der Tod wird in der Philosophie größtenteils als ein in der Ordnung der Natur eingeordnetes, vielleicht trauriges, aber trotzdem unvermeidliches Geschehen betrachtet. Dem orthodoxen Bewusstsein erscheint er jedoch als eine Katastrophe.[7] Gott hat den Tod nicht geschaffen, sondern er ist die unvermeidliche Folge der Erbsünde.[8] Der Mensch ist eine seelisch-körperliche Einheit[9] und ihre Zerstörung, der physische Tod, widerspricht dem Willen Gottes, der „nicht der Gott der Toten, sondern der Gott der Lebenden" ist (Mt 22,32. Vgl. Mk 12,27; Lk 20,38). Schon im Neuen Testament ist der Tod „der letzte Feind" (1 Kor 15,26), dessen endgültige Überwindung in den Eschata verwirklicht werden wird.[10]

In der patristischen Literatur kann man freilich verschiedentlich den Wunsch nach einem schnellen Tod und nach der Befreiung aus den Lasten dieser Welt finden. Das Kriterium aber dieses Wunsches ist kein Hass gegen die „sehr gut" von Gott geschaffene Welt, sondern die Erwartung des eschatologischen Treffens mit dem Bräutigam Christus, wie die häufig benutzte Liebessprache in der Patristik und in den Texten der großen Mystiker dieser eschatologischen Orientierung beweist.[11]

Die Kirchenväter legen trotzdem größeren Wert auf die Betonung der Folgen des sog. geistigen Todes, der wegen der Sünden die Unterbrechung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott schon während des irdischen Lebens beginnt. Der spirituelle Tod wird als eine Ablehnung der rettenden

---

[7] *G. Florovsky,* The Valley of The Shadow of Death, in *ders.,* Collected Works 3, 11–18: 12. Vgl. *ders.,* Eschatology, 77.

[8] *Basilius der Große,* Quod Deus non est auctor malorum 7, (PG 31,345A); *Photius von Konstantinopel,* Ad Amphilochium quæstio CCXL, 4 (PG 101,1036B).

[9] *Gregor Palamas,* Prosopopœiæ, PG 150, 1361C. Vgl. *M. Begzos,* Psychologia tis thriskeias. OI anthropologikes synepeies tis xristianikis theologias, Athina [2]1996, 46–52, 103–116.

[10] Zur Sinndeutung des Todes im östlichen Christentum *M. Begzos,* Psychologia, 93–116; *John Breck,* The Sacred Gift of Life. Orthodox Christianity and Bioethics, Crestwood/New York 1998, bes. 203–242; *Gerhard Podskalsky,* Tod und Auferstehung in der byzantinischen Theologie, in: Zeitschrift für katholische Theologie 122 (2000), 14–33; *Georgios Mantzaridis,* Christianiki Ithiki, Bd. II, Thessaloniki 2003, 635–652; *Anestis Keselopoulos,* Ek tou thanatou eis tin zoin. Theologiki proseggisi stis prokliseis tis bioithikis, Thessaloniki 2003, 114–142.

[11] *Christos Yannaras* analysiert die Funktion der erotischen Sprache der Patristik im Rahmen eines theologischen Personalismus, in: Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens, Göttingen 1982.

Einladung Gottes betrachtet, der die eschatologische Erlösung des Menschen in Gefahr bringt.

Der Glaube an die Auferstehung der Toten, die eine Auferstehung der Körper (*carnis resurrectio*) sein wird, deutet an, dass in den Eschata die Einheit und Vollständigkeit der menschlichen Person wiederhergestellt wird. Der Körper ist kein Grab der Seele, wie Plato glaubte[12], sondern „Tempel des Heiligen Geistes" (1 Kor 6,19), und als konstitutives Element des menschlichen Seins wird er an der eschatologischen Gemeinschaft mit Gott teilnehmen.

Die erwartete Wiederherstellung der Vollständigkeit der menschlichen Person führt zur Betonung der engen Verbindung zwischen Personalismus und Eschatologie, wie es der griechische Theologe und Religionsphilosoph Marios Begzos beschreibt: „Das Eschaton befreit die Zeit von der Notwendigkeit und zugleich hütet [es] die Person vor dem Individualismus. Kein theologischer Personalismus ohne Geschichte, und keine eschatologische Theologie ohne die Person. Personalismus und Eschatologie sind zwei unentbehrliche Komponenten der orthodoxen Tradition."[13] Die Taufe und die Kommunion geben der Person seine „kirchliche Substanz", wie sie der Metropolit Ioannis Zizioulas nennt, die letztendlich eine eschatologische ist. Mit seiner Einordnung in die Kirche, nimmt die Person an einer Gemeinschaft teil, die den Menschen von seinen biologischen Abhängigkeiten befreit. Als göttlich-menschliche Wirklichkeit überwindet die Kirche die Beschränkungen der Geschichte und wurzelt in den Eschata, wo jede gerettete Person ihre wahre Identität bekommen wird.[14]

3. Das dynamische Verständnis der Geschichte: Christologie und Pneumatologie

Obwohl die Orthodoxe Kirche oft beschuldigt wird, dass sie die Geschichte wegen eines angeblichen a-historischen Asketismus unterschätzt, ist zu unterstreichen, dass von Seiten ihrer Theologie die Gleichgültigkeit gegenüber der Gegenwart nur als Zeichen einer Entfremdung des christlichen Bewusstseins betrachtet werden kann. Zum biblisch-patristischen Weltbild gehört eine lineare Auffassung der Zeit, die der Freiheit und Ver-

[12] *Platon,* Kratylos 400c; Gorgias 493a; Phaedros 250c.

[13] *M. Begzos,* Die Eschatologie, 780. Vgl. das Werk von *Ch. Ventis,* Eschatologia kai eterotita.

[14] *John Zizioulas,* Being as Communion. Studies in Personhood and the Church, London 1985, 56ff.

antwortlichkeit der Person eine entscheidende Rolle zuschreibt: „Die Geschichte ist das Gebiet des persönlichen Handelns und darum dasjenige des Schaffens und der Freiheit. Die Persönlichkeit ist das wahre Subjekt der Geschichte."[15]

Die Kirche äußert ihr Interesse an der Gegenwart im Namen der Zukunft, im Namen der Eschata und greift in die Geschichte ein, als die Kraft, die den künftigen Äon vorbereitet. Außerdem ist die eschatologische Zukunft nicht einfach das Ende der Geschichte, sondern vielmehr die Quelle ihres Sinnes: Die Dinge finden ihren eigenen Sinn angesichts Gottes des Richters und des Retters der Welt. Die Schöpfung wendet sich nach keinem platonischen Himmel, um die vermeintlich ewigen idealen Vorbilder zu sehen, sondern sie richtet sich nach ihrer künftigen Verwandlung, wenn sie ihr wahres, erneuertes Gesicht bekommen wird.[16]

Die Eschata aber sind nicht nur ein erwartetes, sondern auch ein schon teilweise gegenwärtiges Ereignis. Das eschatologische Zeitalter ist mit der Inkarnation Christi begründet worden. Der künftige Äon ist „eingeweiht" (inaugurated).[17] Christus übt eine eschatologische Funktion aus. Der durch seine Auferstehung verwirklichte Sieg gegen den Tod gestattet der Menschheit, dass sie die definitive Überwindung des Zerfalls in den Eschata erwartet. Christus ist derjenige, der die Tür der eschatologischen Zeit öffnet. Er stellt als „neuer Adam" die vom alten Adam zerstörte persönliche Gemeinschaft mit Gott wieder her.[18]

Die Kirche erlebt die dialektische Spannung zwischen erster und zweiter Parusie, zwischen Erwartung und Erfüllung, zwischen dem gegenwärtigen und künftigen Äon. Die Unkenntnis des Moments des zweiten Kommens Christi (Apg 1,7), der den biblischen Zeugnissen zufolge nur dem Vater bekannt ist (Mt 24,36), und der „wie ein Dieb in der Nacht" kommen wird (1 Thess 5,2. Vgl. Mt 24,43; Lk 12,39; 2 Petr 3,10; Offb 3,3;16,15), führt

---

[15] *G. Florovsky,* Evolution und Epigenesis. Zur Problematik der Geschichte, in: Der russische Gedanke 1 (1929/1930) 240–252: 252. Zitiert nach: *M. Begzos,* Die Eschatologie, 790. Vgl. *G. Florovsky,* Eschatology, 69.

[16] Dazu besonders die Studie von *J. P. Manoussakis,* The anarchic Principle. Das dynamische Verständnis der Geschichte charakterisiert das ganze Werk von N. Berdiaeff. S. dazu *M. Begzos,* Die Eschatologie, 786–789.

[17] *G. Florovsky,* Revelation and Interpretation, in: *ders.,* Collected Works 1: Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View, 17–36: 35–36. Vgl. *D. Papandréou,* Temps et eschatologie, 209; *J. P. Manoussakis,* The anarchic Principle, 34–35.

[18] Vgl. *G. Florovsky,* Eschatology, 64ff; *Vl. Lossky,* À l' image, 212–214. Vgl. *P. Evdokimov,* I Orthodoxia, 426–431; *M. Begzos,* Die Eschatologie, 782; *D. Papandréou,* Temps et eschatologie, bes. 209–212.

die Kirche zu keinem chiliastischen Verhalten und zu keiner Passivität gegenüber der Geschichte. Im Gegensatz dazu funktioniert diese Ungewissheit als ständige Mahnung, dass sich die Kirche als Vorläufer und Bild der Eschata verhalten soll. Die Haltung der Kirche in der Welt soll eine in allen Formen verwirklichte Predigt der eschatologischen Erwartung sein, die das Gleichnis der 10 Jungfrauen (Mt 25,1–13) und die Worte des Apostels Petrus „Seid nüchtern und wachsam" (1 Petr 5,8) diktieren. Ein äußerst wichtiger Ausdruck und zugleich ein Kriterium dieses dynamischen eschatologischen Bewusstseins ist die Verkündigung der evangelischen Botschaft in der Welt, nämlich die Einladung zum eschatologischen Tisch des Reiches Gottes, die Mission.[19]

In der orthodoxen Theologie ist das Verständnis des eschatologischen Ereignisses dynamisch, da dieses aus der besonderen Bedeutung der Rolle des Heiligen Geistes hervorgeht. Der Geist führt den Leib Christi zu seinem eschatologischen „Telos", das heißt zu seinem Ende und zugleich zu seinem Ziel. Der griechische Theologe und Religionsphilosoph Nikolaos Nissiotis meint, dass die Pneumatologie uns mit dem Paradoxen, dem Außergewöhnlichen, dem Neuen und dem Bruch konfrontiert. „Sie ist dynamisches Bezugnehmen auf den ständigen gesellschaftlichen Wandel, auf das neue Zeitalter, das seinen Einzug in die Geschichte hält und ihre Entwicklung beschleunigt. Sie ist der Ruf zur universalen Gemeinschaft und kündigt uns das Kommen des Reiches Gottes an, das die Dynamik der Zukunft enthüllt und damit die statische Dimension der Vergangenheit sichtbar macht."[20]

Die Lehre von der Unterscheidung zwischen Wesen (Ousia) und Energien Gottes, die Gregor Palamas und die anderen Hesychasten betonten, hat auch eine eschatologische Dynamik. Diese Unterscheidung, meint der griechische Theologe Nikolaos Matsoukas, „respektiert die anthropologische Grundlage der Offenbarung, weil der Mensch als dynamisches Ganzes betrachtet wird und keine Identifizierung des Menschen mit einer sta-

[19] *Konstantinos Papapetrou,* Kirche und Mission. Zum Missionsverständnis der orthodox-katholischen Kirche, in: Kyrios 6 (1966) 105–116: 107: „Mission ist das Eindringen des eschaton in die Welt." Vgl. *G. Florovsky,* Eschatology, 66; Athanasios Papathanasiou, Ierapostoli kai Ekklisia, in: PKEE, 171–190; *ders.,* Future, the Background of History. Essays on Church Mission in an Age of Globalization, Montreal 2005.

[20] *Nikos [Nikolaos] Nissiotis,* Berufen zur Einheit oder Die epikletische Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft, in: Ökumenische Rundschau 26 (1977), 297–313: 298. Vgl. *ders.,* Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht, Stuttgart 1968; *M. Begzos,* Die Eschatologie, 795–796.

tischen Ruhe der Ewigkeit angenommen wird“[21]. Durch die Teilnahme an den ungeschaffenen göttlichen Energien erfährt man zum Teil das göttliche Licht. Im Gegensatz zur Überzeugung der scholastischen Theologie, dass dieses Licht ein geschaffenes Symbol des eschatologischen Lichtes ist, identifiziert dies die orthodoxe Theologie mit dem Licht des Reiches, das in den Eschata in seiner Fülle strahlen wird.

4. Die Eucharistie als Bild des Reiches Gottes

Der orthodoxen Theologie nach ist die Kirche Abbild des Reiches Gottes und die Eucharistie ein eschatologisches Ereignis.[22] Die Liturgie beginnt und endet mit der Verkündigung des Reichs und in ihrer Struktur spiegeln sich die Eschata.[23] Alles wird aus der Perspektive der „letzten Dinge“ gesehen. Die prächtigen Kleider der Geistlichen, die Kerzen und der Weihrauch dienen als Symbole des Reiches Gottes, das in der Liturgie vergegenwärtigt wird. Es ist charakteristisch, dass es nach den Einsetzungsworten im Eucharistiegebet heißt: „Eingedenk also dieses heilsamen Gebotes und alles dessen, was für uns geschehen ist: des Kreuzes, des Grabes, der Auferstehung am dritten Tage, der Auffahrt in die Himmel, des Sitzens zur Rechten des Vaters, *der zweiten und glorreichen Wiederkunft* bringen wir Dir das Deine vom Deinigen dar.“[24] Die paradoxale „Anamnese“ der Eschata zeigt, dass im Rahmen der Liturgie die Teilungen der Zeit überwunden werden. Ioannis Zizioulas präzisierte dies, indem er sagte, dass diese Anamnese der Vergangenheit *„nur in und durch die Zukunft* [ist] [... die] Eucharistie als Anamnese wurzelt nicht in der Vergangenheit – im Kreuz Christi –, sondern in der Zukunft, in der Auferstehung und im kommenden Reich“.[25] Die Teilnahme an Leib und Blut Christi führt die Menschen zur

[21] *Nikos [Nikolaos] Matsoukas,* Geschichte und Offenbarung, in: Kyrios 11 (1971), 206–214, 210. S. die umfassende Darstellung von *J. Meyendorff,* Saint Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe, Paris 1959. Für die eschatologische Bedeutung der Lehre von den ungeschaffenen Energien Gottes s. *D. Papandréou,* Temps et eschatologie, bes. 213–215.

[22] Ausführlich dazu: *J. Zizioulas,* Efcharistias exemplarion, Megara 2006, bes. 155–222.

[23] *J. Zizioulas,* „Die Eucharistie in der neugriechischen Theologie“, in: Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl. Viertes theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 6. bis 9. Oktober 1975 in der Evangelischen Sozialakademie Friedewald, [= Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 31], hg. vom Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Studienheft 9), Frankfurt a. M. 1977, 163–179, 175.

[24] Die Göttliche Liturgie des Heiligen Johannes Chrysostomus mit den besonderen Gebeten der Basilius-Liturgie im Anhang, hg. von *Fairy von Lilienfeld,* Erlangen [2]1986, 65.

[25] *J. Zizioulas,* Die Eucharistie, 176. Kursiviert von Zizioulas.

„ewigen Gegenwart" des göttlichen Reiches, wo alle menschlichen Spaltungen überwunden werden.

Der Gottesdienst gilt als Treffpunkt von Himmel und Erde, von Lebenden und Verstorbenen. Die Eucharistie ist das Mysterium der Einheit und zugleich der Ort, wo sich die Kirche als eschatologische Gemeinschaft präsentiert. „Nicht bloß die Gegenwart", schreibt der Russe Nikolaus [Nikolai] Arseniew, „sondern auch die Macht des lebendigen Herrn wird hier erlebt und auch das Nahen des künftigen allumfassenden Reiches und seiner Herrlichkeit. Und so kommt im Abendmahl mit besonderer Kraft die grundlegende, alles durchdringende Idee der großen Gesamtheit, der mystischen Gemeinschaft (‚sobornost'), des allumfassenden mystischen Leibes Christi zum Ausdruck"[26].

Diese Betonung der Natur der Kirche als einer eschatologischen Gemeinschaft, die parallel existiert und nicht zwangsläufig ihrer Vorstellung als Bild der *ecclesia caelesta* widerspricht, hat auch Folgen für das Verständnis der Funktion des Bischofs und der Priester in der Liturgie und im ganzen kirchlichen Leben. Ihr zufolge stellt der Bischof als Vorsitzender (proestos) der Eucharistiefeier ein Abbild Christi in seinem eschatologischen Ruhm dar. Das rund um ihn sitzende Kollegium der Presbyter steht für die Gemeinschaft der Apostel, die als Richter der Welt in den Eschata sitzen (Mt 19:28).[27]

Das Gebet der Kirche für die Verstorbenen drückt diese Einheit des kirchlichen Leibes in der Liebe und in der Perspektive der Eschata aus, deren Vorgeschmack wird in der Eucharistie erlebt. Unter diesen Voraussetzungen muss jede Diskussion über die Frage, wer aus diesem Gebet Nutzen zieht, die Lebenden oder die Verstorbenen, für sinnlos gehalten werden.[28]

5. Ikonen, Reliquien, Mönchtum

Die orthodoxe Theologie der Ikone orientiert sich an einer eschatologischen Lesung der Ikonenmalerei. Danach sollen die Ikonen die Schöpfung nicht in ihrem heutigen Zustand darstellen, sondern auf ihre eschatologische Gestalt verweisen. „Die Ikone dient der Kirche als Sprache, um

[26] *Nikolaus Arseniew,* Ostkirche und Mystik, München ²1943, 29. Vgl. *K. C. Felmy,* Die orthodoxe Theologie, 195ff.

[27] *J. Zizioulas,* Efcharistias exemplarion, 78–79.

[28] *J. Meyendorff,* Initiation, 295; *M. Begzos,* Psychologia, 114–116.

der Welt den künftigen Äon zu enthüllen."[29] Sie soll die dogmatische These lehren, dass die Schöpfung in der Beleuchtung des eschatologischen Lichtes eine andere Qualität bekommen wird, dass sie zu neuem Himmel und neuer Erde (Offb 21,1) transformiert wird. Die auf den orthodoxen Ikonen gezeigten geschichtlichen Ereignisse und Heiligen werden in dieser eschatologischen Perspektive dargestellt.[30] Man sollte nicht übersehen, dass die pädagogische Bedeutung der Ikonen ein klares eschatologisches Ziel hat, da sie versucht, dem Gläubigen in seinem persönlichen Weg unterwegs zu Eschata zu verstärken.

Der besondere Respekt der Orthodoxen für die Reliquien der Heiligen ist nicht nur ein Ausdruck der unersetzbaren Bedeutung des Körpers, sondern zugleich ein Zeichen eschatologischer Hoffnung. Mit den Worten des rumänischen Theologen Dumitru Staniloae heißt das: „Die Tatsache, dass ihre [=der Heiligen] Gebeine im Zustand der Unverweslichkeit verbleiben, ist ein Angeld auf die zukünftige Unverweslichkeit der Leiber nach der Auferstehung und ihrer völligen Vergöttlichung. [...] Die Reliquien sind eine Vorwegnahme des durchgeistigten Leibes nach der Auferstehung."[31]

Das Mönchtum übt auch eine eschatologische Funktion in der Kirche aus. Es wird für einen Träger des kritisch-eschatologischen Bewusstseins und für eine verkörperte Abwehr der Kirche gegen die Säkularisierung gehalten. Die Askese der Mönche kann nur als Vorbereitung angesichts der kommenden Eschata verstanden werden, als ständige Erinnerung daran, dass das *genus christianum* unterwegs zur Parusie in Gebet und Fasten (vgl. Mt 17,21; Mk 9,29;) ist[32].

---

[29] *Eugen Hämmerle,* Die Bedeutung der Ikonen, in: *E. Hämmerle / Heinz Ohme / Klaus Schwarz,* Zugänge zur Orthodoxie, Göttingen 1988, 147–166, 147. Zur Theologie der Ikone und ihrer eschatologischen Lesung: *Leonid Ouspensky,* La théologie de l'icône dans l' Église orthodoxe, Paris 1980; *Stamatis Skliris,* En esoptro. Eikonologika meletimata, Athina 1992; *Wacław Hryniewicz,* Schönheit und Heil: über die Eschatologie der Ikone, in: Ostkirchliche Studien 49 (2000), 145–161; *Dimitris Bekridakis,* Eikona: 'Anoixto parathyro stin ogdoi imera' i to telos tis texnis? Kritiko sxolio stin eschatologiki anagnosi tis orthodoxis eikonografias, in: PKEE, 223–250.

[30] *D. Bekridakis* (Eikona, bes. 234–250) übt trotzdem mit Recht eine heftige Kritik an der im Namen der Eschatologie erfolgten Verabsolutierung der byzantinischen bzw. russischen Ikonenmalerei.

[31] *D. Staniloae,* Dogmatik, III, 288; *M. Begzos,* Psychologia, 108–110.

[32] *P. Evdokimov,* I Orthodoxia,, 410, 433–434, 465; *J. Zizioulas,* Déplacement, 97–98; *M. Begzos,* Die Eschatologie, 783–784.

6. Die Vision der eschatologischen Erlösung: Apokatastasis ton panton?

„Die persönliche Eschatologie des Todes und der jenseitigen Welt hat im historischen Bewusstsein bis zu einem gewissen Maße die allgemeine Eschatologie der Wiederkunft des Herrn verdunkelt", bemerkte der russische Theologe Sergij Bulgakov mit Recht.[33] Im Gegensatz aber zu einem oft zu beobachtenden eschatologischen Individualismus, der die Lehre von den Eschata auf das persönliche Schicksal beschränkt, hat die orthodoxe Theologie im zwanzigsten Jahrhundert die kosmische Dimension der Eschatologie – in enger Verbindung mit der Eucharistie – immer wieder betont, ohne den Wert der menschlichen Person zu unterschätzen. „Ein Sonderzug des Wesens des orthodoxen Christentums", schreibt der bulgarische Theologe Stephan Zankow, „ist die innere Verbindung des Persönlich-Dynamischen mit dem Kosmisch-Mystischen seiner Eschatologie".[34] Nicht nur die Menschen, sondern auch die ganze Schöpfung wird in den Eschata verwandelt werden. Die eschatologische Heiligung des Kosmos wird auch in der Liturgie stark hervorgehoben. Diese eschatologische Perspektive dient auch als Fundament der zeitgenössischen orthodoxen Beiträge zum Problem der Ökologie.[35] Die Verwandlung der Welt in den Eschata wird nicht einfach eine Wiederherstellung des anfänglichen Zustands der Schöpfung sein. Die Protologie ist mit der Eschatologie nicht identisch.

Ein viel diskutiertes Thema, worüber keine endgültige Übereinstimmung erzielt werden konnte, ist die sog. *Apokatastasis ton panton* (Allversöhnung), nämlich „diejenige eschatologische Vorstellung, die eine ausnahmslose Aufnahme aller Menschen (Dinge; Wesen) in das eschatische Heil (Reich Gottes) annimmt"[36]. Obwohl das 5. Ökumenische Konzil (553) die mit der Vorexistenz der Seelen verbundene und unter starkem Einfluss des Neoplatonismus von Origenes entwickelte Apokatastasislehre verurteilt hat,[37] haben die Theologen (und nicht nur die orthodoxen) nie aufgehört, darüber zu meditieren, freilich aber versuchend, die origeni(sti!)schen Fehler zu vermeiden.

---

[33] *S. Bulgakov,* Die Orthodoxie, 276.

[34] *Stephan Zankow,* Das orthodoxe Christentum des Ostens. Sein Wesen und seine Gestalt, Berlin 1928, 60.

[35] Z. B. *J. Zizioulas,* I Ktisi os Efcharistia. Theologiki proseggisi sto provlima tis oikologias, Athina 19983; *A. Keselopoulos,* Man and the Environment. A Study of Saint Symeon the New Theologian, Crestwood/New York 2001, bes. 141–184.

[36] *Hartmut Rosenau,* Allversöhnung, in: RGG[4] 1 (1998), 322–323, 322.

[37] Der Text in: *Ioannis Karmiris,* Ta dogmatika kai symvolika mnimeia tis Orthodoxou Katholikis Ekklisias, Bd. I, Graz [2]1968, 198–200.

Theologen wie Sergij Bulgakov, Pavel Evdokimov und Alexandre Turincev haben die Perspektive einer Apokatastasis stark betont, während andere wie Vladimir Lossky, Nikolaos Matsoukas und Hilarion Alfejev eine solche Möglichkeit aber auch nicht völlig abgelehnt haben. Neben anderen werden folgende Gründe dafür dargestellt: 1) Die unendliche Güte und Barmherzigkeit Gottes, die mit der Vorstellung einer endlosen Bestrafung inkompatibel ist; 2) Die ewige Bestrafung für in der Zeit verwirklichte Sünden scheint nach menschlichen Kriterien nicht gerechtfertigt; 3) Dass jeder Mensch *simul iustus et peccator* ist, führt zu der Überzeugung, dass sich die Lehre von Paradies und Hölle nicht auf Belohnung und Bestrafung entsprechender Menschengruppen bezieht. In den Eschata wird jeder Mensch von seinen Sünden gereinigt, um endlich am göttlichen Licht teilzunehmen. Die Möglichkeit einer vor der eschatologischen Freude begrenzten Bestrafung der Sünder wird nicht von allen Theologen ausgeschlossen; 4) Eine ewige Hölle ist ein partieller Misserfolg des göttlichen Willens und Plans für die Rettung aller Menschen (s. z. B. 1 Tim 2,4: „[Gott] will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen") und zugleich ein partieller Sieg der dämonischen Kräfte. Dies impliziert letztendlich einen Dualismus.

Eine andere Gruppe von Theologen (Christos Androutsos, Panagiotis Trembelas, Jean Meyendorff, Dumitru Staniloae, Charalampos Ventis) lehnt die Apokatastasis ab mit Berufung auf biblische und patristische Zeugnisse sowie auf das 5. Ökumenische Konzil. Außerdem verweisen sie auf die menschliche Verantwortung und Freiheit, die Gott nicht beschränken will. In dieser Hinsicht wird die Hölle nicht als Rache oder Strafe Gottes beschrieben, sondern als die wegen der Sünde gefestigte Unmöglichkeit des Menschen, eine Gemeinschaft mit Gott zu etablieren.

Die Lehre einer zwanghaft-deterministischen Apokatastasis kann von der orthodoxen Theologie nicht akzeptiert werden, da sie dem Respekt vor der göttlichen und zugleich der menschlichen Freiheit widerspricht. Aber unter der Voraussetzung, dass die Zukunft in den Händen Gottes liegt, der die Welt mit seinen, den Menschen unbekannten Kriterien beurteilt, kommt man zu dem Ergebnis, dass nur eine apophatische Annäherung an dieses Problem sinnvoll sein kann. Jedenfalls betet die Kirche für die Rettung der ganzen Welt. In diesem Kontext darf man nicht das Vorbild großer Heiliger und anderer geistlicher Gestalten übersehen, die aus der Fülle ihrer Liebe nicht nur für die Erlösung der Menschen, sondern auch der Dämonen beten (z. B. der Abt Isaak der Syrer[38])!

[38] Vl. *Lossky*, À l' image, 224–225.

7. Entfremdungen des Eschatologieverständnisses und die ökumenische Herausforderung

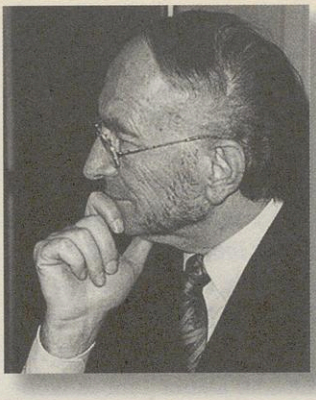
Nicht selten haben nationalistische Strömungen eine große Rolle in der Geschichte der Orthodoxie gespielt. Bis heute stellen sie eines der größten Probleme der orthodoxen Kirchen dar. Dabei wird einer bestimmten Nation eine spezielle soteriologische Rolle zugeschrieben, oder der authentische eschatologische Glaube wird in eine irdische Eschatologie transformiert, die die endliche Herrschaft einer Nation über die andere lehrt. Oft werden Ereignisse der Geschichte eines Volkes als Erfüllungen eschatologischer Prophezeiungen interpretiert.[39] Solche nationalistischen Bewegungen streben meistens keinen offenen Konflikt mit den Strukturen der Kirche an, sondern versuchen, indirekt im kirchlichen Leben zu wirken. Sie untergraben dadurch den wahren eschatologischen Glauben an den alle Trennungen überwindenden Leib Christi, um nationalistische Ziele zu erreichen. Die Überwindung solcher Phänomene setzt ein waches Bewusstsein und Bereitschaft zur Selbstkritik vor.

In der Perspektive der Eschata, die auch in der definitiven Überwindung nicht nur der nationalistischen, sondern aller Spaltungen bestehen, erhält der ökumenische Dialog eine besondere Bedeutung. Die noch existente Trennung innerhalb des Christentums ist dabei ein Skandalon, das z. B. Paul Evdokimov hart kritisierte: „Im Blick auf die letzten Dinge kann man die Trennung der Christenheit als einen Teilsieg der Hölle betrachten, deren Geist ein Geist der Spaltung ist."[40] Die gemeinsame eschatologische Erwartung ist und bleibt die Basis unseres Versuches für die Restauration der christlichen Einheit.

---

[39] Dazu u. a.: *G. Podskalsky,* Die byzantinische Reichseschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Großreichen (Daniel 2 und 7) und dem tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20). Eine motivgeschichtliche Untersuchung, München 1972 [Diss.]; *Asterios Argyriou,* Les exégèses grecques de l' Apocalypse à l' époque turque (1453–1821). Esquisse d' une histoire des courants ideologiques au sein du peuple grec asservi, Thessaloniki 1982; *P. Kalaitzidis,* The Temptation of Judas: Church and National Identities, in: The Greek Orthodox Theological Review 47 (2002) 357–379; *ders.,* Ekklisia kai ethnos se eschatologiki prooptiki, in: PKEE, 339–375; *Vladimir Fedorov,* The Russian Orthodox Church and the Problem of national Messianism, in: Informationes theologiae Europae. 4 (1995), 145–156; *Laura Engelstein,* Holy Russia in Modern Times: An Essay on Orthodoxy and Cultural Change, in: Past and Present 173 (2001), 129–156; *Julia Sudo,* Russian nationalist Orthodox theology, in: Political theology 6 (2005), 67–86.

[40] *P. Evdokimov,* Die eschatologische Dimension der Einheit, in: Kyrios 7 (1967), 1–10: 1. Ausführlicher zur Behandlung des eschatologischen Aspekts des ökumenischen Dialogs: *ders.,* I Orthodoxia, bes. 450–466 und *Alexandros Papaderos,* Efcharistiaki ypervasi tis istorias, in: Kath Odon Nr. 2, 5–8/1992, 61–68, 66–68.



Assumptio Mariae – Ein eschatologisches Plädoyer für das Heil des ganzen Menschen?

VON JOSEF WOHLMUTH[1]

Einführung

Papst Pius XII. verkündete am 1. November 1950 formell das Dogma von der Aufnahme Mariens mit Leib und Seele in den Himmel (*Assumptio Mariae*). Es war zur Zeit seiner Verkündigung ökumenisch höchst umstritten. Nicht zuletzt wurde gegenüber der Jahrhunderte alten Glaubenstradition, die sich im Dogma von 1950 niedergeschlagen hat, immer wieder der Verdacht geäußert, dass mangelndes historisches Wissen um Leben und Sterben der Mutter Jesu der frommen Phantasie Tür und Tor geöffnet habe. Deshalb stelle ich die Frage, ob dem Dogma – auch ökumenisch – etwas abzugewinnen ist, wenn man es in die größeren Zusammenhänge der Eschatologie hineinstellt, wie es Karl Rahner von Anfang an versucht hat.[2]

1. Der Text von 1950 und seine Interpretation

Der Text der feierlichen Entscheidung über die Aufnahme Mariens, die bereits seit Jahrhunderten liturgisch gefeiert wurde, in der Apostolischen Konstitution *Munificentissimus Deus* lautet: „Es ist von Gott geoffenbarte

[1] Josef Wohlmuth ist emeritierter Professor für Dogmatik an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn; 1984/85 und 2003/04 war er Studiendekan am Theologischen Studienjahr an der Abtei Hagia Maria Sion in Jerusalem. Seit 2004 ist er Leiter des Cusanuswerkes.

[2] Die folgenden Ausführungen sind eine Überarbeitung meines Beitrags: Dormitio Mariae – Assumptio Mariae. Eine Besinnung auf das Dogma von 1950. In: *Nikodemus C. Schnabel OSB* (Hg.), Laetare Jerusalem. FS zum 100-jährigen Ankommen der Benediktinermönche auf dem Jerusalemer Zionsberg. Münster 2006, 319–336.

Glaubenslehre, dass die Unbefleckte Gottesgebärerin und immerwährende Jungfrau Maria nach Vollendung des irdischen Lebenslaufes mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen wurde" (DS 3903). Auf den ersten Blick scheint es, als würde mit der auffälligen Formulierung „nach Vollendung des irdischen Lebenslaufes" (*expleto terrestris vitae cursu*) offen gehalten, ob Maria gestorben ist, wäre da nicht zuvor im Text davon die Rede, dass Maria „vo[r] der Verwesung des Grabes unversehrt bewahrt wurde" (*ut a sepulcri corruptione servaretur immunis*) (DH 3902).

Die feierliche Formel schließt den längeren Text ab, der zuvor ein Beweisverfahren versucht, das sich auf die „Heiligen Väter und Theologen" und letztlich auf die Heilige Schrift stützt (DH 3900). Dass dies nicht einfach war und ist, kann man zwischen den Zeilen lesen. Dabei geht es weniger um die Frage, ob Maria den Tod erlitten hat, sondern ob es vor der allgemeinen Auferstehung der Toten am Jüngsten Tag bereits eine Ausnahme gibt, die dann von Maria ausgesagt werden kann. Ludwig Ott bemerkt in seinem *Grundriss der katholischen Dogmatik* in aller Nüchternheit: „Direkte und ausdrückliche Schriftzeugnisse liegen nicht vor."[3] Er führt weiter aus, 1 Kor 15,23 – ein Text, der auch in *Munificentissimus Deus* erwähnt wird (DH 3901) – schließe eine leibliche Aufnahme vor der Wiederkunft Christi nicht aus. Die Wahrscheinlichkeit einer solchen leiblichen Aufnahme werde aber eher durch Mt 27,52f nahe gelegt. Zu dieser Stelle bemerkt Ott: „Nach der wahrscheinlicheren, schon von den älteren Vätern vertretenen Auslegung war die Auferweckung der ‚Heiligen' [sc. von denen Mt 27,52 spricht] eine endgültige Auferstehung und Verklärung. Wenn aber schon Gerechte des Alten Bundes unmittelbar nach dem Abschluss des Erlösungswerkes Christi das vollendete Heil zuteil wurde, dann ist es möglich und wahrscheinlich, dass es auch der Mutter des Herrn verliehen wurde."[4] Andere Schriftstellen, auf die man sich wiederholt berief, waren Lk 1,28 oder auch Gen 3,15. Wie eine Umfrage Papst Pius XII. im Jahre 1946 ergeben hatte, sprachen sich fast alle Bischöfe für die Dogmatisierung der Aufnahme Mariens aus, so dass Pius XII. „die einmütige Lehre des ordentlichen kirchlichen Lehramts und den einmütigen Glauben des christlichen Volkes" bestätigen konnte.[5]

Dass die feierliche Verkündigung dieser Lehre als Dogma der katholischen Kirche in der damaligen Ökumene nicht begrüßt wurde, ist ver-

[3] *Ludwig Ott,* Grundriss der katholischen Dogmatik. Freiburg-Basel-Wien [5]1961, 251.
[4] Ebd,. 252.
[5] Ebd., 254.

ständlich. Erstaunlicher ist es, dass die kritischen Stimmen gegen das Dogma, die es auch in der katholischen Theologie gab, so schnell verstummten. Am erstaunlichsten aber erscheint mir die Tatsache, dass die vehementeste Apologie des neuen Dogmas, die kein Geringerer als Karl Rahner noch rechtzeitig zum 1. November 1950 veröffentlichen wollte, von der eigenen Ordenszensur untersagt wurde. Im neunten Band der *Sämtlichen Werke* Karl Rahners erfolgte endlich die Veröffentlichung der einschlägigen Texte[6] zusammen mit einer Dokumentation der damaligen Vorgänge, aus der auch die Enttäuschung Karl Rahners über das Veröffentlichungsverbot deutlich wird. Die Verantwortlichen erkannten nicht, dass Rahner ein großes Beweisverfahren *für* das Dogma unternahm, um es der Theologie und der Kirche von damals nahe zu bringen. Erst einige Jahre später (1959) wurde Rahners Arbeit als nicht autorisiertes Vorlesungsskript in Innsbruck verbreitet,[7] und in dieser Form erwarb auch ich es während meines Studienaufenthaltes in Innsbruck im Jahre 1960/61. Auch wenn Karl Rahner, wie jetzt aus den Unterlagen hervorgeht, später nicht mehr an eine Veröffentlichung dachte, weil er seine Arbeit als nicht beweiskräftig genug ansah, möchte ich dennoch die Behauptung aufstellen, dass die Interpretation des Dogmas von 1950, die Rahner vorgelegt hatte, bei allen Problemen (zumal der historisch-kritischen Auslegung der ntl. Texte) zum Besten gehört, was im Umfeld der Dogmenverkündigung und darüber hinaus geschrieben wurde. An einigen Ausschnitten, die Rahner veröffentlicht hat, konnte man sich schon seit Jahren davon überzeugen. Nun liegen die Texte zur Mariologie in mustergültiger Ausgabe vor, und die Interpretation des Dogmas von 1950 nimmt darin einen beachtlichen Raum ein. Ich kann nicht erkennen, dass Rahner in *wesentlichen* Fragen später von seiner Grundüberzeugung abgewichen wäre.

2. Die eschatologische Dimension des Dogmas von 1950 bei Karl Rahner

Von heute aus gesehen interessiert vor allem die Wirkungsgeschichte des Dogmas in seiner Bedeutung für die *Eschatologie*. Diese hat in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ohnehin noch einmal an Bedeutung gewonnen. Es war Karl Rahner, der sehr früh auf die eschatologische Bedeutung der *Assumpta*-Lehre hingewiesen hat und gerade deshalb keine Druckerlaubnis

[6] Vgl. *Karl Rahner,* Sämtliche Werke. Bd. 9. Maria, Mutter des Herrn. Mariologische Studien. Bearb. v. Regina P. Meyer. Freiburg-Basel-Wien 2004.

[7] Vgl. Editionsbericht. In: Sämtliche Werke. Bd. 9, XVIII f.

erhielt. Kontrovers war nämlich im Orden um 1950 vor allem Rahners Arbeit *Zur Theologie des Todes,* die er im Kontext seiner Interpretation des neuen Dogmas entwickelt hatte und die wenige Jahre später als eigene Arbeit als *Quaestio disputata* veröffentlicht wurde, ohne dass sie irgendeine weitere Beanstandung erfuhr.[8]

Überblickt man Rahners mariologische Arbeit, so wird deutlich, dass es ihm um eine „Eschatologie der seligsten Jungfrau"[9] geht. Darum schöpften seine Ordensgutachter auch den Verdacht, dass mit einer eschatologischen Mariologie Grundfragen von Tod und Auferstehung zur Debatte standen, die manche traditionelle Vorstellung aus den Angeln heben konnten. Man argwöhnte vor allem, dass Rahner zu sehr in Richtung einer dem Jüngsten Tag vorgezogenen Totenerweckung denke, die der allgemeinen Auferweckung vorausging.[10] In seiner Arbeit über das damals neue Dogma ist Rahner jedenfalls auch den historischen Fragen ausführlich nachgegangen und hat unter anderem gezeigt, dass die Legendenbildung, die im 5. Jahrhundert einsetzte, zunächst unbeachtet von der Theologie vor sich ging. In den vorausgehenden Jahrhunderten wusste man, soweit die erhaltenen Quellen Auskunft geben, nichts von einem irdischen Ende Mariens. Auch ein Grab war nicht bekannt. Als man vor Mitte des 5. Jahrhunderts in der Nähe von Jerusalem – im Tale Josaphat – am 15. August der seligen Jungfrau Maria gedachte, sei es weder eine Feier der *dormitio* noch der *assumptio* gewesen, sondern Ausdruck einer allgemeinen Verehrung. Der Tod Mariens wurde nicht ausdrücklich zum Gegenstand der Betrachtung.[11] Die legendären Vorstellungen vom Tod Mariens waren trotz einiger Konstanten sehr verschieden. Rahner eruierte aus den Quellen, dass die Zeit, die man zwischen Tod und Entrückung oder Wiederbelebung des Leibes annahm, zwischen einem einzigen Augenblick, drei Tagen oder sechs Monaten schwankte. Man war sich auch über das Schicksal des Leibes nicht einig. Wurde er nur vor der Verwesung bewahrt, indem er unter dem Lebensbaum des irdischen Paradieses auf die Auferstehung am Jüngsten Tag wartete, oder wurde der Leib mit der Seele vereint, so dass Maria mit Seele und Leib in den Himmel aufgenommen ist?[12] Es hat auch geraume Zeit gebraucht, bis die im Osten entstandene Verehrung vom Westen rezipiert und

[8] Vgl. *K. Rahner,* Zur Theologie des Todes. (QD 2) Freiburg/Br. ²1959 (1958).
[9] Aus der Überschrift des vierten Abschnitts. Sämtliche Werke. Bd. 9, 125.
[10] Vgl. Editionsbericht. In: Sämtliche Werke. Bd. 9, XXXI f.
[11] Vgl. Sämtliche Werke. Bd. 9, 51 und 53.
[12] Vgl. ebd., 55f.

schließlich unter der Bezeichnung *Assumptio Mariae* in der Feier des Festes am 15. August begangen wurde.

Im neunten Band der *Sämtlichen Werke* wurde ein Aufsatz Karl Rahners wiederveröffentlicht, der relativ zeitnah zur Verkündigung des Dogmas entstanden ist und bereits 1954 im ersten Band der *Schriften zur Theologie* veröffentlicht wurde.[13] Dieser Beitrag ist geeignet, die Interpretation des Dogmas von 1950, die Rahner versucht hat, in ihren wesentlichen Linien zusammenzufassen. Rahner geht von den Vorbehalten aus, die gegen dieses neue Dogma geäußert wurden. Ist es eine Wahrheit, die der Apostolischen Tradition der Kirche angehört, obwohl die Lehre doch nicht von Anfang an nachweisbar ist? Der Autor beklagt, dass man sich bei allen Detailfragen historischer und dogmengeschichtlicher Art viel zu wenig um den *Sinn* kümmere. Deshalb fragt Rahner zunächst danach, ob sich das neue Dogma in die anderen Wahrheiten des christlichen Glaubens einordnen lasse. Taucht es im Glaubensbekenntnis bereits auf? Zunächst scheint es so, als hänge das Dogma nur mit dem Artikel „Geboren aus Maria der Jungfrau" zusammen (502f). Tatsächlich sei die Geburt Jesu aus Maria als eschatologisches Ereignis zu deuten, das nicht mehr rückgängig gemacht werden kann. „Dieses eschatologische Ereignis von Heilsbedeutung für die ganze Welt geschah in Maria: in ihrem Fleisch und durch ihren Glauben" (503). So sehr das Heil von Gott her kam und kommen musste, so übersprang es doch nicht den Glauben der Jungfrau und somit auch nicht ihre Freiheit. Als Glaubende hat Maria das Heil der Welt empfangen. Deshalb ist sie zugleich die im Vollsinn Erlöste, jedoch nicht so, als trete sie synergistisch als Miterlöserin zu Jesus hinzu. Sie kann nichts ihr eigen nennen, was nicht zugleich radikal Geschenk der freien Gnade Gottes ist.

Doch so radikal man diesen Satz des Glaubensbekenntnisses auslege, er allein reiche noch nicht aus, um das neue Dogma zu verstehen. Was muss hinzukommen? Rahner bringt das Dogma mit einem weiteren Satz des Apostolischen Glaubensbekenntnisses in Beziehung: „Abgestiegen ins Totenreich." Rahner sieht im Abstieg Jesu bereits seine Auferstehung angelegt. Abstieg und Auferstehung Jesu aber sind keine private Angelegenheit, „sondern ein Heilsereignis, das die Toten [...] betrifft" (511). Damit hängen gravierende Fragen des Verständnisses von Zeit und Ewigkeit zusammen, wie Rahner entfaltet. Der Himmel wird dabei nicht als vorgegebene

[13] Vgl. *K. Rahner,* Zum Sinn des Assumpta-Dogmas. In: *Ders.,* Schriften zur Theologie. Bd. 1. Einsiedeln-Zürich-Köln, 1954, 239–252. Jetzt in: Sämtliche Werke. Bd. 9, 502–511. Die Zahlen in Klammern im folgenden Text beziehen sich auf die Neuausgabe, aus der auch der primäre Fundort leicht zu erschließen ist.

Größe verstanden, sondern als ein „Raum", der durch die Auferstehung Jesu erst entsteht und durch ihn sich auch auf andere ausweitet. In diesem Zusammenhang betont Rahner die Bedeutung von Mt 27,52f, wodurch der Evangelist zeige, dass auch die Leiber von anderen, z. B. von Heiligen, mit Jesus auferstanden seien. Im Blick auf das neue Dogma schreibt Rahner: „Es ist in diesem Zusammenhang nicht uninteressant, dass auch der größere Teil der Väter und Theologen, die die Definitionsbulle als Zeugen der Assumptio Marias anführt, ausdrücklich sich zu dieser eschatologischen Deutung des Matthäustextes bekennt" (506).[14] Rahner kommt dann auch auf Paulus zu sprechen und betont mit ihm den Charakter der Verwandlung, auch wenn wir kaum eine Vorstellung von verklärter Leiblichkeit hätten (507).

Alles in allem ergibt sich für Rahner aus seinen Überlegungen, „dass die ‚jetzt schon' erlangte totale Erlösung nach Leib und Seele nicht ein willkürlich erfundenes oder bloß apriorisch postuliertes Merkmal einer vollkommenen Erlösung ist. Das heißt aber: Wenn Maria wegen ihrer einzigartigen heilsgeschichtlichen Stellung die ideale Repräsentation der restlosen Erlösung ist, dann muss sie ‚jetzt schon' jene vollkommene Gottesgemeinschaft in der verklärten Ganzheit ihrer Wirklichkeit (‚mit Leib und Seele') erlangt haben, die es sicher jetzt schon gibt" (510). Deshalb gehe es bei Maria nicht in dem Sinn um ein Privileg, „als ob es Maria allein zuteil geworden wäre". Vielmehr sei das Heil in der Geschichte schon so weit fortgeschritten, dass es durchaus „normal" ist, „wenn es Menschen gibt, in denen die Sünde und der Tod schon endgültig überwunden sind" (511).

3. Probleme der Schriftinterpretation bezüglich einer Ausweitung des Auferstehungsgeschehens

Die Diskussion um das Verständnis eschatologischer Grundfragen muss von den Zeugnissen der Heiligen Schrift ausgehen. Eine der Fragen, die sich bereits im Kontext des Dogmas von 1950 stellte, betrifft das Problem, ob das Neue Testament die Auferweckung ausschließlich von Jesus aussagt oder ob bereits eine Ausweitung dieses Geschehens auf andere Menschen im Blick ist, wenngleich der Jüngste Tag noch aussteht. Nur wenn ein größerer Spielraum

[14] Zugleich bestreitet Rahner in Anm. 6, dass man nach dem Dogma Mt 27,52f nicht mehr auf die eschatologische Auferstehung dieser Heiligen beziehen dürfe. Davon könne keine Rede sein. „Die Definitionsbulle behauptet mit keinem Wort, dass das Privileg der ‚antizipierten' Auferstehung Marias so zu verstehen sei, dass es nicht nur in ihrem Grund und Titel, sondern auch in sich selbst schlechthin einmalig sei" (506).

für die Auferstehung gegeben ist, so argumentierte schon Rahner, wird auch Maria darin einen angemessenen Platz einnehmen können, obwohl das Neue Testament weder über ihren Tod noch über ihre Vollendung im Tod spricht.

Was das Schriftargument dafür betrifft, dass Jesus nicht der einzige sein könne, der auferstanden ist, verweist das Dogma von 1950 auf Röm 6,5–6 und auf 1 Kor 15,21–26.54–57. Im Text steht dieser Rückbezug dafür, dass Maria in patristischer Sicht als neue Eva zur Überwindung der Sünde und schließlich des Todes beigetragen habe, wie mit 1 Kor 15,54 gesagt wird (vgl. DH 3901). Bei Ludwig Ott wird, wie bereits gezeigt, auf die singuläre Stelle in Mt 27,52–53 verwiesen, die auch für Karl Rahner einen zentralen Stellenwert hat. Dort heißt es bezüglich der Phänomene nach Jesu Tod: „Die Gräber öffneten sich, und die Leiber vieler Heiligen, die entschlafen waren, wurden auferweckt. Nach der Auferstehung Jesu verließen sie ihre Gräber, kamen in die Heilige Stadt und erschienen vielen."

Heutiger Theologie fällt es schwer, von dieser Stelle, die exegetisch alles andere als eindeutig erscheint, zuviel abhängig zu machen. Ulrich Luz verweist in seinem Matthäuskommentar[15] u.a. auf die Überzeugung der patristischen Theologie, dass Jesu Tod nicht eine Niederlage war, sondern ein Sieg. Dies habe den Tempel ebenso betroffen wie die gesamte Welt. „Daß die Leiber der Heiligen auferstehen, zeigte, daß der Tod Christi Ursache des Lebens ist" (Apollinaris v. Laodicea, zit. 359). Luz zufolge betont auch die heutige Exegese, dass dieser Text „die wahre Hoheit des gekreuzigten Jesus" ausdrückt (359). Die Öffnung der Gräber in Vers 52 werde im *passivum divinum* ausgesagt. Der Text lehne sich möglicherweise an Ez 37,12f (LXX) an. Der Verfasser des Matthäusevangeliums ordne das eigenartige Sprachfragment in völlig neue Zusammenhänge ein. Die Leiber der Heiligen, von deren Erweckung die Rede ist, sind nach Luz wohl als die „Gerechten" zu verstehen, die in der Zeit von Abel bis Sacharja (vgl. Mt 23,35) gelebt haben könnten. Beginnt nach Mt 27,52f jetzt bereits die endzeitliche Totenerweckung? Luz rät eher zur Vorsicht. Es sei von „vielen Leibern" die Rede, nicht aber von allen. „Nur soviel kann man vielleicht sagen, daß hier *etwas* von dem, was die Leser/innen für die Endzeit erwartet haben, bereits jetzt geschieht" (365). Mt 12,53 werfe auch die Frage auf, was die Heiligen nach ihrer Auferstehung tun. Die Antwort geht, folgt man Ulrich Luz, in die Richtung, dass sie noch nicht die Freuden des ewigen Lebens genießen. Vielmehr „erscheinen" sie in Jerusalem und somit an einem Ort, wohin der

[15] Vgl. *Ulrich Luz,* Das Evangelium nach Matthäus. EKK I/4. Düsseldorf-Zürich-Neukirchen 2002, 355–371, bes. 364.

Auferstandene nach Matthäus nicht gehen will. Das Verb „erscheinen" verweist Luz zufolge darauf, dass sie sich noch nicht im himmlischen Jerusalem befinden, „sondern im irdischen". Die Erscheinung der vielen Heiligen sei ein Zeichen des nahenden Gerichts. Den Zusatz, dass sie „nach seiner [d.h. Jesu] Auferstehung" erschienen sind, weiß Luz nicht recht zu deuten. Möglicherweise handle es sich um eine Glosse, die an verkehrter Stelle eingefügt wurde. Doch die Textbezeugung bestätige dies nicht. „Ich gestehe, daß ich sie nicht befriedigend deuten kann" (366).

Immerhin kann man in der Rückschau sagen, dass Rahner mit seiner Auslegung der Stelle nicht völlig verkehrt gelegen haben dürfte. Der Text hält in gewisser Weise eine bereits erfolgte Auferweckung von Gerechten für möglich. Das ist aber auch das einzige, was im Kontext unserer Frage aus diesem matthäischen Eigengut hervorgeht: Die Möglichkeit von Auferweckung*en* wird ins Auge gefasst, auch wenn das Ende noch nicht da ist und möglicherweise das Gericht für Jerusalem angedeutet wird. Was bringt dieser exegetische Befund bezüglich des Für und Wider des Dogmas von 1950? Es bleibt bei dem Dilemma: Wenn bereits mehrere Gerechte auferweckt wurden, ist auch die Auferweckung Mariens möglich. Wenn aber bereits mehrere *vor* ihr erweckt wurden, wird ihr einzigartiges Privileg, das ihr in der Heilsgeschichte nach katholischer Theologie zukommt, in Frage gestellt. Ist somit die Denkmöglichkeit eröffnet, dass die Auferstehung der Toten, von der Mt 27,52f schreibt, nicht ausschließlich auf den Jüngsten Tag verlegt werden *muss*? Sollte also Mt 27,52f von irgendeiner dogmatischen Bedeutung für die *Assumptio Mariae* sein, dann bezüglich der *Möglichkeit* einer Auferstehung im Plural vor der allgemeinen Totenerweckung am Jüngsten Tag. Dann allerdings müsste darüber hinaus gezeigt werden können, warum gerade auch sie, die Mutter des Kyrios, in die Auferstehung des Sohnes einbezogen ist, die sich nach Mt 27,52f bereits auf die „Heiligen" ausgewirkt hatte. Rahners Auslegung zufolge ist der Grund darin zu sehen, dass Maria „voll der Gnade" (Lk 1,28) ist, dass sie selig gepriesen werden kann, weil sie geglaubt hat (vgl. Lk 1,45). Dann aber kann es nicht völlig abwegig sein, den Tod der in solcher Weise Begnadeten und Glaubenden als Aufnahme in die himmlische Herrlichkeit mit Leib und Seele zu deuten, auch wenn der Jüngste Tag noch nicht gekommen ist.

4. Das Modell der eschatologischen Verwandlung im Tod im Kontext des Dogmas von 1950

Angesichts der traditionellen katholischen Eschatologie muss als weitere Frage behandelt werden, ob es im Neuen Testament Anhaltspunkte dafür gibt, dass die Annahme einer Zwischenzeit zwischen Tod und Auferstehung notwendig zur Glaubensaussage gehört. Die Antwort wäre am leichtesten, wenn gezeigt werden könnte, dass das Neue Testament neben der Abfolge *Leben – Tod (– Verwesung) – Auferstehung* auch die *Abfolge Leben – (Tod) – Verwandlung* kennt. Letztere wäre eine Abfolge, die zwischen individuellem Tod und Auferweckung keine Zeit für die vom Leib getrennte Seele (*anima separata*) ansetzen und keine Verwesung des Leibes annehmen müsste, ja u.U. schon den Tod selbst als Verwandlung verstehen würde. Mir scheint, dass Paulus das Modell der Verwandlung kennt. Helmut Merklein hat in einem lesenswerten Beitrag zum prophetischen Reden des Apostels Paulus gezeigt, dass dieser sich bereits bemüht habe, die Möglichkeiten und Grenzen der Sprache in Fragen von Tod und Auferstehung auszuloten. Es geschieht vor allem an zwei eschatologisch relevanten Stellen, in 1 Thess 4,13–18 und in 1 Kor 15.[16] In 1 Kor 15, so legt Merklein in ausführlichen Analysen und im Vergleich mit 1 Thess 4 dar, trägt Paulus eine prophetische Erkenntnis vor, die er auf eigene Verantwortung dem Kerygma als ein „Mysterium", das ihm neu aufgegangen ist, hinzufügt: „Seht, ich enthülle euch ein Geheimnis: Wir werden nicht alle entschlafen, aber wir werden alle verwandelt werden" (1 Kor 15,51 Einheitsübers.). Obwohl also das Sterben nicht alle betrifft, sollen alle verwandelt werden. Näherhin ergibt sich eine Reihenfolge: Beim letzten Posaunenschall – eine apokalyptische Metapher – stehen zunächst die Toten in unverweslicher Gestalt auf; dann werden die Lebenden in die Lüfte entrissen und „verwandelt".[17] Somit verkündet Paulus in prophetischer Sprechweise, wie Merklein ausführt, eine neue Offenbarung, die sich nicht einfach als Schlussfolgerung aus dem Kerygma ergibt. Solches Reden erwächst vielmehr aus einer gegenwärtigen Problemstellung, auf die der Apostel eine Antwort geben muss. Die Eschatologie ist gegenwärtig in vieler Hinsicht, zumal bezüglich der Zusammengehörigkeit von Tod und Auferstehung – nicht zuletzt aus dem veränderten naturwissenschaftlichen Verständnis von Materie – neu gefragt.

[16] Vgl. *Helmut Merklein*, Der Theologe als Prophet. Zur Funktion prophetischen Redens im theologischen Diskurs des Paulus. In: New Test. Stud. 38 (1992), 402–429.

[17] Vgl. 1 Kor 15,52f sowie die Textsynopse bei Merklein, 414f.

Insofern sich Paulus eine Überwindung des Todes vorstellen konnte, die nicht mit Leichnam, Grab und Verwesung zusammenhängt, ja den Tod selbst als Verwandlung deutet, gibt es ein ntl. „Modell" ganzheitlicher Rettung, das offensichtlich gleichberechtigt neben der Samen-, Verwesungs- und Wachstumsmetapher verwendet werden kann. Eine Vorstellung von „Zwischenzustand" ist mit dem Wandlungsmodell nicht verbunden. Paulus schreibt also über das Mysterium der Verwandlung, das den Jüngsten Tag als plötzlichen Einbruch versteht.[18] Zu dieser Verwandlung gehört allerdings neben dem Element der Unverfügbarkeit, das normalerweise den Tod des Menschen kennzeichnet, auch das der Neuheit des Lebens hinzu, und zwar so vorrangig, dass die Probleme, die sich aus der gewöhnlichen Metaphorik von Samenkorn und Verwesung ergeben, ihre Bedeutung verlieren. Mit dem Stichwort „Mysterium" bringt Paulus somit zum Ausdruck, dass die Theologie kraft des Prophetischen Neues zu denken wagen kann. Insofern stimme ich Günter Thomas ausdrücklich zu, wenn er gegen Karl Barth an der „restlose(n) Verwandlung des gefährdeten, fragilen und gewaltbedrohten Leben" festhält und die Auferstehung „ein schöpferisches, kreatives Handeln *am* gelebten Leben" nennt.[19]

Es ist von Rahner her nicht erstaunlich, dass die Wirkungsgeschichte des Dogmas von 1950 auf längere Sicht auch auf das Verständnis von Tod und Auferstehung aller Glaubenden in der katholischen Theologie ausstrahlen würde. Insofern ist es ebenfalls nicht verwunderlich, dass die Entstehung der These „Auferstehung im Tod", um die in den 1970er Jahren hart gerungen wurde, eine typisch katholische Angelegenheit war. Die Debatte wurde

---

[18] Vgl. *Josef Wohlmuth,* Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischen Denkern der Gegenwart. Paderborn u.a. 2005. Neben den in diesem Aufsatz besprochenen Fragen spielt dort vor allem die Frage nach dem Verständnis der Zeit sowie die Eigenart der Sprache des Eschatologischen, aber auch Fragen der Eschato-Ethik und Eschato-Ästhetik eine wichtige Rolle.

[19] *Günter Thomas,* Chaosüberwindung und Rechtsetzung. Schöpfung und Versöhnung in Karl Barths Eschatologie. In: Zeitschr. f. Dial. Theol. 21 (2005) Nr. 3, 259–277. Vgl. auch schon G. Thomas, Gottes schöpferische Gerechtigkeit. In: *Ruth Heß/Martin Leiner* (Hg.), Alles in allem. Eschatologische Anstöße. J. Christine Janowski zum 60. Geburtstag. Neukirchen-Vluyn 2005, 109–132 (s. dazu Rezension in diesem Heft S. 268ff, d. Red.). Im Blick auf die universale Eschatologie schreibt er: „Die Neuschöpfung von Himmel und Erde ist darum nicht eine ereignislose Verewigung eines durch Sünde beschädigten Lebens, sondern die ereignisreiche Erschließung einer neuen Lebensfülle. Das Jüngste Gericht ist ein zentrales Element der Neuschöpfung" (131). Dem stimme ich zu, auch wenn ich bereits den Tod des Einzelnen als Mysterium der Verwandlung zu deuten versuche, ohne dadurch eine universale Eschatologie überflüssig zu machen.

vor allem im deutschen Sprachraum heftig geführt.[20] In *Mysterium der Verwandlung* habe ich Inhalt und Verlauf der Debatte ausführlich dargestellt und gezeigt, dass die Kontroverse ihren Höhepunkt bereits überschritten hat.[21] Für mich selbst mündet der Ertrag dieser Debatte in das Geheimnis der Verwandlung, wovon eben die Rede war. Es war vor allem Joseph Ratzinger, der von Anfang der Debatte an eine gewisse *Spiritualisierungstendenz* vermutete, ein Verdacht, mit dem auch mein eigener Versuch fertig werden muss. Folgendes Dilemma war und ist zu bearbeiten: Einerseits durfte auf das materielle Element in der postmortalen Existenz nicht verzichtet werden, wenn man dem Glauben an die *leibliche* Auferstehung gerecht werden wollte; andererseits wollte die These „Auferstehung im Tod" möglichst vermeiden, das Materielle an irgendwelche Bestandteile des ansonsten der Verwesung anheimfallenden Leichnams zu binden. Ratzinger bestand auf der Lehre vom „Fegfeuer", weil es einen „Wartezustand" geben müsse, damit auch das Gebet für die Toten sinnvoll bleibe und die Rückbindung in die Geschichte gewährleistet sei. Umgekehrt hat Ratzinger gegenüber Greshake zugegeben, dass „der Begriff einer leibfreien Seele" für ihn ein „Un-Begriff" sei.[22] Greshake schließlich stimmte mit einem Grundanliegen Ratzingers überein, die behandelten Fragen nicht historistisch, sondern von der Einheit der kirchlichen Gesamtüberlieferung her zu behandeln. Für meine eigene These muss es ferner *möglich* sein, die Verwandlung im Tod vom apokalyptischen Zeitmodell zu lösen. Somit betrifft diese Einzelfrage die gesamte Eschatologie. Die zurückliegende Debatte um „Auferstehung im Tod" hat gezeigt, dass die Eschatologie mit Theoriebildung zu tun hat, in der ein bestimmtes Theorem nicht alle Fragen lösen kann. So hat sich ergeben: 1. Die traditionelle Lehre vom Zwischenzustand, der nach Ratzinger eine innere Gestuftheit hat, kann einen postmortalen Entwicklungsprozess der Einzelnen und der Menschheit plausibler beantworten als die These „Auferstehung im Tod". 2. „Auferstehung im Tod" hat das Problem, mit postmortaler Zeit und mit dem Postulat identischer Mate-

[20] Es waren vor allem Gisbert Greshake und Gerhard Lohfink, die unter dem Stichwort „Auferstehung im Tod" eine *quaestio disputanda* aufgeworfen hatten, in die sich schon sehr früh der damalige Dogmatikprofessor von Regensburg, Joseph Ratzinger, eingeschaltet hat. Vgl. *Gisbert Greshake/Gerhard Lohfink,* Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Freiburg-Basel-Wien 1976 ([5]1986); *Joseph Ratzinger,* Eschatologie – Tod und ewiges Leben. Kleine katholische Dogmatik. Bd. IX. Regensburg 1977 (6. erw. Aufl. Regensburg 1990); *Gisbert Greshake/Jacob Kremer,* Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung. Darmstadt 1986.

[21] Vgl. *J. Wohlmuth,* Mysterium der Verwandlung, 145–168.

[22] *J. Ratzinger,* Eschatologie – Tod und ewiges Leben, 222.

rialität des Auferstehungsleibes und des irdischen Leibes fertig zu werden. 3. Gemeinsames Problem für beide Ansätze und meine eigene Weiterentwicklung bleibt die genauere theologische Verhältnisbestimmung von Zeit und Ewigkeit sowie von Seele und Leib im Zustand der Vollendung.

Im Rückblick könnte man sagen: Die These Karl Rahners in *Zur Theologie des Todes* vom Allkosmisch-werden der Seele stelle trotz seiner eigenen Bedenken und einer gewissen Unschärfe vielleicht doch eine Grundlage dar, mit dem kosmischen Bezug der postmortalen menschlichen Existenz deren Materialität in Verbindung zu bringen, um schließlich von einem Wandlungsprozess zu sprechen, in den auch der Kosmos einbezogen wird. Ratzinger bewegte sich diesbezüglich sehr nahe bei Rahner, wenn er schrieb, die Materie werde „ganz neu und definitiv dem Geist zu eigen und dieser ganz eins mit der Materie"; „jenes Allkosmisch-Sein, welches der Tod eröffnet, würde dann zu universalem Austausch, universaler Offenheit und so zur Überwindung aller Entfremdung führen: Erst wo solche Einheit der Schöpfung ist, kann gelten, daß ‚Gott alles in allem' ist (1 Kor 15,28)" (158). So versteht denn Ratzinger die Ausdrücke „Jüngster Tag", „Ende der Welt", „Auferstehung des Fleisches" als „Chiffren für das Zu-Ende-Kommen" (158) des Geschichtsprozesses. Was gilt also jenseits aller Metaphorik? Nach Ratzinger ist es dies: „Ein ewiges beziehungsloses und damit auch statisches Nebeneinander der materiellen und der geistigen Welt widerspricht dem Wesenssinn der Geschichte, widerspricht der Schöpfung Gottes und widerspricht dem Wort der Bibel" (159). Der Kosmos führe in seiner Dynamik zum Ziel und zu einer Situation, „in der Materie und Geist einander neu und endgültig zugeeignet sein werden" (160). Was dies letztlich bedeute, vermag niemand zu beschreiben, auch nicht die Theologie.

Die *Logik* des Eschaton steht vor ihren Grenzen. Gäbe es da nicht das Gewicht der irdischen Verantwortung schon *vor* dem Tod, bestünde der religionskritische Verdacht zurecht, man begnüge sich in der Eschatologie mit dem transzendentalen Schein und der Glaube an die Aufnahme Mariens sei nur mythologischer Ausdruck dieses Scheins. Deshalb spielt in meinen eigenen Überlegungen die Verantwortung vor dem Tod eine wichtige Rolle.[23] Doch darauf kann hier nicht näher eingegangen werden. Vielmehr möchte ich an dieser Stelle darauf verweisen, dass auch die Glaubenskongregation gegen Ende der Debatte um „Auferstehung im Tod" im Jahre 1979 in die theologische Kontroverse eingriff und sich dabei auch auf das

[23] Vgl. Mysterium der Verwandlung, bes. 122–139.

Dogma von 1950 bezog.[24] Die Glaubenskongregation unterbreitete ihre Sicht in sieben Punkten, aus denen ich nur den sechsten Punkt ausführlicher zitiere. „Die Kirche schließt in ihrer Lehre über das Schicksal des Menschen nach seinem Tod jede Erklärung aus, welche die Bedeutung der Aufnahme Mariens in den Himmel an jenem Punkt auflösen würde, der ihr allein zukommt: Die leibliche Verherrlichung der allerseligsten Jungfrau ist die Vorwegnahme jener Verherrlichung, die für alle übrigen Auserwählten bestimmt ist" (S. 5).[25] Der Text der Glaubenskongregation lehrt hier, dass Maria die Verherrlichung aller übrigen Menschen *vorwegnehme.* Rahner hingegen zeigte im unveröffentlichten Skript über die *Assumptio* deutliche Zusammenhänge zwischen erweiterter Totenauferstehung und der *Assumptio Mariae* auf, wobei Mt 27,52f hohe Beweiskraft hatte, wie oben gezeigt wurde. Maria erschien Rahner nicht als der einzige Mensch, von dem die ganzheitliche Erlösung ausgesagt werden könne. Eine weitere theologische Begründung für das Dogma bestand für Rahner darin, dass man sich einen verklärten Christus allein im Himmel nicht vorstellen könne. Die Glaubenskongregation betont hingegen mit der Prolepse der Aufnahme Mariens den Privilegcharakter bei Maria und scheint davon auszugehen, dass Maria neben Jesus der einzige Mensch ist, dem die Gnade der Vollendung mit Leib und Seele zuteil geworden ist.[26] Rahner zufolge gehört, wie oben gezeigt, zum Dogma von 1950 nicht die Lehre, dass Maria die einzige sei, die

[24] Der Text vom 17. Mai 1979 reagierte auf die damalige Debatte, obwohl man dies aus dem Wortlaut des Textes nicht ohne weiteres erkennen kann. Vgl. Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Eschatologie. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn o.J. (1979) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 11). Vgl. *Jacek Bolewski,* Das Assumptio-Dogma und seine Bedeutung für die Eschatologie nach Karl Rahner. In: Collectanea theologica 58 (1988), Fasc. spec. 89–152, bes. 146–152.

[25] Die vorausgehenden Punkte können folgendermaßen zusammengefasst werden: 1. Die Kirche glaubt an die Auferstehung der Toten. 2. Die Auferstehung betrifft den ganzen Menschen. 3. Die Kirche hält daran fest, dass das „Ich des Menschen" weiterbesteht, wobei es freilich in der Zwischenzeit seiner vollen Körperlichkeit entbehrt, weshalb der Ausdruck „Seele" nicht aufgeben werden darf (5). 4. Es muss alles abgelehnt werden, was das Gebet für die Verstorbenen und die Sprechweisen der Beerdigungsriten beeinträchtigt. 5. Die Kirche erwartet „die Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus in Herrlichkeit" (Dei Verbum I 4), die jedoch zu unterscheiden ist „von der Situation des Menschen unmittelbar nach seinem Tod" (5).

[26] Mit dem Wort „Vorwegnahme" verwendet der Text der Glaubenskongregation einen Terminus, der für Wolfhart Pannenberg eine ähnliche Schlüsselrolle für das Verständnis der Auferweckung Jesu hat. Pannenberg versteht diese nämlich als Prolepse der eschatologischen Auferweckung. Vgl. *Wolfhart Pannenberg,* Die Vollendung der Schöpfung im Reich Gottes. In: *Ders.,* Systematische Theologie. Bd. 3. Göttingen 1993, 569–694. Hier schreibt Pannenberg: „[…] denn die Auferstehung Jesu ist ja eben das proleptische Inerscheinungtreten der eschatologischen Heilswirklichkeit des neuen Lebens selber an

nach Jesu Auferstehung mit Leib und Seele in die Herrlichkeit eingegangen ist. Die deutlichen Zusammenhänge, die Rahner zwischen Eschatologie und Mariologie herstellte, provozierten die Frage, ob das heilsgeschichtliche Privileg Mariens notwendig zur Folge haben müsse, dass sie als einzige mit Leib und Seele vollendet werden konnte. Wenn die Glaubenskongregation ganz selbstverständlich von der Zwischenzeit spricht, in der das Ich vom Körper getrennt lebt, obwohl der zweite Punkt die in der Auferstehung gewährte Ganzheit des Menschen betont, dann kristallisiert sich heraus, dass es dem Text der Glaubenskongregation maßgeblich auch um die Lehre des „Zwischenzustandes" geht, der dafür steht, zwischen individuellem Tod und Auferstehung eine zeitliche Distanz anzusetzen. Darauf verweist auch der siebte Punkt im Text der Glaubenskongregation. Dieser Punkt bemerkt abschließend jedoch auch, weder die Heiligen Schriften noch die Theologen seien genügend in der Lage, „das künftige Leben nach dem Tod richtig zu beschreiben" (6). Es gehe deshalb darum, an der grundsätzlichen Fortdauer des Lebens in Christus festzuhalten. Andererseits sei deutlich zu machen, „daß zwischen dem jetzigen Leben und dem künftigen Leben ein grundlegender Unterschied besteht" (6).

4. Schlussüberlegungen

Im Nachhinein kann man staunen, mit welcher fast traumwandlerischen Sicherheit Karl Rahner in seiner Interpretation des Dogmas von 1950 die Ganzheitlichkeit des Heiles herausgestellt hat, ohne dabei die Bedeutung der Auferstehung Jesu als Eröffnungsraum des Himmels und Raum der Kommunikation zu verkleinern. Der Himmel könne von mehreren verklärten Menschen „bevölkert" sein. Wenn Rahner an anderer Stelle seines Skripts dem Materialismus der Nachkriegszeit einen radikaleren Materialismus des Glaubens gegenüberstellte, den er an Mariens Vollendungsgestalt – als durch Jesu Auferstehung in der Menschheit angekommene Größe – aufzeigte, so unterstreicht dies noch einmal die Bedeutung, die Rahner dem Theorem „Heil des Fleisches"[27] gab.

Diese Bedeutung aber hat das Dogma auch heute uneingeschränkt, mögen die Vorstellungen von Tod, postmortaler Existenz und eschatologischer Auferstehung ökumenisch noch so sehr differieren. In Maria steht insofern

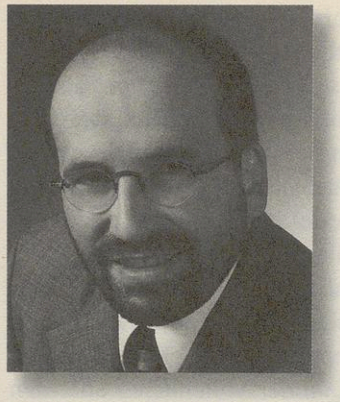
---

ihm, so wie die kommende Gottesherrschaft, die Jesus verkündigte, in seinem irdischen Wirken schon anbrach" (674).

[27] *Rahner,* Zum Sinn des Assumpta-Dogmas, 511.

der Kirche die Frau vor Augen, die den Inbegriff der begnadeten Existenz darstellt, an der wir die Hoffnung für uns selbst aufrichten, freilich nicht, ohne jene Differenz zu betonen, in der wir uns als *simul iusti et peccatores* bekennen müssen. Insofern gehört die Lehre über die Vollendung der Mutter Jesu in den Traktat über die Rechtfertigung ebenso wie in den der Eschatologie, wo die Vollendungsgestalt der Gnade vor Augen gestellt wird. Dabei ist darauf zu achten, dass die privilegierte Stellung der Mutter Jesu nicht dadurch nivelliert wird, dass man sie in die begnadete Menschheit einreiht, als sei sie Glied in einer Kette. Tatsächlich, so könnte man sich von Emmanuel Levinas belehren lassen, ist jede Eschatologie, die auf Einreihung der Individuen hinausläuft, mit Skepsis zu betrachten. Deshalb kann der Glaube daran, dass mit Maria die Zahl der Vollendeten über den Auferstandenen Kyrios hinaus eröffnet wird, nicht gegen ihre unvergleichliche Stellung im Heilsgeschehen ausgespielt werden. Wenn schließlich der Text von 1950 nicht vom Tod Mariens spricht, sondern von der „Vollendung des irdischen Lebenslaufes", könnte man im Nachhinein darin ein Signal der Glaubenstradition erkennen, dass die päpstliche Entscheidung für ein allgemeineres Verständnis des Todes als *Mysterium der Verwandlung* offen gehalten werden darf. Daraus könnte man ableiten: Wenn der begnadete Mensch im Tod an seinen entscheidenden Wendepunkt kommt, ereignet sich das Mysterium der Verwandlung; ihm wird das leibhaftig-verklärte Heil zuteil, was ihn nicht aus der Heilsgeschichte der ganzen Menschheit herausnimmt, sondern mit ihr umso radikaler verbindet.

Bedenkt man schließlich, dass Maria als Mutter Jesu eine *jüdische* Frau war, und zieht man in Betracht, welche Bedeutung im Judentum dem Leiblichen zukommt, dann könnte das anthropologische Modell einer radikalen Verwandlung im Tod, das nach meiner Überzeugung im Dogma von 1950 angelegt ist, zu einer Hoffnungsfigur für die gesamte Menschheit werden. Dann mag die metaphorische Sprache des Dogmas von 1950 erahnen lassen, dass damit mehr gesagt wird als in jeglicher Beschreibungssprache. Das Heil, das die Christenheit als ein bereits erreichtes in Maria feiert, ist ein Heil, das nach Joh 4,22 von den Juden kommt und das den Juden auch zugesagt bleibt, bis ganz Israel gerettet wird (vgl. Röm 11,26). So könnte die *Assumpta* bei den „Menschen seiner Gnade" (Lk 2,14) als ökumenische Grundfigur der *salus carnis* gesehen werden, so dass das Dogma von 1950 auf Dauer kein katholischer Sonderglaube bleiben müsste.



Was nützt und inwiefern tröstet eine „unmögliche Möglichkeit"?

Protestantische Anmerkungen zu den eschatologischen Implikationen der Himmelfahrt Marias

VON GÜNTER THOMAS [1]

Betritt man als protestantischer Systematiker den Diskursraum der katholischen Theologie, so betritt man einen Raum, der über weite Strecken von einer anderen Rationalität geprägt zu sein scheint. Handelt es sich darüber hinaus um den Diskurs der Mariologie, so steigert sich der Eindruck der Andersartigkeit zu dem einer gewissen Fremdheit. Was unterscheidet die Rationalitäten, was steigert den Unterschied im Fall der Mariologie? Die Überlegungen von Josef Wohlmuth machen dies sehr prägnant deutlich. Die von ihm vorgelegte und zugleich diskutierte Denkbewegung geht von einem dogmatisierten Aussagesachverhalt (der *assumptio mariae*) aus und versucht, seine Implikationen und seine innere Rationalität dann sekundär zu erschließen. Dogmatisch „Gegebenes" wird plausibilisiert, nicht problematisiert. Diskurspragmatisch reformuliert heißt dies: Obwohl zweifellos fast alle Diskurse eine Ebenenunterscheidung zwischen „autoritativem Text" und „falliblem Kommentar" kennen, verbietet das textuell vorgegebene Dogma sich selbst als für Alternativen offenen Kommentar behandeln zu lassen. Auch eine Darstellung der Genese, d.h. der historischen Kontingenz des Dogmas kann diese Ebenenunterscheidung nicht mehr verflüssigen. Die Aussage der *assumptio mariae* selbst kann post festum nicht mehr zur Disposition gestellt werden. Die Rekonstruktion der Genese wie auch die aktuelle Deutungsarbeit im Modus des Kommentars mag mit einer großen hermeneutischen Raffinesse geschehen, der Versuch aber, das Dogma selbst als Kommentar zu behandeln, muss an diesem aber

[1] Prof. Dr. Dr. Günter Thomas ist Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie: Ethik und Fundamentaltheologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum. Seine Eschatologie unter dem Titel „Neue Schöpumg" (Neukirchener Verlag) erscheint in diesen Tagen.

letztlich stets zerschellen. Für einen protestantischen Systematiker entsteht ein durchaus zwiespältiger Eindruck: Einerseits ist es nicht ohne eine Attraktivität zu sehen, wie vehement wirklich noch dogmatische Inhalte festgehalten werden – gegen die vielfach zu beobachtende protestantische Tendenz, vieles, wenn nicht gar alles in eine schwache und weithin formalisierte Rechtfertigungslehre einzuschmelzen. Andererseits zeigt speziell das Thema der *assumptio mariae,* dass die Dogmatisierungen auch Denkzwänge erzeugen, ja selbst in doppeltem Sinne „Gewaltakte des Denkens" sind: Im Anspruch, „durch die Offenbarung Gottes garantierte[] Formeln" zu sein[2] wie auch in dem Verbot, sich als Kommentare behandeln zu lassen. Darin fordern sie letztlich nicht weniger als Unterwerfung – wobei es vor diesem Hintergrund nahezu gleichgültig ist, ob und inwieweit die Sachverhalte auch in der analytischen Reflexion begriffen werden oder nicht. Folgt die protestantische *und* die römisch-katholische Theologie dem Grundsatz „fides quaerens intellectum", so bleibt immer noch offen, worauf sich das Verstehen richtet – auf den fehlbar-kontingenten Glauben der Kirche, auf den Text des Dogmas als Offenbarung Gottes oder auf den lebendigen, im Geist wirksamen Christus. Die Problematik der *assumptio mariae* und die Überlegungen von Josef Wohlmuth machen zweifellos einen konfessionellen Unterschied im Theologie-Treiben deutlich, bei dem der protestantische Kommentator spürt, wie tief das jeweilige theologische Denken von anderen Voraussetzungen geprägt ist.

Der besondere Reiz des Textes besteht zweifellos darin, dass die *assumptio mariae* für eine Problemstellung der theologischen Eschatologie fruchtbar gemacht wird.[3] An diesem Punkt treffen sich nicht nur unsere Interessen, sondern wird auch für denjenigen, der sich weder dem Dogma noch seinem Begründungsdiskurs verpflichtet weiß, die Mariologie ein faszinierender Diskurs. Mein Vorschlag ist daher, die Frage nach der Plausibilität des Dogmas selbst von dem wichtigen und bedenkenswerten Problem einer

[2] Diese Rahnersche Formulierung findet ihre vielsagende Fortsetzung in: „... deren genauer Sinn in demütigem, warten könnendem Gehorsam dem redenden Gott anheim gestellt bleibt; es ist die Haltung dessen, der weder zu viel noch zu wenig hören will und der darum im rechten Augenblick dann auch auf eine „exakte" Interpretation des Gehörten verzichten kann, wenn die Interpretation im tiefsten nicht bescheidenes Verstehenwollen, sondern anmaßendes Meisternwollen des Gehörten werden würde ..." (*Karl Rahner,* Maria Mutter des Herrn. Mariologische Studien, Freiburg/Basel/Wien 2004, Sämtliche Werke 9, 181).

[3] Siehe *Josef Wohlmuth,* Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit dem Denken der Gegenwart, Paderborn/München/Wien/Zürich 2005, speziell Kap. IV. 5.

realistischen, den ganzen Menschen einschließenden Eschatologie zu trennen: Die an Josef Wohlmuth gerichtete Frage ist also: *Angenommen,* das Dogma der *assumptio mariae* hätte einen ernst zu nehmenden Wahrheitsgehalt, würde es dann für die Eschatologie das leisten, was Wohlmuth von ihm erwartet?

Was ist das zentrale Anliegen, was das treibende Motiv hinter den Ausführungen zur *assumptio mariae*? Ich denke, es geht Josef Wohlmuth ganz wesentlich um eine realistische Eschatologie, der eine Ganzheitlichkeit des Heils entspricht, und d.h., die auch das Heil des Fleisches einschließt. Speziell für die gegenwärtige katholische Eschatologie hinterließ die Debatte um die „Auferstehung im Tod" ein gewisses Dilemma: „Einerseits durfte auf das materiale Element in der postmortalen Existenz nicht verzichtet werden, wenn man dem Glauben an die leibliche Auferstehung gerecht werden wollte; andererseits wollte die These „Auferstehung im Tod" möglichst vermeiden, das Materielle an irgendwelche Bestandteile des ansonsten der Verwesung anheim fallenden Leichnams zu binden."

An diesem Punkt markiert für Josef Wohlmuth, wie schon für die Glaubenskongregation, die *assumptio mariae* als leibliche Verherrlichung vorwegnehmend die Verherrlichung aller Menschen bzw. der übrigen Auserwählten. Maria ist ein Mensch, dem die Gnade der Vollendung mit Leib und Seele schon jetzt zuteil geworden ist – und die hierdurch tröstend und vorbildhaft wirken kann. Maria stellt, wie Wohlmuth festhält, „den Inbegriff der begnadeten Existenz" dar, „an der wir die Hoffnung für uns selbst aufrichten …" Hier findet sich, so Wohlmuth, eine „Hoffnungsfigur für die gesamte Menschheit", so dass letztlich die *assumptio mariae* „als ökumenische Grundfigur der *salus carnis* gesehen werden" könnte. Wohlmuth verbindet dies mit der ganz innerweltlichen ökumenischen Hoffnung, „dass das Dogma von 1950 auf Dauer kein katholischer Sonderglaube bleiben müsste".

Nun gibt es sicherlich auf protestantischer Seite diverse theologische Gründe, dieses freundliche Angebot nicht weniger freundlich zurückzuweisen. Doch an dieser Stelle kann die Frage nur sein: Was könnte die *assumptio mariae* – vorausgesetzt, sie würde in Wahrheit eine christliche Wahrheit repräsentieren – zur christlichen Hoffnung beitragen? Was könnte die Mariologie an Erkenntnissen zu einer ganzheitlichen Eschatologie beisteuern? An diesem Punkt ist meine These: Die *assumptio mariae* trägt weder etwas zu einer wahrheitsfähigen realistischen Eschatologie bei noch kann Maria eine Stütze für menschliche Hoffnung sein – es sei denn, die eschatolo-

gische Sonderstellung Marias werde aufgegeben. Nimmt allerdings die katholische Theologie die heilsgeschichtliche Sonderstellung Marias ernst, so sagt ihre Aufnahme in den Himmel ganz und gar nichts aus über die Zukunft der dem Tod verfallenen und ganz und gar sündigen Menschen.

Kann, wie Dorothea Sattler formuliert, „Maria als die neue Eva Sinnbild der von Gott erlösten Schöpfung" so „ein Zeichen der Hoffnung für alle Geschöpfe" sein?[4] Indem Josef Wohlmuth darauf hinweist, dass Maria nicht in die Reihe der Sünder eingereiht werden kann, benennt er den Dreh- und Angelpunkt der Auseinandersetzung: die Sündlosigkeit Marias. Die in Karl Rahners Schriften zu mariologischen Problemen greifbaren Debatten zeigen deutlich die Folgen dieser Entscheidung.[5] Ist Marias Sündlosigkeit Implikat ihrer unversehrten Geschöpflichkeit oder Resultat der Zueignung von Christi Verdiensten? Rahner wendet sich klar gegen ein „debitum contrahendi peccatum originale", doch zugleich betont er mit den Lehrentscheidungen der katholischen Kirche die Bewahrung vor jeglicher Erbschuld und vor jeglicher Sünde in Marias Leben. Nicht umsonst wurde daher in Teilen der Tradition das Sterben Marias problematisiert. Unter der Voraussetzung, dass der Tod die Straffolge der Erbsünde ist, legt sich die Frage nahe, ob und inwiefern Maria gestorben ist und wie sie diese raumzeitliche Wirklichkeit verlassen hat. Nur unter den sehr anspruchsvollen und weitgehenden Voraussetzungen, dass a) der Tod auch Vollendung des Lebens in heilsamer Passivität und der personalen Lebenstat der Selbstweggabe ist und b) dass der Tod als Teilhabe am Todesschicksal Jesu Christi im Sinne eines christusanalogen Sterbens für andere, als Teilhabe an der Überwindung der Sünde gedeutet wird, kann gesagt werden, dass Maria gestorben sei. So erfuhr Maria als Sündlose das Schicksal Christi an sich im Sinne einer Teilhabe am *Leiden* Christ. Obgleich ihre Freiheit von der Erbsünde auf die Erlösung Jesu Christi zurückgeht, war sie doch *in ihrem irdischen Leben und in ihrem Tod* nicht (mehr) „erlösungsbedürftig". Maria wurde nicht in und aus der Sünde errettet, sondern initial vor der Sünde errettet.

Entsprechend dem Dogma der immerwährenden Jungfräulichkeit, und d. h. der immerwährenden Sündlosigkeit Marias kann diese, wie Josef Wohlmuth selbst versichert, nicht in die begnadete Menschheit eingereiht, konkret: nicht in die Gruppe der *simul iusti et peccatores* eingefügt werden.

---

[4] *Dorothea Sattler,* Todesbedrohung und Hoffnung auf Leben, in: *Ulrike Link-Wieczorek, Ralf Miggelbrink, D.S., Michael Haspel, Uwe Swarat, Heinrich Bedford-Strohm* (Hg.), Nach Gott im Leben fragen. Ökumenische Einführung in das Christentum, Gütersloh 2004, 218–240, 232.

[5] *Karl Rahner,* Maria, Mutter des Herrn, a.a.O. (s. Anm. 1).

Das Problem der *salus carnis* wird jedoch drastisch verkürzt, wenn das Problem des *simul iustus et peccator* wie bei Maria systematisch ausgeklammert wird. Geht es um die Zukunft des ganz und gar sündigen, sich selbst stets täuschenden, den Kräften des Lebensfeindlichen verfallenden und diese zugleich befördernden Menschen, so werden in der Person Marias zwei elementare Aspekte des realen geschöpflichen Menschen ausgeklammert: a) Maria ist als sündlose Kreatur prinzipiell nicht in gleicher Weise vom gleichen Tod betroffen wie die übrigen sündigen Menschen. Maria mag sterben, aber sie stirbt einen anderen Tod. b) Maria ist als nicht in gleicher Weise vom Tod betroffene Person auch nicht von gesteigerten Formen der Vergänglichkeit, der Hinfälligkeit und der Selbstzerstörung des Leiblichen, d.h. nicht von den nicht der Sünde zuzurechnenden Verschattungen des Geschöpflichen betroffen. Doch die Probleme der Leiblichkeit als Gestalt der Geschöpflichkeit gewinnen erst hier ihre Härte. Menschliche, ja geschöpfliche Leiblichkeit impliziert die Todesbedrohung und den Tod – und diese abgründige Facette der Leiblichkeit blieb Maria erspart. Die Debatten um die Befreiung von Geburtsschmerzen als Signatur der postlapsarischen Schöpfung machen überdeutlich, wie anders das Leben der Maria ist.

Nun sind zweifellos die biblischen Texte, die von Menschen sprechen, welche ohne die Erfahrung des Todes in das Eschaton eingegangen sind, auch systematisch-theologisch ernst zu nehmen. Diese Texte sprechen – analog zur Himmelfahrt Marias – von der Möglichkeit eines todfreien Lebens – was jedoch für die allermeisten Menschen keine reale, sondern eine unmögliche Möglichkeit sein dürfte. Die Eröffnung des eschatologischen Lebens für einen sündigen Menschen durch den Tod hindurch ist aber etwas anderes als ein nur durch Selbsthingabe charakterisierter Übergang aus diesem raumzeitlichen Leben in Gottes Herrlichkeit.

Die christliche Hoffnung wird sich daher weniger auf Maria richten, die von der Abgründigkeit des Todes befreit wurde, als vielmehr auf den, der den Tod auf sich genommen hat und durch den letztlich der Tod als der letzte Feind besiegt wurde: Jesus Christus. Die „leibliche Auferstehung" Jesu Christi und das Zeichen des leeren Grabes signalisieren eine „restlose" Verwandlung dieser Schöpfung. Die Solidarität des „zur Sünde gemachten", die Nacht des Todes und der klagegesättigten Gottesferne erfahrenden Gottessohnes reicht tiefer als die einer der Erdenschwere enthobenen Maria. Die Kenosis des göttlichen Logos lässt diesen uns näher kommen als die menschliche, aber doch so einzigartig weniger der Gnade bedür-

fende Maria. Der in *dieser* Welt durch die Macht des Heiligen Geistes auferweckte, aus dem Tode erstandene Gekreuzigte ist Grund einer todesüberwindenden Hoffnung in dieser Welt für diese Welt. Maria vermag keine Hoffnung für den Kosmos zu stiften, ist in ihr doch die Schöpfung und die Neuschöpfung letztlich konfundiert. Das in die Vorstellung einer sündlosen Maria eingeschriebene Modell der Zuordnung von Schöpfung und Erlösung marginalisiert die Macht der Sünde und das Motiv der Rettung gegenüber dem Aspekt der Vollendung. Die qualitativ anders gelagerte Gnade gegenüber Maria, d.h. die faktische soteriologische „Bedürfnislosigkeit" eines sündlosen Wesens kann nur eine kalte, entweltlichende Hoffnung stiften. Eine auf Maria als „Sinnbild der erlösten Schöpfung" setzende „Hoffnung" kann in Wahrheit nur zwei problematische Grenzlagen realisieren: Religiöse Trostlosigkeit und Ohnmacht – denn Maria wurde in und aus einem Leben erlöst, das nie das unsere war oder sein wird, kurz: weil sie eine *unmögliche* Möglichkeit realisierte. Oder: Religiöse Illusionsverhaftung – denn die durch Maria inspirierte Perspektive auf die Erlösung überspielt die in diesem unseren Leben reale Macht der Sünde.[6]

Als Fazit möchte ich festhalten: *Selbst wenn* das Dogma der *assumptio mariae* eine valide Wahrheitserkenntnis bieten *würde,* würde es in der Verbindung mit Marias Sündlosigkeit weder eine begründete Hoffnung noch wirklichen Trost bieten können.

Trotz großer Sympathien mit Wohlmuths ganzheitlicher Eschatologie bleibt dem protestantischen Kommentator also eine bleibende Skepsis gegenüber Logik und Aussagemöglichkeiten ihrer Verknüpfung mit dem Dogma von 1950. Es ist durchaus, wie Josef Wohlmuth formuliert, zu hoffen, „dass das Dogma von 1950 kein katholischer Sonderglaube bleib[t]", allerdings nicht weil zu hoffen ist, es werde ökumenisch rezipiert, sondern weil zu hoffen ist, es werde von der katholischen Kirche zurückgenommen. Maria könnte dann immer noch ein großes Vorbild sein – eben das einer *begnadeten* Sünderin, die *darin* gewürdigt wurde, „Gottesmutter" zu sein. Dann würde selbst die Jungfrauengeburt zum Zeichen der Liebe Gottes zu *dieser* Welt und *dieser* Schöpfung. Dass sich Gott in Christus „von Anfang an" den riskanten Zweideutigkeiten der Schöpfung ausgesetzt hat, ist ein kräftiges Zeichen der Hoffnung für eine ganzheitliche Eschatologie – jenseits religiöser Illusion und religiöser Trostlosigkeit.

---

[6] N.B.: In der Mariologie verdichten sich die konfessionell unterschiedlich vorgenommenen Zuordnungen von „Natur" und „Gnade", „Schöpfung" und „Erlösung".

„Und wenn der Tod uns scheidet?“

Sterbehilfe als ökumenisch-ethische Herausforderung

VON STEFANIE C. SCHARDIEN[1]

1. Öffentliche Wahrnehmung und Selbstdarstellung der Kirchen in gesellschaftlich-ethischen Diskussionen

Im August 2006 publizierte das Evangelische Magazin Chrismon die Ergebnisse seiner monatlichen Umfrage zum Thema „Herr Pfarrer, übernehmen Sie! In welche Streitfällen soll sich die Kirche einmischen?“. Unter verschiedenen ethischen Konfliktfällen erhielt die Antwort „Wenn ein Verein aktive Sterbehilfe leisten will.“ die meisten Stimmen.[2]

Was dieses Ergebnis vor allem zeigt: Die Leserinnen und Leser, die an der Umfrage teilgenommen haben, sind sich scheinbar sehr klar darüber, was die kirchliche Position zur Sterbehilfe ist. Das gleiche Phänomen findet sich auch in Zeitungsartikeln oder Talkshows: „Die Kirche sagt …“, „Kirchenvertreter sprechen sich aus gegen …“. In der öffentlichen Wahrnehmung gibt es eine geringe Sensibilität für die Differenzen zwischen den Denominationen in ihren Positionierungen zu ethischen Fragestellungen.

Normalerweise wird der Ökumene gegenwärtig eine schwere Zeit bescheinigt: die Bewegung scheint sich verlangsamt zu haben. In dogmatischen Fragen (z. B. nach dem gemeinsamen Abendmahl oder nach dem Amt) kann man sich offensichtlich nicht so schnell einigen, wie man in den

---

[1] Dr. Stefanie Schardien hat als Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Systematische Theologie/Ökumenik und Konfessionskunde an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bochum gearbeitet und ist zurzeit Vikarin der Evangelischen Kirche von Westfalen in Hattingen an der Ruhr.

[2] Umfrage des Monats: Herr Pfarrer, übernehmen Sie! In welche Streitfälle soll sich die Kirche einmischen?, in: Chrismon (Juli 2006); vgl. URL: http://www.chrismon.de/cframe-umfrage.html.

Jahrzehnten zuvor zu hoffen wagen durfte. Bei vielen ethischen Herausforderungen dagegen zeigen sich die Kirchen selbst optimistischer. Als ließe sich über diese Fragen von einem plötzlich gemeinsamen christlichen Standpunkt ganz gut gemeinsam entscheiden.

Im Sommer 2006 hat Papst Benedikt, während seines Besuchs in Deutschland nach seiner Einschätzung des ökumenischen Dialogs gefragt, herausgestellt, die Kirchen könnten in ethischen Fragen am meisten zusammen arbeiten: „Es ist also auch ein vielstimmiges Gefüge, mit dem wir in Respekt vor den vielen Stimmen und in der Suche nach der Einheit in Dialog treten und in Zusammenarbeit kommen müssen. Das Erste ist, dass wir alle miteinander in dieser Gesellschaft uns darum mühen sollten, die großen ethischen Richtlinien deutlich zu machen, selber zu finden und zu verwirklichen und so der Gesellschaft den ethischen Zusammenhalt zu geben ... Und da geschieht ja schon sehr viel, dass wir in dieser Weise angesichts der großen moralischen Herausforderungen wirklich miteinander verbunden sind aus dem gemeinsamen christlichen Grund heraus."[3] Die öffentliche Wahrnehmung muss somit nicht allein das Ergebnis von Gleichgültigkeit gegenüber den kirchlichen Positionen sein, sondern es kann auch aus der Selbstdarstellung der Kirchen resultieren.

In der Konsequenz drängt sich die folgende Frage an eine ökumenische Ethik auf: Besteht keine Verbindung zwischen dem jeweiligen denominationellen Hintergrund und den ethischen Urteilen? Konkreter: Warum beeinflussen unterschiedliche anthropologische Konzepte dem Anschein nach die kirchlichen Zugänge zu ethischen Problemen, gerade wenn sie das menschliche Leben berühren, nicht? Wie kann die Theologie z. B. die kriterialen Bedeutung der Lutherischen Lehre von der Rechtfertigung aus Gnade für das Verständnis des Menschen lehren, wenn sie anscheinend keinen Unterschied im Diskurs der Kirchen über Tod und Sterben macht?

Die ökumenische Bewegung selbst erachtet es dringlich, diese Fragen zu stellen und zu bearbeiten. Seminare und Dokumente behandeln die Relevanz konfessioneller Zugänge und Hintergründe im Blick auf ethische Konflikte. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe der Römisch-katholischen Kirche und des ÖRK veröffentlichte 1996 die Studie „Der Ökumenische Dialog über moralisch-ethische Fragen"[4]. 2003 organisierte der ÖRK ein

[3] Eine gekürzte Version des Interviews ist abrufbar unter URL: http://www.spiegel.de/panorama/0,1518,431495,00.html.

[4] Der Ökumenische Dialog über ethisch-moralische Fragen: Potentielle Quellen des gemeinsamen Zeugnisses oder der Spaltung. Ein Studiendokument der Gemeinsamen Arbeits-

„Seminar on methodology in approaching social and ethical issues".[5] Die Ergebnisse tendieren in eine ähnliche Richtung, die sich wie folgt beschreiben lässt: Wenn gelte, dass in Jesus Christus alle Kirchen zusammengehören, dann müsse diese höhere bzw. tiefere Wahrheit auch in noch kontroversen ethischen Fragestellungen als gemeinsame Basis und als gemeinsames Ziel verstanden werden. Auf dem gegenwärtig beschrittenen Weg vom gemeinsamen Ausgangspunkt zum Endpunkt sollten die Kirchen sensibel für die Konvergenzen und Differenzen sein, die aus dem denominationen-spezifischen Verhältnis von Schrift, Tradition, Erfahrung und Vernunft erwachsen. Die Charta Oecumenica geht noch weiter, insofern sie voraussetzt, dass das spirituelle Erbe des Christentums Europa als Quelle gemeinsamer Werte bereichern könne, insbesondere dann, wenn es um ethische Fragen des menschlichen Lebens gehe. Die Unterzeichnerkirchen verpflichten sich, sich „über Inhalte und Ziele unserer sozialen Verantwortung miteinander zu verständigen und die Anliegen und Visionen der Kirchen gegenüber den säkularen europäischen Institutionen möglichst gemeinsam zu vertreten"[6]. Sterbehilfe kristallisiert sich als eine dieser europäischen Herausforderungen heraus, auf die die Kirchen antworten müssen. Inwieweit können oder sollten sie „die Anliegen und Visionen" gemeinsam vertreten? Im Folgenden sollen zentrale Resultate einer Analyse von konfessionellen Stellungnahmen zur Sterbehilfe dargelegt werden. Der Diskussion der Studienergebnisse und ihrer ökumenischen Bedeutung wird zunächst ein kurzer Überblick über die grundlegenden Charakteristika, wie sie sich in den Dokumenten der unterschiedlichen Kirchen finden, vorausgeschickt.[7]

---

gruppe des Ökumenischen Rates der Kirchen und der römisch-katholischen Kirche, in: Ökumenische Rundschau 45 (1996), 355–370.

[5] Vgl. URL: http://www.wcc-coe.org/wcc/who/morges03.html.

[6] Charta Oecumenica. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa, hg. v. Rat der Europäischen Bischofskonferenzen / Konferenz Europäischer Kirchen (Nr. 7), 10.

[7] Für eine hier nicht zu leistende grundlegende Einführung in die medizinethische Sterbehilfediskussion vgl. u. a. *Peter Dabrock / Stefanie Schardien*, Art. „Euthanasie", in: Evangelisches Staatslexikon. Neuausgabe, hg. v. *Werner Heun / Martin Honecker / Martin Morlok / Joachim Wieland*, Stuttgart, Berlin, Köln 2006, 517–525; *Stefanie Schardien*, Menschenwürde und Sterbehilfe – wider einfache Vorgaben, in: *Peter Dabrock / Lars Klinnert / Stefanie Schardien*, Menschenwürde und Lebensschutz. Herausforderungen theologischer Bioethik, Gütersloh 2004, 289–315; *Ruth Scholz*, Die Diskussion um die Euthanasie. Zu den anthropologischen Hintergründen einer ethischen Fragestellung (Studien der Moraltheologie 26), Münster, Hamburg, London 2002; *Markus Zimmermann-Acklin*, Euthanasie. Eine theologisch-ethische Untersuchung (Studien zur theologischen Ethik 79), Freiburg ²2002.

2. Kirchliche Stellungnahmen zur Sterbehilfe. Ein Überblick

Die ethische Thematik der Entscheidungen am Lebensende entwickelt sich für die europäischen Kirchen zunehmend zu einem Anliegen. Viele von ihnen haben bereits offizielle Erklärungen, Stellungnahmen oder Positionspapiere veröffentlicht. Früheste Dokumente erschienen bereits in den siebziger Jahren.[8] In den vergangenen Jahren ist eine deutlich steigende Anzahl von Stellungnahmen zu verzeichnen. Bemerkenswert erscheinen dabei v.a. die Dokumente der Orthodoxen Kirche und der Freikirchen, für die die öffentliche Positionierung zur ethischen Fragestellung eine neuere Entwicklung darstellt.

Es lassen sich zwei Gruppen von Stellungnahmen ausmachen: Ein Teil der Dokumente entsteht als Reaktion auf rechtliche oder gesellschaftliche Entwicklungen, die von den Kirchen der jeweiligen Länder fordert, aktuell und kurzfristig Stellung zu beziehen.[9]

Ein anderer Teil der Dokumente wird als Ergebnis meist längerfristig angelegter Studienprozesse veröffentlicht, die sich dem Problem eher

[8] Z. B. *Deutsche Bischofskonferenz*, Das Lebensrecht des Menschen und die Euthanasie (Die deutschen Bischöfe 4), Bonn 1975; *Deutsche Bischofskonferenz*, Menschenwürdig sterben und christlich sterben, 1978 (Die deutschen Bischöfe 47), Bonn 1996, 5–32; *Österreichische Pastoralkommission*, Sterben, Sterbebeistand und Euthanasie. Ein Text der Österreichischen Pastoralkommission, in: Herder Korrespondenz 32 (1978), 182–186; *Methodist Conference*, Euthanasia. Conference Statement, prepared by the Division of Social Responsibility, adopted by the Methodist Conference, in: Methodist Conference Agenda 1974, Bristol 1974, 20–25; auch veröffentlicht in: *J. Gordon Melton*, The Churches Speak on: Euthanasia. Official Statements from Religious Bodies and Ecumenical Organizations, Detroit 1991, 176–180.

[9] Z. B. *Church of England House of Bishops / Roman Catholic Bishops' Conference of England and Wales*, Joint Submission from the Church of England House of Bishops and the Roman Catholic Bishops' Conference of England and Wales. The House of Lords Select Committee on the Assisted Dying for the Terminally Ill Bill (2. September 2004), London 2004; *Conference of European Churches / Church and Society Commission*, Contribution for the Euthanasia debate in the Council of Europe, in: epd-Dokumentation 18 (2004), 13–14; *Schweizer Bischofskonferenz*, Die Würde des sterbenden Menschen. Pastoralschreiben der Schweizer Bischöfe zur Frage der Sterbehilfe und der Sterbebegleitung, Einsiedeln 2002 (URL: http://www.kath.ch/sbk-ces-cvs/rtf/Document_euthanasie_d.rtf); *Uniting Protestant Churches in the Netherlands*, Statement by the Uniting Protestant Churches in the Netherlands in the debate over the proposed amendment of the law regarding the review of euthanasia, Utrecht 2001.

grundsätzlich zu nähern versuchen und ihren Anlass nicht in aktuell virulenten gesellschaftlichen Veränderungen haben.[10]

Die römisch-katholische Position, die grundlegend in der Erklärung zur Euthanasie: „Iura et Bona"[11] (1980) zu finden ist, lässt sich – zumindest auf den ersten Blick – klar nachzeichnen, was in der hierarchischen Struktur und in ihrer Konsequenz eindeutig vorgegebenen Richtlinien, aber auch im Rückgriff auf das vermeintlich allgemein nachvollziehbare Naturrecht begründet liegt: Sterbehilfe ist demnach Töten und Töten eine intrinsisch falsche Handlung. Innerhalb dieser Ablehnung wendet die römisch-katholische Kirche das Prinzip der Handlung mit Doppelwirkung und das Prinzip der Verhältnismäßigkeit an, die die schmerzlindernde Behandlung und die Wahl oder Begrenzung der Medikation im Verhältnis zu deren aktuellem Nutzen in der Sterbesituation legitimieren.

In den bislang seltenen orthodoxen Stellungnahmen zur Sterbehilfe – eine wurde von der Orthodoxen Kirche Griechenlands, eine andere von der Russisch-Orthodoxen Kirche veröffentlicht[12] – herrscht ein eschatologisch ausgerichtetes Menschenbild vor. Der Sterbeprozess wird als wichtige Möglichkeit des einzelnen Menschen auf seinem Weg zur „theosis", seiner Heiligung und Vergöttlichung, beschrieben. Vor diesem anthropologischen Hintergrund kommt nach orthodoxem Glauben den physischen Zuständen des Wachseins und Bewusstseins im Sterben eine hohe Bedeutung zu. Die orthodoxen Stellungnahmen machen hohe Auflagen sogar dann, wenn es um die Verabreichung von Analgetika oder die Begrenzung einer Behandlung geht, die nur die kurzfristige Verlängerung des leidenden Lebens verspricht.

---

[10] Z. B. *Church of England*, On Dying Well. A Contribution to the Euthanasia Debate, ed. by the Board of Social Responsibility/ Church of England, 2. ed., London 2000; *Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich*, Überlegungen zur Sterbehilfe aus evangelischer Sicht, Zürich 2000; *Kongregation für die Glaubenslehre*, Iura et Bona. Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Euthanasie (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 20), 1980.

[11] Ebd.

[12] *Der Bischöfliche Jubiläumssynod der Russisch-Orthodoxen Kirche*, Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, Moskau 2000, Nr. XII.8, in: *Josef Thesing / Rudolf Uertz* (Hg.), Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Dt. Übersetzung mit Einführung und Kommentar, St. Augustin 2001, 9–131; *The Holy Synod of the Church of Greece / Bioethics Committee 2002*, Basic Positions on Euthanasia (nichtauthorisierte englische Übersetzung; für das griechische Original vgl. URL: http://www.bioethics.org.gr/03_b.html#4).

Die Landschaft evangelischer Stellungnahmen ist weit und vielfältig.[13] Evangelische Kirchen akzeptieren und – wenn auch unabsichtlich – fördern Pluralität in der Meinungsäußerung, wenn sie stets herausstellen, dass es aus protestantischem Prinzip heraus nicht die eine autoritative Antwort geben könne, erst recht nicht in derartigen Konflikten. Jenseits dieser Selbstwahrnehmung und -darstellung lassen sich dennoch gemeinsame Kriterien darlegen: Auf der Grundlage einer biblischen Theologie ist dies die Trias von Verantwortung, Liebe und Freiheit, die eine evangelische Urteilsbildung prägen.

Die anglikanische Position kann nur schwer auf einen Nenner gebracht werden. Während die Erklärung der Lambeth-Konferenz[14] in ihrer Argumentationsstruktur und in ihren Ergebnissen stärker römisch-katholisch geprägt ist, tendiert die andere wichtige Publikation „On Dying Well"[15] zu einem mehr protestantischen Ansatz. Diese Weite erklärt sich über das anglikanische Prinzip der „Comprehensiveness". Innerhalb des anglikanisch hermeneutischen Dreiecks von Schrift, Tradition und Vernunft kommt vor allem der dritte Aspekt zum Tragen: Pragmatische und nachvollziehbare Argumentationen erscheinen vorherrschend in den Stellungnahmen, die mehr als andere auf die beiden Hauptargumente der Sterbehilfebefürworter zu antworten versuchen: Mitleid und Autonomie. Freikirchliche Stellungnahmen zur Sterbehilfe sind oftmals schwer zugänglich. Es ist eine eher jüngere Entwicklung, dass einige Freikirchen, wie die Heilsarmee oder die britischen Methodisten ihre Positionen recht kurz auf ihren Homepages erklären.[16] Diese Kurzstatements schaffen es allerdings kaum, einen umfassenderen Einblick in das Problem zu verschaffen. Im Unterschied zum Zugang anderer Denominationen fallen in den umfangreicheren freikirchlichen

[13] Neben den bereits genannten Dokumenten vgl. bspw. *Svend Andersen / Jaana Hallamaa*, Euthanasia. A Letter to a Nurse on Death and Dying, in: *Viggo Mortensen* (Hg.), Life and Death. Moral Implications of Biotechnology, Genf 1995, 64–70; *Evangelisch-Lutherische Kirche in Italien*, Synodalvorlage zum Thema Euthanasie. Verabschiedet auf der Synode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Italien, Vico Equense 2004; *Nederlandse Hervormde Kerk / Gereformeerde Kerken in Nederland*, Euthanasie en Pastoraat, 's-Gravenhage 1988; *Evangelische Kirche A. und H.B. in Österreich*, Stellungnahme der Evangelischen Kirche in Österreich zum Thema „Sterbehilfe", verabschiedet von der Generalsynode 1996 in Graz, hg. v. d. Evangelischen Presseverband, Wien 1996.

[14] The Official Report of the Lambeth Conference 1998. Transformation and Renewal (July 18–August 9, 1998, Lambeth Palace, Canterbury, England), Harrisburg 1999.

[15] *Church of England*, On Dying Well (vgl. Anm. 10).

[16] *The Methodist Church*, Euthanasia ... at a Glance, URL: http://www.methodist.org.uk; *Die Heilsarmee in Deutschland*, Stellungnahme der Heilsarmee zur Sterbehilfe, URL: http://www.heilsarmee.de/a-z/ethischefragen.php#sterbehilfe.

Dokumenten, wie bspw. von den Siebenten-Tags-Adventisten[17], die hohe Anzahl biblischer, teils biblizistischer Referenzen auf. Bei der Einschätzung der Sterbehilfe lässt sich eine Nähe der freikirchlichen zur römisch-katholischen und orthodoxen Haltung feststellen.

3. Konvergenzen und Differenzen

a) Definitionen entscheidender Begriffe

Über Sterbehilfe zu sprechen, bringt oftmals erhebliche definitorische Probleme mit sich. Begriffsbestimmungen spielen eine wichtige Rolle in der Debatte, so dass sich alle Beteiligten um Transparenz und Klärung ihrer Sprachmuster bemühen sollten. Gewiss kann und soll an dieser Stelle keine vermeintlich „beste" terminologische Lösung präsentiert werden, sondern es gilt hier vielmehr, auf einige terminologische Tendenzen der Kirchen hinzuweisen. Die Mehrzahl der Kirchen lehnt die Unterscheidung von aktiver und passiver Sterbehilfe ab.[18] Die Gründe dafür sind unterschiedlich und reichen von dem euphemistischen Klang des Begriffs „Sterbehilfe" oder „Euthanasie" bis zur realitätsfernen Starrheit der aktiv-passiv-Differenz. Die kirchlichen Stellungnahmen tendieren dazu, den Begriff „Sterbehilfe" oder „assisted dying" oder „Euthanasie" allein für die von ihnen abgelehnten Formen zu reservieren. Wenn kirchliche Stellungnahmen von den von ihnen als legitim erachteten Formen sprechen, bevorzugen sie Ausdrücke wie „Sterbenlassen", oder „Beendigung lebensverlängernder Maßnahmen". Den Begriff „Sterbehilfe" ausschließlich mit den für illegitim erachteten Formen zu identifizieren, kann gleichwohl auch Konfusion und Unsicherheit verursachen: Man stelle sich vor, von den kirchlichen Stellungnahmen informierte Christinnen und Christen würden im Krankenhaus von Ärzten mit der Option der „passiven Sterbehilfe" konfrontiert – wie groß mag dann die Unsicherheit über Erlaubnis oder Verbot sein? Die Kirchen müssen ihre Sprachregelung aus solcherlei Gründen nicht ändern.

---

[17] Insofern die Siebenten-Tags-Adventisten sich selbst als Freikirche verstehen und sich jüngst zudem zunehmend am ökumenischen Dialog beteiligen und somit auch in der Wahrnehmung anderer Kirchen in die Nähe der Freikirchen gerückt werden, sollen sie hier hinzugezogen werden. *Seventh-day Adventist Church 1996*, A Statement of Consensus on Care for the Dying, in: Seventh-day Adventist Church 1996: Statements, Guidelines and Other Documents. A Compilation, ed. by General Conference, Communication Department, Silver Spring, 8–11.

[18] Auch politisch lässt sich dieser sprachliche Trend verfolgen; vgl. *Nationaler Ethikrat*, Selbstbestimmung und Fürsorge am Lebensende. Stellungnahme, Berlin 2006.

Sie sollten sich jedoch darüber bewusst sein, wie die Wahl ihrer Sprache den gesellschaftlichen oder wissenschaftlichen Sprachgepflogenheiten entspricht bzw. von ihnen abweicht. Betrachtet man die kirchlichen Stellungnahmen insgesamt, so lässt sich allerdings schon eine mangelnd präzise Begriffsverwendung beklagen. Auch wenn die Kirchen in ihrer Ablehnung der Begriffe „aktiv" und „passiv" eigentlich konform gehen, so beziehen sie sich doch oftmals auf unterschiedliche Aspekte und Situationen, wenn sie von „Sterbenlassen", „assisted dying" oder „Sterbehilfe" sprechen. Die Konferenz Europäischer Kirchen schlägt darum vor, dass jede Kirche in ihren offiziellen Dokumenten jeweils die von ihr gewählten Begrifflichkeiten erläutert.[19] Wenngleich dies vermutlich nicht die beste Lösung ist – kennen doch die Leser meist die alternativen begrifflichen Bestimmungen nicht – so erscheint es ebenso unmöglich, dass die Kirchen sich auf eine einzige gemeinsame Terminologie inklusive gemeinsamer Konnotationen einigen.

b) Kirche und Gesellschaft

Sucht man Bilder für die Haltung der Kirchen in der Sterbehilfediskussion gegenüber der Gesellschaft, legt sich oftmals das eines Wächters nahe, der vor Tendenzen zur Akzeptanz oder Legalisierung von aktiver Sterbehilfe schützt. Häufig rekurrieren solche mahnenden und bewahrenden kirchlichen Stellungnahmen auf Dammbruchargumente oder Argumente der „schiefen", im englischen Bild „rutschigen Ebene" („Slippery Slope"). Sie alle bezweifeln wesentlich, dass die europäischen Gesellschaften stark genug sein können, im Falle der Legalisierung aktiver Sterbehilfe der Versuchung des Missbrauchs zu widerstehen oder ausreichende Kontrolle über die Ausführungsbestimmungen auszuüben. Diese Argumentationen entwerfen das Szenario einer mit dem ersten Schritt unabwendbar eingeleiteten negativen Fortwicklung, die zu einer menschenfeindlichen Ausweitung der Sterbehilfepraxis führe.[20] Die Gültigkeit der Argumentationen mit Slippery Slopes und Dammbrüchen ist freilich umstritten. Jenseits aller be-

[19] Vgl. *Conference of European Churches / Church and Society Commission*. Contribution for the Euthanasia debate in the Council of Europe, in: epd-Dokumentation 18 (2004), 13–14, hier 13 (URL: http://www.cec-kek.org/content/euthanasia.shtml).

[20] Deutliche Beispiele für den Gebrauch von Slippery Slope Argumenten finden sich u.a. in einer frühen Stellungnahme der römisch-katholischen Kirche und in einem Dokument der Evangelischen Allianz; vgl. *Deutsche Bischofskonferenz*, Das Lebensrecht des Menschen und die Euthanasie (vgl. Endnote 7); *Deutsche Evangelische Allianz*, Das Recht des Menschen auf Leben, Stuttgart ²2000.

rechtigten Kritik lässt sich aber doch mit Fischer konstatieren, dass sie fundamentale menschliche Ängste zum Ausdruck bringen und damit ihr besonderer Wert in ihrer Intuitivität liegt.[21]

Nicht unabhängig davon, was gesagt wird, doch auch nicht ohne eigene Relevanz macht dem Sprichwort nach in Konflikten oftmals der Ton die Musik: Die römisch-katholische Kirche und in ähnlicher Weise die Orthodoxen Kirchen bescheinigen der Gesellschaft eine „Kultur des Todes"[22] und wähnen sich selbst außerhalb dieser Kultur. Demgegenüber entdecken evangelische Kirchen eine neue „Kultur des Sterbens"[23], an der sie selbst ebenfalls teilhaben. Diese wertpositivere Beschreibung der gegenwärtigen europäischen Kultur unterstreicht die Wahrnehmung eines neuen gesellschaftlichen Bedürfnisses nach öffentlichen Diskursen über Sterben und Tod, nachdem diese Themen über lange Zeit als Tabu gehandelt wurden. Die sich daraus ergebende Frage lautet: Wie erreichen Kirchen die Gesellschaft? Sollten sie sich eher der Gesellschaft gegenüber stellen und sich als eine kontrastreiche Alternative präsentieren? Oder erreichen Kirchen mehr Menschen, indem sie sich als profilierte Glieder der Gesellschaft, also als deren Teil darstellen? Diese Frage kann und sollte kaum ein für allemal beantwortet werden, insbesondere dann, wenn man denominationelle Weite mehr als Chance denn als Defizit begreifen will. Je nach ihren unterschiedlichen konfessionellen Kontexten oder Hintergründen werden Menschen, so lässt sich dann vermuten, die kirchlichen Haltungen in oder gegenüber der Gesellschaft unterschiedlich favorisieren.

c) Bilder vom Menschen am Lebensende

Die Denominationen lassen in ihren Stellungnahmen zur Sterbehilfe zwei grundsätzliche Zugänge zum leidenden und sterbenden Menschen erkennen: Der eine wird hauptsächlich von der römisch-katholischen und Orthodoxen Kirche, den Freikirchen und Teilen der anglikanischen Kirche

[21] Vgl. *Johannes Fischer*, Medizin- und bioethische Perspektiven. Beiträge zur Urteilsbildung im Bereich von Medizin und Biologie, Zürich 2002, 64.

[22] Vgl. *Johannes Paul II.*, Enzyklika „Evangelium Vitae" von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, Priester und Diakone, die Ordensleute und Laien sowie an alle Menschen guten Willens über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 120), 1995.

[23] Vgl. *Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich*, Überlegungen zur Sterbehilfe aus evangelischer Sicht, Zürich 2000, 17; *Evangelische Kirche A. und H.B. in Österreich*, Stellungnahme der Evangelischen Kirche in Österreich zum Thema „Sterbehilfe" (vgl. Anm. 13), 4.

vertreten. Dieser Ansatz steht für eine Anthropologie, die in menschlicher Stärke und Fähigkeit gründet. D.h. Menschen können Einsicht in Gottes Willen nehmen; sie sind fähig, vernünftige und gute Entscheidungen zu treffen. Im Blick auf das Lebensende geben diese kirchlichen Stellungnahmen klare Gebote und Verbote und implizieren bzw. suggerieren so Sicherheit in der Frage nach richtigen oder falschen Entscheidungen. Neben diesem Verständnis des Menschen in seiner Entscheidungsfindung schreiben die genannten Kirchen dem menschlichen Leiden unter Verweis auf die dann herrschende besondere Gottesnähe Sinn und Wert zu. Das Leiden zu ertragen, bedeute, am Leiden Christi teilzuhaben: „Nach christlicher Lehre erhält der Schmerz jedoch, zumal in der Sterbestunde, eine besondere Bedeutung im Heilsplan Gottes. Er gibt Anteil am Leiden Christi und verbindet mit dem erlösenden Opfer, das Christus im Gehorsam gegen den Willen des Vaters dargebracht hat. Es darf deshalb nicht verwundern, wenn einzelne Christen schmerzstillende Mittel nur mäßig anwenden wollen, um wenigstens einen Teil ihrer Schmerzen freiwillig auf sich zu nehmen und sich so bewußt mit den Schmerzen des gekreuzigten Christus vereinigen zu können (vgl. Mt 27,34)."[24] Gerade um gesellschaftlichen Tendenzen entgegenzuwirken, stellt die Orthodoxe Kirche Griechenlands als beispielhaft eine Haltung im Sterbeprozess heraus, die von „sacrifice, patience, perseverance and endurance"[25] geprägt sei. Gerade weil die Kirchen, die ein solches anthropologisches Konzept verfolgen, selbst oftmals auf die drohende Gefahr sozialen Drucks im Falle erlaubter aktiver Sterbehilfe hinweisen, gilt es auch zu fragen: Welchem Druck werden Leidenden ausgesetzt, wenn sie sich mit der kirchlichen Überzeugung konfrontiert sehen, dass ihr Leiden einen Sinn habe und dass es auszuhalten von besonderem Wert sei? Oder erweist sich eine solche Überzeugung als lebensdienlich, weil sie die Leidenden in ihrem Leiden aufzurichten vermag?

Der andere anthropologische Ansatz wird von den evangelischen und dem anderen Teil der anglikanischen Kirche vertreten: Die leidende und sterbende Person wie auch alle an Entscheidungen am Lebensende Beteiligten kommen zunächst in ihrer Schwachheit und in ihrer Angst zu scheitern in den Blick. Das Fundament eines solchen Zugangs, das interessanterweise von den kirchlichen Dokumenten niemals explizit zur Sprache gebracht wird, ist in der Lehre von der Rechtfertigung gelegt. Im Unterschied

[24] *Kongregation für die Glaubenslehre*, Iura et Bona (vgl. Anm. 10), 9f.

[25] *The Holy Synod of the Church of Greece / Bioethics Committee*, Basic Positions on Euthanasia (vgl. Anm. 12), Nr. 36.

zu den zuvor thematisierten klaren Ge- und Verboten, die sich wie zuvor gesehen aus einem naturrechtlichen Ansatz ergeben können, betrachtet ein rechtfertigungstheologisches Menschenbild die schwierigen Entscheidungen am Lebensende als wirkliche Konfliktsituationen, die sich einfachen Lösungen entziehen: „Bei manchen Problemen geht es nicht einfach um die Alternative zwischen richtig oder falsch, gut oder böse, sondern um Konflikte, für die eine Regelung gefunden werden muss und bei denen jede ‚Lösung' moralische Skrupel auf sich ziehen kann."[26] Simul iustus et peccator, als Gerechte und Sünder zugleich sind die Menschen von Gott dazu befreit, Entscheidungen zu treffen.

Bei der Beurteilung des Leidens beziehen diese Kirchen ausdrücklich die Möglichkeit der Erfahrung von sinnlosem und zerstörerischem Leiden mit ein.[27] Statt dem Leiden aus der Außenperspektive Sinn zuzuschreiben, bleibt es den sterbenden Menschen selbst überlassen, in ihrem individuellen Leiden Bedeutung oder Sinn zu erkennen. Dieses eher evangelische und teilweise anglikanische Menschenbild sieht sich dem Vorwurf zu großer Laxheit ausgesetzt: Wenn Kirchen soviel Respekt für Schwäche und Scheitern am Lebensende aufbringen, unterstützen sie dann nicht damit eine Haltung des „anything goes"? Dieser Vorwurf erweist sich m. E. als unbegründet, doch erscheint er als Indikator dafür, dass die Stellungnahmen dieser Kirchen vernachlässigen, ihre – sehr wohl vorhandenen, aber an dieser Stelle nicht näher auszuführenden – Kriterien für die Entscheidungsfindung zu betonen: Leben und Handeln in Liebe, Relationalität und Verantwortlichkeit.

Trotz aller Differenzen lässt sich in den Stellungnahmen eine Gemeinsamkeit der kirchlichen Menschenbilder wahrnehmen: Sie alle verstehen Leben als eine Art Geschenk in seiner Beziehung von Gott her und zu Gott hin. Während nur wenige kirchliche Stellungnahmen die Vorstellung von der „Heiligkeit des Lebens" vermitteln, teilen dagegen alle Kirchen den Glauben, dass das Leben einen besonderen Wert besitzt und dass Gott das Leben liebt. Dies hat zur Konsequenz, dass, wer in medizinisch ethischen

[26] *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Hg.), Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen. Argumentationshilfe für aktuelle medizin- und bioethische Fragen (EKD-Texte 71), Hannover 2002, 14. Vgl. auch *Evangelische Kirche A. und H.B. in Österreich*, Stellungnahme der Evangelischen Kirche in Österreich zum Thema „Sterbehilfe" (vgl. Endnote 12), 8: „Es ist klar, daß Entscheidungen in Konflikten immer auch gute Argumente gegen sich haben und damit in gewisser Weise ein Element des Schuldigwerdens in sich tragen. Sie können nur aus dem Geist eines verantwortlichen „Trotzdem" heraus getroffen werden – Im Vertrauen auf Gottes Hilfe und Barmherzigkeit."

[27] Vgl. u.a. *Svend Andersen / Jaana Hallamaa*, Euthanasia (vgl. Anm. 13), 70.

Entscheidungen wie im Falle der unterschiedlichen Formen von Sterbehilfe eine Ausnahme vom Lebensschutz fordert, die Beweislast zu tragen hat.

d) Argumentationsstrukturen

Von den zahlreichen Beobachtungen, die sich bei der genauen Betrachtung der Argumentationsstrukturen in den kirchlichen Stellungnahmen zur Sterbehilfe machen lassen, sollen hier nur einige zur Sprache kommen:

Auch wenn nahezu jedes Dokument biblische Bezüge zeigt, so kommt die Schrift als allen Denominationen gemeinsame Basis doch nicht in dem Maße zum Tragen, wie etwa die Studie „Der Ökumenische Dialog über ethisch-moralische Fragen" den Kirchen in seinen Leitlinien empfohlen hat.[28] Alle Stellungnahmen zusammen versammeln eine überraschende Breite biblischer Referenzen. Im Einzelnen betrachtet scheinen die hinzugezogenen Verse allerdings oftmals als dicta probantia zu dienen, die nachträglich die bereits vorgefertigte Position untermauern sollen. Eine Aufgabe für den zukünftigen ökumenischen Diskurs über ethische, insbesondere medizinethische Fragen besteht folglich darin zu untersuchen, in welcher Weise die Kirchen sich auf die Schrift beziehen und sie für ihre Positionierung fruchtbar machen.

Zwei ursprünglich aus der römisch-katholischen Moraltheologie stammende ethische Prinzipien haben ihren Weg, teils mehr, teils weniger ausdrücklich, in fast alle kirchlichen Dokumente zur Sterbehilfe gefunden. Das „Prinzip der Handlung mit Doppelwirkung", das zwischen beabsichtigten und nicht intendierten, aber tolerierten Folgen einer Handlung unterscheidet und vor allem auf die Möglichkeit der Schmerzlinderung eingeht: Analgetica lindern Schmerzen (beabsichtigter Effekt), können aber den Sterbeprozess beschleunigen (unbeabsichtigt, aber zugelassener Effekt). Dieses Prinzip beschreibt – angewandt auf die ethischen Konflikte am Lebensende – die Form von Sterbehilfe, die als „indirekt" bezeichnet wird. Das Prinzip der Verhältnismäßigkeit der Mittel verlangt, dass medizinische Behandlungen im Verhältnis zu ihrem Effekt stehen sollen. So sehr beide Prinzipien sich in den unterschiedlichen kirchlichen Dokumenten durchgesetzt haben – sie eröffnen doch die Möglichkeit zahlreicher Interpretationen. Es lässt sich beispielsweise darüber streiten, anhand welcher Kriterien die Verhältnismäßigkeit einer bestimmten Behandlung festgestellt

[28] Vgl. Der Ökumenische Dialog über ethisch-moralische Fragen (vgl. Anm. 4), 369.

werden kann: Alter, Kosten, Grad der Schmerzen? Gerade in Zeiten finanziell kollabierender Gesundheitssysteme muss das Unterfangen, bei sterbenden Patienten „Aufwand" und „Nutzen" zu messen, mehr als vorsichtig unternommen werden, um nicht in die Falle billiger utilitaristischer Kalkulationen zu geraten. Das Prinzip der Handlung mit doppelter Wirkung steht in der Kritik, dass es die vermeintlich eindeutig feststellbare Intention der handelnden Personen zugrunde lege, obwohl Intentionalität nicht derart leicht zu bestimmen sei. Auf andere Weise wird das Prinzip durch die neue Entwicklung der terminalen Sedierung herausgefordert: Da dabei der Patient bis zu seinem absehbaren Tod in einen Zustand der Bewusstlosigkeit gebracht wird, so dass er bewusstlos, aber ohne Schmerzen stirbt, stellt sich die Frage, welche Intentionen hier vorherrschen.[29]

e) Formen der Beurteilung

Die Kirchen können mit einer Stimme sprechen, wenn es um ihre grundlegende Ablehnung der aktiven, direkten Sterbehilfe – auch wenn sie sich teilweise von diesem Begriff distanzieren – und die Akzeptanz bis hin zur Unterstützung der passiven und indirekten Formen geht. Jedoch sollten sich die Kirchen ihrer auch bleibenden unterschiedlichen Profile bewusst sein und diese zeigen: Die wahrnehmbaren Differenzen betreffen vor allem den Bereich der Extremsituationen: welche kirchliche Haltung demonstrieren die Stellungnahmen gegenüber den Patienten, ihrer Angehörigen und des medizinischen Personals, wenn sie einer Situation extremen Leidens ausgesetzt sind?

Die Kirchen unterscheiden sich dabei bereits in der Wahrnehmung der Wünsche der Patienten: Die römisch-katholischen und die orthodoxen Stellungnahmen verurteilen nicht allein den Wunsch zu sterben an sich, sondern sie bezweifeln dessen Authentizität und schreiben ihn dem sozialen Druck und dem Schmerz zu: „Man darf auch die flehentlichen Bitten von Schwerkranken, die für sich zuweilen den Tod verlangen, nicht als wirklichen Willen zur Euthanasie verstehen; denn fast immer handelt es sich

[29] Eine differenzierte Aufschlüsselung der philosophischen Diskussion über die Problematik des Intentionsbegriffs findet sich bei *Markus Zimmermann-Acklin*, Euthanasie (vgl. Anm. 7), 300–314.

um angstvolles Rufen nach Hilfe und Liebe."[30] Zwar rechnen die evangelischen und anglikanischen Kirchen diese Möglichkeiten auch mit ein, doch sind sie überzeugt davon, dass der Wunsch zu sterben auch authentisch sein könne: „Es gibt unabhängig vom Verhalten der einzelnen Menschen Situationen der Ausweglosigkeit, der Hilflosigkeit und der Sprachlosigkeit. ... Die Folgen sind Lebensumstände und -situationen, welche für einzelne Menschen unerträglich sein können und somit Sterbewünsche entschuldbar machen."[31]

Unterschiede machen sich weiterhin daran fest, wie definitiv die Kirchen ihre Ablehnung formulieren: Die weitaus meisten Kirchen erklären aktive, direkte Sterbehilfe für absolut falsch und in jedem Falle illegitim. Die Orthodoxe Kirche kündigt sogar kirchenrechtliche Konsequenzen an.[32] Demgegenüber enthalten sich die evangelischen und ein Teil der anglikanischen Kirchen der moralischen Verurteilung einer Entscheidung für aktive Sterbehilfe. Einige wenige Stellungnahmen darunter erachten aktive Sterbehilfe in Situationen extremen Leidens sogar für moralisch legitim, doch handelt es sich um Ausnahmen.[33] Eingedenk ihres eigenen möglichen Scheiterns im Be- und Verurteilen der Konfliktsituationen am Lebensende überlässt diese evangelische, teils anglikanische Position Gott das moralische letzte Urteil. Wie alle anderen Kirchen stellen sie sich hinter das rechtliche Verbot aktiver Sterbehilfe. Aus diesem Grund fordern sie auch, dass im Falle geleisteter Sterbehilfe die Handelnden voll zu ihrer Verantwortung stehen sollen. In moralischer und seelsorgerlicher Hinsicht lehnen es diese Kirchen allerdings ab, den Stab über den betroffenen Personen zu brechen: „Wir verkennen nicht, dass es Grenzsituationen gibt. Diese müs-

[30] *Kongregation für die Glaubenslehre*, Iura et Bona (vgl. Anm. 10), 9. Die Orthodoxe Kirche Griechenlands unterscheidet das sündige Verlangen zu sterben, das in Gottesverleugnung gründe, von dem tugendhaften Wunsch zu sterben, der in der Liebe zu Gott entspringe, aber scheinbar nur Asketen vorbehalten bleibt; vgl. *The Holy Synod of the Church of Greece / Bioethics Committee*, Basic Positions on Euthanasia (vgl. Anm. 12), Nr. 44, 25.

[31] Vgl. u. a. *Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich*, Überlegungen zur Sterbehilfe aus evangelischer Sicht, Zürich 2000, 9.

[32] Insofern sie Sterbehilfe als eine schwerwiegende Form von Suizid betrachtet, droht die Russisch-Orthodoxe Kirche mit der Möglichkeit, der Person, die willentlich ihr eigenes Leben beendet bzw. beenden lässt, ein ordentliches christliches Begräbnis vorzuenthalten; vgl. *Der Bischöfliche Jubiläumssynod der Russisch-Orthodoxen Kirche*, Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche (vgl. Anm. 12).

[33] Vgl. *Nederlandse Hervormde Kerk / Gereformeerde Kerken in Nederland 1988*, Euthanasie en Pastoraat, 's-Gravenhage, 26; *Church of England 2000*, On Dying Well (vgl. Anm. 10), 67f.

sen als Ausnahmen und Einzelfälle beurteilt werden und dürfen gerade nicht als Argument für eine Aufweichung des in der Rechtsordnung verankerten Tötungstabus dienen. Gerade eine äußerste Gewissensentscheidung für eine Handlung der aktiven Euthanasie oder der Suizidbeihilfe braucht den Schutz von Freundschaft und Intimität sowie die Bereitschaft, das Recht zu verletzen und die Konsequenzen auf sich zu nehmen – in der Hoffnung auf die Gnade Gottes und im Vertrauen, mit der verantworteten Entscheidung auch vor den weltlichen Gerichten bestehen zu können."[34]

Zusammenfassend lassen sich wesentlich zwei kirchliche Haltungen im Umgang mit der Herausforderung der Sterbehilfe identifizieren: Hinsichtlich der Selbstwahrnehmung der Kirchen in der Gesellschaft, im Blick auf die Anthropologie, der Argumentationsstruktur und der Beurteilung der Formen von Sterbehilfe bildet sich auf der einen Seite eine „Koalition" zwischen der römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche(n) sowie der Freikirchen und einem Teil der Anglikaner. Auf der anderen Seite stehen die evangelischen Kirchen mit dem anderen Teil der Anglikaner. Auch wenn diese Einteilung hier notwendig grob bleiben muss und zweifellos vielfältige Einzelheiten an Gemeinsamkeiten und Differenzen der konfessionellen Positionen darzustellen wären, lassen sich doch die beiden genannten Seiten wesentlich und sehr konstant der Untersuchung der kirchlichen Stellungnahmen entnehmen.[35]

f) Schlussfolgerung

Die Kirchen sollten sich allein um einer gemeinsamen Stimme in der Gesellschaft willen nicht der Klärung und Schärfung ihrer Profile in ethischen Fragestellungen verschließen. Obwohl sich bei genauerer Betrachtung sehr wohl die verschiedenen denominationellen Prägungen in den Dokumenten zur Sterbehilfe zeigen, sind sich viele Kirchen offenbar ihrer spezifischen Schwerpunkte oder Perspektiven und deren Bedeutung für ethische Entscheidungen am Lebensende nicht bewusst. Evangelische Kirchen sind dafür das beste Beispiel. Es mag als Folge einer mangelnden innereuropäischen evangelischen Kooperation und Kommunikation zu werten sein, dass die Analyse der Stellungnahmen eine viel größere Nähe der evangelischen Positionen zum Ergebnis hatte, als die evangelischen

[34] Vgl. *Evangelisch-Lutherische Kirche in Italien*, Synodalvorlage zum Thema Euthanasie (vgl. Anm. 13), Nr. 5.

[35] Die hier dargestellten Ergebnisse stammen aus der Dissertation der Autorin, die 2007 im Gütersloher Verlagshaus (Öffentliche Theologie) erscheint.

Kirchen selbst mit ihren häufigen Verweisen auf die Unvermeidbarkeit und den Sinn der Pluralität zu glauben wagen. Harding Meyers Konzept vom „differenzierten Konsens“[36] ist auf viel Unmut gestoßen und hat vielfältige Kritik geerntet. Und doch möchte ich die Formel zur Bearbeitung der ökumenisch-ethischen Herausforderung Sterbehilfe ins Spiel bringen: Anhand dieser Vorstellung lassen sich einerseits die Übereinstimmungen in der Motivation, in den Zielen und rechtlichen Forderungen festhalten, während andererseits die bleibenden Unterschiede in der ethischen Urteilsbildung, in praktischen und pastoralen Konsequenzen zugestanden werden können. Diese Unterschiede ehrlich zu benennen mag die Tragfähigkeit der ökumenischen Gemeinschaft auf die Probe stellen oder aber – im besseren Fall – den Dialog beleben.

4. Ausblick: Der ökumenische Dialog über das Lebensende in der Perspektive einer „Theologie des Lebens“

Die vorangehenden Ergebnisse sollen nun vor dem Hintergrund des Konzeptes einer „Theologie des Lebens“ betrachtet werden. Obwohl dieses Konzept gerade die ethische Dimension betont, ist es offenbar bislang noch nicht direkt auf die Frage der Sterbehilfe hin angewandt worden. Der Begriff „Theologie des Lebens“ erscheint der jüngst favorisierten „Ökumene des Lebens“ vorzuziehen zu sein[37]: Erstens vermag das Konzept der „Theologie des Lebens“ auf eine schon längere Geschichte beim Ökumenischen Rat der Kirchen zurückzugreifen. Zweitens drückt der Begriff die größere Weite des Konzepts aus. Er unterstreicht die Möglichkeit und Notwendigkeit, dass dieses Leitbild über ökumenische Expertengruppen hinaus auch für weitere theologische und interdisziplinäre Dialoge eine konzeptionelle Grundlage bieten kann. Der folgende Ausblick soll im Folgenden unter Berücksichtigung der vorausgehenden Ausführungen zu den konfessionellen Standpunkten und Konrad Raisers Leitsätzen zu einer „Theologie des

[36] *Harding Meyer*, Die Prägung einer Formel. Ursprung und Intention, in: *Harald Wagner* (Hg.), Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens“ (Quaestiones disputatae 184), Freiburg, Basel, Wien 2000, 36–58.

[37] Das Konzept der „Ökumene des Lebens“ wird Walter Kasper zugeschrieben, der es vorgestellt hat. In seinen auf dem Katholikentag 2004 in Fulda skizzierten Eckdaten einer „Ökumene des Lebens“ lässt Kasper nicht erkennen, dass das Konzept auf eine Klärung ethischer Positionen zielen soll. Auch die Ausführungen zu den drei Kategorien einer praktischen Nutzung des Konzepts, „Martyria“, „Liturgia“ und „Diakonia“, beziehen keine ökumenisch-ethischen Konfliktfelder mit ein; vgl. URL: http://www.ulm.katholikentag.de/data/kt_aktuell/manuskripte/2560.doc.

Lebens“[38] von 1997 erste Impulse geben, was dieses Konzept für Entscheidungen am Lebensende austragen kann:

Das Konzept einer „Theologie des Lebens“ könnte als Mittel zur Klärung der Konvergenzen und Differenzen dienen: Gemeinsam gegen die Bedrohungen des Lebens zu kämpfen (Leitsatz 1) führt zu der Frage: Was bedroht das Leben an seinem Ende? Die Kirchen sollten diskutieren, welche Form von Druck als Bedrohung wahrgenommen wird. Aufgrund der Überzeugung, dass eine „Theologie des Lebens“ ein offener Prozess wie das Leben selbst bleibt und die stetige Unterscheidung der Geister fordert (Leitsätze 8 und 9) scheint es hilfreich, sich für ausgewogene Antworten auszusprechen, die sich nicht mit der Verurteilung des gesellschaftlichen Zeitgeistes oder des medizinischen Fortschritts im Bereich der Lebensverlängerung begnügen. Wenn die Kirchen darin übereinstimmen, dass Gott ein Leben liebt und will, das mehr oder anders sein solle als ein bloßes Überleben (Leitsatz 2): Können sie gemeinsam Bilder eines solchen Lebens entwerfen?

Eine „Theologie des Lebens“ entspringt der Erfahrung von Gemeinschaft – Raiser verweist auf Erfahrungen der Akzeptanz und Sicherheit, Liebe und Treue, Gerechtigkeit und Versöhnung – und zielt auf eine Vertiefung solcher Erfahrungen (Leitsatz 3). Gerade für den Umgang mit dem menschlichen Lebensende sollten die Kirchen diese Werte von Beziehungen und Gemeinschaft fördern und herausstellen. Zudem scheint es sinnvoll zu untersuchen, wie die Betonung von Relationalität und Gemeinschaft die Entscheidungsfindung in Konfliktsituationen am Lebensende beeinflusst. „Eine Theologie des Lebens entsteht nicht an Schreibtischen und auch nicht bei Konferenzen. Sie füllt keine Bücher und entwickelt sich nicht aus Lehrsätzen“ (Leitsatz 6). Stattdessen sucht sie den stetigen Kontakt zum praktisch und konkret gelebten Leben. Wie fließen solche konkreten lebensnahen Erfahrungen in den Prozess der kirchlichen Positionierung zur Sterbehilfe ein? Dieser Zugang der „Theologie des Lebens“ stellt damit die Stimmen derjenigen Menschen in den Mittelpunkt, die als Patienten oder Angehörige, die durch Beruf oder Ehrenamt z. B. in Kliniken oder Hospizen das Sterben erleben.

Wie zu Beginn festgehalten: In der öffentlichen und nicht selten auch in der Selbstwahrnehmung sprechen die Kirchen in der Sterbehilfediskussion

[38] Vgl. *Konrad Raiser*, Was sind die Leitsätze einer Theologie des Lebens? in: Evangelischer Kirchentag Leipzig 1997. Dokumente, Gütersloh 1997, 355 ff. (URL: http://cdithw.hansolo.net/kunden/kirchentag/kirchentag1997/dokumente/raiser1.html)

mit einer Stimme. Die vorausgehenden Reflexionen haben indes deutliche Differenzen ausgewiesen. Eine mögliche Erklärung für diese Diskrepanz könnte in der Furcht der Kirchen liegen, ihren sich verringernden Einfluss in der Gesellschaft zumindest etwas aufzufangen, indem sie in virulenten Diskussionen gemeinsam auftreten. Einer solchen, vielleicht nur unbewussten Tendenz lassen sich aber auch gute Argumente entgegen stellen: Zeigten die Kirchen selbstbewusster ihre jeweiligen Profile, könnten sie ihre Attraktivität steigern, weil sie so unterschiedliche Menschen in der Gesellschaft erreichen können. Erich Geldbach beschreibt dies als „Buntheit", die überzeugender sei, „weil sie den unterschiedlichen Erfahrungen und Sozialisationen der Menschen eher entsprechen (sic!) als eine irgendwie geartete ‚Einheit'"[39]. Diese Vorstellung von Buntheit fügt sich gut zu dem von Raiser entworfenen Bild der Theologie des Lebens als „offenes Haus" (Leitsätze 4 und 8), das aus vielen lebendigen Steinen bestehe und Raum für Unterschiede biete. Diese Option der „Theologie des Lebens" für die Möglichkeit sichtbarer Vielfalt scheint insbesondere eine Einladung an die evangelischen Kirchen auszusprechen, die die Chance zur Hervorhebung ihrer konfessionellen Charakteristika zu oft verspielen.

Dieser Einblick in die kirchlichen Erklärungen zur Sterbehilfe unterstreicht beispielhaft die Überzeugung der Charta Oecumenica, dass das christliche spirituelle Erbe die europäischen Gesellschaften auch in ethischen Fragen bereichern und inspirieren kann.[40] Es bleibt nur hinzuzufügen: Dieses Erbe mag facettenreicher und vielstimmiger sein als mancher erwartet.

[39] *Erich Geldbach*, Einleitung, in: *Reinhard Frieling / Erich Geldbach / Reinhard Thöle*, Konfessionskunde. Orientierung im Zeichen der Ökumene (Grundkurs Theologie 5,2), Stuttgart, Berlin, Köln 1999, 13–32, hier 30.

[40] Vgl. Charta Oecumenica (vgl. Anm. 6), 9.

Warum nicht in Gottes weiter Natur bestatten?

Die kontroverse Diskussion um Friedwald & Co

Warum nicht in Gottes weiter Natur bestatten? Ja, warum eigentlich nicht, bzw. warum ist das überhaupt eine Diskussion wert, wo Medien und Politik diese neue Beisetzungsmöglichkeit geradezu enthusiastisch feiern? Erinnert sei beispielsweise an die bunten Bilder im unverdächtigen GEO-Magazin, das im Dezemberheft 2003 „Wege zu einer neuen Bestattungskultur" einfühlsam und in attraktiven Momentaufnahmen aufzeigte, darunter auch eine doppelseitige Aufnahme aus dem Friedwald im Reinhardswald bei Kassel, der als erster derartiger Naturbestattungsplatz in Deutschland 2001 eröffnet wurde. Der Betrachter gewinnt den Eindruck einer beschaulichen, eben fast jenseitigen Idylle, die kein Friedhof bieten kann. Und bei der hohen Akzeptanz dieser alternativen Beisetzungsarten hat auch die Politik mit einer sonst nicht gekannten Geschwindigkeit nachgezogen: Beginnend mit der Gesetzgebung in Nordrhein-Westfalen 2003 werden nun die Landesgesetze zum Friedhofs- und Bestattungswesen sukzessive geändert, d.h. „liberalisiert". Naturbestattungen sind nun fast in allen Bundesländern möglich.

Endlich ist in Deutschland erlaubt, was in vielen europäischen Ländern, z.B. in den Niederlanden, in der Schweiz oder auch in Großbritannien seit Anfang der neunziger Jahre des letzten Jahrhunderts gang und gäbe ist. In Großbritannien gab es schon zur Jahrtausendwende etwa 100 sog. *Woodland burial grounds*, und dort gibt es auch ein eigenes Natural Death Centre, das genau über diese Art der Beisetzung informiert (www.naturaldeath.org.uk). In der Schweiz, wo die deutsche Friedwaldidee ihren Ursprung hat, entstehen seit 1993 an ausgesucht schönen Plätzen immer mehr Friedwälder (http://www.friedwald.ch/). Weil sich diese Beisetzungsform auch für die Betreiber noch rechnet, entstehen immer mehr konkurrierende Angebote wie die Oase der Ewigkeit (http://www.naturbestattungen.de) und auch die schweizerische Firma Ewiges Paradies (http://www.ewigesparadies.ch/) bietet ihre Dienste an, die selbstverständlich ohne Einschränkung deutschen Mitbürgerinnen und Mitbürgern zur Verfügung stehen.

Stopp! Oase der Ewigkeit? Ewiges Paradies? Klingt das nicht eigentlich nach einer anderen Institution, nämlich der Kirche? Wildern kommerzielle Anbieter hier gar in den paradiesischen Gefilden, deren Verwaltung einstmals kirchlichen Amtsträgern vorbehalten war? Möglicherweise sind die Kirchen tatsächlich durch diese Benennungen jetzt und ziemlich neuerdings aus einem Dornröschenschlaf gerissen worden, während dessen die ordnungsgemäße Verwaltung der „vier letzten Dinge", – Tod, Gericht, Hölle und Himmel – von innerweltlichem und wenig transzendentalem Dickicht überwuchert worden ist. Also haben die Kirchen die Kontroverse um die Naturbestattungen eröffnet, weil sie unliebsame Mitanbieter witterten? Nicht ganz, denn einen Schritt voraus waren Friedhofsgärtner und Steinmetze, für die es mitten im Wald nichts mehr zu tun, respektive zu verdienen gibt. So sehen diese Friedhofsgewerke in der Friedwaldbestattung die Gefahr des Verfalls der

Friedhofskultur: „Die kulturelle Entwicklung, oder soll man besser sagen der Verfall der Friedhofskultur, führt leider dazu, dass sich Friedwälder breit machen. In bestimmten, eher gut betuchten esoterischen Kreisen, gefällt der Gedanke einen Baum zu pflanzen als Symbol des Gedenkens. Man kann sicher darüber diskutieren, ob Grabmale in ihrer Form und Gestaltung einer Entwicklung unterliegen und daher anders gestaltet werden als in der vorangegangenen Generation. Die Frage ist jedoch, ob eine Pflanze als Grabdenkmal taugen kann. Wenn ein Baum erlaubt ist, warum dann nicht ein Strauch oder ein Alpenveilchen, die der Verstorbene so geliebt haben mag?" (Presseerklärung des Bundesinnungsverbandes des Deutschen Steinmetz-, Stein- und Holzbildhauerhandwerks vom 27.10.2005. http://www.biv-steinmetz.de/news/news_detail.htm?aclnews=10:0:0510271920087523481:::7:7:). Freilich muss man sich um solche Angstszenarien nicht weiter kümmern, denn ihr eigentlicher Hintergrund ist zu offensichtlich. Ansonsten fürchtet kein Mensch um den Verfall unserer Bestattungs- und Friedhofskultur, nur weil einige Beisetzungen in verrottbaren Aschenurnen im Wurzelwerk der Bäume stattfinden.

Oder hegen auch die Kirchen diese Furcht, was durchaus nahe liegend wäre, denn – wie gesehen – sind ihre Belange heftig tangiert? Immerhin musste der Geschäftsführer der Friedwaldfirma Axel Baudach, um kirchliche Kreise nicht zu brüskieren, erklären: „Die Baumbestattung ist kein neumodischer Esoterikkram." (http://www.friedwald.de/pr/presse/zeitungsartikel/zeitungsartikel2002/tagezeitung_020302.htm) Diese Vermutung drängt sich ja durchaus auf, wenn die sterblichen Überreste eines Menschen im Wald in den Naturkreislauf zurückkehren können, sollen oder dürfen. Zweifellos kommt hier die Assoziation an den Gedanken der Reinkarnation auf. Muss nicht die Kirche in der Tat um ihre weltanschauliche Monopolstellung fürchten, seit der esoterische Mainstream unser Land durchweht? Freilich tut er das schon länger als die naturnahe Waldbeisetzung dies auch im Bestattungswesen erkennbar werden lässt, aber er manifestierte sich nicht so überdeutlich. Und da auch viele Kirchenchristen der Beisetzung in einem Wald durchaus neugierig bis aufgeschlossen gegenüberstehen, mag jetzt unübersehbar werden, welch freundschaftliche Symbiose Esoterik und Christentum eingehen können.

Erkannt werden hätte dies allerdings im Bestattungswesen schon viel früher, denn schon mit der Seebestattung hatte sich ja eine naturnahe Beisetzungsalternative in Deutschland etabliert. Seebestattungen, die vom Gesetz her seit 1934 möglich sind, finden in verstärktem Maße seit den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts statt, doch blieb diese Alternative dank konstanter Anteile am gesamten Bestattungswesen wenig diskutiert. Weiterhin gibt es seit 1985 die erste Streuwiese für Aschenreste auf dem Rostocker Westfriedhof, eingerichtet noch zur Zeit der ehem. DDR und damit gewissermaßen außerhalb des westdeutsch geprägten Diskurses. Somit lockten diese Zeichen der Zeit kaum jemanden aus der Reserve. Auch der Trend zur anonymen Urnenbestattung wurde lange Zeit nicht wahrgenommen. In den 1970er Jahren entstanden die ersten Urnengemeinschaftsanlagen in Berlin, und dort hatte 1990 der Anteil der namenlosen Beisetzungen 16,7 % er-

reicht, um bis 2002 auf 37,4% zu steigen (www.statistik-berlin.de/pms2000/sg02/2003/03–09–18a.html). Laut EMNID-Studie liegt der Anteil in ganz Deutschland 2004 bei steigender Tendenz bei 9,1 Prozent; vgl. Die deutschen Bischöfe 81, S. 25, Anm. 7). Das war dann schon erschreckend, zumindest aus ökonomischer Sicht, denn anonyme Gräber brauchen weder Grabstein noch Grabpflege. In Anbetracht dieser fatalen Entwicklung hatten die Friedhofsgewerbe am 15. September 2001 die Einführung eines „Tag des Friedhofes" beschlossen, und seitdem wird regelrecht Werbung für den Friedhof betrieben. Zu spät? Immerhin titelte die „Welt am Sonntag" am 9. November 2003 „Das Sterben der Friedhöfe" und der Untertitel endete mit dem Satz: „Es geht ums Geld."

Auch für die Kirchen ist der ökonomische Aspekt der Waldbestattungen nicht zu übersehen. Wirtschaftlich betrachtet stellen Naturbestattungen zu den kirchengemeindeeigenen Friedhöfen, die seit einigen Jahren unter demselben ökonomischen Druck leiden wie ihre kommunalen Geschwisterfriedhöfe, eine erhebliche Konkurrenz dar. Böse Zungen sehen darin den Grund für den als lobbyistisch empfundenen Schulterschluss von Kirche und Friedhofsgewerbe im Kampf gegen die Novellierung des nordrhein-westfälischen Friedhofsgesetzes, das ursprünglich noch die gänzliche Freigabe des Friedhofszwanges vorsah. Aber das wurde verhindert, und im Prinzip muss selbst in NRW noch jede Beisetzung auf einem öffentlichen Friedhof erfolgen. Im Prinzip zumindest, gäbe es da nicht eben auch Naturbestattungen, die Möglichkeit zur Verstreuung der Asche und seit 2006 sogar den ersten Privatfriedhof in Bergisch-Gladbach, die „Gärten der Bestattung".

Gärten, Wälder, Oasen oder Paradiese – das sind die blumigen Namen für die neuen Beisetzungsplätze, in denen den biederen Friedhöfen so heftige Konkurrenzen entstanden sind. Muss nicht diese Sehnsucht nach zumindest irdischer Ewigkeit der Urne den Kirchen eigentlich schon Kopfzerbrechen bereiten? Aber das Nachdenken über eine sich wandelnde Bestattungskultur führte nur teilweise zu entsprechendem Problembewusstsein. Möglicherweise geht es hier tatsächlich um das ureigenste Terrain der Kirchen, vielleicht sogar um ihre Existenz, denn die Frage nach Sterben und Tod bildet die Grundlage für jede Religion, auch für die christliche. Wenn die Kirchen darauf keine Antwort geben können, dann erklären sie sich für inkompetent und letztlich für überflüssig.

Immerhin hat die katholische Kirche Gefahr im Verzug früher erkannt als die evangelische, denn bereits 1994 äußerten die deutschen (katholischen) Bischöfe (Nr. 53) „Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen" (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 1994) mit dem Untertitel „Bestattungskultur und Begleitung von Trauernden aus christlicher Sicht". Damals standen Naturbestattungen und andere alternative Beisetzungsformen noch gar nicht auf der Agenda, weshalb elf Jahre später 2005 ein weiteres Hirtenwort „Tote begraben und Trauernde trösten. Bestattungskultur im Wandel aus katholischer Sicht" an die Gläubigen erging (Die deutschen Bischöfe 81, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2005). Immerhin, die Botschaft fand klarere Worte. Zunächst wird das Prozedere bei einer „Urnenbestattung im Wald" – beschrieben: – Aus-

suchen des Baumes oder Pflanzen eines Strauches, Pacht für 99 Jahre, Eintragung des Standortes in einer Karte, die an Angehörige oder Freunde weitergegeben werden kann, Familien- und Freundesareale um einen Baum herum. Weiterhin wird auf die biologischen Spezifika eingegangen: Die bestattete Asche geht deutlich und zumeist auch in erwünschter Weise in den Naturkreislauf ein (29/30). So sollen der Natur auch keine sonst üblichen Elemente von Bestattungskultur – Blumen, Kränze, Grablichter u.ä. – beigegeben werden. Eine Plakette mit Namen und Lebensdaten des Verstorbenen ist aber meist zulässig. Hiermit wird angedeutet (nicht freilich ausgesprochen, wie im entsprechenden evangelischen Papier, s.u.), dass man also darüber streiten kann, ob es sich wirklich um eine „anonyme" Bestattungsform handelt, der gegenüber das Hirtenwort sich zuvor (26–29) skeptisch äußert, weil ausdrückliche Achtung der Personenwürde und gemeindliche Erinnerungskultur dabei mindestens erschwert würden und Trauer „ortlos" zu werden drohe (26). Freilich wird auch zugegeben, dass in manchen „strengen (Mönchs)Orden" anonyme Bestattungen üblich waren (27). Die starke Betonung der Naturbelassenheit bei der Friedwaldbestattung erweckt jedoch den Verdacht, hier überlagerten pantheistische Grundhaltungen ein christlich mögliches Zeugnis: „Mit der Urnenbeisetzung im Wald entwickelt sich eine neue Bestattungsform, die viele Fragen offen lässt. Weil Art und Ort dieser Baum- bzw. Strauchbestattung eine privatreligiöse oder pantheistische Einstellung nahe legen, hat die katholische Kirche grundlegende Vorbehalte gegen diese Bestattungsform. Sofern die Form aus Gründen gewählt wird, die der christlichen Glaubenslehre widersprechen, ist ein kirchliches Begräbnis nicht möglich" (30). Ganz unmöglich ist ein kirchliches Friedwald-Begräbnis also auch nach dem Hirtenwort nicht. Auf das Verstreuen von Aschen vom Ballon, vom Helikopter oder vom Flugzeug aus, über Berg und Meer und Tal geht der Text nicht explizit ein. Aber es ist anzunehmen, dass diesen Alternativen dieselbe Skepsis entgegengebracht wird, die auch die viel ältere Seebestattung analog zu den Friedwäldern trifft: „Da die Urnenbeisetzung auf See eine pantheistische oder natur-religiöse Deutung nahe legt, hat die katholische Kirche grundlegende Vorbehalte gegen diese Bestattungsform. Sofern die Seebestattung aus Gründen gewählt wird, die der christlichen Glaubenslehre widersprechen, ist ein kirchliches Begräbnis nicht möglich" (29). Freilich, auch hier gilt: Ganz unmöglich ist es offensichtlich nicht.

Das Hirtenwort empfiehlt, in allen Diözesen den Seelsorgern klare Richtlinien für Anfragen nach einer Urnenbestattung an die Hand zu geben. Felix ecclesia catholica, mag man denken, die sicherzustellen sucht, dass immerhin ihre Amtsträger wissen, was zu tun ist. Anders ist es um den evangelischen Pfarrer oder die Pfarrerin bestellt, die auf sich gestellt vielleicht schon eine Antwort gefunden haben auf die Frage, ob sie einer Urnenbeisetzung im Wald ihren liturgischen Segen geben wollen, aber noch unsicher sind, ob sie angetan mit ihrem Talar auch im Ballon mitfahren werden, um aus der Höhe die Aschenreste mit geistlichem Segen in die vier Winde zu verstreuen. Ob nicht mancher Geistlicher, manche Geistliche sich hier nach dem Lehramt sehnt, das klare Verhaltensrichtlinien vorschreibt?

Denn die Haltung der evangelischen Kirche, nein der evangelischen Kirchen ist letztlich diffus. Es gibt aber immerhin ein EKD-„Diskussionspapier" aus dem Jahr 2004 („Herausforderungen evangelischer Bestattungskultur; www.ekd.de/EKD-Texte/bestattungskultur.html), das aber mehr sondiert als Stellung bezieht. Und dann gibt es ja auch noch die Gliedkirchen, die Landeskirchen, die Dekanate, die Pfarrämter, die je eine eigene Position beziehen oder beziehen können.

Immerhin ist das Bestattungswesen und seine dynamische Veränderung inzwischen als Problem erkannt, aber als ein sehr schwieriges, für das eine einheitliche Position nicht zu finden sein will. Die Begründung dafür lautet im Diskussionspapier der EKD von 2004: „Es gibt ... keine bestimmte Begräbnisform, die sich zwingend aus Bibel und Bekenntnis oder aus dem christlichen Menschenbild ableiten ließe" (C.1.). So ist es. Freilich gibt es auch keinen kirchlichen Kindergarten oder ein kirchliches Krankenhaus, das sich zwingend aus Bibel und Bekenntnis oder aus dem christlichen Menschenbild ableiten ließe. Oder doch? Sollte sich nicht eine kirchliche Einrichtung von einer kommunalen oder landeseigenen durch ihr christliches Profil unterscheiden?

Eine lutherische Argumentation erlaubt es, Bestattungs- und Friedhofsform unter die sog. Adiaphora zählen, also zu Regelungen, bei denen es nicht um „Heilsnotwendiges" geht. In den Worten der EKD 2004 heißt das: „Von der christlichen Glaubensgewissheit aus gesehen gehören alle Fragen der Bestattungskultur zu den ‚adiaphora', insofern das Evangelium die Zusage ist, dass kein Leben verloren gehe, unabhängig von aller innerweltlichen Erinnerungskultur" (C.1.). Eine theologische und biblische Reflexion führt zu der These, dass das christliche Bekenntnis von Gott als demjenigen spreche, der alle Verstorbenen in seine Gemeinschaft holen werden, gleichgültig, auf welche Weise sie bestattet worden seien. Die Friedwald-Bestattung (D.1.) wird inklusive ihrer kommerziellen Aspekte ins Auge gefasst und ernst genommen. Sie wird sogar vor einer zu steilen Festlegung auf „naturreligiösimmanentisierende Reinkarnationsvorstellungen" (sic!) in Schutz genommen durch den Hinweis, dass „Erde zu Erde, Asche zu Asche und Staub zu Staub" immerhin auch Formulierungen bei traditionellen christlichen Grabfeiern seien. Also kommt die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) in eben diesem Diskussionspapier zu dem Schluss, dass „... die Friedwald-Konzeption mit den christlichen Grundüberzeugungen zur Würde des Toten(-Gedenkens) jedenfalls nicht vollkommen inkompatibel" ist (D.1.c). Dies könne auch durch Friedwaldbäume mit „deutlichen christlichen Zeichen oder Symbolen" zu betonen versucht werden (D.1.b). Immerhin handele es sich um „öffentlich zugängliche Orte" mit „individuell gekennzeichneten Bestattungsstellen" sowie um „gemeinschaftliche Begräbnisorte", die „die nach christlichem Verständnis unerlässliche Gleichheit und Gemeinschaft aller Menschen im Tode angemessen (..) symbolisieren" (D.1.c). Weniger ausdrücklich als im katholischen Papier werden hier die Pfarrer zur „Einzelfallprüfung" aufgefordert. Somit mag jeder für sich herauslesen, was das nun zu bedeuten hat. Positiv betrachtet eröffnet diese Position allen Beteiligten einen individuellen Handlungsspielraum, andererseits führt diese Haltung auch zu entspre-

chenden Unsicherheiten, weshalb inner-evangelisch das Thema längst nicht ausdiskutiert ist. Überall dort, wo ein neuer Beisetzungswald eingerichtet werden soll, wird der Diskurs darüber neu geführt.

Auch in den einzelnen evangelischen Landeskirchen wird die Frage der Naturbestattung unterschiedlich beantwortet. So hat sich die Evangelische Landeskirche in Baden in einer 2003 abgegebenen Stellungnahme verhalten-skeptisch gegenüber der Friedwald-Konzeption geäußert (Bestattungskultur im Wandel; www.ekiba.de). Und auch in Nordelbien steht man den alternativen Beisetzungsformen reserviert gegenüber (http://nordelbien.de/nachrichten/presse/presse.update/one.news/index.html?entry=page.newsne.200602.99). Umgekehrt hat sich die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern dazu entschlossen, auf dem Schwanberg in Unterfranken einen eigenen kirchlichen Friedwald einzurichten (http://www.bayern-evangelisch.de/web/suche.php?textsuche=suche&q=Friedw%E4lder&btn.x=21&btn.y=9&btn). Der entsprechende Vertrag zwischen dem Pfründestiftungsverband der bayerischen Landeskirche als Friedhofsträger und der Friedwald GmbH als Betreiber wurde 2006 geschlossen. Eingebunden in das Konzept sind auch Schwestern des evangelischen Frauenordens Communität Casteller Ring auf Schloss Schwanberg, die für diese Aufgabe noch besonders geschult würden, insbesondere auch in waldökologischen Belangen. Offen stehen soll der kirchliche Friedwald indes den Menschen ohne Rücksicht auf ihre jeweilige Weltanschauung. Es keimt der Verdacht, dass die ökonomischen Interessen der Pfründestiftung an der Vermarktung kircheneigenen Waldes den theologischen Konzepten den Rang abgelaufen haben, zumal wenn man bedenkt, dass der eigentliche Besitzer des betreffenden Waldes, eine Kirchengemeinde in Fürth/Bay., sich vehement gegen die Nutzung ihres Waldes für Bestattungszwecke ausgesprochen hat. Aber die evangelische Kirchenleitung in München hat sich über alle Bedenken hinweggesetzt und unter Berufung auf die oben zitierte EKD-Erklärung lediglich einige Mindeststandards genannt, die eingehalten werden müssten. So müsse der christliche Hintergrund des Trägers deutlich werden, indem etwa am Eingang und auf einer Lichtung große Kreuze vorgesehen sind, und keine Bestattung gegen christliches Empfinden verstoßen dürfe.

Die esoterische Einfärbung der Naturbestattungen ist kaum zu bestreiten, und insofern liegen Friedwälder, Ruheforste usw. im Trend der Zeit. Sie werden sich durchsetzen wie in anderen europäischen Ländern auch. Warum auch nicht? Warum soll nicht jeder Mensch durch die Art seiner Beisetzung etwas über seine Weltanschauung aussagen dürfen? Künftig werden ja auch die Fans des Hamburger Sportvereins (HSV) die Möglichkeit haben, unmittelbar neben der AOL-Arena auf einem separaten Friedhofsteil eine letzte und gemeinsame Ruhe zu finden. Friedhöfe und Beisetzungsorte werden künftig differenzierter und immer mehr im Sinne von bewusster Identitätsstiftung gewählt. Es bleibt demnach nur die Frage, ob diese alternativen Beisetzungsformen mit einem christlichen Verständnis von Bestattungskultur „kompatibel" oder „unkompatibel" sind.

Will die Kirche im Spiel der Kräfte des freien Weltanschauungsmarktes Profil gewinnen, so sollte sie sich hier durchaus positionieren. Wenn selbst der Humanistische Verband Bayerns sich mit dem Gedanken trägt, in Nürnberg einen eigenen Friedhof anzulegen, und dabei schon prüfen wird, welche Art der Gestaltung des Friedhofes und der Beisetzung mit seiner atheistischen Weltanschauung kompatibel ist, so stünde das auch der Kirche gut zu Gesicht. Die Konkurrenz derer, die Fragen nach dem Sinn von Leben und Tod beantworten, wächst nicht nur ökonomisch gesehen, und die gefundenen Positionen werden sich auch in der Form der Bestattung niederschlagen.

Die katholischen Bischöfe haben sich nicht für kirchliche Friedwälder ausgesprochen, aber auch – bei entsprechender „Einzelfallprüfung" durch die Amtsträger – kirchliche Bestattungen auf solchen nicht ausgeschlossen. In der evangelischen Kirche dagegen herrschen widerstreitende Auffassungen, die möglicherweise nicht nur die Amtsträger, sondern auch die Kirchenmitglieder im Unklaren darüber lassen, was denn eine christliche Bestattung eigentlich ausmacht.

Es bleibt festzuhalten, dass katholische und evangelische Kirche in ihrer theologischen Einschätzung der Naturbestattung unterschiedliche Positionen einnehmen. Da sie in ihren Stellungnahmen aber sinnvollerweise auf die Bedeutung für eine „christliche" Bestattungskultur abheben, bleibt die Naturbestattung als Beisetzungsform in einer säkularen Gesellschaft davon unberührt. Keine Kirche sollte sich anmaßen, hier für die gesamte Bevölkerung zu sprechen, zumal in den Stellungnahmen beider Kirchen auch anerkannt wird, welche nachvollziehbaren Gründe für eine Beisetzung in der Natur sprechen können. Außerhalb der Kirchen hat sich diese Bestattungsform praktisch ohne ernsthafte Gegenstimmen, wenn man einmal die Gewerke ausschließt, durchgesetzt. Es mag deshalb auch eine pragmatische Entscheidung sein, die Frage nach der „Kompatibilität" der Naturbestattung mit kirchlichem Begräbniswesen unbeantwortet zu lassen, weil sie ohnehin die Entwicklung nicht aufhalten kann. Stattdessen könnte man sich den Neuerungen gegenüber aufgeschlossen zeigen und sich als Kirche in der Zeit präsentieren.

Man erinnere sich auch an die langhaltende Skepsis der Kirche, insbesondere der katholischen Kirche, gegenüber der Feuerbestattung. Aber seit dem 2. Vatikanischen Konzil 1963 redet auch darüber kein Mensch mehr. Niemand wird heute die Feuerbestattung als unchristliche Bestattungsform disqualifizieren. Ich gehe davon aus, dass die Diskussion über die alternativen Beisetzungsformen auch nur eine geringe Halbwertszeit besitzt. Lohnt also der Streit überhaupt? Er lohnte vielleicht dann, wenn sich die Kirche gesamtgesellschaftlich erkennbarer positionieren möchte, d. h.: Wenn sie diese Frage als eine Gelegenheit der theologischen Selbst- und durchaus auch Neureflexion anerkennte. Das Nachdenken über die Bestattungsform führte somit zum Nachdenken über die Konturen eines theologisch begründeten christlichen Profils – eine durchaus auch oder sogar in besonderer Weise *ökumenisch* anzugehende Aufgabe.

Reiner Sörries

(Prof. Dr. Reiner Sörries ist Direktor des Museums für Sepulkralkultur, Kassel.)

Neues aus der Forschung

Unter dieser Rubrik werden wir in unregelmäßigen Abständen über neuere Entwicklungen in der theologischen oder nicht-theologischen Forschung berichten, an denen eine ökumenisch orientierte Theologie Interesse haben könnte. Wir starten sie mit einem Beitrag über theologische Arbeiten zur Gabe-Metapher von Magdalene L. Frettlöh, Theodor Ahrens, John Milbank und Risto Saarinen, die ein Konzept vom Handeln Gottes anvisieren, das das Handeln der Menschen mitumfasst und sich besonders in der Erfahrung von Vergebung und im Verständnis der Zusage von Erlösung auswirkt. Vor allem aber werden wir die ökumenischen Bezüge herausstreichen.

Vom bewegenden Geben Gottes
Neuere Arbeiten zu einer ökumenischen Theologie der Gabe

Manchmal ist es hilfreich, eine unverbrauchtere Terminologie heranzuziehen, um dogmatischen Konzepten wieder Leben einzuhauchen bzw. den Lebensbezug, zu entfalten, auf dem sie beruhen. Genau das wird zur Zeit in der Theologie versucht, wenn an das anthropologische Phänomen des *Gebens* angeknüpft wird, um Konzeptionen von Gottes Handeln, den Konsequenzen für Kirche und zwischenmenschliches Leben sowie der zwischenkirchlichen Relationen zu entwickeln. In der ökumenischen Theologie taucht diese Terminologie schon seit längerem auf. So hatte zum Beispiel die kanadische römisch-katholische Ökumene-Professorin *Margaret O'Gara* schon 1998 ihren Entwurf ökumenischer Theologie „The Ecumenical Gift Exchange" genannt.[1] Der Titel bezieht ein Diktum aus dem II. Vatikanischen Konzil (Lumen Gentium 13), in dem vom Gabentausch innerhalb der Kirche, aber auch vom Geben Gottes gesprochen wird, auf die Ökumene. Die Autorin verweist auch auf die Enzyklika „Ut unum sint", in der der Terminus im Zusammenhang des ökumenischen Dialogs auftaucht (Abs. 28). O'Gara assoziiert damit, aus der Ökumene Anregungen zu empfangen, die Wahrheit neu und besser kennen zu lernen, und so subsumiert sie unter Gabentausch vornehmlich einen kommunalen, dialogisch-prozessualen Begriff von Rezeption kirchlich-dogmatischer Entscheidungen im Licht der ökumenischen Dialoge. Vielschichtiger verwendet die *Fünfte Faith-and-Order-Weltkonferenz 1993* in Santiago de Compostela die Gabe-Terminologie für ihren Koinonia-Begriff, nämlich in der Verschränkung von Koinonia als Gottes Gabe und der daraus resultierenden Auf-Gabe der Menschen, koinonia zu suchen, zu bewahren und zu gestalten (vgl. Sektionsbericht I, 4.-26.).[2]

---

[1] *Margaret O'Gara*, The Ecumenical Gift-Exchange, Collegeville, The Liturgical Press, Minnesota 1998.

[2] *Günter Gaßmann/ Dagmar Heller* (Hg.), Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 3.-14. August 1993. Berichte, Referate, Dokumente, Frankfurt a.M. 1994 (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 67), 217–225: Das Verständnis der Koinonia und ihrer Implikationen. Bericht der Sektion I; hier: 218–222.

Der Gabentausch wird hier also zum Gabenkreislauf, in Gang gebracht durch eine aktivierende Eigenschaft der Gabe. In Konzentration auf die ökonomischen ökumenischen Beziehungen rezipiert neuerdings *Theodor Ahrens* sozialanthropolische und philosophische Gabe-Theorien.[3] Auf diese Rezeption wird im folgenden Abschnitt im Zusammenhang mit Magdalene Frettlöhs Arbeiten zum Thema einzugehen sein. Zu einer tiefergreifenden theoretischen Konzeption der theologischen Verwendung der Gabe-Metaphorik ist es im Bereich der ökumenischen Arbeit jedoch noch nicht gekommen. Anregungen dafür können den folgenden Einblicken in die neuere Forschung entnommen werden.

I. Mehr als ein Tauschphänomen?
Magdalene L. Frettlöhs und Theodor Ahrens' theologische Rezeption eines interdisziplinären Gabe-Diskurses

Diese ökumenisch orientierte Verwendung der Gabe-Metaphorik lässt sich in einen weitaus komplexeren interdisziplinären Diskurs einbetten und zudem in besonderer Weise für die Rede von der Vergebung – Rechtfertigungslehre! – heranziehen. Zur Orientierung darüber ist zunächst auf zwei längere Aufsätze der Bochumer evangelischen Theologin *Magdalene L. Frettlöh* hinzuweisen, die die Diskussion über die Gabe-Metaphorik in Ethnologie, Sozialwissenschaften und Philosophie aufgreift und für die Theologie nutzbar macht. Es entspricht dabei der theologischen Position der Autorin, dass dies deutlich mit Rückbindung an die jüdische Theologie geschieht.[4] Obwohl der Anglikaner John Milbank, dessen Gabe-Soteriologie im nächsten Abschnitt dargelegt wird, sein Konzept an einem ontologischen Verständnis der Inkarnation als der göttlichen Gabe-Ermöglichung schlechthin festmachen will, interpretiert auch dieser sie als ein Bundesgeschehen mit immanenter Reziprozität. Magdalene Frettlöh geht besonders einfühlend den nicht-theologischen Suchbewegungen nach und findet dabei den spezifischen Ort der Fragestellung der Theologie. Ausgangspunkt aller dieser Forschungen sind die 1925 entwickelten Thesen des französischen Ethnologen Marcel Mauss über die

[3] *Theodor Ahrens*, Vom Charme der Gabe, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 103, 2006, Heft 4, 568–593. Zur ökonomischen Diskussion der Gabe-Terminologie vgl. in diesem Heft auch die von *Ralf Miggelbrink* verfasste Rezension des von *Christof Gestrich* herausgegebenen Sammelbandes: Gott, Geld und Gabe. Zur Geldförmigkeit des Denkens in Religion und Gesellschaft, Berlin 2004.

[4] Vgl. zum Folgenden die Beiträge Magdalene L. Frettlöhs in der Reihe Jabboq, Bd. 1/2002 und Bd. 5/2004: *Jürgen Ebach/ Hans-Martin Gutmann, Magdalene L. Frettlöh/ Michael Weinrich* (Hg.), „Leget Anmut in das Geben." Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie, (Jabboq Bd. 1), Gütersloh 2001, 105–161: *M.L.F.*, „Der Charme der gerechten Gabe. Motive einer Theologie und Ethik der Gabe am Beispiel der paulinischen Kollekte für Jerusalem", und *dies.* (Hg.), „Wie? Auch wir vergeben unsern Schuldigern?" Mit Schuld leben, (Jabboq Bd. 5), Gütersloh 2004, 179–215: *M.L-.F.*, „Der Mensch heißt Mensch, weil er … vergibt'? Philosophisch-politische und anthropologische Vergebungs-Diskurse im Licht der fünften Vaterunserbitte".

Unvermeidbarkeit des „Gabentausches" und „Gabenkreislaufs" beim Geben und Schenken, wie er geradezu als lebenserhaltende soziale Struktur in Stammesgesellschaften beobachtet werden kann. Die weiteren Forschungen anderer Ethnologen bei anderen Völkern ergeben eine stärkere Differenzierung: Nicht überall zum Beispiel müssen die ausgetauschten Gaben sich gegenseitig übertreffen. Manchmal lebt der Kreislauf vielmehr daraus, dass nur ein bestimmter sozialer Status überhaupt erst zum Eintritt in den Gabenkreislauf berechtigt. Oder es gibt schließlich Völker, bei denen nicht wirklich getauscht wird, sondern etwas Heiliges über Generationen weitergegeben und bewahrt wird.[5] Interessanterweise versuchen alle hier forschenden Ethnologinnen und Ethnologen, ihre Ergebnisse sozialanthropologisch zu interpretieren und darin also etwas urtümlich Menschliches zu entdecken, das sich mindestens rudimentär auch in unserem heutigen zwischenmenschlichen Zusammenleben wieder finden lässt bzw. schon nach der Sozialutopie des bürgerlichen Sozialisten Marcel Mauss finden lassen sollte, der zufolge Arbeitgeber den Arbeitern als Rück-Gabe für die „Gabe" der Produktion soziale und medizinische Versorgung garantieren. Ohne die Sozialutopie zu teilen – zu viel reale Unsymmetrie stellt sich da in den Weg – ist auch für den Missionswissenschaftler Theodor Ahrens u. a. mit Verweis auf die ihm besonders gut bekannten Verhältnisse in Papua Neuguinea bezüglich der ökonomischen zwischenkirchlichen Beziehungen in der Ökumene klar: „Gegenmodelle zum Gaben-Tausch sind unmöglich."[6] Gerade die unbestreitbare Realität von Tauschstrukturen also ist es, was diese Beobachtungen interessant macht für Philosophie und schließlich auch die Theologie: Vor allem die Philosophie der Postmoderne schickt sich an, Zugang zur Philosophie über die Reflexion von Phänomenen des Alltags zu suchen. Magdalene Frettlöh nun interessiert sich vornehmlich für solche Autoren, die in ihrer Mauss-Rezeption die „Ambivalenz der Gabe" heraus- und sie als Tauschphänomen infragestellen (Jabboq 1, 113). Als Beispiele wählt sie Jaques Derrida und Bernhard Waldenfels.[7] In der philosophischen Analyse der Alltagphänomene und der ethnologischen Forschungsergebnisse werden nicht zuletzt Phänomene des Unerklärbaren aufgedeckt: Die Philosophen zeigen auf, wie der Gabentausch über die Logik des Gabentausches hinausgehen und aus sich selbst einen „Mehrwert" entwickeln kann. Berühmt geradezu ist inzwischen Derridas Beschreibung vom gelingenden Geben, das so geschieht, dass – obwohl vorhanden – sowohl Geber und Empfänger gleichsam „eingeklammert" werden. Man gibt und empfängt dann, als gäbe und empfinge man nicht und befände sich außerhalb der Verkettung von Reziprozität, jedenfalls zunächst und in der durchaus vermittelten Intention, die Zu-

[5] Für eine kleine, gut lesbare Einführung in diese Forschungen vgl. *Johanna Kraft-Krivanec*, Der Sinn des Schenkens. Vom Zwang zu geben und der Pflicht zu nehmen, Passagen Verlag, Wien 2004.

[6] *Ahrens*, a.a.O. (s. Anm. 3), 587.

[7] Zur systematisch-theologischen Waldenfels-Rezeption vgl. auch die Bochumer Dissertation des inzwischen in Marburg lehrenden Sozialethik-Professors *Peter Dabrock*, Antwortender Glaube und Vernunft, Stuttgart u.a. 2000.

kunft der Relation wider allen gegenläufigen Anschein frei und offen halten zu wollen. Theodor Ahrens zeigt, wie das „Einklammern" von Gebern und Empfängern ökumenische Hilfs- und Partnerschaftsprojekte ausdrücklich kennzeichnet – dass sie aber besonders auf mittlerer Ebene nur funktionieren, wenn dieses Einklammern, das Geber und Empfänger bewusst anonym macht, gezielt und zeitlich begrenzt in verabredeten Regularien durchbrochen wird.[8] Ein spezieller Fall des Gebens ist die Ver-Gebung als Geben von Verzeihung bzw. Wegnehmen von Schuld. Sie ist so kompliziert, so Frettlöh mit Derrida und anderen (wie auch Milbank, wie im folgenden Abschnitt klar wird), dass sie alltags-logisch eigentlich gar nicht funktionieren dürfte. Denn eigentlich bildet sich hier ein so komplexes Netzwerk von Personen und Geschichten, dass dieses sowohl diachron als auch synchron über die konkret Beteiligten weit hinausreicht und Vergebende in vielen Fällen stellvertretend für andere vergeben müssten, was streng genommen nicht möglich ist. Und doch geschieht es in einer unerklärbaren Weise, die sich nicht einfach als eine Anmaßung bezeichnen lässt. Diese aufkommenden Horizonte des Transzendenten in der Philosophie sind es, an denen eine christliche Perspektive plausibel erscheinen kann. Theodor Ahrens weist auf das Geschehen von „Unterbrechungen", die theologisch als Wirken des Heiligen Geistes bezeichnet werden können, und erkennt darin wiederum das von Derrida erfasste Phänomen des Gebens-als-ob-nicht-Gebens, mit dem die unvermeidbaren Zwänge des Gabentausches unterbrochen werden und die Gabe eine gelingende Gabe werden kann, indem sich neue Möglichkeiten des Miteinanders entwickeln und die Beteiligten in ihrer Person-Würde wahrgenommen werden. Zum Erkennen solchen Geistwirkens muss man freilich geschult sein: „Der christliche Gottesdienst ist und bleibt das wichtigste Erkenntniszentrum für die Gabe des Geistes (2.Kor 12,10)" (Ahrens, 592f). Magdalene Frettlöh macht hier auf die Perspektive der biblischen „story" als ein Sprachangebot aufmerksam. Da ist zum einen der Hinweis auf die besondere Komplexität der Ermöglichung von Ver-Gebung, wie sie aus der *Bitte* um Vergebung im Vaterunser vorstellbar wird, und da ist der Hinweis auf das paulinische Verständnis der Jerusalemer Kollekte. Mit dieser wird ja durchaus unverblümt ein Gabenkreislauf in Gang zu setzen versucht, der nicht mehr und nicht weniger realisieren will als Gerechtigkeit in der Christengemeinschaft – wobei freilich alle konkreten Gaben auf die in ihnen wirkende *charis* Gottes zurückgeführt werden, die in ihrer „Anmut" wiederum zum überquellenden Geben reize. Theodor Ahrens erinnert daran, dass Paulus es durchaus schwer hatte, dafür zu werben und dass der ÖRK in den 80er Jahren mit entsprechenden Konzepten einer christlichen ökonomischen „Gegenwelt" in die Gefahr geraten sei, das Reich Gottes vorwegnehmen zu wollen (Ahrens, 586f). Frettlöh will zunächst einmal darauf aufmerksam machen, dass in biblischer Sicht das Geben Gottes bewegendes Geben ist. Dass es plausibel ist, so etwas zu sagen, zeigen die sozialanthropologischen und philosophischen Beobachtungen an den Phänomenen des Alltags.

[8] *Ahrens,* a.a.O., (S. Anm. 3), 589f.

Die Philosophen freilich hätten wohl eine Rückfrage an Magdalene Frettlöhs Rezeption: Sie selbst lassen mit Absicht die „transzendente Dimension" allenfalls erahnbar angedeutet und füllen sie nicht mit der Rede von einem weiteren gebenden Subjekt. Frettlöh hingegen schlüpft so selbstverständlich in die biblische Metaphorik hinein, dass das Geben der *charis* durch Gott oder das Ver-Geben Gottes wie ein univoker Hintergrund des zwischenmenschlichen Gebens erscheint. Hier wünschten Leserinnen und Leser noch tiefer gehende sprachtheoretische Klärungen.

Auf einen ökumenisch-theologischen Diskurs im engeren Sinn beziehen sich die bisher erwähnten deutschen Arbeiten nicht. Dabei wäre hier sowohl die Konzentration auf die Gabe-Metaphorik – man denke nur an die Differenzen in der Rechtfertigungslehre, aber auch an Spezifika der Schöpfungslehre – als auch der Versuch, die Plausibilität verschiedener Konzepte schon an den Alltagsphänomenen zu testen, ein viel versprechender neuer Weg für die ökumenische Theologie, der sie aus der Gefahr herausholen könnte, zu einer Expertenwissenschaft ehrwürdiger Lehrtraditionen zu verkrusten und den Bezug zur Alltagstheologie zu verlieren. Um eine solche Alternative schmackhaft zu machen, werden im Folgenden zwei Beispiele aus der ökumenisch orientierten Diskussion der jüngsten Zeit vorgestellt, mit denen sich ein solcher Weg beschreiten ließe: die Gabe-Soteriologie des Anglikaners John Milbank, *Being reconciled* (2003), vorgestellt von Ralf Miggelbrink, und das jüngste Buch des finnischen Lutheraners Risto Saarinen, *God and the Gift. An Ecumenical Theology of Giving (2005)*. Milbank hatte sich schon 1995 in einem grundlegenden Aufsatz mit sozialanthropologischen und post-modernen philosophischen Gabe-Theorien auseinandergesetzt, um seine These zu entfalten: Der archaische Gabenkreislauf finde seine eigentliche Wahrheit in einer „Reinigung" im christlichen *agape*-Begriff, der aber gerade nicht, wie häufig (vor allem von reformatorischen Theologien?) behauptet, aus der reziproken Struktur des Gabentausches aussteigt zugunsten einer dieser „vorgelagerten" unilateralen Gabe-Handlung Gottes, sondern vielmehr an die Gestaltung der Wirklichkeit im Muster reziproken Gabe-Geschehens im Bund mit Israel anknüpft.[9] Hier finden sich durchaus Bezüge zu Magdalene Frettlöhs Ansatz. Möglicherweise darf man für diese Bezüge auch die reformierte Herkunft der Autorin mitverantwortlich machen. *J. Tod Billings* sieht jedenfalls wichtige Gemeinsamkeiten zwischen Milbanks Gabe-Theologie und Calvins Verständnis vom Gnadenwirken Gottes einschließlich des Aspektes des Rezeptiven.[10] Letztlich aber, so Billings, sei Calvins stärker an biblischen und patristischen Anregungen orientiertes Konzept weitaus komplexer als Milbanks Versuch, das Geschehen der Gnadengabe Gottes „im einfachen Kont-

[9] *John Milbank*, Can a Gift Be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic, in: Modern Theology 11, 1995/ Heft 1, 119–161. Für weitere Literaturhinweise zu Milbanks Behandlung dieses Themas s. den in der folgenden Anmerkung unten genannten Aufsatz von J. Tod Billings.

[10] *J. Tod Billings*, Milbank's Theology of „Gift" and Calvin's Theology of Grace, in: Modern Theology 21, 2005 /Heft 1, 87–106.

rast von ‚unilateral' und ‚reziprok'" aufgehen zu lassen.[11] Zu einer ähnlichen These kommt schließlich auch Risto Saarinen. Er bezieht sich in zentralen Passagen seines Entwurfes auf Milbank, indem er ihn in der Grundintention würdigend aufnimmt, wie das auch Billings tut. Aber schon die von Milbank herangezogenen Philosophen rezipiert Saarinen in eine andere Richtung hin und trägt somit doch ein Alternativ-Konzept vor. Diese Diskussion soll im Mittelpunkt der folgenden beiden Analysen stehen, wobei zunächst die umfangreiche Soteriologie Milbanks zur Orientierung in allen Kapiteln vorgestellt werden wird. Letztlich liegen mit den beiden Entwürfen von Milbank und Saarinen eine anglo-katholische und eine lutherische Gabe-Theologie vor, wobei beide die Tradition altkirchlicher und mittelalterlicher Theologie rezipieren und Korrekturen ihrer eigenen Traditionen vorschlagen.

Ulrike Link-Wieczorek

II. Das Leben als Gabe wieder entdecken: *Zum soteriologischen Entwurf John Milbanks*[12]

Der Kontext: Radical Orthodoxy

„Radical Orthodoxy" meint eine Konfessionen verbindende, wissenschaftlich-theologische Initiative, die von ihren Inauguratoren weder als Schule noch als Bewegung verstanden werden will. Gemeinsam mit der Cambridge-Professorin Cathérine Pickstock, dem in Manchester lehrenden Graham Ward sowie James K. A. Smith vom Calvin-College in Grand Rapids wurde sie von dem Anglikaner John Milbank ins Werk gesetzt. In Cambridge promoviert, lehrte Milbank bis 2004 an der University of Virginia in den USA und folgte dann einem Ruf an die Universität Nottingham in Großbritannien. „Radical Orthodoxy" basiert auf einer einfachen und gerade deshalb höchst motivierenden Grundidee: Das Aufkommen der Postmoderne hat offenbart, wie willkürlich es ist, die Aufklärung als das weltgeschichtliche Ereignis zu interpretieren, das die Deutung von Mensch und Welt irreversibel auf die eigenen Grundevidenzen festzulegen vermöchte. Die postmoderne Relativierung der Moderne wird zum Anlass für eine wohlwollende *relecture* der philosophischen Fundamente christlichen Denkens in Patristik und Mittelalter bis zu der Zeit um 1300. Der Übergang vom 13. zum 14. Jahrhundert ist nämlich für Milbank der eigentlich dramatische Bruch, durch den wesentliche Grundüberzeugungen des christlichen Denkens verdrängt und vergessen wurden (119). Mit respektabler *Chuzpe* verschreibt sich eine Reihe junger Theologinnen und Theologen unterschiedlicher konfessioneller Provenienz unter dem Namen *„Radical Orthodoxy" (RO)* der Wiederbelebung vornominalistischen, voraufgeklärten und vormodernen Denkens.

---

[11] *Billings*, a.a.O., 100.

[12] *John Milbank*, Being Reconciled. Ontology and pardon, Routledge, London/New York 2003. Die im Text angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf diese Ausgabe.

Milbank geht es nicht mehr darum, das Christentum apologetisch mit einer „modernen" Welt zu vermitteln. Im Pluralismus der Rationalitäten geht es nicht mehr darum, auf dem höchsten Abstraktionsniveau die allgemeinste Wahrheit zu finden, die dann notwendig so abstrakt ist, dass sie das Leben nicht mehr beeinflusst und folglich uninteressant wird. Milbank setzt dagegen eine zutiefst postmoderne Strategie: RO will in ethischer und ästhetischer Hinsicht für die verdrängten und vergessenen Alternativen zur Moderne werben. Milbank konzentriert sich dabei im Wesentlichen auf Augustinus und Thomas von Aquin, die er beide tendenziell platonisch interpretiert. Ökumenisch betrachtet, nimmt John Milbank das gemeinsame geistige Erbe zumindest der westlichen Konfessionen in den Blick. Allerdings hat das Programm der RO eine gewisse Ähnlichkeit mit der römisch-katholischen Bewegung der Neuscholastik im ausgehenden 19. Jahrhundert. Deren methodisches Programm sah den exklusiven Rückzug in die Welt des Mittelalters und der Kirchenväter vor. Auch wenn in der katholischen Theologie der letzten fünfzig Jahre die Klage über die damit beschlossene Selbstgettoisierung der katholischen Theologie stereotyp ist, so hat die Neuscholastik selbst ebenso wie deren anspruchsvolle theologische Überwindung das Wissen um die Theologie des Altertums und des Mittelalters erheblich vertieft.

Für Milbank stellt diese Selbstgettoisierung keinen Makel mehr da, sondern ist Verwirklichung intellektueller Verbundenheit mit jener philosophischen Sicht der Welt, mit der das Christentum sich anfänglich verbunden fand und deren Impulse und Perspektiven 200 Jahre nach ihrer politisch motivierten gewaltsamen Zurückdrängung noch lange nicht überlebt sein müssen. Möglich wird diese positive Anknüpfung an die „Theologie der Vorzeit", weil die Postmoderne den exklusiven und universalen Wahrheitsanspruch jeder Philosophie überwunden hat, auch derjenigen der christlichen Anfänge. In dieser Prämisse allerdings unterscheidet sich Milbank fundamental vom Denken der Neuscholastik. Er kann für seine Metaphysik letztlich nicht Wahrheit reklamieren, sondern nur theoretische Denkbarkeit und praktisches Zusammenpassen mit dem Geist der biblischen Offenbarung.

Die metaphysischen Grundlagen: Das Böse als Mangel

Auf der Grundlage dieser Voraussetzung liefert der Band „Being Reconciled" eine schwungvolle, sehr gut lesbare Entfaltung von kardinalen Themen der Versöhnungslehre in einer ungewöhnlichen Komposition und Interpretation: das Böse (Kp. 1), Gewalt (Kp. 2), Vergebung (Kp. 3), Inkarnation (Kp. 4), Kreuzigung (Kp. 5), Buße (Kp. 6), Ekklesiologie (Kp. 7), Gnadentheologie (Kp. 8). Ergänzt wird der Reigen um eine politische Gnadenlehre (Kp. 9) und eine Theorie der Zuneigung (affinity: Kp. 10).

Zentral für die Hamartiologie des ersten Kapitels ist die Zurückweisung der Kantischen These vom Ursprung des Bösen aus der bösen Entscheidung des freien Willens. Milbank sieht in ihm eine ontologische Aufwertung des Bösen, das zur nahezu gleichrangigen Alternative des Guten wird und in dieser vermeintlichen

Mächtigkeit Angst- und Abwehrreaktionen provoziert, wie sie typisch sind für eine Moderne, die einerseits die Freiheit des Einzelnen als eines ihrer höchsten Verfassungsgüter betrachten muss und die andererseits phasenweise immer wieder in einem Angstreflex gerade diese Freiheit absolut bestreitet (24f). Milbank stellt gegen die moderne Fixierung auf den menschlichen Willen in seiner autonomen Mächtigkeit und Ohnmacht angesichts der ihn affizierenden Größen des absoluten Guten und des absoluten Bösen die klassische augustinisch-scholastische Intuition, das Böse sei wesentlich Mangel an Gutem (*privatio boni*). Als solches ist es an sich ohnmächtig und kann nicht jene typisch neuzeitlichen Versuche motivieren, das Böse mit Stumpf und Stiel ausrotten zu wollen, deren Blutigkeit uns bis heute immer wieder beunruhigt und deren Vergeblichkeit in der Sicht klassischer Metaphysik Ausfluss der Irrealität des Bösen ist. Das Nichtseiende ist nicht vernichtbar. Bekämpft werden immer nur lebendige Menschen. Bereits in diesem Kapitel scheint in manchen Wendungen durch, dass Milbanks Entscheidung für die klassische Metaphysik auf einer genuin christlichen Theologie beruht, deren innere Entsprechung zur klassischen Metaphysik Milbank schön verdeutlicht. Im ersten Kapitel bereits ist es der theologische Begriff der *Gabe*, der den metaphysischen Schlüsselbegriff der Partizipation mit geistlichem Leben erfüllt. Schöpfung als Partizipation ist Selbstgabe des kreativen göttlichen Seins, das als Sein erkannt wird, wo es als Gabe dankbar angenommen wird. Wo hingegen Menschen sich der Gabe gegenüber behaupten, ignorieren sie den partizipatorischen Charakter des eigenen Seins. Auf diese Weise verschließen sie sich dem Sein selbst in seiner ontologischen Wahrheit und verfallen den Phantasmagorien ihrer selbsterzeugten Leere. Die Schöpfung ist demnach nicht einfach objektive Gegebenheit, sondern intersubjektives Beziehungsangebot. Diesen Weg beschreitet Risto Saarinen weiter, wie weiter unten dargestellt wird. Was bei Saarinen jedoch phänomenologisch konzipiert wird, um die Erfahrungsdimensionen des Gabe-Geschehens ausloten zu können, ruht bei John Milbank auf unbefangen wiederentdeckten klassisch-ontologischen Fundamenten. Gemeinsam ist beiden Denkern die Intuition, der Gabegedanke enthalte das Potenzial für ein leistungsstarkes theologisches Grundkonzept mit politischer und ökonomischer Relevanz. Milbanks Rückgriff auf die metaphysische Tradition verschafft dem Gabe-Konzept systematische Konsistenz. Saarinens Emphase der phänomenologischen Analyse dessen, was beim Schenken und Geben geschieht, entspricht jedoch durchaus dem, was Milbank als Hinwendung der Theologie zur erfahrbaren Welt eigentlich fordert, so dass beide Konzepte in einer gewissen Komplementarität gesehen werden können.

Das zweite Kapitel entfaltet die Theorie vom Bösen als eines Mangels (*privation theory*) weiter: Das Böse ist als *privatio boni* immer destruktiv und so immer Gewalt (26). Alles Seiende ist demnach *verum, bonum, pulchrum*. Die angemessene Form, ihm zu begegnen ist die Haltung innerer Zustimmung (*harmony*), die in Gerechtigkeit und Zuneigung (26) ihren Ausdruck findet. Gewalt ist auf der Grundlage der *privation theory* nicht notwendig destruktiv. Phänomenologische Gewalt kann nämlich als tätige Zurückweisung destruktiver Absichten selbst der inneren

Zustimmung zum Seienden entspringen. Das Kriterium für den Charakter einer Handlung als abzulehnende Gewalt ergibt sich nicht aus der formalen Verletzung formaler Rechte fremder Willen, sondern aus der inneren Verweigerung gegenüber dem eigenen und fremden Sein als einem göttlichen Geschenk (*deprivation of our participation in being as a gift:* 27). Umgekehrt ist die Verteidigung des von Gott geschenkten Seins auch da, wo sie sich gewalttätiger Mittel bedient, keine Gewalt (38f). Wohl aber ist die voyeuristische Verweigerung der Einmischung angesichts zugefügter Gewalt selber Gewalt. Die Habitualisierung einer voyeuristischen Grundhaltung gegenüber dem Sein erscheint im medialen Zeitalter cineastischer Gewaltinszenierungen sogar als die gewalttätigste Form der Gewalt (28), weil sie Menschen zur Verweigerung des Mitleids erzieht und mithin zur verweigerten Teilhabe an der göttlichen Seins- und Lebensgabe. Durch *Anteilnahme* als ethischer Entsprechung zur metaphysischen Wirklichkeit von *„God's equal love for all"* (39) wird der Mensch seiner ontologischen Stellung gerecht. In ihr überwindet der Mensch die Seinsvergessenheit des bloßen Zuschauers. Alleine die Nähe zum geschaffenen Sein als Teilhabe an der schöpferischen Liebe Gottes begründet einen Gottesbegriff, dessen Realität mit dem Sinn für die Realität des Seienden wächst. Wo dies im Gottesdienst geschieht, ereignet sich die einzige Form nicht-gewalttätiger Virtualität (43), also eine Virtualität, die nicht zur Abwendung von der Schöpfung einlädt, sondern die Hinwendung zur göttlichen Gabe fördert. In der Hinwendung zur Welt, hier klingt die von Karl Rahner emphatisch betonte thomistische *conversio ad phantasma* durch, liegt die Chance der Überwindung des Traumhaft-Irrealen am neuzeitlichen Gottesdenken. Dem Programm der freudigen Zuwendung zur geschaffenen Welt entspricht eine Aufwertung der Laien, deren Weltdienst als zutiefst geistliche Wirklichkeit erscheint (40). Der Vorrang des Seins, das durch die Nichtigkeit des Bösen in seiner ihm eigenen Gewalttätigkeit bedroht ist, fordert ein Erlösungsverständnis (Kapitel 3), das die bloße Negativität des juridisch-nominalistischen Verzeihensgedankens als göttliches „Weg-Nehmen" von Schuld ohne ein Element des Rück-Gebens auf das Schärfste zurückweist (49). Milbank typologisiert hier „negative" und „positive" Vergebung gegeneinander. Die negative wird auf Nominalismus und Reformation, später auch auf Kierkegaard zurückgeführt. Sie fuße auf der Vorstellung, Gott übersehe die Sünde großzügig und vergebe deswegen. Die positive, wie sie im Hochmittelalter verstanden wurde, meine hingegen, Vergebung geschehe, wenn auch etwas „gegeben" werde, vom Täter und auch vom Opfer. An diesem zweiten Typos nun will Milbank anknüpfen, denn Erlösung könne niemals nur *Ver-gebung* als „negatives Geben" und schlichtes Vergessen von Schuld sein – das zu denken, nähme weder Täter noch Opfer, noch die Destruktionskraft des Bösen ernst. Vergessen ist ebenso wenig erlösend wie die Erinnerung des Bösen und also Nichtigen im bleibenden Hass der Opfer. Erlösung verlangt vielmehr nach einer Neugabe als Wiederherstellung des bedrohten Seins. Diese sieht Milbank im Rückgriff auf Augustins memoria-Konzept ausschließlich möglich durch Gottes Handeln (positives Geben) im sich neuorganisierenden Gedächtnis (53f), das jetzt in der aktiven Erinnerung vergangene Schuld und „berech-

tigten" Hass einbettet in einen Zusammenhang, in dem ihre vernichtende Wirklichkeit zum negativen, nichtigen und somit nicht ontisch weiter prägenden Moment wird an einer durch und durch lebensvollen Seinswirklichkeit. Das neu organisierte Gedächtnis ist Voraussetzung für die hochwertige Versöhnung, wie sie in der Sicht der hochmittelalterlich-thomistischen Verbindung von Gottes Versöhnungshandeln und menschlichem „Zurückgeben" erscheint. Zurückgeben in Form von Buße meint, Zeichen des Akzeptierens der göttlichen Gnadengabe abzulegen, nicht zuletzt als *charity*, die im Mittelalter als Gestaltung eines christlichen Lebens im Status von gemeinschaftlichem (fraternal), friedlichem und harmonischem Zusammenleben, kurz: von Versöhntheit verstanden worden sei (47).

Aus diesem Erlösungsverständnis folgt die soteriologische Notwendigkeit der Inkarnation: In Gottes (Ge-)denken hat das Böse keinen Ort. Vergebung müssen Menschen durch diejenigen erfahren, die sie durch Gleichgültigkeit und Gewalt geschädigt haben. Die Frage nach dem *„souvereign victim"* ist für Milbank die Frage, wie das geschädigte Opfer die Kraft zur erlösenden Heilung sowohl der eigenen Vergangenheit wie auch der Vergangenheit des Täters findet. Das 4. Kapitel deutet die Inkarnation als die göttliche Befähigung eines Menschen zur erlösenden Verzeihung. Zugleich berechtigt die Menschwerdung Gottes Gott als Teilhaber an der erlittenen Gewalt zur Vergebung. Dezidiert plädiert Milbank mit Thomas von Aquin gegen die Skotistische Vorstellung einer absoluten Inkarnation (74–78): Mit der Zurückweisung der Rechtfertigung des zur Gottesschau disponierten sündigen Menschen als Motiv der Inkarnation gehen bei Skotus sowohl die Idee der Gottesschau als Schöpfungszweck als auch ein streng chalkedonensisches Verständnis des inkarnierten Logos verloren, der in der Lage ist, auch das sündige „Fleisch" zu wandeln. Ökumenisch-theologisch verbirgt sich in diesen zwei Kapiteln leicht erkennbar die These, dass die Reformation als Erbin spätmittelalterlichen nominalistischen Gottesverständnisses schließlich die Ontologie der Inkarnationstheologie verlassen habe und von einer so scharfen Trennung göttlichen Wirkens und menschlichen Handelns ausgehe, dass sie dem Menschen schließlich erlaube, sich in einem *„high status"* in der Reinheit des Status des Empfangenden zu sonnen (58). Die Komplexität des göttlichen Versöhnungsgeschehens freilich ginge damit verloren – und Milbank lässt keinen Zweifel daran, dass er hofft, dass sich diese Tendenz der Reformation nicht weiter innerhalb der anglikanischen, ja, nicht innerhalb der christlichen Kirche ausbreiten möge. Diese These bildet den Diskussionsstoff, den Risto Saarinen in seiner Milbank-Rezeption aufnehmen und als in dieser Form zu wenig komplex letztlich zurückweisen wird.

Heilsgeschichtliche Entfaltungen: Leben aus der Souveränität des Opfers

Im 5. Kapitel deutet Milbank den historischen Kreuzestod Jesu auf der Grundlage der Erwägungen des Veroneser Philosophen Giorgio Agamben als Tod eines *„homo sacer"*, eines Menschen, der rechtlos allseitig ausgestoßen wurde und der durch seinen Tod den Willkürcharakter jeder Souveränität entlarvt. Milbank will sich dabei von René Girards Sündenbock-Theorie absetzen, in der er eine überzogene Sakralisierung aller Ausstoßungen und Verfolgungen erblickt (92). Allerdings spielt auch bei Milbanks psychologischer Erklärung des Ausstoßungsmotivs der für Girard so zentrale Neid eine wesentliche Rolle: Jesus wird als *„God in the flesh"* ausgestoßen von denen, die Gott beneiden (96).

Bei der Deutung der soteriologischen Relevanz des Todes Jesu (Kapitel 6) greift wiederum die für Milbanks Denken so zentrale Idee des Bösen als Seinsdeffizienz: Durch das Böse zu sterben heißt tatsächlich nicht sterben, sondern unmittelbar eingehen in Gottes Leben. „Leben" wird mit dem Hebräerbrief zu einer zentralen soteriologischen Kategorie (102). Eine Sühne für das Böse gegenüber Gott ist unsinnig. Wo Paulus von Sühne spricht, sind die chtonischen Gottheiten, die Dämonen, die Weltmächte (Gal 4, 3f) die wahren Adressaten, die die Sühne fordern, an der sie jedoch zugrunde gehen, weil der Geopferte durch die auf Gott bezogene Haltung seiner Lebenshingabe die verzweifelte Macht der Dämonen enttarnt. Die Enttarnung der Machtlosigkeit ist zugleich die wirkliche Entmachtung, weil das Nichtseiende nur durch Verblendung und Schein Macht über Menschen gewinnen kann.

Wo die Ankunft des Heils unter Zurückweisung aller objektivistisch-juridischen Kategorien als existentieller Vollzug des Vertrauens auf Gott im Kontext vernichtender menschlicher Gewalt gedeutet wird, da muss sich an die Soteriologie unmittelbar die Rede von der christlichen Gemeinde anschließen als die Frage nach jener Gemeinschaft, in der die Lebens- und Glaubenshaltung Jesu zum Vorbild erlösender Nachahmung werden kann. Das 6. Kapitel ist einer entsprechend akzentuierten Ekklesiologie gewidmet, für die wiederum klassisch metaphysische Begriffe fundamental sind: Das Wesen der Kirche ist eine die Schöpfung überbietende und vollendende *participatio (methexis)*, die nicht alleine sachhafte Ähnlichkeit von Urbild und Abbild bewirkt, sondern freiwillige Übereinstimmung des Menschen mit Gottes Willen, in der sich die Natur als Übernatur vollendet. Die in der *nouvelle théologie* pointiert von Henri de Lubac vorgetragene Deutung des thomasischen *desiderium visionis beatificae* als einer mit der Schöpfung naturhaft gegebenen Qualität wird von Milbank mit Nachdruck unterstrichen. Die Teilhabe ist intellektuell und gnadengewirkt. In der gefallenen Welt vermittelt sie sich auch durch die kirchliche Hierarchie. Die Teilhabe an der Wahrheit Gottes ist allerdings, wo sie durch die Hierarchie vermittelt wird, auf verständige Hörer angewiesen. Solche Hörer erblicken möglicherweise die göttliche Wahrheit in einer Auslegung der hierarchischen Verkündigung, die von der Hierarchie gerade nicht beabsichtigt war (130).

Einen detaillierteren Blick auf die Teilhabe des Menschen an Gott ermöglicht die Gnadenlehre, der das 8. Kapitel gewidmet ist. Mit einem Wisch fegt Milbank ein rein imputatives Verständnis von Gnade fort (138) und insistiert auf der ethischen Bedeutung der Rechtfertigung sowie dem Sinn einer christlichen Heiligung des Lebens. Diese nun wiederum bleibt angewiesen auf Gottes Gnade (138), deren radikalisierte Interpretation als *„moral luck"* verbunden ist mit der Zurückweisung sakrifizieller Ideen der Moralität: Moralität ist weder das Opfer des Minderen um des Höheren willen noch Selbsthingabe. In letzterer erblickt Milbank nicht die Erfüllung, sondern die Deformation des Evangeliums (139). Den angestrengten Ethiken des subjekthaften Selbstbesitzes und des Tausches stellt Milbank die Glückseligkeit einer Ökonomie des Beschenktwerdens und Schenkens als Kern christlicher Lebenshaltung entgegen (153f). Gegen eine Welt, die alles in den Kategorien des Warentausches zu deuten gefährdet ist, steht die Schule der Eucharistie, in der von der vollkommenen Selbstübergabe in die absolute Kreativität Gottes erzählt wird und in der der Empfang erneuerten göttlichen Lebens als Lebensquelle erschlossen wird (161).

Mit dem 9. Kapitel weitet sich Milbanks Blick von der Kirche auf die Welt als ganze, deren Heiligung die Kirche zu dienen hat (162). Durch den Ausfall des alle verbindenden Glaubens löst sich in der säkularen Welt die gegliederte Gemeinschaft verantwortlicher Einzelner in die *Gesellschaft* auf (166), deren einziges Verbindendes der Gehorsam ist, mit dem alle dem kategorischen Imperativ des Kapitalismus folgen: „Mehre Deine Güter!" (164) Gemeinschaft lässt sich nicht reflexiv vom Menschen für den Menschen begründen (170), sondern bedarf des „Appells der Transzendenz", der mythisch und rational die Wahrheit des universalen Geschenkes als der ontologischen und religiösen Wahrheit des Seins zu stützen vermag (171). Jedes Kollektiv bedarf der verbindenden heiligen Weihe, in der der Einzelne sich gerade darin als Einzelner erfährt, dass er seine Berufenheit zum allseitig förderlichen Mitsein vollzieht. Wo diese Wahrheit marginalisiert wird, drohen Gewalt und Fanatismus (176).

Die westliche Zivilisation lebt aus der christlichen Idee eines „Lebens jenseits des Gesetzes" (196). Die Mitte des Evangeliums ist ihr als göttliche Gabe der übernatürlichen Wirklichkeit Gottes nicht nur nicht fremd, sondern verwandt als ein Geschenk, das es geduldig, aktiv und hingebungsvoll zu entdecken gilt (204) als die „entspannte Gegenwart des immer auf befremdende Weise Vertrauten" (206). Die Koinzidenz von Fremdheit und Vertrautheit ist das Gesetz menschlicher Liebe und die Sehnsucht jedes menschlichen Herzens, die sich erfüllt in der gelebten Beziehung auf den transzendenten Gott als die sich gebende Fülle, als welche er der Grund wahrer menschlicher Gemeinschaft und seligen Lebens aus dem Selbstgabe des anderen heraus ist.

Bedeutung und Perspektiven: Eine postsäkulare Versöhnungslehre

Milbanks kraftvoller und mutiger Entwurf einer Versöhnungslehre entfaltet die grundlegende Idee der Lebens-, Beziehungs-, Schöpfungs- und Heilsdeutung mithilfe des grundlegenden Gabebegriffes. Milbanks *relecture* der philosophisch-theologischen Tradition erschließt dabei Schätze der Denkgeschichte des Christentums neu für das gegenwärtige Denken. Der gegenwärtigen Theologie wirft Milbank deren Verstrickung in eine transzendenzmüde postmoderne Logik systemischer Selbstbegründung vor. Wie erfrischend anders nimmt sich demgegenüber Milbanks Anspruch aus, im postmodernen Kontext Christentum als durch Transzendenz Kultur ermöglichend zu begründen! An die Stelle der immer fruchtloseren Binnendiskurse braver Kirchlichkeit tritt ein beherzter Ton christlicher Selbstdarstellung im säkularen Kontext. Thema der Selbstdarstellung ist dabei nicht das Leichte, Verträgliche oder Gefällige, sondern die eigenste Mitte der christlichen Botschaft, *affin* formuliert für die Nöte einer radikal säkularen Welt in der Weise des im doppelten Sinne radikalen Widerspruches: Radikal ist dieser Widerspruch, weil er die gemeinsamen Wurzeln von Christentum und westlicher Zivilisation zu Bewusstsein bringt. Radikal ist dieser Widerspruch aber auch, weil er Grundwidersprüche benennt zwischen einer christlichen Option und Selbstverständlichkeiten der gesellschaftlichen Gegenwart. Transzendenz, Gabe, das Gute als Fülle (im Gegensatz zum Bösen als Mangel) sind Eckpfeiler des Milbankschen Denkens. Mit dieser metaphysischen Grundlage aber transzendiert Milbank selbst die vielleicht allzu bescheiden akzeptierten Grenzen postmoderner Diskurse.

Gleichzeitig aber muss angemerkt werden, dass gerade Milbanks grundlegende Akzeptanz dieser Grenzen ihm die Möglichkeit eröffnet, eine christliche Philosophie als Grundlage theologischer Hermeneutik zur Diskussion zu stellen, die eigentlich durch die Kantsche Kritik überwunden zu sein schien. Wohltuend unterscheidet sich Milbank darin auch von den angestrengten Letztbegründungsbemühungen zeitgenössischer christlicher Philosophie, deren Gefahr darin besteht, ein Christentum zu begründen, dessen Sinnmitte sie nicht mehr explizieren können. Milbank und der RO ist eine breite Rezeption zu wünschen. Sie wird über Konfessionsgrenzen hinweg Christen zusammenführen, denen an einer offensiven Verkündigung des Evangeliums unter den Bedingungen radikaler Säkularität gelegen ist. Aus römisch-katholischer Sicht wäre eine weitere begründungstheoretische Untermauerung der Augustinschen These vom Bösen als *„privatio boni"*, die für Milbank eine so zentrale Bedeutung hat, wünschenswert.

Ralf Miggelbrink

III. Die bewegende Würde der Gabe Gottes: *Risto Saarinens ökumenische Theologie des Gebens*[13]

Der finnische lutherische Theologe Risto Saarinen, Professor für ökumenische Theologie an der Universität Helsinki, ist ökumenisch erfahren aus internationaler Dialogarbeit mit römisch-katholischer und anglikanischer Kirche sowie vor allem mit der Orthodoxie, und das wird in diesem Buch auch sehr deutlich. Er demonstriert hier aber auch die größere Nähe des finnischen Luthertums zu Konzepten, die in deutschen Ohren ziemlich unlutherisch klingen, wie z. B. „Theosis" oder „effektive Rechtfertigung", ohne sie direkt bei diesen gewohnten Namen zu nennen. Eher schattenhaft können sie erahnt werden in der neuen Terminologie der Gabe-„Rhetorik". Ausdrücklicher ist die orientierende Anknüpfung an der Versöhnungslehre des Anglikaners John Milbank, dessen Theologie mit den Elementen der Gott-Partizipation und der Ablehnung einer imputativen Rechtfertigungslehre, wie sie oben dargestellt werden konnte, auf sehr ähnlichen Säulen zu ruhen scheint.

„God and the Gift" spricht vom Handeln Gottes als von seinem vielfältigen Geben: in der Schöpfung, in deren Bewahrung und Erneuerung, in der Gabe von Zuwendung, Liebe, Lebensmöglichkeit und von Kraft, Trost und Hoffnung. Gott gibt uns, was wir nicht haben, und wir würdigen diese Gabe, indem wir uns gegenüber unseren Mitmenschen (und Mit-Kirchen) entsprechend zu verhalten suchen. Damit diese theologische Konzeption ihre erfahrungsgemäße Plausibilität erweisen kann, muss der Vorgang des Gebens in seiner das annehmende Empfangen einschließenden Komplexität so intensiv wie möglich ausgeleuchtet werden. Der Autor hofft, daraus ökumenisch-theologischen Gewinn ziehen zu können.

Aus der Erfahrung kennen wir mindestens zwei Typen von Gaben: Zum einen die Gabe als Teil eines Gabentausches, der einen Gabenkreislauf schafft, der wiederum, wie die oben erwähnten ethnologischen Forschungen zeigen können, ganze Sozialsysteme in Gang hielt bzw. hält. John Milbanks Teilhabe-Ontologie knüpft hier an und versteht Gottes Gabe als gleichzeitiges Werben um Teilhabe der Menschen an seinem lebensfördernden, schöpferischen Sein. Zum anderen kennen wir die Liebesgabe, etwa ein Geschenk unter Freunden, die der Intention nach eine freie Gabe *(free gift)* sein will. Gebende erwarten hier nicht, dass die Gabe direkt zurückgegeben werde. Sie hoffen aber, dass sie gut-tut und für das weitere Leben stärkt, und zwar durchaus im Bewusstsein des Beschenktwordenseins. Zur Realisierung dieses „Gut-Tuns" gehört also sowohl, dass sie in dieser Strömung auch an andere „Nutznießer" weitergegeben werden kann, als auch, dass in irgendeiner Form eine annehmende Rückmeldung an die gebende Person erfolgt. Darin erfolgt weniger ein Gaben-Ausgleich, als dass hier das Beschenktsein wirksam vergewissert, gleichsam ratifiziert wird. Die Schenkenden intendieren mit ihrer Gabe immer auch diesen zweifachen Weiter- und Rücklauf, weil ihre Gabe nur so zu einer Gabe

[13] *Risto Saarinen*, God and the Gift. An Ecumenical Theology of Giving, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 2005. Die im Text angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf diese Ausgabe.

wird. Sehr gut kennen wir auch die Erfahrung, dass es an einer der beiden Stellen nicht weitergeht. Dann scheitern die Schenkenden in einer Weise, die streng genommen das Scheitern der Beschenkten und ihrer Umwelt mit umfasst, weil ganz einfach das Gut-Tun nicht „wird". Diese Gabe-Erfahrung, in dieser Weise aus der Perspektive der Gebenden wahrgenommen, ist es, die Saarinen im Konzept der poietischen, schöpferischen (weil gut-tuenden) Liebes-Gabe Gottes ins Zentrum seiner Gabe-Theologie stellt. Allerdings geschieht dies in der Entfaltung mit einem leichten Übergewicht in der Bewertung des uneigennützigen Weitergebens. In Milbanks ontologischem Konzept wird die Welt vom durch Gott initiierten Gaben-Tausch horizontal und vertikal in den Angeln gehalten. Saarinen bietet, sich hierin auf Luther berufend, als Alternative ein weniger symmetrisch wirkendes Konzept von Gottes Liebesgabe. Sie ist sozusagen eine Gabe in unglücklicher Liebe (U.L.-W.), die nicht danach fragt, ob der geliebte Mensch liebenswert sei, sondern diese Würdigkeit durch seine zuwendende Gabe als schöpferischer, poietischer Geber erst schafft – „giving gifts to enimies" (56). (Man übertrage dies einmal auf die ökumenischen Relationen!) Der lebenserhaltende, aktivierende Effekt der göttlichen Liebesgabe wäre also Imitation der zunächst unglücklichen Liebe Gottes als Eintritt in einen zwischenmenschlichen Gaben-Kreislauf von uneigennütziger Nächstenliebe (und Gotteslob) (58f und passim).

Zum Überlick: Sichtung der Tradition und grundlegende Einsichten

Diese Gabe-Theologie, die Saarinen hier in Rezeption und Auseinandersetzung mit Sozialwissenschaften, Philosophie und Theologie entwickelt, führt die Leser von einem kurzen Überblick über die „Wellenbewegungen" der Gabe-Forschung in Sozialwissenschaften, Philosophie und Theologie (Kap. 1) über eine Analyse des Befundes im Neuen Testament und bei Martin Luther (Kap. 2) zum Kernkapitel über Vergebung, das implizit die Thematik von forensischer und effektiver Rechtfertigungslehre streift und in kritischer Rezeption von Milbanks Anschluss an die Theorie des Gaben-Tausches entwickelt wird (Kap. 3, s.o. Milbank-Rezension). Schließlich geht es weiter mit einer durch René Girard angeregten Prüfung, inwiefern die Kategorie des Opfers in einem dialektischen Verständnis weiterzuentwickeln (Kap. 4) wäre und zu einer Theorie der Imitatio Christi führen kann (Kap. 5) und welche empirische Plausibilität die Redeweise, jemand sei „begabt" (being gifted) z. B. auch in der Sicht von Pädagogik (Kap. 6) hat, bis schließlich und endlich vorsichtig Konsequenzen für den ökumenischen Dialog gesucht werden (Kap. 6). Die Recherchen des Autors führen von gegenwärtigen Debatten und Neuorientierungen in der Soteriologie (neben John Milbank auch René Girard) zur neuen Sichtung traditioneller theologischer Quellen: biblischer Schriften, reformatorischer Quellen, aber auch einschlägiger Überlegungen Augustins, Anselms von Canterbury und Thomas' von Aquin und Kierkegaards. Es zeigt sich ein erstaunlicher Reichtum der theologischen Tradition in der Reflexion der Komplexität des Gabe-Geschehens. Saarinens Verarbeitung dieses Materials führt schließlich zu vier leitenden Einsichten:

1. Geben ist ein personaler und damit eminent reziproker und damit personaler Vorgang (1–14). 2. Auch im Reden von Gottes Handeln an den Menschen in der Metaphorik des Gebens gilt es, eine implizite Asymmetrie von Gott und Mensch aufrechtzuerhalten (57f). 3. Geben und Empfangen bilden ein komplexes, interaktives Geschehen, in dem sich zum einen Gabe-Handlungen *(actions)* und Haltungen *(attitudes)* – miteinander verschränken. Milbanks di-polare Entweder-Oder-Typologie gibt zu wenig Raum für diese empirisch erfahrbare Komplexität. Eine bei Luther selbst zu findende fassettenreichere Konzeption werde freilich auch in lutherischer Tradition zumeist nicht (mehr) überall in dieser lebensnahen Komplexität wahrgenommen (56–58; 64f, 78f). 4. Die Zusammenhänge von göttlichem und menschlichem Gabe-Geschehen sind nicht vollständig erklärbar. Schon der biblische Befund (36ff) weist eine verwirrende Verschränkung der Elemente Geber – Gabe – Empfänger auf. Christus ist sowohl Empfänger als auch Gabe und Gebender; er gibt sich selbst und wird doch (juristisch gesprochen) von Judas übergeben. Er wird uns gegeben – und auch dem Tod. In der neutestamentlichen Deutung des Todes Jesu bleibt ganz einfach unklar (*somewhat ambivalent*, 42; vgl. auch 91–93), wer der letzte Gebende und der letzte Empfänger ist. Die biblischen Texte geben also zeitgenössischen Philosophen Recht, die von einer letzten Unerklärbarkeit des Gabe-Geschehens reden (Derrida, Marion; 24–30). Saarinen führt hier den Glauben – lutherisch die pneumatologisch gegründete Gabe von *fiducia*! – als eine Perspektive ein (43), in der – wie in der liebenden Wahrnehmung – den Phänomenen etwas hinzugegeben wird.

Aus diesen vier Einsichten speist sich der Vorschlag eines theologischen Paradigmenwechsels von einer den Empfänger als inaktiven Part wahrnehmenden Theologie hin zu einer, die ihn von der Perspektive des gebenden und zur empfangenen Reaktion herausfordernden Gottes in Blick nimmt. Den Kern des Buches bildet das dritte Kapitel (59–79), das Vergebung als eine Gabe-Handlung zwischen Gott und Mensch sowie zwischen Menschen zu erfassen sucht. Hier fügt Saarinen Milbanks sich ausschließende Alternativen zu einer Komplexität zusammen, deren Hauptelemente nun sowohl Gottes positives Geben als schöpferische Gabe von Lebensmöglichkeiten sowie sein befreiendes, Schulden-erlassendes negatives (Ver-)Geben sind. Diese Gabe-Akte implizieren aber auch bestimmte Haltungen: Lebensmut, Mitleid, Reue, Gotteslob und -dank und im Vorgang des Vergebens Erinnern und Vergessen. Schnell leuchtet ein, dass nicht nur das Erinnern, wie es bei Milbank klingt, sondern auch das Vergessen eine Rolle im Prozess des Vergebens spielt. Zu prüfen wäre freilich, inwieweit nicht das Augustinische Memoria-Konzept, das Milbank als Alternative zum „Vergessen" vorschlägt, auch schon stärker eine Kombination aus Vergessen und Erinnern enthält als es Milbanks typologische Brille wahrnimmt.

Die Komplexität der Rechtfertigung als Gabe-Geschehen

Am Ende des Kapitels (74ff) überrascht Saarinen mit einer Kombinations-Tabelle seiner vier Haupt-Elemente des Vergebungsgeschehens (positives/negatives

Geben und Erinnern und Vergessen) – die in konfessionsüberschreitender Weise soteriologische Schwerpunkte und Begrenztheiten unterschiedlicher Frömmigkeitstypen markieren. Erweckungsprotestantismus und „naive Versionen eines solchen römischen Katholizismus, in dem das Bußsakrament mechanistisch und automatistisch gesehen wird" erscheinen beispielsweise gemeinsam unter Typ 2. Das lutherische *simul iustus et peccator* erscheint in Typ 3, wenn Sündenbefreiendes Handeln (negatives Geben) Gottes bei den Gläubigen im Idealfall eine Balance zwischen Erinnerung und Vergessen hervorruft. Alle vier Elemente wären in der komplexesten Form von Vergebung zu finden: Gott nimmt die Sünden weg und heilt die Welt mit seinen Gaben, wir sind aufgerufen, die Haltung der Barmherzigkeit zu zeigen und unsere Übertretungen gegenseitig zu vergessen. Eigentlich gelingt die „unmögliche Möglichkeit" der Vergebung (Derrida) nur durch Gottes *Handlung* des Gebens; den Menschen bleibt ihm gegenüber ausschließlich und zwischenmenschlich mindestens vornehmlich die *Haltung* der Umkehr und der Barmherzigkeit. Saarinen findet, dass alle Konfessionen hier etwas finden könnten. Und obwohl er selbst die hier auftauchenden Elemente zuvor mithilfe lutherischer Theologie entwickelt hat, findet er diesen Typus in der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre nun von der römisch-katholischen Sicht vertreten, während die lutherische Sicht als Typ 3 erkennbar werde. Es stelle sich die Frage, ob sich die Lutheraner auch für Typ 4 entscheiden könnten. Sie könnten das, so die Antwort des Autors zwischen den Zeilen, wenn sich in Typ 4 ein bestimmtes Regulativ deutlich wieder erkennbar machen kann, das diese Konzeption vor dem Abgleiten in den Anthropozentrismus bewahrt: Dieses Regulativ besteht in einer Art von christlicher Ur-Frömmigkeitsstruktur, die den bisher noch nicht erwähnten Typ 1 der Kombinations-Tabelle bildet und somit am wenigsten komplex ist. Er ist Grundlage aller anderen und kombiniert ironischerweise gerade das, was Milbank als nominalistisches Erbe reformatorischer Theologie überwinden zu müssen glaubt: Negatives Geben (Gottes Sündenbefreiung) und Vergessen (in barmherziger Haltung auf zwischenmenschlicher Ebene). Gott vernichtet die Sünde durch Schuldenerlass und die Gläubigen empfangen dies in mitmenschlicher Barmherzigkeit, die vergangene Wunden nicht erinnert. Schlichte, aber doch nicht „falsche" Frömmigkeitsstruktur – und sie enthält die wesentliche Weichenstellung, die alle übrigen komplexeren Typen als im biblischen Grundstrom einer negativen Gabe-Metaphorik *(aphesis und aphiemi)* der Gottesrede stehend erweisen wird. Das unverzichtbar regulierende Axiom dieses Frömmigkeitstypus lautet: Heilvolles Leben und damit auch Vergebung gibt es nur durch die bleibende Differenz von Schöpfer und Geschöpf und das befreiende Handeln Gottes. Saarinen hätte vielleicht die regulierende Funktion dieses Typs theoretisch mehr beleuchten können. Er ist ja auch nicht einfach ein theoretisches Abstraktum. Man kennt Menschen und sogar Kirchen dieses Frömmigkeitstyps, und sie funktionieren in der Glaubensgemeinschaft womöglich als lebendige Regulative, die in zunehmender Komplexität theologischer, ethischer und vor allem seelsorgerlicher Orientierung an die Unverzichtbarkeit dieses Axioms erinnern. Man könnte sagen, dass sie implizit wie die foren-

sische Form der Rechtfertigungslehre fungieren, als ein Warnschild, ein Stoppschild gegenüber der Gefahr des Abgleitens in anthropozentrische Loslösung der Empfänger-Ebene vom Pol des gebenden Gottes.

Keine Gabe vom Menschen für Gott

Das lutherische Skelett dieser Theologie bleibt auch in den folgenden Kapiteln unübersehbar, zeigt sich aber in der Gabe-Terminologie in neuer Weise ökumenisch anschlussfähig. Die im Vergleich zur Milbankschen Vorlage eingebrachten zusätzlichen kategorialen Differenzierungen erlauben zum einen, Ethik und Ästhetik auf ontologisch niedrigerer Ebene im Sog der Initiative Gottes als in der Glaubensperspektive geformte „Entsprechungen" zu verstehen, zum anderen verhelfen sie aber auch zu konfessionsübergreifenden theologischen Klärungen. In der Entwicklung der Soteriologie der Gabe-Theologie in Kapitel 4 kann Saarinen mithilfe seiner Differenzierungen ebenso deutlich wie die katholische Girard-Rezeption, Milbanks „Radical Orthodoxie" und andere Richtungen der klassischen These widersprechen, Gott fordere für sich eine Versöhnung bewirkende Gabe (Opfer) von den Menschen (85–102). Den Menschen ist Gott gegenüber das Geben als *Haltung* vorbehalten, also als Dank und Lob Gottes (101). Zwischenmenschlich freilich können sowohl positives wie negatives Geben als Handlungen im Versöhnungsprozess eine Rolle spielen, wie – dies als erläuternde Ergänzung (U.L.-W.) – in unserem deutschen Kontext z. B. jüngst die Diskussion um Wiedergutmachungszahlungen an polnische Zwangsarbeiter und Zwangsarbeiterinnen deutlich machte. Saarinen zeigt, dass dies in lutherischer Furcht vor Anthropozentrismus schwer theologisch einzuholen ist (98). Möglicherweise brauchen wir hier ein weiteres Unterscheidungs-Element in Saarinens Konzept, das es mit Hilfe der Pneumatologie erlaubte, symbolische Handlungen zwischen *Handlungen* und *Haltungen* einzuordnen. Sehr wahrscheinlich ließe sich auch hier nicht nur Milbanks Gaben-Kreislauf-Soteriologie einordnen, sondern auch eine pneumatologisch stärkere Verzahnung von Lob Gottes und seiner Wirksamkeit unter den Geschöpfen, wie sie die Orthodoxie kennt. Weiterhin könnte das Konzept der Liebes-Gabe als eine zeichenhafte Handlung in einer zusätzlichen Dimension erschlossen werden.

Konsequenzen für die Ökumene

Für die ökumenische Arbeit bringt diese Gabe-Theologie hilfreiche und frische Anregungen: In einer Theologie, die aus der Perspektive von Gebenden die Empfänger in den Blick nimmt, stehen Letztere, nicht Erstere im Fokus der Aufmerksamkeit. Wenn man beim Schenken an die Empfänger denkt, wird man nicht zuerst seine eigenen Lieblingsstücke anbieten, sondern gut überlegen, was die anderen benötigen mögen (138). *Ecumenical gift exchange* ist kein massiver, kumulativer Austausch im „Souvenir-Modell" (136): Nicht jeder braucht alles. Auch die spirituelle Ökumene, in der gemeinsam *metanoia*, kontemplative Konzentration *(disen-*

gagement) und innere Freiheit erfahren und eingeübt werden, sieht Saarinen nicht aus gegenseitigen Gaben der Kirchen herauswachsen, sondern aus gemeinsamer Arbeit über die Themen der Gabe-Theologie – Vergebung und Versöhnung, Opfer und Dank, Imitatio-Ethik und meditativ-reflektiver Besinnung. Sie könne nicht einfach „aufgesattelt" werden (146). Wenn das stimmt, hieße das, dass die ökumenische *theologische* Arbeit in Schule und Gemeinde verstärkt werden müsste. Statt für eine Generalisierung des ökumenischen Gaben-Tausches plädiert Saarinen somit für Ökumenisches Teilen (*sharing*, 133ff) schon weit unterhalb des Bemühens um neue institutionelle Lösungen, mit dem vor allem gepflegt werden kann, was man schon hat. Das kann in ökumenischer Freiheit in der Haltung eines „Präferentialismus" (*preferentialism*, 146) geschehen, der den Bezug auf die eigene Tradition in Argument und Spiritualität entfaltet, dabei aber stets bewusst hält, dass es auch andere plausible Alternativen geben wird – und in der Bereitschaft, so wäre hier wohl zu ergänzen, mit diesen gemeinsam auf die Suche nach neuer Gotteserkenntnis zu gehen. Die Einsicht, dass nicht alle Zusammenhänge der Verschränkung von göttlichem und menschlichem Gabe-Geschehen geklärt werden können, lässt den Autor Respekt und Wahrnehmung von Positionen fordern, „die wir nicht voll erfassen können, weil wir nicht allwissend sind" (146) und davor warnen, die Gabe-Thematik in forensische, effektive oder auf andere Weise objektivierende Sprache zu zementieren (147).

Schlussbemerkungen

Die Stärke dieses erfrischend anregenden Buches liegt durchaus darin, dass es ausdrücklich konzeptionelle Lehr-Diskurse zu vermeiden und stattdessen die theologische Sprache so weit es geht aus den Phänomenen des Gabegeschehens in der Erfahrung erklärlich werden zu lassen sucht. Dennoch könnte man an zwei Stellen fragen, ob hier nicht doch ein stärkerer Meta-Diskurs hilfreich wäre: Zum einen mag man sich eine ausdrücklichere Diskussion der Möglichkeiten wünschen, die Pneumatologie an die Stelle der Milbankschen Ontologie zu setzen. Denn ohne sie fielen in Saarinens Konzept Geben und Empfangen ebenso auseinander wie in den lutherischen Positionen, die er korrigieren möchte. Und schließlich fragt sich, ob es nicht doch hilfreich wäre, einem objektivierenden Missverständnis in der Rede von Gottes Geben und dem der Menschen vorzubeugen und dafür auch Metaphern-theoretische Einsichten stärker zu berücksichtigen und in klärender – freilich nicht vernebelnder und daher durchaus empirisch bezüglicher – Weise von unterschiedlichen Sprach-Ebenen auszugehen. Andernfalls gerät die erfahrungsbezogene Phänomenologie in der Übertragung auf die Rede vom Handeln Gottes, dem Geben der guten Gaben, in die Gefahr, zu schnell über die Gebrochenheit der Erfahrung göttlichen Gebens hinwegzusehen und wie in sehr schlichter Frömmigkeit die Rede von Gottes Geben zur Beschwörung werden zu lassen.

Ulrike Link-Wieczorek

Wann dürfen Menschen sterben?

Ein Gespräch mit dem Münchner Palliativmediziner Gian Domenico Borasio

Eine Kerze vor der Tür, das bedeutet am Zentrum für Palliativmedizin der Münchner Ludwig-Maximilians-Universität, dass in dem Krankenzimmer ein Mensch stirbt. Kleine Symbole wie dieses gehören für Gian Domenico Borasio zum Versuch, in der Medizin einen neuen, sensibleren Umgang mit dem Tod zu praktizieren – und wegzukommen von einer rein künstlichen Leidensverlängerung. Seine Expertise in der Palliativmedizin macht den Neurologen zum wichtigen Ansprechpartner von Politikern, Medizinern, Juristen und Ethikern in der Kontroverse um Sterbehilfe und Patientenverfügungen. Borasio hat den Stiftungslehrstuhl für Palliativmedizin am Klinikum Großhadern inne.

F.A.Z.
Herr Professor Borasio, viele Menschen fürchten sich davor, am Ende ihres Lebens von einer hochtechnisierten Medizin am Sterben gehindert zu werden. Ist diese Angst berechtigt?

Die Angst vor dem Tod gehört zum Leben dazu. Die Palliativmedizin ist ein Weg, die Leiden lebensbedrohlich Erkrankter zu lindern, ihre Lebensqualität und die ihrer Angehörigen zu verbessern. Doch sie ist in Deutschland noch nicht integraler Bestandteil der Medizin. Das führt leider nicht selten zu Problemen im Umgang mit Schwerkranken, Sterbenden und ihren Angehörigen. Es fehlt zum Beispiel manchmal die Kompetenz zu erkennen, ab wann ein alter Mensch im Sterben liegt. Und wenn es erkannt wird, wird dennoch häufig versucht, es zu verhindern. Statt Lebensverlängerung wird Sterbeverlängerung betrieben.

Was kann die Palliativmedizin dem Patienten bieten?

Das lässt sich nur individuell bestimmen. Mal sind Medikamente wichtig, zum Beispiel gegen Schmerzen und Atemnot, mal kommen high-tech-Verfahren zum Einsatz, mal sind die Gespräche mit Verwandten entscheidend. Deswegen gehören zu unserem Team selbstverständlich Psychologen, Sozialarbeiter und Seelsorger. Wenn alles klappt, werden wir hier am Zentrum demnächst die erste Stiftungsprofessur für „Spirituelle Begleitung" einrichten können, in enger Zusammenarbeit mit beiden theologischen Fakultäten. Entscheidend ist bei alldem eines: Kommunikation. Denn je weniger die Menschen an den Tod denken, desto schlechter leben sie. Deshalb ist für uns hier am Zentrum die tägliche Begegnung mit Sterbenden auch ein riesiges Geschenk.

Die ständige Konfrontation mit dem Tod ist nicht deprimierend?

Nein, im Gegenteil. Schon mit Sterbenden reden zu können, an ihren Einsichten teilhaben zu dürfen ist ein unglaublicher Gewinn. Und ständig daran erinnert zu

werden, dass man sterblich ist, verschiebt die Perspektiven völlig. Auch das ist ein zentrales Anliegen: den Diskurs über den Tod in der Gesellschaft zu verbessern.

Noch aber sind wir längst nicht so weit. Nach Ihren Erhebungen begegnen selbst viele Chefärzte dem Lebensende ihrer Patienten mit Unsicherheit.

In einer Umfrage unter neurologischen Chefärzten gab tatsächlich fast die Hälfte an, ihre eigene Ausbildung für die Begleitung in der Sterbephase sei „mäßig bis schlecht". Sechzig Prozent räumten Angst vor Rechtsfolgen beim Abbruch lebenserhaltender Maßnahmen ein. Ähnliches ergaben Umfragen unter Hausärzten und Onkologen – übrigens auch bei Vormundschaftsrichtern.

Rechtssicherheit kann nur der Gesetzgeber schaffen. Derzeit wird in Berlin vor allem über eine gesetzliche Regelung der Patientenverfügung diskutiert.

Eine solche Regelung würde ich sehr begrüßen. Aber man muss sich eines klarmachen: Häufig kommt es auf eine Patientenverfügung gar nicht an, sondern darauf, dass das Therapieziel klar definiert wird. In etwa der Hälfte der Fälle, die wir untersucht haben, lag gar keine medizinische Indikation für eine Weiterbehandlung mehr vor. Wo aber eine Weiterbehandlung gar nicht medizinisch indiziert ist, stellt sich auch die Frage nicht, ob der Patient mit einem Abbruch der Behandlung einverstanden wäre. Lebensverlängerung ist sicher ein medizinisches Ziel, Sterbeverlängerung nicht.

Gleichwohl wird von vielen Ärzten weiter lebensverlängernd therapiert.

Ja. Das ist psychologisch auch verständlich. Die auf Lebensverlängerung gerichtete Therapie war ja meist am Anfang der Behandlung richtig. Ab einem bestimmten Punkt ist sie es aber nicht mehr. Diesen Punkt zu bestimmen ist sehr schwierig. Hinzu kommt: Juristisch mag es keinen Unterschied machen, ob man durch aktives Tun oder Unterlassen handelt, menschlich jedoch ist es für einen Arzt viel belastender, eine Behandlung abzubrechen. Nicht selten läuft dann einfach weiter, was einmal begonnen wurde.

Politisch wird fast ausschließlich über die Patientenverfügung gestritten.

Richtig, die Forderungen des Deutschen Juristentages nach einer umfassenden Regelung der Sterbebegleitung sind an der Politik offenbar abgeprallt. Trotzdem wäre eine gesetzliche Klarstellung zur Patientenverfügung ein wichtiger Schritt, denn sie würde auch die Ärzte stärker dafür sensibilisieren, dass der Wille des Patienten unbedingt zu befolgen ist.

Wie soll eine solche Regelung aussehen?

Zunächst einmal ist jede Patientenverfügung wirksam, schon heute. Wenn ein Arzt weiß, was sein Patient in einer bestimmten Situation will, dann darf er das nicht ignorieren. Den Willen schriftlich niederzulegen ist nur aus Beweisgründen wichtig; eine Videoaufzeichnung würde den gleichen Zweck erfüllen. Nachdrück-

lich werbe ich für ein Beratungsgespräch mit einem Arzt vor Abfassung der Patientenverfügung. Schauen Sie, der Gesetzgeber schreibt für jeden Häuslekauf eine Beratung durch den Notar vor – und da geht es nur ums Geld, nicht ums Leben. Nach meiner Vorstellung sollte eine Patientenverfügung, der ein dokumentiertes Beratungsgespräch mit einem Arzt vorausgegangen ist, eine erhöhte Verbindlichkeit haben.

Die Enquete-Kommission des Bundestages „Ethik und Recht der modernen Medizin" hat vorgeschlagen, dass Patientenverfügungen nur gelten sollen, wenn eine Krankheit „unumkehrbar tödlich" verläuft; die Überlegungen des CDU-Politikers Bosbach gehen in eine ähnliche Richtung.

Das ist absurd. Ein Patient, der bei Bewusstsein ist, kann doch selbstverständlich jede ärztliche Behandlung zu jedem beliebigen Zeitpunkt ablehnen. Dieses Recht einem Patienten abzusprechen, der vorab eine wirksame Patientenverfügung angefertigt habe, wäre eine krasse Ungleichbehandlung. Eine solche Regelung würde vor dem Bundesverfassungsgericht scheitern. Auch medizinisch ist eine solche Einschränkung Unsinn, denn unumkehrbar tödlich verläuft ja das Leben selbst. Die Reichweitenbeschränkung erweist sich somit als Ersatz des alten medizinischen Paternalismus durch einen neuen – und schlimmeren – ethischen Paternalismus. Das zentrale Prinzip des Lebensschutzes wird zum Dogma des Lebenszwangs umgedeutet und damit entwertet. Das hat in meinen Augen etwas Fundamentalistisches.

Warum?

Hier werden Prinzipien über Menschen gestellt. Die Autonomie wird außer Kraft gesetzt, man bemächtigt sich des biologischen Lebens von Menschen und entzieht ihnen die Verfügung über sich selbst. So werden die Leute erst auf den Gedanken gebracht, maximal kontrollieren zu wollen, wer sie wann tötet. Man treibt damit die Menschen in die Arme der Euthanasiebefürworter. Und welche Probleme die Euthanasie in der Praxis schafft, sehen wir gerade in den Niederlanden. Hinter der Verteufelung der Patientenverfügung steht die nie ausgesprochene Annahme, dass die Patientenverfügung eigentlich eine Suizidverfügung ist. Man sollte aber klar zwischen dem Wunsch nach einem Suizid und dem nach einem natürlichen Sterben unterscheiden. Dieser Wunsch ist der normalste auf der Welt. Auf der anderen Seite ist es wichtig, das Prinzip der Fürsorge nicht zu vergessen, was Juristen gelegentlich tun. Fürsorge gelingt nach unserer Erfahrung am besten durch Dialog, Beratung und Aufklärung.

Wie stellen Sie sich den Ausbau der palliativmedizinischen Versorgung vor?

Sie sollte selbstverständlicher Teil jeder Medizin werden. Das verhindert, dass Sterbegettos entstehen. Deshalb sollte Palliativmedizin Pflichtfach an allen Universitäten werden. Zweitens sollte die palliativmedizinische Fortbildung stark ausgebaut werden. Dass elementare Grundsätze der Palliativmedizin den meisten Ärzten

unbekannt sind, erschwert die Entscheidungsprozesse am Lebensende erheblich. So wissen viele Ärzte etwa nicht, dass Menschen in der Sterbephase in der Regel keinen Hunger verspüren. Deshalb ist die Rede davon, man dürfe Sterbende nicht „verhungern" lassen, reine Polemik. Viele Ärzte wissen auch nicht, dass Flüssigkeitszufuhr am Lebensende eine große Belastung für die Sterbenden darstellen kann. Und viele wissen nicht, dass das Legen einer Ernährungssonde bei Patienten mit weit fortgeschrittener Demenz medizinisch nicht indiziert ist, weil sie weder zu einer Lebensverlängerung noch zu einer Verbesserung der Lebensqualität führt. Trotzdem werden in Deutschland jedes Jahr über 100 000 Magensonden gelegt, meist, um die Pflege zu erleichtern. Vor einer Weile habe ich einen Anruf bekommen von einem Sohn, der vor der Frage stand, ob seine Mutter eine Magensonde bekommen sollte. Die Dame sei seit vielen Jahre dement, bettlägerig und kommunikationsunfähig, der behandelnde Arzt hatte dennoch zur Magensonde geraten. Als ich fragte, wie alt die Mutter sei, kam die Antwort: 102 Jahre. Da frage ich mich schon: Wann dürfen Menschen eigentlich noch sterben?

Die Fragen stellten Christian Schwägerl und Heinrich Wefing.

Interview aus: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19. Januar 2007, Feuilleton, S. 42.

3. Europäische Ökumenische Versammlung, Vorkonferenz Wittenberg (15.–18.02.2007)

A. Bericht

I. Vom 15. bis 18. Februar 2007 trafen sich 150 Delegierte der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), um über die Herausforderungen und Zukunftsaufgaben der christlichen Kirchen im zusammenwachsenden Europa zu beraten.

An dieser bedeutenden Stätte des Protestantismus in Europa diskutierten Vertreterinnen und Vertreter aller christlichen Traditionen in Plenarsitzungen, Kleingruppen und Podiumsdiskussionen unter dem Versammlungsmotto: „Das Licht Christi scheint auf alle. Die Gabe des Lichtes wahrnehmen, die das Evangelium Christi Europa heute schenkt" miteinander die Rolle und Verantwortung der Kirchen in Europa. Die Ergebnisse aus den Begegnungen auf lokaler, regionaler und nationaler Ebene wurden zusammengetragen und die Versammlung in Sibiu/Hermannstadt vorbereitet.

Die Themenschwerpunkte in Wittenberg waren „Säkularisierung" und „Visionen für Europa" sowie die Weiterführung und Profilierung der im Jahr 2001 begonnenen Dekade zur Überwindung von Gewalt.

Wie auch bei der ersten Station in Rom, riefen die Delegierten am Ende der Versammlung in einem gemeinsamen Brief an die Gruppen, Gemeinden und Kirchen Europas dazu auf, weitere Schritte auf dem gemeinsamen Weg für Menschlichkeit, Frieden, Versöhnung und Gerechtigkeit zu gehen.

II. Die Begegnung wurde mit einem ökumenischen Gottesdienst – gestaltet von den Vertreterinnen und Vertretern christlicher Konfessionen in der Region – nach evangelischer Tradition in der Stadtkirche eröffnet. In seiner Predigt ermutigte Bischof Axel Noack: als solche, die von der Liebe Gottes „durchdrungen und erleuchtet sind, kann Europa sich auf uns Christen freuen. Wir werden nämlich mit anderen Augen auf diese Welt blicken, nicht etwa naiv aber doch sehr hoffnungsvoll und voller Vertrauen auf Gottes Güte."

Der Präsident der KEK, Pfarrer Jean-Arnold de Clermont, dankte den Kirchen in Deutschland für die Einladung nach Wittenberg in die Stadt Luthers, Symbol für die fortwährende Reformation, die die Kirchen brauchen, um ihre Mission zu erfüllen: „Zugleich werden wir daran erinnert, dass Luther nie eine Trennung wollte, sondern im Gegenteil, Einheit im Vertrauen auf die Botschaft Christi."

Der Präsident des CCEE, Peter Kardinal Erdö, Erzbischof von Esztergom-Budapest, nannte die geistliche und kulturelle Einheit Europas eine der großen Herausforderungen für die Christinnen und Christen. Wenn im Herbst rund 2.500 Delegierte aus den europäischen Kirchen zur abschließenden Vollversammlung in Hermannstadt/Sibiu in Rumänien zusammenkommen, sei dies nicht nur ein Zeichen der Freude über den EU-Beitritt von Rumänien und Bulgarien. Zugleich

geben sie der Hoffnung Ausdruck, „dass der ökumenische Dialog zwischen den drei großen Richtungen des europäischen Christentums, das heißt dem Katholizismus, dem Protestantismus und der Orthodoxie weiter bestärkt und bereichert" werde. Der Erzbischof rief dazu auf, Europa im Geiste zu erneuern und Solidarität und Nächstenliebe als prägende Kräfte zur Geltung zu bringen.

In seinem Grußwort zur Eröffnung der Tagung betonte der Vorsitzende des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Bischof Wolfgang Huber, dass zu vielen aktuellen Themen das klare Zeugnis der Kirchen erwartet werde. Dazu zählten der Schutz der Menschenwürde, der achtsame Umgang mit der Natur, die Armutsbekämpfung sowie „energische Maßnahmen angesichts des Klimawandels". Die EKD messe der EÖV3 eine hohe Bedeutung zu.

Der Bischof von Magdeburg und Vertreter der Deutschen Bischofskonferenz in Wittenberg, Bischof Gerhard Feige, hob die Bedeutung der Spiritualität und des Gebets hervor. In einer Situation, in der christlicher Glaube längst nicht mehr selbstverständlich sei, komme dem Umgang der Kirchen miteinander besondere Bedeutung für ihre Glaubwürdigkeit zu.

Das Schwerpunktthema des ersten Abends „Säkularisation als eine Herausforderung für Europa" stellte Prof. Dr. Grace Davie, Professorin für Soziologie und Direktorin des Zentrums für Europäische Studien, Universität von Exeter, Großbritannien, unter die Überschrift „Ist Europa ein Ausnahmefall?". Der orthodoxe Erzbischof Jan A. Jeremiasz von Warschau und Stettin formulierte: „Die Säkularisation als geistige Bewegung der Moderne ist eine vielschichtige und vielseitige Erscheinung, die vom Standpunkt der orthodoxen Theologie aus sowohl positive wie negative Elemente enthält. Die Säkularisation darf als eine Herausforderung verstanden werden, die dem christlichen Glauben einen guten Dienst erweisen kann."

Begleitet von der eindrücklichen Stadtwache von Wittenberg und von „Luther" empfangen beendeten die Delegierten diesen Tag mit einem Abendessen und kulturellem Begleitprogramm mit Musik und Beiträgen aus der Reformation.

III. Am Vormittag des zweiten Tages wurden die Delegierten positiv überrascht von dem, was sich auf dem Weg nach Sibiu in den verschiedenen Kirchen zahlreicher europäischer Länder ereignet. Zehn Vertreterinnen und Vertreter von Italien und Frankreich über Deutschland, Irland und Finnland bis hin zu Bulgarien und Rumänien berichteten in eindrucksvoller Weise von den Begegnungen auf lokaler, regionaler und nationaler Ebene. Von dem Irish Inter-Church Meeting im Emmaus Retreat Centre in Swords, Nord-Dublin, über ein Festival der Chöre und andere Veranstaltungen in Bulgarien zeigten die Beispiele eine große Bandbreite von verschiedensten Begegnungen auf der 2. Station und ermutigten zu weiterem Engagement. Deutlich wurde auch, dass diese Station nicht mit Wittenberg enden wird, sondern bereits zahlreiche Aktivitäten für 2007 geplant sind wie die Themenhalle „Europa in der Welt" auf dem 31. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Köln.

Die Idee einer wandernden EÖV3-Kerze, die die Veranstaltungen in den einzelnen Ländern miteinander verbindet und den gemeinsamen Eröffnungsgottesdienst in Sibiu mit gestalten soll, findet europaweit Nachahmer.

Botschaften zu den Themen des EÖV3-Prozesses aus Konferenzen, Tagungen und Begegnungen – wie die Anfang Dezember in Loccum mit über 150 Vertreterinnen und Vertretern aus Deutschland verabschiedete – sollen die Versammlung in Sibiu inhaltlich vorbereiten.

Die christlichen Institutionen in Wittenberg luden die Teilnehmerinnen und Teilnehmer am Nachmittag zu einem thematisch geführten Gang durch die Reformation ein. Das lutherische Erbe und seine Bedeutung für die Zukunft Europas wurden so für die Gäste erfahrbar. Ein gemeinsames Singen von Paul Gerhardt Liedern in der Stadtkirche schloss den Rundgang ab.

Bundespräsident Horst Köhler folgte der Einladung nach Wittenberg, begrüßte in der Stadtkirche die Delegierten und Gäste aus Stadt und Region, würdigte die Arbeit der Versammlung und rief zu mehr Mut in der Ökumene auf. Viele Menschen in Deutschland wünschten sich Fortschritte in der Zusammenarbeit und in der gegenseitigen Anerkennung der verschiedenen christlichen Kirchen, so Horst Köhler. „Ich erhoffe mir von den Kirchen hierzulande neuen Antrieb für die Ökumene."

Der Präsident der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE), der Schweizer Thomas Wipf, forderte besonders im Blick auf die römisch-katholische Kirche eine Ökumene auf Augenhöhe. Wipf plädierte für das Modell der Einheit in versöhnter Verschiedenheit. Bei der Gestaltung Europas seien die Kirchen herausgefordert. „Europa braucht ein Herz." So Wipf. Das Europa der Regierungen müsse zum Europa der Menschen werden. Dazu könnten Christinnen und Christen viel beitragen.

Der Erzbischof von Bordeaux, Kardinal Jean-Pierre Ricard, definierte im zweiten Hauptvortrag die Kirche als Gemeinschaft, die die Einheit in der Vielfalt verwirklichen muss, indem sie sich für alle öffnet. Die Gemeinschaft (communio) stehe für eine dynamische Wirklichkeit, die die katholische Kirche dränge, die volle Gemeinschaft mit den anderen Kirchen zu suchen, so der Vize-Präsident der CCEE. „In einer Welt, in der oft wenig Grund zur Hoffnung besteht, wo sich Gewalt durchzusetzen scheint, wo der europäische Prozess zu stagnieren droht, wo unzählige Jugendliche Orientierung suchen, sind die Christen und die europäischen Kirchen gerufen, durch ihr Wort und ihre Taten, durch ihre Arbeit für Versöhnung und Einheit, zu bezeugen, dass Christus Licht, friedvolle Macht und Kraft der Erneuerung ist für alle Menschen."

Gemeinsam mit dem Präsidenten der KEK, Pfarrer Jean-Arnold de Clermont, dem Vize-Präsidenten des Rates der CCEE, Kardinal Jean-Pierre Ricard, dem Ratsvorsitzenden, Bischof Wolfgang Huber, und dem Vorsitzenden der ACK, Bischof Walter Klaiber, trug Bundespräsident Horst Köhler sich ins Goldene Buch der Lutherstadt Wittenberg ein. Auf Einladung des Oberbürgermeisters Eckhard Naumann konnten sich in einem festlichen Rahmen Delegierte und Gäste aus Stadt und Region im Alten Rathaus begegnen und den Tag ausklingen lassen.

IV. Der nächste Vormittag stand unter der Frage „Welche Visionen haben die Kirchen heute für Europa?"

Es gehe darum, an ursprüngliche Visionen zu erinnern und sie zu erneuern, so Rüdiger Noll, Direktor der Kommission Kirche und Gesellschaft der KEK. Das Verständnis der Ökumene als Einheit in versöhnter Verschiedenheit sei auch eine tragfähige Vision der Gemeinschaft der europäischen Länder miteinander.

Der Generalsekretär der COMECE, Mgr. Noel Treanor, verstärkte die Auffassung seines Vorredners. Er beklagte das allmähliche Vergessen der Vision Europas als Friedens- und Versöhnungsprojekt und setzte sich dafür ein, auch als Kirchen weiterhin auf allen Ebenen „Frieden durch Versöhnung" zu schaffen.

Die Vorträge wurden durch Beiträge aus Italien, Rumänien, der Türkei und Weißrussland ergänzt, auf dem Podium mit den Referenten diskutiert und im Plenum vertieft.

Am Nachmittag standen im Mittelpunkt die Vorbereitungen für die Versammlung vom 4. bis 9. September 2007 in Sibiu/Hermannstadt. Nach Beiträgen zu den drei Themenbereichen des Prozesses – das Licht Christi und die Kirchen (Metropolit Gennadios von Sassima), das Licht Christi und Europa (Doris Peschke, Direktorin der CCME) und das Licht Christi und die Welt (Ulrich Pöner, DBK) – wurden konkrete Vorschläge gesammelt und vorgestellt.

Mit Berichten von gelingender Versöhnung in Europa (Nordirland und Bosnien-Herzegovina) wurde die Dekade zu Überwindung von Gewalt mit dem Schwerpunkt Europa vorgestellt und bildete einen Übergang zur abschließenden Veranstaltung am Sonntag.

V. In ihrer Ansprache im Gottesdienst in der Schlosskirche ließ Landesbischöfin Margot Käßmann auch die schwierigen Seiten der Ökumene nicht aus: „Einheit ist nicht billig zu haben", so die Bischöfin, „nein, sie ist teuer, es geht um ‚costly unity'. Es gehe darum, einander auch die Differenz zuzumuten. Damit eine solche Zumutung nicht verletzend wirkt, brauchen wir Respekt voreinander. Respekt ist der Anfang des Dialogs." Zu diesem Thema habe das Offene Forum zur Dekade zur Überwindung von Gewalt eine Kampagne mit dem Titel „Respekt! Youth for Peace" initiiert. Mit Postkarten und Postern sind Jugendliche dazu aufgefordert, sich mit kreativen Projekten zum Thema Respekt auseinanderzusetzen.

B. Beobachtung

1. Im Laufe der drei Tage entwickelte sich eine sehr konzentrierte, kooperative Atmosphäre. Die Teilnehmenden haben das dichte Programm bereitwillig umgesetzt. Die meisten brachten deutlich zum Ausdruck, dass sie gerne in Wittenberg waren, sich willkommen fühlten, das Lutherhotel vorzüglich sei, das Programm interessant und dicht und die Beiträge zum großen Teil anregend.
2. Aus Rumänien waren wichtige Vertreter und Vertreterinnen anwesend: So nahm der rumänische Staatssekretär für Kulturfragen an der gesamten Tagung teil, ebenso Metropolit Daniel von Moldavien und Bucovina, Metropolit Laurentiu

d'Ardeal (Streza), Erzbischof Nifon und Bischof Irineu Slatineanul, Pfarrehepaar Elfriede und Kilian Dörr aus Hermannstadt, der orthodoxe Vertreter des Lokalkomitees Dr. Daniel Buda und die CCEE-Vertreterin Prof. Maria Keul.

3. Insgesamt war die Präsenz gut und kontinuierlich. CCEE hatte den gesamten Bischofsrat delegiert plus Vertreter und Vertreterinnen von Verbänden, Kommunitäten und Bewegungen, KEK die Mitglieder des Zentralausschusses plus Delegierte aus nicht-repräsentierten Ländern und Kirchen, hinzu kamen Nationale Kirchenräte und europäische Netzwerke.
4. In der der Versammlung vorausgehenden Sitzung des Planungsausschusses von KEK/CCEE wie auch während der Versammlung wurde deutlich, dass ein besonderes Augenmerk darauf gelegt werden muss, wie die vielen Arbeitsergebnisse und Erwartungen derer, die den Impuls der EÖV3 aufgenommen haben, aber nicht in Hermannstadt anwesend sein können, angemessen gebündelt, ausgewertet und bei der Schlussversammlung wahrnehmbar einbezogen werden können.

C. Inhaltliche Akzente wurden u. a. gesetzt

- durch den Beitrag von Erzbischof Jeremiasz zur Bedeutung der Säkularisierung, der einen deutlichen Gegenakzent setzte zu Stimmen insbesondere aus der russischen Orthodoxie
- durch die engagierten und hoffnungsvollen Beiträge der durch die EÖV3 (und als thematischer Leitfaden die Charta Oecumenica) angestoßenen Prozesse in vielen, insbesondere mittel- und osteuropäischen Kirchen
- durch die Äußerungen des Bundespräsidenten im Blick auf seine Erwartungen an die Kirchen
- durch die Anfrage im Beitrag von Pfarrer Thomas Wipf, das Verständnis der Kirchengemeinschaft der Leuenberger Konkordie als Modell für die gesamte Ökumene aufzugreifen
- durch die einladende und kompetente Weise, wie den Gästen die Bedeutung der Stätten der Reformation als inhaltliche Anstöße zu einem tieferen Verständnis des Profils des Protestantismus deutlich gemacht wurde
- durch die konzentrierte Debatte über die Visionen der Kirchen für Europa
- durch die Verknüpfung mit der Eröffnung des Europa-Schwerpunktes der Dekade zur Überwindung von Gewalt des ÖRK
- durch das im Blick auf die ökumenische Situation nüchterne und zugleich ermutigende Schlussvotum von Landesbischöfin Margot Käßmann.

Weitere Informationen zur EÖV3 und Texte zu Wittenberg unter www.oekumene3.eu oder eea3.org

Michael Riedel-Schneider

(Pastor Michael Riedel-Schneider, Projektstelle 3. Europäische Ökumenische Versammlung im Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland [EKD].)

Wechselseitige Taufanerkennung

Am 29. April 2007 erkennen in einem feierlichen ökumenischen Gottesdienst im Dom zu Magdeburg elf Kirchen in Deutschland die Taufe wechselseitig an. Die Initiative zu diesem ökumenischen Schritt ging vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Rom, aus und richtete sich an alle Bischofskonferenzen der römisch-katholischen Kirche. In Deutschland liegt nun eine ökumenisch erarbeitete Erklärung vor (s. u.), der sich folgende Kirchen angeschlossen haben: Römisch-katholische Kirche, Evangelische Kirche in Deutschland, Orthodoxe Kirche in Deutschland, Äthiopisch-Orthodoxe Kirche und Armenisch-Apostolische Orthodoxe Kirche, Katholisches Bistum der Altkatholiken in Deutschland, Arbeitsgemeinschaft Anglikanisch-Episkopaler Gemeinden in Deutschland, Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland, Evangelisch-altreformierte Kirche, Evangelische Brüder-Unität – Herrnhuter Brüdergemeine, Evangelisch-methodistische Kirche. Nicht alle in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen zusammengeschlossenen Kirchen beteiligen sich an der Unterzeichnung (zwei altorientalische Kirchen und die Kirchen der täuferischen Tradition). Aus der täuferischen Tradition hat zu diesem Anlass ein mennonitischer Vertreter ein Grußwort verfasst, in dem die Bedeutung dieser ökumenischen Vereinbarung und die ökumenische Verbundenheit trotz unterschiedlichem Taufverständnis hervorgehoben werden. Für die wechselseitige Taufanerkennung wurde der Magdeburger Dom ausgewählt, weil sich dort ein Taufstein befindet, der schon im 1. Jahrtausend, also vor den großen Kirchenspaltungen, im kirchlichen Gebrauch war. *Barbara Rudolph*

Die christliche Taufe

Jesus Christus ist unser Heil. Durch ihn hat Gott die Gottesferne des Sünders überwunden (Röm 5, 10), um uns zu Söhnen und Töchtern Gottes zu machen. Als Teilhabe am Geheimnis von Christi Tod und Auferstehung bedeutet die Taufe Neugeburt in Jesus Christus. Wer dieses Sakrament empfängt und im Glauben Gottes Liebe bejaht, wird mit Christus und zugleich mit seinem Volk aller Zeiten und Orte vereint. Als ein Zeichen der Einheit aller Christen verbindet die Taufe mit Jesus Christus, dem Fundament dieser Einheit. Trotz Unterschieden im Verständnis von Kirche besteht zwischen uns ein Grundeinverständnis über die Taufe.

Deshalb erkennen wir jede nach dem Auftrag Jesu im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes mit der Zeichenhandlung des Untertauchens im Wasser bzw. des Übergießens mit Wasser vollzogene Taufe an und freuen uns über jeden Menschen, der getauft wird. Diese wechselseitige Anerkennung der Taufe ist Ausdruck des in Jesus Christus gründenden Bandes der Einheit (Eph 4,4–6). Die so vollzogene Taufe ist einmalig und unwiederholbar.

Wir bekennen mit dem Dokument von Lima: Unsere eine Taufe in Christus ist „ein Ruf an die Kirchen, ihre Trennungen zu überwinden und ihre Gemeinschaft sichtbar zu manifestieren" (Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Taufe, Nr. 6).

Magdeburg, 29. April 2007

Vatikanische „Notification" zum Werk Jon Sobrinos

Die Glaubenskongregation im Vatikan hat am 14. März 2007 eine Lehrverurteilung gegen den Befreiungstheologen und Jesuitenpater Jon Sobrino aus El Salvador ausgesprochen. Damit wurde eine schon am 26. November 2006 von dem neuen Präfekten der Kongregation, Kardinal William Levada, unterzeichnete Erklärung publiziert. Sanktionen sind in der „Notification" nicht vorgesehen. Beanstandet werden Sobrinos Thesen zur Option für die Armen sowie eine zu niedrige Christologie mit entsprechenden Folgen für die Soteriologie.

Das Dokument ist seit dem 14. März in den Sprachen Englisch, Italienisch, Portugiesisch und Spanisch per Internet zugänglich. Am leichtesten ist der Zugang über die zusammenfassende „Erklärung zu den Anmerkungen", in denen sich ein Link zum Dokument selbst befindet:

www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/doc_doc_index_ge.htm

Eine deutsche Übersetzung findet sich auf der Homepage der Katholischen Hochschulgemeinde Oldenburg www.khg-oldenburg.de.

Wir publizieren hier eine Stellungnahme der Konferenz für Katholische Hochschulpastoral in Deutschland (KHP) sowie im Wiederabdruck (vgl. ThLZ 125, 2000/11, 1195ff) – eine Rezension zu Sobrinos „Christologie der Befreiung".

Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster verlieh Sobrino 1998 die Ehrendoktorwürde.Wir publizieren hier die Presseerklärung der Fakultät (s. http://egora.uni-muenster.de/fb2/PM_Sobrino.pdf).

Pressemitteilung zur Notificatio der Vatikanischen Glaubenskongregation zum Werk von Jon Sobrino SJ

Die Katholisch-Theologische Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität nimmt die Maßregelung des salvadorianischen Befreiungstheologen Jon Sobrino durch die Kongregation für die Glaubenslehre mit Betroffenheit zur Kenntnis. Sie hat Sobrino auf Grund seines theologischen Werkes, seines Einsatzes für eine Kirche, die die Option für die Armen mit Entschiedenheit lebt, wie seines persönlichen Zeugnisses im Jahre 1998 mit der Ehrendoktorwürde ausgezeichnet. Sie sieht keinen Anlass, die darin zum Ausdruck gekommene hohe Wertschätzung des theologischen Werkes wie des Glaubenszeugnisses Jon Sobrinos in irgendeiner Hinsicht zu revidieren und verweist ausdrücklich auf die Laudatio zur Ehrenpromotion Sobrinos durch Prof. Dr. Giancarlo Collet. In ihr wird die exemplarische Verbindung von wissenschaftlicher Arbeit und mutigem Engagement für Gerechtigkeit und Frieden mit Nachdruck gewürdigt.

Die in der „Notificatio" der Kongregation für die Glaubenslehre angesprochenen Sachfragen sind Gegenstand des theologischen Diskurses und sollten – auch im Blick auf die Beurteilung einiger christologischer Thesen Sobrinos durch die Kongregation – weiter geklärt werden. Dies kann und muss aber im Geist evangelischer

Freiheit geschehen. Das vom Erzbischof von San Salvador Fernando Saénz Lacalle am 11. März mitgeteilte allgemeine Lehrverbot dient – wie ähnliche „Fälle" hinreichend gezeigt haben sollten – nicht der weiterführenden Klärung, sondern der Vergiftung der innerkirchlichen Atmosphäre. Und es wird im konkreten Fall die Solidarität der katholischen Kirche mit den armen und verfolgten Christen in Lateinamerika und überall auf der Welt in Zweifel ziehen. Die „Notificatio" spricht solche Sanktionen nicht selbst aus, sondern stellt die Entscheidung über sie zuständigen kirchlichen Stellen anheim. Es ist zu hoffen, dass diese Stellen der weiteren freien theologischen Diskussion den Vorrang geben vor Maßnahmen, die die Gläubigen mehr irritieren als einige pointierte Formulierungen. Von einer Theologie, die sich der Reich Gottes Verkündigung Jesu verpflichtet weiß, ist jedenfalls Parteilichkeit gefordert. Wie anders könnte sie theologisch zur Geltung gebracht werden als in Solidarität mit den Armen und Unterdrückten in Lateinamerika und in der ganzen Welt? Die Katholisch-Theologische Fakultät wird sich mit der Maßregelung Jon Sobrinos zu gegebener Zeit ausführlicher auseinandersetzen.

15. März 2007

Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät

Stellungnahme zur Notificatio der Vatikanischen Glaubenskongregation bzgl. der Werke von P. Jon Sobrino SJ

Der Geschäftsführende Ausschuss der Konferenz für Katholische Hochschulpastoral in Deutschland hat mit Betroffenheit die Maßregelung des salvadorianischen Befreiungstheologen P. Prof. Dr. Jon Sobrino SJ durch die Vatikanische Glaubenskongregation vom 14. März 2007 zur Kenntnis genommen. Mitbrüder aus dem Jesuitenorden sind in der Hochschulpastoral in Deutschland tätig; P. Sobrino selbst war mehrfach in Hochschulgemeinden zu Gast.

In den Jahren 2003 und 2006 haben Hochschulseelsorger und Studierende in Exposure- und Dialogprogrammen den Lebenskontext von Menschen in Zentralamerika und den dortigen Weg der Kirche kennen gelernt. Sie haben in intensiven Begegnungen mit den Ärmsten erfahren, dass Verarmungsprozesse und Verbrechen gegen die Menschlichkeit lateinamerikanische Realitäten sind. In solchen Erfahrungen von struktureller sowie direkt auferlegter Gewalt stehen große Teile der Kirche auf Seiten der Leidenden und Armen. In den Hochschulgemeinden wird mit großer Sorge von vielen Studierenden gefragt, ob mit der Maßregelung P. Sobrinos – trotz gegenteiliger Beteuerung – die Option für die Armen aufgegeben werde und die Kirche den Platz an der Seite der Leidenden verlasse.

P. Sobrinos eigenes Leben und seine Theologie sind seit Jahrzehnten geprägt durch massive Leiderfahrungen in El Salvador, vor allem während des Bürgerkrieges mit fast 70.000 Todesopfern. Seine Theologie , die ihren Ort in der Welt der Armen hat, will eine Antwort auf das größte Problem des Glaubens geben: dass die Schöpfung Gottes durch Armut, Unterdrückung und Tod entstellt wird und wie

angesichts dieser Realität das Heilsereignis Jesu Christi und seine Botschaft vom Reiche Gottes gedacht werden kann und erfahrbar wird. Ein solcher Ansatz, der sich ganz die Sache der Armen und Erniedrigten zu Eigen macht, kann in einen tödlichen Konflikt mit den Mächtigen führen. So entging P. Sobrino nur zufällig 1989 dem Massaker an der Zentralamerikanischen Jesuitenhochschule in San Salvador, dem seine sechs Mitbrüder und die zwei Köchinnen zum Opfer fielen.

Die Rede von Gott und Jesus Christus hat angesichts seines Lebenskontextes bei P. Sobrino einen Ausdruck gefunden, der von der konkreten Erfahrung des Leidens ausgeht, um von dort her die überlieferte Glaubenslehre zu erschließen. Dies ist ein legitimer Zugang, der eine wichtige Ergänzung zu anderen theologischen Ansätzen darstellt. Die portugiesische Ausgabe von Sobrinos Buch „Jesus Christus der Befreier" trägt das Imprimatur des damaligen Kardinals von São Paulo, Dom Paulo Evaristo Arns.

Wir haben zur Kenntnis genommen, dass die Notificatio der Glaubenskongregation kein Lehr- und Publikationsverbot für P. Sobrino beinhaltet. Wir hoffen, dass andere kirchliche Stellen nicht verschärfende Maßnahmen ergreifen, um damit die Situation zu polarisieren, sondern dass der Dialog im Geiste einer am Evangelium orientierten Freiheit gesucht wird, um die angesprochenen theologischen Sachfragen in gegenseitigem Hören und Verstehen sowie nach dem Prinzip der wohlwollenden Interpretation zu klären.

20. März 2007

Für den Geschäftsführenden Ausschuss der Konferenz für Katholische Hochschulpastoral in Deutschland (KHP): Michael Dieterle (EKHG-Heilbronn), Matthias Haas (KHG-Stuttgart), Klaus Hagedorn (KHG-Oldenburg), Jürgen Janik (KHG-Darmstadt), Christoph Simonsen (KHG-Aachen), Dr. Dominik Terstriep SJ (KHG-München)

Christologie der Befreiung[1]

Man erinnert sich noch an die Meldung vor einigen Jahren, dass in San Salvador sechs Jesuiten und zwei Hausangestellte Opfer eines Massakers einer paramilitärischen Untergrundorganisation wurden – Jon Sobrino wäre auch unter den Opfern gewesen, wenn er nicht zufällig an diesem Abend nicht daheim gewesen wäre. Es ist der Kontext dieser Realität einer sozial weitgehend dual segmentierten Gesellschaft, auf den die vorliegende „Christologie der Befreiung" bezogen sein will – zweifellos der Kontext einer anderen Welt als der europäischen unserer Tage. Und doch atmet diese Theologie keine fremde Exotik, sondern Seite für Seite wird deut-

[1] *Jon Sobrino*, Christologie der Befreiung, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1998, 384 Seiten, Kt. EUR 32,80.

lich: Lateinamerikanische Theologie steht in besonderem Kontakt mit der europäischen Theologie. Dies liegt nicht nur daran, dass sie ja zunächst aus der Theologie der spanischen Missionare erwachsen ist, sondern vor allem daran, dass die jüngere, befreiungstheologische Richtung in intensivem Diskurs mit der europäischen Theologie geblieben ist, sogar unter besonderer Intensivierung des Gesprächs mit deutscher evangelischer und katholischer Theologie. Mit S. lässt sich dies in besonderer Weise dokumentieren, und nicht zuletzt deswegen ist es zu begrüßen, dass mit dem vorliegenden ersten Band seiner „Christologie der Befreiung" eine repräsentative Stimme aus dem lateinamerikanischen Kontext mit der Summe ihrer christologischen Konzeption für deutschsprachige Leser und Leserinnen zugänglich wird.

S. wurde 1938 in Spanien geboren und lebt seit 1957 in El Salvador. Zusammen mit Gustavo Gutierrez und Leonardo Boff zählt er zu den führenden Befreiungstheologen. Der Jesuit hat Philosophie, Maschinenbau und Ingenieurwissenschaften studiert und lehrt heute an der Universität San Salvador. Seine unveröffentlichte Dissertation schrieb er in Deutschland an der Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt: „Die Bedeutung des Kreuzes und der Auferstehung in den Theologien von Jürgen Moltmann und Wolfhart Pannenberg." Ergebnisse dieser Arbeit sind in spätere Publikationen eingeflossen, so auch in die 1976 erschienene Monographie, die in der englischen Übersetzung als „Christology at the Crossroads" 1978 durchaus auch in Deutschland bekannt wurde. Auch in dem nun vorliegenden Band finden wir erneut eine resümierende Bezugnahme auf deutsche Theologie: auf Rudolf Bultmann, Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg und, als einzigen katholischen Theologen, Walter Kasper. Letztlich jedoch bietet das vorliegende neue Buch S.s keine entscheidenden Neuerungen seiner bisher vorgelegten christologischen Konzeption. Eher kann man sagen: Es werden bisherige Thesen verfeinert und vor allem exegetisch sorgsamer entwickelt.

Der spanische Originaltitel des vorliegenden Bandes „Jesu christo liberador. Lectura historico-teologica Jesus de Nazaret" gibt mehr als der deutsche Auskunft über die Konzeption dieser Christologie: S. setzt seine bisherige Arbeit an einer „konkreten Christologie" fort, in der das Evangelium von der Erlösung und Versöhnung durch Jesus Christus als erfahrbar erwiesen werden kann – auch, nein sogar: vor allem – in der Situation des Leidens an Ungerechtigkeit und politischer und sozialer Unterdrückung. Daher der demonstrative Einsatz bei der historischen Person Jesu, dessen Parteilichkeit für die Armen S. durch keine Skepsis an der historischen Jesusforschung wegdiskutiert sehen will. Die Ankündigung und Bezeugung des Reiches Gottes diente auch Jesus als wirksame Propaganda gegen das „Antireich", als deren Folge er den Tod am Kreuz erlitt – so viel historischer Kern muss bleiben im Evangelium. In der Botschaft Jesu, seinem Leben, seinem Gottesglauben, seinem konsequenten Tod und seiner Auferweckung erhält das Reich Gottes seine konkrete Gestalt in der Auseinandersetzung und Demaskierung des Antireiches, in dem Armen Gerechtigkeit und Lebensfähigkeit verwehrt wird. Die Auseinandersetzung mit der deutschen Theologie erfolgt in einem Exkurs über

eben diese Konturen einer befreiungstheologischen Reich-Gottes-Christologie, die, so S.s Kritik an seinen Gesprächspartnern, nicht zu einer Abstraktion von der sozio-historischen Dimension führen dürfe.

Der theologische Kern dieses ersten Bandes von S.s Christologie freilich liegt in der Soteriologie. Auf die Befreiung läuft alles zu, und Erinnerung und Nachdenken über Jesus, den Sohn Gottes, führt zu einer Meditation des Handelns Gottes, in dem aus dem Leiden am Antireich heraus doch neues Leben wächst. Dies ist ein stark kreuzestheologisches, ja patripassionistisches Credo. Man hat S. bereits einen starken Einfluss der Theologie von Jürgen Moltmann nachgewiesen (vgl. dazu die bei Otto Hermann Pesch in Hamburg entstandene Dissertation des brasilianischen Protestanten Antonio Carlos de Melo Magalhaes: Christologie und Nachfolge. Eine systematisch-ökumenische Untersuchung zur Befreiungschristologie bei Leonardo Boff und Jon Sobrino, Ammersbek 1991). Möglicherweise liegt dem Interesse an der Rede vom „gekreuzigten Gott" bei Moltmann jedoch bereits eine spezifische lateinamerikanische Spiritualität zu Grunde, in der die Wahrnehmung des Leidens an der Ungerechtigkeit als der erste Schritt zur Befreiung erfahren wird. Das lässt sich verbinden mit der lutherischen Rede vom Wirken Gottes „sub contrario", denn für S. hat die Erkenntnis des leidenden Gottes inmitten des Leidens der Armen soteriologische Relevanz.

Nur so lässt sich verstehen, dass der erste Band dieser Christologie in der Rede vom „gekreuzigten Volk" gipfelt und endet, in der der leidende Gott, der gekreuzigte Jesus und das Leiden der Armen miteinander verschmelzen, weil Gott es so wirkt. Dennoch, das macht S. unmissverständlich klar, ontologisch und noetisch haben Kreuz und Auferweckung Jesu Christi Vorrang – nur so kann im Leiden des Volkes das erlösende leidende Antlitz Gottes sichtbar werden.

Ulrike Link-Wieczorek

Gestern – heute – morgen

Unter dem Motto „Was verbindet uns? Was trennt uns?" fand vom 4. bis 5. September 2006 in Bonn eine *Konsultation zwischen Vertretern von ACK-Kirchen und Vertretern der pfingstlich-charismatischen Bewegung* statt. Im Mittelpunkt der dialogisch angelegten Konsultation stand das Gespräch über die unterschiedlichen Sichtweisen und Verständnis von Einheit und Gemeinschaft in Christus mit ihren praktischen Implikationen und Konfliktbereichen. Die Tagung mündete in einen kritischen Austausch über Voraussetzungen und Perspektiven für ein wachsendes ökumenisches Miteinander.

Die *Kirchenfachmesse „Ecclesia"*, die vom 4. bis 6. Februar in Köln stattfand, präsentierte ein umfassendes Angebot an Kirchenausstattung, Verlagsprodukten zu Kirchenmusik und -literatur sowie Dienstleistungen aus der Praxis der christlichen Kirchen. Auch die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) war mit einem Stand vertreten.

Vom 15. bis 18. Februar trafen sich 150 Delegierte der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) in Wittenberg, um über die *Herausforderungen und Zukunftsaufgaben der christlichen Kirchen im zusammenwachsenden Europa* zu beraten – im Vorfeld der 3. Europäischen Versammlung, die im September in Sibiu (Hermannstadt) stattfindet. Das erste historische Treffen dieser Art fand 1989 in Basel, das zweite 1997 in Graz statt. Die Kirchen erhoffen sich von der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Sibiu eine Aufwertung der Länder in Mittel- und Osteuropa. Zudem soll das Thema Versöhnung nach den Konflikten der Vergangenheit in dieser Region im Zentrum der Großveranstaltung stehen. (S. Bericht i. d. H. S. 252ff.)

Die *Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE)* verlegte zum 1. Januar ihr Sekretariat von Berlin nach Wien. Zugleich trat der Wiener Theologe Michael Bünker von der Evangelischen Kirche in Österreich als neuer Generalsekretär der protestantischen Kirchen sein Amt an. Er ist Nachfolger von *Wilhelm Hüffmeier*, der in den Ruhestand trat und das Sekretariat 19 Jahre lang leitete.

Vom 17. bis 18. Januar veranstalteten ACK und EKD in Wuppertal eine Fachtagung zum Thema *Gemeinsam Kirche sein. Ökumenische Herausforderungen und Perspektiven für das Zusammenleben von christlichen Gemeinden unterschiedlicher Sprache und Herkunft.* Eine Dokumentation dazu ist als epd-Dok 14/15/07 erschienen.

Auf der *Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland* (ACK) vom 7. bis 8. März in Berlin wurde der Braunschweiger Bischof Dr. Friedrich Weber (EKD) zum neuen Vorsitzenden gewählt. Er löst den evangelisch-methodistischen Bischof em. Walter Klaiber ab, der sechs Jahre die ACK führte. Klaiber wurde in Berlin zusammen mit den anderen bisherigen Vorstandsmitgliedern, Bischöfin Maria Jepsen (EKD), Metropolit Augoustinos (OKiD), Bischof Dr. Diethardt Roth (SELK) und Bischof Heinz Algermissen (Römisch-katholische Kirche/ DBK) verabschiedet. In einem öffentlichen Gottesdienst wurden die neuen Vorstandsmitglieder

Landesbischof Dr. Friedrich Weber (EKD), Bischof Dr. Gerhard Ludwig Müller (Römisch-katholische Kirche/DBK), Generalsekretärin Regina Claas (BEFG), Erzpriester Constantin Miron (OKiD) und Bischof Hans-Jörg Voigt (SELK) in ihr Amt eingeführt.

Am 29. April findet im Dom zu Magdeburg ein Ökumenischer Gottesdienst zur *wechselseitigen Taufanerkennung* statt (s. S. 257 i.d.H.).

Eine Tagung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland im Rahmen des *Konsultationsprozesses „Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene"* findet vom 9. bis 10. Mai im Bonifatiushaus in Fulda statt. Sie steht unter dem Thema „Missionarische Ökumene im Kontext religiöser Orientierungssuche" und wurde vom ACK-Ausschuss für Mission und Zeugnis gemeinsam mit der Ökumenischen Centrale vorbereitet. Anknüpfend an die früheren Konsultationstagungen soll das Gespräch der Kirchen über eine missionarische Erneuerung und die damit verbundenen gemeinsamen Herausforderungen und ökumenischen Perspektiven fortgeführt und vertieft werden.

Von Personen

Klaus Rieth, Pfarrer der württembergischen evangelischen Landeskirche ist zum Oberkirchenrat berufen worden und wird dort für Ökumene, Mission und kirchlichen Entwicklungsdienst zuständig sein. Er wird Nachfolger von *Jürgen Quack*, der Ende Januar in den Ruhestand ging.

Cornelia Füllkrug-Weitzel, Direktorin von „Brot für die Welt", ist in den Vorstand der neuen ökumenischen Entwicklungshilfe-Allianz, ACT Development, gewählt worden. Dem Verbund gehören bislang 55 Kirchen und kirchliche Entwicklungsorganisationen an, darunter auch der Evangelische Entwicklungsdienst in Bonn.

Jürgen Werth, Direktor des Evangeliums-Rundfunks in Wetzlar ist seit 1. Januar neuer Vorsitzender der Evangelischen Allianz.

Dirk Stelter von der Arbeitsstelle Ökumene der Hannoverschen Landeskirche wurde zum Geschäftsführer der ACK Niedersachsen gewählt. Er löst Domdechant Heinrich Plock ab, der dieses Amt zehn Jahre lang innehatte. Vorsitzende bleibt *Christine Kimmich*, ihre Stellvertreter sind *Jürgen Woithe* und *Hans-Werner Valerius*.

Es vollendeten
das 65. Lebensjahr:

Joachim Garstecki, Generalsekretär der katholischen Friedensbewegung pax christi, am 28. Februar;

das 75 Lebensjahr:

Ako Haarbeck, früherer Landessuperintendent der Lippischen Kirche, Mitglied des Rates der EKD von 1985–1994, am 20. Januar;

Otto von Campenhausen, früherer Präsident des Kirchenamtes der EKD, am 7. Februar;

das 80. Lebensjahr:

Werner Leich, früherer Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen am 31. Januar;

das 85. Lebensjahr:

Helmut Simon, früherer Verfassungsrichter und Kirchentagspräsident, am 1. Januar.

Verstorben sind:

Hermann Josef Spital, Altbischof des Bistums Trier, im Alter von 81 Jahren, am 10. Januar;

Milan Opocensky, Pfarrer i.R. aus der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder, früherer Generalsekretär des Reformierten Weltbundes, im Alter von 75 Jahren, am 31. Januar;

Reinhart Hummel, langjähriger Leiter (1981–1995) der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW), im Alter von 77 Jahren, am 9. Februar;

Ansgar Koschel, Direktor der Katholischen Akademie Rabanus Maurus, langjähriger Geschäftsführer der deutschen Sektion der internationalen katholischen Friedensbewegung, pax christi (1982–1989), im Alter von 63 Jahren, am 5. März.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Ökumenische Bewegung

Tobias Brandner, Evangelisation, ökumenisch gedacht: Biblische Besinnungen, Zeitschrift für Mission 4/06, 324–340;

Gerhard Rein, Zu viel Fremde überall. Der Bedeutungsverlust der ökumenischen Bewegung hat Folgen für den Umgang mit Frieden und Gerechtigkeit, Zeitzeichen 2/07, 8–11;

Ulrich Duchrow, An ecumenical vision for a community of life in Europe, Reformed World 4/06, 391–403.

II. Außereuropäische Kirchen

Sebastian Grundberger, Steiniger Weg der Versöhnung. Gesellschaft und Kirche in Chile nach dem Tod Pinochets, HerKorr 2/07, 95–99;

Frank Kürschner-Pelkmann, Auch Kritik an Afrika. Fast wie ein Kirchentag: Das Weltsozialforum in Nairobi, Zeitzeichen 3/07, 8–11;

James Buys, A new ecumenical vision for a community of life in Africa, Reformed World, 4/06, 374–390.

III. Probleme der polnischen Kirche

Robert Hotz SJ, Polens Kirche im Zwielicht, G2W 3/07, 12–13;

Wolfgang Grycz, Der Fall Wielgus und seine Folgen, G2W 3/07, 14–15;

Mark Lewis Taylor, Theology and global empire today, Reformed World 4/06, 415–432;

Dorothea Wendebourg, Probe aufs Exempel. „Ordnungsgemäß berufen" – Zum neuen Amtspapier der lutherischen Bischöfe, Zeitzeichen 3/07, 50–52;

Herbert Koch, Nie und nimmer protestantisch. Hundert Jahre Auseinandersetzung um den Antimodernismus in den christlichen Kirchen, Zeitzeichen 3/07, 48–49.

IV. Weitere interessante Beiträge

Volker Stolle, Taufe und Buße. Luthers Interpretation von Röm 6,3–11, Kerygma und Dogma, 1/07, 2–34;

Reinhold Rieger, Ungläubiger Glaube? Beobachtungen zu Luthers Unterscheidung zwischen Glaube und Unglaube, Kerygma und Dogma 1/07, 35–56;

Karl-F. Wiggermann, „... der du thronst über den Lobgesängen Israels". Zu einer spirituellen Liturgik, Kerygma und Dogma 1/07, 71–75;

Johannes Harnischfeger, „Man-Eaters under New Management". Christliche

Mission bei den Tangale in Nigeria, Zeitschrift für Mission 4/06, 388–433;

Andreas Lob-Hüdepohl, Schwierige Willenserklärung. Garantieren Patientenverfügungen würdevolles Sterben, HerKorr 2/07, 83–87;

Silva Hell, Synagoge und Kirchen. Überlegungen zum fakultären Forschungsschwerpunkt an Hand der Studie „Kirche und Israel" der Leuenberger Studiengemeinschaft, KNA-ÖKI 11/03, Thema der Woche-11.

V. Dokumentationen

Pfingstkirchen, Charismatische Bewegung und ACK-Kirchen im Gespräch: Was verbindet uns? Was trennt uns? Beiträge einer Konsultationstagung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) am 4./5. September 2006 in Bonn, epd-Dok 7/07;

Von der Macht des Gotteswortes. Die 62. Hauptversammlung des Reformierten Bundes vom 15. bis 17. Februar in Hamburg stand unter dem Motto „Von der Macht des Gotteswortes". Die Beiträge zur Versammlung sind in dieser Ausgabe dokumentiert, epd-Dok 8/07;

Auf dem Weg zur 3. Europäischen Ökumenischen Versammlung. „Das Licht Christi scheint auf alle. Die Gabe des Lichtes wahrnehmen, die das Evangelium Christi Europa heute schenkt." Auf der dritten Etappe zur 3. Europäischen Ökumenischen Versammlung im September im rumänischen Sibiu trafen sich vom 15. bis 18. Februar Vertreter aus 44 Ländern und nahezu allen christlichen Traditionen in der Lutherstadt Wittenberg, epd-Dok 9/07;

Themenheft: Reflections on Porto Alegre. Survey of Church Union Negotiations mit Beiträgen u.a. von *Patriarch Bartholomew I*, A Spiritual Meditation on the Assembly Theme (218–222), *Stephen Brown*, Towards a Common Global Ecumenical Assembly (291–296); *Antoine Arjakovsky*, Porto Alegre's Redefinition of Ecumenism and the Transformation of Orthodoxy (265–279), *Rudolf von Sinner*, A Time of Challenge and Sharing (280–286), *Fernando Enns*, We are the World Council of Churches (287–290), EcRev 3–4/06.

Neue Bücher

ESCHATOLOGIE

Heinz Rüegger, Das eigene Sterben. Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006. 128 Seiten. Pb. EUR 14,90.

Inhalt: 1. Lebenskunst, 2. Umgang mit Sterben und Tod in der Tradition – Philosophie und Theologie, 3. Zum Wandel des Sterbens, 4. Der Tod als Feind? 5. Die Angst vor dem Würdeverlust beim Sterben und 6. Bausteine einer neu zu gewinnenden *ars moriendi.*

Wer bei dem Obertitel des gut lesbaren Büchleins ein Plädoyer für die aktive Sterbehilfe erwartet, wird enttäuscht werden: Die sechs Kapitel, von denen fünf die erste Hälfte des Buches einnehmen und das sechste die gesamte zweite, entwickeln den Gedanken einer Kunst des Sterbens, die eigentlich als eine Kunst des bewussten Lebens verstanden werden will. Damit entfaltet der reformierte Theologe aus der Schweiz hier durchaus eine Gegenthese zur Tendenz der protestantischen

„Ganztod-Theologie", in der Tod und Leben als radikale Gegensätze wahrgenommen und christliche Perspektiven von Auferstehung und ewigem Leben als Akte radikaler Neuschöpfung Gottes verstanden werden. (Vieles dieser Perspektive hat sich in den Ausführungen von Karin Ulrich-Eschemann in diesem Heft niedergeschlagen.) Rüegger weist darauf hin, dass es in dieser Perspektive schwierig sei, die Identität der Auferweckten im göttlichen Akt der Neuschöpfung vorstellbar bleiben zu lassen, und so zieht er es vor, auf das Diktum von Franz von Assisi zurückzugreifen, der den Tod als den „Bruder des Lebens" bezeichnet haben soll. Auch Dorothee Sölle hat diese Perspektive bekanntlich gegen Ende ihres Lebens in dem Fragment gebliebenen Text „Mystik des Todes" (2003) betont. Gar manche/r mag sich noch daran erinnern, dass Heinz Rüegger zur Zeit der Diskussion um die Gemeinsame Erklärung zu denjenigen gehörte, die diese Debatte für überholt und zu sehr an der Problematik des 16. Jahrhunderts orientiert hielten. Stattdessen solle man in der gemeinsamen ökumenischen Arbeit dem Ringen mit der Theodizee-Problematik beherzter ins Auge sehen. Jetzt argumentiert er für eine Pflege „pathischer Fähigkeiten" unter Hinweis auf die „übereinstimmende ökumenische Überzeugung: aus dem Empfangen leben; sein Heil von der frei schenkenden Gnade Gottes, nicht von der eigenen religiösen Leistung erhoffen" (81). Das bedeutet allerdings nicht ein passives Hinnehmen aller konkreter Umstände des Sterbens, sondern als Bestandteil eines „differenzierten Würde-Verständnisses" neben einem zugestandenen „Anspruch auf Autonomie" vor allem eine Schulung der „Autonomie-Fähigkeit" (106ff). Der Bezug zur Rechtfertigungslehre wird somit ausgeweitet auf eine (ihre?) schöpfungstheologische Grundlage: „... sich selbst und das eigene Leben der schöpferischen, erhaltenden und vollendeten Liebe Gottes verdanken" (81). Darüber hinaus werden theologisch damit entscheidende Weichen gestellt: Die paulinische Rede vom Tod als der Sünde Sold, die dogmatische vom Tod als (connaturaler) Sündenstrafe soll ihr Alleinvertretungsrecht verlieren zugunsten einer Sicht des Todes als natürlicher Begrenzung des Lebens und Phase der befreienden Wandlung des begrenzten Lebens in die Auferstehung hinein (61, 65 und passim). Man mag sich an die These des britischen Religionsphilosophen Swinburne erinnern, dass der Tod die eigentliche Garantie dafür sei, dass der Mensch im Gebrauch seines (freien) Willens die Welt nicht an ihre Grenzen führen könne (vgl. Armin Kreiner, Gott und das Leid). Angesichts eines statistisch nachgewiesenen Rückgangs des Glaubens an ein „ewiges Leben" versucht Rüegger, die Argumente dafür stark zu machen, ohne dabei für eine schlichte Verlängerung des Bisherigen zu plädieren.

Wer einmal erlebt hat, wie ein Angehöriger nach Herzversagen in wiederholten hartnäckigen Versuchen des Notarztes auf dem Wohnzimmerteppich „zurückgeholt" werden sollte, der weiß, was konkret gemeint sein kann, wenn Rüegger von einer zu konstatierenden verzweifelten „medizinischen Todesverdrängung" (49f) spricht. Dennoch kann man nicht sagen, dass diese Sicht die einzige ist, aus der heraus das Büchlein geschrieben wurde. Vielmehr ist es ein „Aufmerksam-Macher" für die Gefahr, dass wir angesichts der immer

länger werdenden Lebenserwartung ganz einfach ungeübt werden im Umgang mit dem Sterben – sowohl mit dem eigenen als auch mit dem der anderen –, weil wir zu spät darüber nachzudenken beginnen. Das aber, so Rüegger, wirkt sich auch auf das Leben aus. Wer nicht weiß, dass er bzw. sie immer auch loslassen können muss, wird die Reichtümer des Lebens nicht recht zu würdigen lernen. Das Buch lebt vornehmlich von einer geschickten Zusammensetzung aus Zitaten einschlägiger Literatur und dient insofern auch der Orientierung durch ein handverlesenes Literaturverzeichnis. Zwischen den einzelnen Kapiteln erweitern Gedichte die Palette der Zugänge zum Thema. In Erwachsenenbildung, Grundstudium und Schule kann es als partiell durch weitere vertiefende Texte ergänzte Grundlektüre benutzt werden.

Ulrike Link-Wieczorek

Ruth Heß, Martin Leiner (Hg.), Alles in allem. Eschatologische Anstöße. J. Christine Janowski zum 60. Geburtstag. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2005. 577 Seiten. Pb. EUR 39,90.

Mitwirkende: Corinna Dahlgrün, Wilfried Härle, Michael Trowitzsch, Gregor Etzelmüller, Bernd Janowski / Kathrin Liess, Martin Leiner, Günter Thomas, Magdalene L. Frettlöh, Alexandra Grund, Christian Link, Ruth Albrecht, Hartmut Rosenau, Enno Edzard Popkes, Ulrich Luz, Matthias Wüthrich, Stephan Schaede, Ruth Heß, Hans Peter Lichtenberger, Ina Praetorius, Helga Kuhlmann, Béatrice Acklin-Zimmermann, Claudial Kohli Reichenbach, Wolfgang Lienemann, Volker Stümke, Bertold Klappert, Eberhard Busch, Árpád Ferencz, Michael Welker, Annette Wilke, Peter Winzeler, Wolf Krötke.

Eigentlich haben Bücher, die über 500 Seiten stark sind, heutzutage ja etwas leicht Unanständiges. Und nun auch noch eine Festschrift für eine Professorin der Systematischen Theologie! Und doch: Christine Janowski darf man gratulieren zu diesem von Ruth Heß und Martin Leiner herausgegebenen Sammelwerk, das nicht nur das Versprechen im Untertitel, Anstöße zu geben, wahr macht, sondern darüber hinaus einen überaus kompetenten Überblick über neuere Reflexionen der Eschatologie liefert – alles in allem auf dem guten Weg, ein Standardwerk zu werden. Die Fülle der insgesamt 31 Beiträge in 10 Kapiteln erlaubt es nicht, hier vollständig referiert zu werden, jedoch seien einige Beiträge herausgegriffen, die für Leser und Leserinnen dieses Heftes der Ökumenischen Rundschau von besonderem Interesse sein mögen.

Mut machen zu Predigten mit fantasievollen Himmelsbildern, „ohne Angst vor dem Reichtum der irdischen Farben" (13) möchte *Corinna Dahlgrün* (3–14). Mit der Aufforderung zu mehr Engagement stellt sie den „eher asketischen Himmel" in Predigt und Systematischer Theologie der jüngsten Jahrzehnte dem verglichen damit geradezu ausufernden Himmelsleben in säkularen Medien, z. B. in der Popmusik, gegenüber. Wenn hier die Arme der Venus reizvoller scheinen als die Langeweile des christlich „ausgestatteten" Himmels, so ist Notwendigkeit der Bilderarbeit konstatiert. Dazu gehört Fantasie und theologisch-reflektierte Konstruktion – eben diese Mischung wird im Folgenden aus der Perspektive von Dogmatik, Ethik, Exegese, und Praktischer Theologie geboten.

In *Wilfried Härles* Überlegungen zur Zeiterfahrung (15–36) findet sich ein Plädoyer für eine zweifache Kategorisierung des Todes: Biblisch finde sich der kreatürliche Tod, der als solcher zur geschaffenen Natur des Menschen gehört, unterschieden vom „zweiten Tod", „der die Menschen von Gott trennt". „Der Sünde Sold" bzw. „Sündenstrafe" oder „-folge" zu sein träfe somit nicht für die Sterblichkeit der Menschen schlechthin zu. Zweifellos öffnet diese Differenzierung, die an dieser Stelle nicht weiter ausgearbeitet wird, das Feld für eine differenzierte theologische Sicht von Tod und Sterben und damit letztlich doch eine Möglichkeit, die Bemühung um eine „ars moriendi" nicht als einen Gegensatz zur Anerkennung von Gottes Schöpferherrlichkeit oder zur Wahrnehmung der Gewaltsamkeit des Todes zu sehen.

Da es sich in dieser Festschrift ausschließlich um evangelische Beiträge handelt, können die impliziten Bezüge zu der Diskussion innerhalb der katholischen Theologie, ob es nicht doch sinnvoll sei, von einer unmittelbaren Auferweckung der Verstorbenen zu sprechen (vgl. den Beitrag von Josef Wohlmuth in diesem Heft), weder wahrgenommen noch in ihrer bleibenden Differenziertheit diskutiert werden. Ansätze dafür gäbe es z. B. bei *Gregor Etzelmüllers* durch frühe Barthsche Theologie und Exegese des Lukasevangeliums angeregte Konzeption einer unmittelbaren Auferstehung der Toten in den Himmel (Wo sind die Toten?, 55–68). Sie sei aber noch nicht die Vollendung der gänzlich neuen Schöpfung. Wo sind die Toten? Weder im Tiefschlaf noch im Fegefeuer, sondern – in nicht mehr „eigenständiger", sondern „relativer" Leiblichkeit – „am Leib Christi", an dem sie mitwirken an dessen sammelnder Vollendung. Sie sind somit zwar nicht als Individuen an- und herbeirufbar, aber doch regelrecht heilswirksam für die Lebenden. *Günter Thomas* (Gottes schöpferische Gerechtigkeit, 109–132) erweitert diese Eschatologie der stufenweisen Neuschöpfung durch eine Konzeption ihres therapeutischen Aspektes und damit ihrer soteriologischen Bezüge: Versöhnung werde denkbar als eine Umgestaltung der Erinnerung durch die Erfahrung der Zuwendung Gottes im Gericht und somit durch „kreative Zueignung neuen Lebens". John Milbanks Rückgriff auf Augustins memoria-Konzept mag da durchaus assoziiert werden, wie hier überhaupt Bezüge herstellbar scheinen zu einer Gabe-theoretisch orientierten Versöhnungskonzeption (vgl. „Neues in der Forschung" in diesem Heft). Das Gabe-Motiv bleibt auch bestimmend im Kapitel „Gutes Leben", in dem es letztlich um die Relevanzfrage der Eschatologie für die Alltagserfahrung geht: Hoffnung auf das gute Leben, das allen verheißen ist, ist auf weite Strecken Vertrauen auf das Unverfügbare und dankbare Wahrnehmung „des stets sich erneuernden Gegebenen", wie es sich in der Reflexion auf die Implikationen des Geborenseins erschließen kann – so *Ina Praetorius* (Jenseits der Geschlechtermythen: Eine Eschatologie der Geborenen, 347–354). Und dass so etwas wie Glück, als ein erfüllendes Geben und Nehmen verstanden, nicht denkbar ist ohne einen Bezug von Universalität, stellt *Helga Kuhlmann* im theologischen Diskurs mit Theodor W. Adorno klar (Glück bei Adorno – ein Thema theologischer Eschaologie?, 355–372).

Der eigene Arbeitsschwerpunkt zum Themenfeld der Eschatologie Christine Janowskis betrifft bekanntlich die Lehre von der Apokatastasis panton, der Allversöhnung. Ihr wird in einem gesonderten Kapitel Aufmerksamkeit gewidmet von *Christian Link* (Wie kommt es zum „eschatologischen Dual"? Anmerkungen zum Problem der Allerlösung, 185–198) sowie in kirchen- und philosophiegeschichtlichen Studien von *Ruth Albrecht* (Die Apokatastatis-Konzeption bei Johanna Eleonora Petersen, 199–214) und *Hartmut Rosenau* (Immanuel Hermann Fichte – Philosophie als heiterster Gottesdienst der Allversöhnung, 215–227). Aber die versprochenen eschatologischen Anstöße dieses Bandes, sich aus trivialisierten Verkrustungen in Frömmigkeit und Theologie herauszubewegen, reichen weit über Christine Janowskis Thema hinaus: Es wird nachgedacht über eine sinnvolle Verknüpfung von Individual- und Universaleschatologie; über überraschende Differenzierungen biblischer Unsterblichkeitshoffnungen; über die Art und Weise des Zusammenhangs von Gericht und Gerechtigkeit, in dem wahrhaftiges Neuwerden von Opfern und Tätern vorstellbar wird, über den Zusammenhang von Neuschöpfung und Zeit in einer „entdualisierten Eschatologie"; überirdisches Leben, Himmel und neue Schöpfung in Lebensfülle; über Körperlichkeit, relative Leiblichkeit und eigenständige Leiblichkeit; über Individual-Identät und Leib-Christi-Identität in der Vollendung; über unilaterale Schöpfung oder reziprokes Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf sowie über die „Mitwirkung" der Verstorbenen bei der Errichtung des Reiches Gottes. Hier wird differenziert, um Komplexität des „gläubigen Wissens" im wahrsten Sinne vor Augen zu führen, seine Plausibilität denkerisch zu erweisen und auch, um konzeptionelle Verengungen und Sackgassen der theologischen Tradition offen zu legen. Die handliche Länge der Beiträge lässt die Komplexität zudem zu einem Lesevergnügen werden – kurzum: „Alles in allem" könnte uns durchaus in diesem Sommer ein Weilchen begleiten, als Reise- oder Urlaubslektüre mit einem reichhaltigen Angebot an Gesprächsstoff für gemeinsame Zeiten mit nachdenklichen Mitmenschen.

Ulrike Link-Wieczorek

Sönke Wanzek, Gemeinsam gegen AIDS. AIDS als Herausforderung für die evangelische Partnerschaftsarbeit in Tansania, Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, Neuendettelsau 2006. 180 Seiten. Pb. EUR 9,80.

Im Jahr 2006 hat der Zentralausschuss des ÖRK mit seiner Erklärung „Die Kirchen und HIV/AIDS – Nächstenliebe als Handlungsgrundlage" die Kirchen erneut dazu ermutigt, „bei der Bekämpfung der Pandemie durch Aktionen, die von Mitgefühl geprägt und durch Kompetenz gekennzeichnet sind, weiterhin eine entscheidende Rolle zu spielen". Wie diese Rolle durch die evangelische Partnerschaftsarbeit in Tansania ausgefüllt wird, dies untersucht Sönke Wanzek in seiner ebenfalls 2006 erschienenen Studie „Gemeinsam gegen AIDS. AIDS als Herausforderung für die evangelische Partnerschaftsarbeit". Mit seiner Arbeit, die ursprünglich als Diplomarbeit am Geographischen Institut Bonn eingereicht wurde, wendet sich Wanzek einem bislang vernachlässigten Untersuchungsgegenstand zu. Denn trotz des

starken kirchlichen Einflusses in der Bekämpfung und Prävention von HIV/AIDS in afrikanischen Ländern mangelt es bisher an wissenschaftlichen Aufarbeitungen dieses Arbeitsfeldes. Ein Grund für diese Zurückhaltung mag in der von Wanzek beschriebenen nur langsamen Annäherung der Kirchen an das Thema HIV/AIDS liegen: Während sich der ÖRK schon früh der Herausforderung gestellt hat, zögerten viele Kirchen mit ihrem Engagement und ihrer Positionierung, weil Virus und Krankheit zunächst mit zahlreichen Ängsten und Ambivalenzen besetzt waren (83 f). Wanzek beschränkt sich in seiner Arbeit exemplarisch auf Tansania und die deutsche evangelische Partnerschaftsarbeit. Den Begriff der Partnerschaft bezieht er dabei inklusiv auf 1. die Direktpartnerschaften einzelner deutscher Gemeinden, Kirchenkreise oder kirchennahen Gruppen mit den vergleichbaren Ebenen der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Tansania (ELCT) sowie 2. auf die Verbindungen der evangelischen Werke zur ELCT (35). Diese begriffliche Klärung sowie eine Skizzierung der verschiedenen existierenden Formen evangelischer Partnerschaftsarbeit mit Tansania werden im Anschluss an die Einleitung in Kap. 2 vorgenommen. In den beiden folgenden Kapiteln informiert Wanzek über die HIV/AIDS-Problematik im südlichen Afrika: zur Situation mit Stand von 2004, zu den Ursachen und Folgen der Epidemie und zu Ansätzen der HIV/AIDS-Arbeit (Kap. 3) und zu den verschiedenen Akteuren in Tansania: von Seiten des Staates, der Non-Governmental Organisations und der Faith Based Organisations (FBOs) (Kap. 4). Mit Kap. 5 eröffnet Wanzek die theologische und kirchliche Perspektive auf die HIV/AIDS-Problematik: neben einer sehr knappen Einführung in die biblischen und theologisch-ethischen Hintergründe, die der Studie durch eine ausführlichere Reflexion und die Berücksichtigung entsprechender Literatur (bspw. Heidemanns/Moerschbacher: Gott vertrauen? AIDS und Theologie im Südlichen Afrika, Freiburg 2005) mehr Tiefe hätte geben können, legt Wanzek in diesem Kapitel den Schwerpunkt auf die praktisch-theologische Umsetzung am Beispiel der kirchlichen Gesundheitsarbeit der ELCT. Diesem längeren Anlauf folgt dann im 6. Kapitel die Untersuchung des eigentlichen Gegenstands, der evangelischen Partnerschaftsarbeit zur HIV/AIDS-Problematik. Drei Hypothesen leiten die Arbeit: Die evangelische Partnerschaftsarbeit mit Tansania 1. erreiche durch die Nutzung der örtlichen Kirchenstrukturen und den so geschaffenen breiten Zugang zur Bevölkerung eine weite Thematisierung und Aufklärung zur HIV/AIDS-Problematik, 2. vereine „unter dem religiösen Aspekt auf globaler, regionaler und lokaler Ebene unterschiedliche gesellschaftliche Gruppen und Organisationen" und könne so einen „entscheidenden Beitrag zur Bekämpfung von HIV/AIDS leisten" (21), 3. mache sich unverzichtbar durch die flächendeckende Unterstützung der lokalen netzwerkhaften Strukturen, durch die sie selbst entfernteste Gemeinden erreiche. Die beiden ersten Hypothesen werden durch die Studie in der Abschlussdiskussion (Kap. 7) verifiziert; die dritte Hypothese hingegen hält Wanzek für falsifiziert. Zugleich sieht er die flächendeckende HIV/AIDS-Arbeit und die damit erreichte „Unverzichtbarkeit" kirchlicher Akteure als weiterhin beste-

hende, von der kirchlichen Partnerschaftsarbeit bislang allein nicht erkannte Chance an. Mögen die Hypothesen und über Strecken auch die Studie an sich etwas unscharf formuliert sein – sprachlich missglückt erscheint bspw. die Überschrift „HIV/AIDS als Chance für die Kirchen" (89) –, so zielt Wanzek methodisch hingegen auf einen hohen Grad an Konkretion: Wanzek, der im Rahmen des Freiwilligenprogramms der Vereinten Evangelischen Mission von 2002 bis 2003 als Lehrer in Lusotho arbeitete, kann auf zahlreiche Fallbeispiele und direkte Kontakte zurückgreifen, mit denen er die gesundheitswissenschaftlichen und theologischen Informationen veranschaulicht. Die evangelischen Werke werden daher mithilfe von offenen Interviews zur Thematik befragt. Zu Wort kommen 11 Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die in medizinischen Fachbereichen oder in entwicklungspolitischen Referaten vor Ort für verschiedene Missionswerke, den Evangelischen Entwicklungsdienst, das Deutsche Institut für Ärztliche Mission und Brot für die Welt arbeiten, wobei die Berücksichtigung der Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit die Systematik durchbricht. Dass Wanzek im Zuge der Arbeit Zitate trotz der anschließenden namentlichen Auflistung der Befragten anonymisiert, erscheint bedauerlich. Gerade die von ihm eröffnete Breite der berufsbezogenen Perspektiven auf die Rolle der evangelischen Partnerschaftsarbeit hätte die Studie – wäre eine genaue Zuordnung der Beiträge möglich gewesen – zweifellos bereichert. Für die Untersuchung der Direktpartnerschaften hat Wanzek einen standardisierten Fragebogen an 111 beteiligte deutsche Gemeinden und Kirchenkreise verschickt und mit 40,5 % einen doch beachtlichen Rücklauf erzielt. Ihrem lebens- und gemeindenahen Forschungsansatz entsprechend wendet sich die Arbeit auch an mitarbeitende, engagierte und interessierte Menschen im kirchlichen und nicht-kirchlichen Bereich. Viele Grafiken, Statistiken und Diagramme, die Wanzek teils selbst entworfen, teils verändert aus anderen Studien übernommen hat, verleihen seiner Studie Anschaulichkeit und lassen rasch einen Überblick gewinnen. Positiv hervorzuheben ist auch das ausführliche Abkürzungsverzeichnis und das leicht verständliche Glossar zu medizinischen, ökumenischen und gesundheitswissenschaftlichen Begriffen. Das nicht nur an dieser Stelle dokumentierte interdisziplinäre Interesse erscheint als das besondere Verdienst der Untersuchung: Wanzeks Studie stellt sich aus einer geographischen Perspektive heraus einer global brennenden medizinethischen und gesundheitswissenschaftlichen Frage, befragt diese auf ihre kirchliche Dimension hin und leistet gerade so ihren Beitrag zur ökumenisch-sozialethischen Forschung.

Stefanie Schardien

GOTTESLEHRE

Ralf Miggelbrink, Der eine Gott. Christlicher Monotheismus des Bundes und der Schöpfung. Aschendorff Verlag, Münster 2006. 208 Seiten. Pb. EUR 12,80.

Nach einer populären (wenn auch religionswissenschaftlich sehr fragwürdigen) These erscheint der Monotheismus als Quelle religiöser Intoleranz und Gewalt. Miggelbrink erkennt ein partielles Recht dieser These, insofern auch im Christentum das Be-

kenntnis zu dem einen Gott immer wieder missbraucht wurde. Die Ursache solchen Missbrauchs liegt nach seiner Überzeugung aber gerade nicht im Bekenntnis zu dem einen Gott, sondern in einem abstrakten Monotheismus, der die biblischen Wurzeln verdrängt. Darum setzt er gegen den abstrakten Monotheismus den konkreten der jüdisch-christlichen Tradition, der „mit dem Kampf der Propheten Israels um die ausschließliche Verehrung JHWHs, den die Propheten als den Gott der Gerechtigkeit für das Volk vorstellen" (46) beginnt. Konsequent entfaltet Miggelbrink die beiden biblischen Grundeinsichten: „Gott ist nicht der deistisch-distanzierte nur Jenseitige. Und *Gottes In-der-Welt-Sein ist sein Bei-den-Armen-Sein*, sein Wirken in der Welt zur Überwindung der Ungerechtigkeit und des Leidens" (167). Das Bekenntnis zu dem einen Gott entfaltet seine kritische Kraft im Widerstand gegen die Mächte und Gewalten, die Menschen als scheinbar übermächtige beherrschen; besonders eindrücklich wird das an der Herrschaft des Geldes und der Logik des Marktes (z. B. 39f, 136) sowie militaristischer Machtphantasien (135) gezeigt.

Die Verwandlung der Weltgeschichte in die Heilsgeschichte hängt daran, dass der eine Gott seine heilschaffende und lebensbegründende Macht in und mit der Geschichte der Menschen durchsetzt. Die Bundestreue Gottes verweist so auf seine Schöpfermacht, die Miggelbrink auf der Ebene rationaler Theologie einholen will: „Wenn der Gott der innerweltlich wirksamen Heilsverheißung diese Heilsverheißungen umsetzen kann, dann deshalb, weil die Welt in ihrem Ansatz und ihrem Ursprung bereits auf diese Heilsverheißung aufgebaut ist." (187) Der Schritt vom denkenden Nachgehen des biblischen Zeugnisses von dem einen Gott zu einem rationalen Monotheismus, den Miggelbrink geht, ist freilich sehr rasch; fraglich ist erst recht, ob damit die Solidarität „mit denen, die diesen Glauben erst einmal nicht teilen können" (186) besser erfüllt werden kann als das bereits durch die deutliche Artikulation dieses Glaubens geschieht.

In dem großen Panorama zahlreicher Motive und Einsichten, die das Buch bietet, kann der Autor manche Komplexe benennen, nicht aber eingehend diskutieren. Diskussionsbedarf sehe ich vor allem in Blick auf die Christologie, die für die Argumentation des Buches keine grundlegende Bedeutung hat: Die Inkarnation erscheint zwar als radikales Mühen Gottes um seine Menschen, das Kreuz Christi tritt demgegenüber eigentümlich zurück. Trotz mancher notwendiger Anfragen ist Miggelbrinks Buch jedoch eine material- und gedankenreiche Studie, die genaue Lektüre verdient.

Wolfgang Schoberth

Hans-Joachim Sander, Einführung in die Gotteslehre. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006. 176 Seiten. Kt. EUR 14,90, für Mitgl. d. WBG EUR 9,90.

Die nahezu inkommensurablen Stoffmassen des traditionellen Lehrstücks „De Deo" werden in diesem Buch des Salzburger Dogmatikers auf drei Leitaspekte oder Orte (13) hin gebündelt, darin einer teils kritischen, teils bestätigenden Interpretation unterzogen sowie durch ein knappes Literaturverzeichnis (165–171) und durch Register (173–176) erschlossen. Es handelt sich um

eine interpretierende und problemorientierte Darstellung, nicht jedoch um ein Kompendium.

Der Vf. beginnt mit Überlegungen zur irritierenden nicht-Selbstverständlichkeit Gottes und dazu, dass die Rede von Gott mit einer neuen Identität (12) und mit der Irritiation eingespielter Machtstandards einhergeht. Gott ist die Zumutung befreiender Macht, sein Entdeckungszusammenhang daher die Alltäglichkeit der Macht und der Mächte. Das ist nichts anderes als eine Zumutung (37–40 u. ö.) Sie hat Konsequenzen auch für die Rationalitätsgestalt der Theologie. Im Anschluss an die Semiotik von C. S. Peirce bestimmt der Vf. diese als Abduktion (20–31), also als einen nicht logisch-sicheren, aber kreativen Entdeckungsprozess. Ineins damit geht, dass die Frage nach Gott nicht zureichend als sog. wer-Frage gestellt werden kann – also etwa durch die Summierung von göttlichen Eigenschaften –, sondern immer auch als wo-Frage nach dem Ort der Antreffbarkeit Gottes gestellt werden muss. In der biblischen Logik ist dies zugleich die Frage Gottes nach dem Ort des auf ihn bezogenen Menschen: „Adam, wo bist du?"

Der erste der drei Orte, an dem die Zumutung Gott verhandelt wird, ist der der Religionen. In einem v. a. biblisch-theologischen Erwägungsgang führt der Vf. dies durch und zeigt die Differenz der biblischen Gottesrede zu einer – sei es mythischen oder naturwissenschaftlichen – Frage nach dem Ursprung, zur Idealisierung der Gemeinschaft oder zur heldischen Überhöhung Einzelner. Am Ort der Religionen erscheint Gott vor allem als Differenz und Widerspruch (41–71).

Der zweite Ort ist das Gottesdenken der Philosophie. Hier wird philosophisches Gottesdenken kritisch eingehegt, zentrale Dogmen und große theologische Entscheidungen werden als nach wie vor vertretbar vorgestellt. Der Vf. zeigt u. a., wie die Sprache des trinitarischen Dogmas das philosophische Gottesdenken verwendet und zugleich ad absurdum führt. Augustins Weiterführung, das – als legitim interpretierte – Filioque und moderne Diskussionen dazu werden kurz vorgestellt. Die Gottesbeweise von Thomas und Anselm werden als Denkmöglichkeiten im Sinne der Abduktion verteidigt (72–123).

Der dritte Ort der Zumutung Gottes ist die Politik. In diesem Kapitel, in dem das Engagement des Vf.s besonders spürbar ist, werden verschiedene Machttheorien ins Spiel gebracht und wird eingehend nach dem Ort und der Macht Gottes angesichts der Opfer der Geschichte gefragt. Mit Walter Benjamin geht es also um die Frage, ob das Abgeschlossene des Leids vielleicht doch unabgeschlossen ist (128). Die Lösung sieht der Vf. in der Mystik. Mystik ist gewaltlos und sie ist sprachlos. Sie ist, was den Opfern bleibt (139) und darin manifestiert sich eine „mikrophysikalische Gegenmacht" (161). Es handelt sich um sprachlose Kritik an den Mechanismen der Ausschließung, die diese ins Unrecht setzt (124–164).

Die Ausführungen haben über weite Strecken die Gestalt einer kritischen Relecture von Dogmen, prominenten theologischen Argumenten und Üblichkeiten des Bibellesens. Sie erfordern deshalb Leser/innen, die mit diesem „Stoff" mindestens halbwegs vertraut sind, um die interessanten neuen Aspekte würdigen zu können. Studieren-

den ist das Buch deshalb als Begleitlektüre zu einer eher traditionellen Lehrveranstaltung oder zu einem entsprechenden Kompendium zu raten.

Die Fachdiskussion wird vor allem zwei Aspekte aufnehmen sollen: 1. Die Interpretation der Gottes- durch die Machtthematik und umgekehrt. In der Tat ist es so, dass wir stets inmitten von Machtkonstellationen leben und dass die biblisch verantwortete Gottesrede für diese irritierende Situation namhaft gemacht werden muss. Sie, und nicht etwa die vergleichsweise abstrakte Frage nach Gottes Existenz angesichts von Atheismus, ist das theologische Thema der Gegenwart. 2. Die These, dass Gottes Gegenort im unvorstellbaren Leid das sprachlose Reden der Mystik ist, bedarf der näheren Entfaltung und über die Andeutung zur Theologie der Auferstehung (161) hinaus gewiss noch der Verknüpfung mit anderen theologischen Topoi, etwa der Kreuzestheologie (in anderem Kontext: 96–104). Was genau ist das Mystische an dieser Sprachlosigkeit? Handelt es sich wirklich um „Gegenmacht" oder nicht eher um eine nachgängige Heilung des Gedächtnisses, die den Toten zwar Gerechtigkeit widerfahren lässt, ihr Erschlagensein aber doch nicht revozieren kann? Hier besteht, bei allem Recht der Verknüpfung von Gottes- und Machtthematik noch Auskunftsbedarf, um das Übergangs- und Schnittfeld zwischen Benjaminschem Eingedenken und Offenbarungstheologie auszuleuchten.

Es ist hervorzuheben, dass hier ein katholischer Autor aus der Mitte seiner Tradition spricht, gleichwohl jede Konfessionspolemik unterlässt und seine Ergebnisse zur Diskussion anbietet. Darin zeigt sich eine Diskursweise, die nicht ortlos über den Konfessionen stehen will, aber zugleich oder genau deshalb ökumenisch offen ist.

Martin Hailer

Matthias Haudel, Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006. 640 Seiten. Gb. EUR 69,90.

Der Autor des vorliegenden Werkes hat bereits mit seiner Münsteraner Doktorarbeit von 1992 über „die Bibel und die Einheit der Kirchen" einen bemerkenswerten Beitrag zur ökumenischen Theologie vorgelegt (Göttingen 1993; ^{2}1995; vgl. meine Besprechung in: ÖR 43 [1994], 491–492). Auch in dem neuen Buch, mit dem er sich in Münster für das Fach Systematische Theologie habilitierte (2004), behandelt er ein Kernproblem ökumenischer Theologie, nämlich die Frage nach der Bedeutung des trinitarischen Dogmas für das christliche Gottesbild in der und für die Ökumene. Vor dem Hintergrund einer gegenwärtig intensiv geführten Debatte über die Möglichkeiten und Grenzen eines Dialogs der Religionen, stellt sich zwangsläufig die Frage nach der eigenen, spezifisch christlichen Identität. Und diese ist verbunden mit dem Verständnis und der aktuellen Bedeutung der altkirchlichen Dogmen, insbesondere des trinitarischen Dogmas, mit dem der christliche Glaube sein besonderes Gottesverständnis zum Ausdruck bringt. Diese Frage berührt grundsätzlich das Selbstverständnis der Christen, gewinnt aber besondere Bedeutung im Dialog der Religionen. Wie in seinem Buch über „die Bibel und die Einheit der Kirchen" fragt H. auch hier nach der ekklesiologischen Bedeutung

seines Themas und unterstreicht damit sein ökumenisches Interesse und die ökumenische Bedeutung seiner Untersuchung. Denn die Ekklesiologie, die Lehre von der Kirche, ist nach wie vor das kritische Zentrum ökumenischer Theologie. Dass H. als *evangelischer* Autor – wie schon für seine Dissertation so auch für dieses Werk – von der *Katholischen* Theologischen Fakultät der Universität Regensburg mit dem Theologie- und Ökumenepreis ausgezeichnet wurde, unterstreicht die ökumenische Bedeutung dieses Werks.

H. hat sich mit seiner Untersuchung der Grundlagen einer ökumenischen Theologie mit der Frage nach einem ökumenischen Verständnis von Offenbarung, Gott und Kirche ein anspruchsvolles, aber auch schwieriges Thema gewählt. Dabei schlägt er einen weiten Bogen von den Anfängen der Kirche mit ihren Lehrstreitigkeiten um die Ausformung der altkirchlichen Dogmen, über das Zeitalter der Reformation hinweg bis in die Gegenwart. Vor dem Hintergrund einer Neubesinnung auf das trinitarische Dogma im 19. Jh. (Kap. III; 154ff) und der Frage nach seiner wachsenden kirchlichen und theologischen Bedeutung im 19. und 20. Jh. untersucht H. verschiedene Interpretationen dieses Dogmas vor allem im 20. Jh. Dabei bilden die Ergebnisse der patristischen Forschung – vor allem der Dogmengeschichte – die Grundlage seiner Dogmenhermeneutik. Im Einzelnen untersucht H. einige bekannte und einflussreiche Versuche der Neubegründung der Trinitätslehre in der neueren katholischen, protestantischen und orthodoxen Theologie mit ökumenischem Gewicht (Karl Rahner; Eberhard Jüngel; Jürgen Moltmann; Dumitru Staniloae; Kap. IV, 241ff) und fragt insbesondere nach den ekklesiologischen Konsequenzen bei drei von ihm als defizitär erkannten trinitätstheologischen Entwürfen der gegenwärtigen Theologie (Joseph Ratzinger; Ioannis Zizioulas; Miroslav Volf ; vgl. Kap. V, 336ff). Sein kritisches Fazit lautet: „Wie Volfs Bemühungen um eine trinitarische Koinonia-Ekklesiologie wegen seines egalitär-partikularistischen Ansatzes letztlich doch noch Grundmerkmale protestantischer Einseitigkeiten aufweisen, so ist auch Ratzingers trinitarische Communio-Ekklesiologie als pyramidal-universalkirchliche Korporativ-Ekklesiologie noch von römisch-katholischen Engführungen geprägt, während die trinitarische Koinonia-Ekklesiologie Zizioulas' in ihrer eucharistisch-episkopalen Zuspitzung ostkirchliche Einseitigkeiten zu erkennen gibt." H. ist davon überzeugt, „dass diese Defizite in direktem Zusammenhang mit den jeweiligen offenbarungstheologischen und trinitätstheologischen Einseitigkeiten stehen" (452). und wendet sich darum diesen Einseitigkeiten zu, um durch neue Differenzierungen und Verhältnisbestimmungen ein ökumenisches Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnis zu gewinnen (Kap. VI, 453ff).

Dabei hebt H. vier Themenbereiche besonders hervor – (1) die personale Selbstoffenbarung Gottes in der Trinität, dem tiefsten Geheimnis seiner Gottheit (475), die sich in der christologischen und pneumatologischen Selbsterschließung – im Spannungsfeld von immanenter und ökonomischer und d.h. zugleich biblisch begründeter Offenbarung – in der Trinität vollendet. In ihr und durch sie erfährt der Mensch das wahre Heil. H. geht dabei davon aus, dass „die Trinität durchaus als Mit-

te der Schrift bezeichnet werden kann" (477), eine wichtige Feststellung, die bisweilen übersehen wird. Angesprochen ist damit (2) das Verhältnis zwischen energetischer und hypostatisch-personaler Anwesenheit Gottes in der Heilsökonomie bzw. eine Pneumatologie, die den Geist Gottes als Gabe *und Geber* ernst nimmt. Charakteristisch für die Kirchen des Ostens ist dabei eher eine ökonomische (palamitische) Energienlehre, wie sie „im Westen oft nicht einmal bekannt ist" (508), während in den westlichen Kirchen zwar die hypostatisch-personale Gegenwart Gottes überwiegt – allerdings in spekulativ einseitiger Weiterentwicklung der neunizänischen Theologie, wie sie im ökumenischen Bekenntnis von 381 ihren Niederschlag gefunden hatte, ohne dass dort jedoch dessen Wortlaut verbindlich festgeschrieben würde. Dies sollte man nicht nur im Hinblick auf das „Filioque-Problem" beachten. Auch die Wendung „Gott von Gott" findet sich nur in der westlichen Fassung des Bekenntnisses von 381. – Ferner könnte – nach H. – „die ökonomische Energienlehre sowohl eine angemessene Gnadenlehre im Westen als auch ein angemessenes Theosisverständnis im Osten gewährleisten, indem sie den Heiligen Geist nicht nur als Gabe, sondern auch als personal-hypostatischen Geber erkennen lässt" (516). Dadurch könnte sowohl eine anthropologische als auch eine ekklesiologische Vereinnahmung des göttlichen Geistes verhindert werden. Dies würde allerdings nur durch eine konsequent angewandte biblische Hermeneutik gelingen.

Zur Frage nach dem innertrinitarischen Verhältnis von Christologie und Pneumatologie und seiner ökumenischen Relevanz gehört auch das Filioqueproblem (3). Dabei handelt es sich um einen jahrhundertealten und bis in die Gegenwart reichenden Streitpunkt zwischen den Kirchen in Ost und West, der erst in letzter Zeit gründlich erforscht wurde (vgl. besonders: B. Oberdorfer, Filioque. Geschichte eines ökumenischen Problems, 2001; P. Gemeinhardt, Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter, 2002). Schwierig ist das damit verbundene Problem auch deswegen, weil der Zusatz „filioque" in der Bekenntnistradition der abendländischen Kirchen und in ihrem Gottesdienst verankert ist und bis in die Gegenwart den Gegensatz zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens markiert hat. Auch für dieses Problem sucht H. nach einer Lösung des Problems (522–565), leider ohne Kenntnis der Arbeit von P. Gemeinhardt, die den historischen und politischen Ursprung dieser Kontroverse und seine theologischen Hintergründe (den Einfluss Augustins) deutlich macht. Nach wie vor offen ist jedoch die Frage, wie im Abendland mit dieser Bekenntnisdifferenz praktisch umgegangen werden soll. Die Lösung dieses Problems mit dem Ziel der Überwindung der Kirchenspaltung sieht H. wie D. Ritschl nicht einfach in einer Streichung des Filioque aus dem Bekenntnis, sondern in einem theologisch verantworteten neuen Zugang zum Verständnis des Verhältnisses zwischen ökonomischer und immanenter Trinität (vgl. 553) in der Tradition des Neunizänismus, die für H. maßgeblich ist. – Den Kern aller seiner Lösungsansätze (4), die dazu betragen sollen, die konfessionellen Spaltungen der Christenheit durch einen Rahmen gemeinsamer Glaubensinhalte und entsprechende sichtbare ekklesio-

logische Strukturen zu überwinden, sieht H. in einer trinitarisch und zugleich biblisch-ökonomisch begründeten Ekklesiologie in allen vier genannten Punkten (565–585).

In einem kurzen Ausblick weist H. hin auf die Bedeutung seiner Untersuchungen für ein ökumenisches Verständnis von Kirche in: Ekklesiologie, Mission, Weltverantwortung und dem interreligiösen Dialog. Letztlich geht es dem Verf. um eine dynamische Zuordnung von Schrift, Tradition und Kirche als Basis für die Ökumene. Denn diese Zuordnung gibt den Rahmen ab für das spezifisch Christliche des christlichen Glaubens über die Grenzen der Konfessionen und Religionen hinweg

H. hat mit diesem Buch eine bemerkenswerte, anspruchsvolle, aber nicht immer leicht zu lesende Studie vorgelegt, die auf der Basis des altkirchlichen Dogmas der Trinität engagiert für eine Ökumene der Christen eintritt. Beachtlich ist dabei nicht nur die kritische Verarbeitung der umfangreichen Literatur zum Thema, beachtlich ist auch die Berücksichtigung der Ergebnisse der patristischen Forschung im Zusammenhang mit der Entstehung und Ausformung des trinitarischen Dogmas. Die sorgfältig recherchierte und mit reicher Literaturliste und einem Personenregister ausgestattete Untersuchung sei jedem engagierten Ökumeniker zur Lektüre mit Nachdruck empfohlen.

Wolfgang Bienert

ÖKONOMIE

Christof Gestrich (Hg.), Gott, Geld und Gabe. Zur Geldförmigkeit des Denkens in Religion und Gesellschaft. Wichern Verlag, Berlin 2004. 126 Seiten. Kt. EUR 18,00.

Der Band dokumentiert die 12. Werner-Reihlen-Vorlesung der Theologischen Fakultät an der Berliner Humboldt-Universität. Im Rahmen dieser Veranstaltung fanden am 18./19. November 2004 fünf Vorträge mit Diskussion statt. Die Fragestellung nach der Rolle des Geldes in Religion und Gesellschaft stellte sich namhaften Soziologen, Kulturwissenschaftlern und Theologen als wahrhaft fächerverbindende Aufgabe mit gesellschaftlich-politischer Relevanz.

Mit Hans Joas (Max-Weber-Kolleg, Erfurt) eröffnet ein prominenter Soziologe den Reigen der Vortragenden. In Absetzung von Marcel Mauss setzt Joas dem Universalismus der Tauschökonomie eine Theorie der Gabe entgegen, die sich nicht auf die „Abtretung und Zirkulation von Gütern" (19) konzentriert, sondern das Leben selbst als Gabe deutet, die der einzelne zunächst von seinen Eltern empfängt (20). Dieses elementare Gabedenken werde im „Mythos" des Christentums überboten, indem das Leben als göttliche Gabe gedeutet werde, die sich durch göttlich inspirierte Menschen vermittelt und auf die der Christ mit der Hingabe seines Lebens an Gott antworte (21f). Die aufkommende Geldwirtschaft habe in Gestalt des Ablasshandels die Vorstellung eines Gabentausches zwischen Gott und den Menschen zerstört (24). Die reformatorische Zurückweisung jeder Reziprozität menschlichen Handelns gegenüber der göttlichen Gnade führt in die Sackgasse unlösbarer Dauerverschuldung (25). Aus ihr habe Paul Ricoeur den Weg gewiesen, die (göttliche) Gabe als supramoralische menschliche Praxis jenseits ethischer Reziprozitätsansprüche zu deuten (25f). Joas nennt diese Dimension menschlichen Handelns Liebe. Die Liebe kann

die Gerechtigkeit des äquivalenten Tausches nicht ersetzen. Umgekehrt aber kann sie nicht auf den Austausch von Leistungen reduziert werden. Das Leben selbst als Gabe wahrzunehmen, stellt nach Joas „einen der stärksten Schutzwälle" dar gegen die ökonomische Instrumentalisierung des Lebens (26).

Der Alttestamentler Hermann Spieckermann (Göttingen) beschreibt zunächst eine alttestamentliche Rechtsordnung, fairen Tausches im Rahmen göttlichen Eigentumsrechtes, das zugleich die Grundrechte der ökonomisch nicht mehr Handlungsfähigen sichert. (32–34). Das Verhältnis des Menschen zu Gott sei durch eine unausgeglichene Handelsbilanz gekennzeichnet: Der Mensch nehme, Gott aber gebe (34–37). Das Gute und die Güter (Geld und Geist) gingen alttestamentlich „gut zusammen, soweit Gott es will" (41). Letztlich aber walte hier eine göttliche Verfügungssouveränität, die den Sinn hat, den Menschen über die reale Welt hinaus auf das „wahre Leben" auszurichten (43). Die Gottesherrschaft deutet Spieckermann mit dem reißerischen und sachlich nicht gerechtfertigten Begriff der *„new economy"*. Spieckermann will ihn verstehen als eine der „gezielt gesetzten Brechungen der Sprache" (49), durch die in einer grundsätzlich der Ökonomie nicht abgeneigten biblischen Sprachwelt die Dimension des metaökonomischen Waltens Gottes als der eigentliche Bezugsrahmen menschlichen Lebens artikuliert werden kann.

Der systematische Theologe Michael Welker (Heidelberg) votiert auf der Grundlage einer Auseinandersetzung mit dem Koheletbuch gegen die Exklusivität des Duals „Gott oder Mammon". Jesu Wort gegen den Mammon (Lk 6, 24) wird einschließlich des Lutherschen Kampfes gegen den frühkapitalistischen Kult des Geldes und dessen Weiterleben in der gegenwärtigen theologischen Kapitalismuskritik als mikrotheologische Parenese interpretiert. Der Begriff „Mikrotheologie" soll dabei die Theologie in Bezug auf das persönliche, individuelle Handeln analog zur Mikroökonomie bezeichnen. Daneben müsse die Funktion des Geldes analog zur makroökonomischen Betrachtungsweise auch „makrotheologisch" bewertet werden. Für die „makrotheologische" Betrachtungsweise ist nicht die mikrotheologische Warnung vor der Suchtwirkung der Kapitalakkumulation entscheidend. Hier geht es vielmehr darum, den wirtschaftlichen Prozess der Kapitalbildung aus Besitz (aus Besitz wird Eigentum) zu flankieren mit einer theologischen Wachsamkeit, die zu unterscheiden vermag und die unterscheiden lehrt, was in Eigentum verwandelt werden kann und welche Güter nicht kapitalisierbar sein müssen. „Die meisten Besitztümer können [allerdings] in Vermögen transformiert werden" (64). Jede „Totalverweigerung" gegenüber der Kapitalisierung ist „unrealistisch" (ebd.). Dieselben Güter können jedoch im Sinne einer theologischen Unterscheidungslehre partiell als Waren erscheinen, während sie zugleich partiell unter einer anderen Perspektive als unveräußerliche Gaben zu behandeln sind (64f).

Der Soziologe und Ökonom Christof Deutschmann entwickelt auf der Basis von Georg Simmel und Karl Marx eine Theorie des Kapitalismus als eines Systems universaler und totaler Verschuldung (80f), auf das nach Deutschmann verschiedene Religionsdefiniti-

onen (von Durkheim, Berger/Luckmann, Luhmann, Dewey/Malinowski) soweit anwendbar sind, dass der Kapitalismus als religiös funktional erscheint (83f). Insofern der Kapitalismus das Individuum durch „unendliche irdische Verheißungen [...] unendlich überfordert", sieht Deutschmann die Zuversicht als begründet an, „dass auch die kapitalistische Religion dem gleichen Schicksal der Entzauberung entgegengehen wird wie die traditionellen Religionen" (84).

Das Ende der Vortragsreihe bildet eine These von Manfred Boltz (Berlin). Dessen Titel „Money als God-Term" dürfte auf Kenneth Burke zurückgehen, ohne dass sich dafür ein Nachweis fände. In einem innerhalb des Bandes beispiellos polemischen Stil feiert Bolz die Geldförmigkeit des Denkens als Rationalisierung und als Remedium gegen „fanatische Ideologie und blutige Gewalt" (95). Gleichzeitig behauptet er als „Romantiker" (102), Geld regiere jedoch keineswegs die Welt, weil entscheidende menschliche Leistungen keinen Preis hätten. So freundlich die Reihe der Beispiele am Ende des Vortrages klingt, dass man etwa zwar Bafög zahlen, aber keinen Studienerfolg kaufen könne, so wenig leuchtet sie ein. Markttechnisch gesehen ist das schmale Bafög eine unsichere und deshalb vernünftiger Weise geringe Investition auf Verdacht, die umso größer wird, je zuversichtlicher der Geldgeber hinsichtlich des Studienerfolges und der Möglichkeit, diesen für sich nutzen zu können, sein kann.

Insgesamt stellt der Band auch mit der an die Vorträge anschließend abgedruckten Podiumsdiskussion eine sehr anspruchsvolle und wegen der Vielfalt der Positionen höchst anregende Einführung in die Kapitalismusdiskussion im theologischen Kontext dar.

Ralf Miggelbrink

ÖKUMENISCHE THEOLOGIE

Gregor Maria Hoff, Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz. Fundamentaltheologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche. Tyrolia Verlag, Innsbruck 2005. 308 Seiten. Pb. EUR 29,00.

Ökumenische Gespräche haben ein Ziel: die Einheit der Christen. Wie dieses Ziel zu erreichen sei angesichts der historisch gewachsenen Ausdifferenzierung des Christentums, bleibt jedoch umstritten. Das Verhältnis von Einheit und Vielheit, von Identität und Differenz gehört zu den philosophisch-theologischen Grundlagenproblemen, deren postmoderne Diskussion eine eindeutige Valenz des Differenzdenkens hervorgebracht hat. Die zentralen ökumenisch relevanten Texte für das ökumenische Gespräch zwischen der römisch-katholischen und der evangelisch-lutherischen Kirche der letzten 20 Jahre vor diesem theoretischen Hintergrund zum Thema zu machen, ist das Verdienst des in Salzburg lehrenden katholischen Fundamentaltheologen Gregor Maria Hoff. Die fundamentaltheologische Zugangsweise ist Programm. „Die ökumenischen Auseinandersetzungen der Vergangenheit sind vor allem *dogmatisch* betrieben worden. Demgegenüber wird hier eine dezidiert *fundamentaltheologische* Zugangsform gewählt. Die entscheidende Frage lautet dann weniger, *was*, sondern, zuvor noch, *wie gedacht, d.h. wie konkret konfessionell argumentiert und entschieden wird*" (13f). Das „Wie" des

interkonfessionellen Gesprächs im 20. Jahrhundert ist durch den identitätstheoretischen Ansatz bestimmt, den Hoff in seinem ersten Kapitel „Das interkonfessionelle Gespräch im Rahmen eines Identitätsdiskurses" aufzeigt und philosophisch mit Horkheimer und Adornos Aufklärungskritik, mit dem Alteritätskonzept von Levinas und der Philosophie der différance von Derrida anfragt. Auch der theologiegeschichtliche Primat des Identitätsdenkens wird durch eine christologisch begründete „Grammatik der Differenz" sowie durch eine „Theologik im Namen des Anderen" in Frage gestellt.

Die Kritik an der Identitätsphilosophie und im Gegenzug die Wertschätzung des Differenzkonzepts, die Hoff vornimmt, werden in ihrer ökumenischen Relevanz durch die inhaltlichen Analysen der elf Texte aufgezeigt. Sie bilden das Zentrum der „Ökumenischen Passagen". Ausgehend von der Lehrverurteilungsstudie von 1985 werden katholische, evangelische und gemeinsam verfasste Papiere und offizielle Dokumente, insbesondere die gemeinsame Erklärung über die Rechtfertigungslehre von 1999, bis hin zur europäischen „Charta Oecumenica" 2001 und zur römischen Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia" von 2003 einer kritischen Interpretation unterzogen, die Hoffs Positionierung Rechnung trägt, dass nämlich ein Verbleiben in konfessionellen Identitätsdiskursen den postmodernen säkularen Differenzen, denen sich die christlichen Kirchen heute zu stellen haben, nicht gerecht wird.

Pastoral notwendige Schritte lassen sich mit einem verfestigten Identitätskonzept nicht umsetzen. Demgegenüber verliert sich eine ökumenische Differenzhermeneutik nicht in Beliebigkeit. „Unterschiedliche Verständnisoptionen lassen sich im Rahmen einer tragenden Gemeinsamkeit vermitteln, wenn diese wiederum in ihrer Verbindlichkeit nicht als starre Identitätsformel gebraucht wird." (269) Dieses ökumenische Programm macht Hoff in seinem letzten Kapitel „Theologische Schlussreflexion" nochmals deutlich. Nicht zuletzt verweist er katholischerseits auf die differenzhermeneutischen Vorgaben, die das Zweite Vatikanische Konzil in seinem Ökumenismusdekret vorgegeben hat, die bisher jedoch uneingelöst geblieben sind.

Hoffs Buch „Ökumenische Passagen" ist ein mutiges Buch, das die „handlungstheoretische Umstellung der ökumenischen Erkenntnistheorie" angesichts der postmodernen Kontexte, die ein gemeinsames kirchliches Handeln aller Christen erforderlich macht, nicht zuletzt auch mit großer sprachlicher Verve herausarbeitet. Diese lebensweltliche Grundierung macht die dogmatische Auseinandersetzung nicht obsolet. Die kritische Standortbestimmung, die Hoff vornimmt, ist getragen von der Notwendigkeit einer neuen diskursiven Grundlage für das Gespräch der christlichen Kirchen. Hoffs Plädoyer für eine ökumenische Differenzhermeneutik kommt in einer Zeit, da erstarrende konfessionelle Identitätsdiskurse wieder zunehmen. Hierin liegt seine theologische Brisanz. Er zeigt, dass fundamentaltheologische Grundsatzüberlegungen kein Glasperlenspiel sind, sondern angesichts pastoraler und dogmatischer Herausforderungen dringender denn je. Eine breite öffentliche Diskussion in den christlichen Kirchen, nicht nur unter den Theologen, ist ihm zu wünschen. Das ökumenische Gespräch wird es nicht einfacher machen, vermutlich aber realistischer.

Thomas Franz

Peter Neuner, Birgitta Kleinschwärzer-Meister (Hg.) in Zusammenarbeit mit Theodor Nikolaou und Gunther Wenz, Ökumene zwischen „postmoderner Beliebigkeit" und „Rekonfessionalisierung", LIT-Verlag, Münster 2006. 207 Seiten. Kt. EUR 24,90.

Die Beiträge des anzuzeigenden Bandes wurden auf einem Symposion des Zentrums für ökumenische Forschung der Universität München im Jahr 2005 gehalten. Die Veranstaltung hatte sich offenbar das Ziel gesetzt, den ökumenischen Schlüsselbegriff „Einheit" zu thematisieren. Das Vorwort nennt hierzu: die „Frage nach der Einheit im Kontext eines pluralistischen Religionsverständnisses" (1), die von der ökumenischen Bewegung angestrebte Einheit angesichts einer Situation, die sowohl von postmoderner Beliebigkeit als auch durch Rekonfessionalisierung gekennzeichnet ist, und schließlich den Lernbedarf ökumenischer Theologie angesichts der Tatsache, dass Einheitsvorstellungen jeweils mit der eigenen Ekklesiologie verbunden waren und sind.

In einer Betrachtung zur von ihm so diagnostizierten postmodernen Beliebigkeit von Religiosität plädiert der Soziologe Horst J. Helle für eine scharfe Trennung von Moderne und Postmoderne – was in der philosophischen Postmoderne-Forschung eher kritisch gesehen wird – und verortet Religiosität abschließend im Bedürfnis nach postmortaler Perseveranz (15f). Ob das religionssoziologisch opportun ist, ist hier nicht zu entscheiden, theologisch ist es gewiss reduktiv.

Die Beiträge von Günther Gassmann und Harding Meyer betrachten mit den Einheitskonzeptionen von Faith and Order bzw. der weltweiten Konfessionsbünde Akteure, die über Jahrzehnte ökumenisch aktiv waren und deren Nachdenken über Einheit entsprechend wirkmächtig war und ist. Gassmanns Beitrag ist als konzentrierter Rückblick auf Namen, Stationen und Programme zu empfehlen. Meyer zeigt, wie die Konfessionsbünde auf dem assertiven Charakter des christlichen Wahrheitszeugnisses bestanden und dadurch sowohl trennend wirkten als auch – gleichsam durch Phasen der Läuterung hindurchgehend – den ökumenischen Charakter gerade ihrer Assertionen als Bekenntnis zur einen Kirche betonen und dadurch diesem Bekenntnis zur einen Kirche aufzuhelfen versuchen.

In den Beiträgen von Theodor Nikolaou, Peter Neuner und Gunther Wenz kommt die jeweilige konfessionelle Perspektive zur Sprache. Nikolaou spart für die orthodoxe Seite nicht mit Kritik an den westlichen Konfessionen und betont, dass orthodox nur die volle Kircheneinheit das Ziel sein kann, wofür die apophatische Tradition einzubringen ist, die die Grenze des jeweiligen theologischen Raisonnements vor dem Geheimnis Gottes kennt (51.53). Neuner diskutiert katholische Amts- und Einheitsvorstellungen und schlägt nach kritischen Hinweisen auf die der Papstidee innewohnende absolutistische Gefahr vor, dass das kirchenleitende Amt in seiner Symbolik die Einheit fördern könne (69). Wenz stellt neuzeitliche Religionstheorien vor, die die Unvertretbarkeit und Individualität des Religiösseins in den Vordergrund rücken, plädiert aber abschließend dafür, dass nur eine kirchengebundene Gestalt von Religion und Ökumenismus zukunftsfähig sei (90f).

In weiteren Beiträgen wird das Einheitsthema aus recht verschiedenen

Blickwinkeln angegangen: So reflektiert Athanasios Vletsis die Arbeit in der Dekade zur Überwindung von Gewalt, wobei er Kontemplation und Liturgie als wichtigsten orthodoxen Beitrag sieht und zugleich den Begegnungscharakter der Arbeiten in der Dekade betont (143.154). Reinhard Frieling setzt den Paradigma-Begriff für Bemerkungen zu Entwicklung und Stand der Diskussion in der ökumenischen Bewegung ein und Klaus Koschorke zeigt an Beispielen aus Südasien und Afrika, dass Kirchenwachstum mitnichten automatisch zu mehr innerkirchlicher Zusammenarbeit führt. Heinrich Döring schließlich erwägt, die vielfach perhorreszierte pluralistische Religionstheorie als innerkirchliches Modell einzusetzen und findet sie als solches im Ökumenismusdekret des II. Vaticanum vorgebildet (197f).

Im Band werden eine Reihe interessanter Einzelergebnisse und -aspekte vorgestellt. Was man sich darüber hinaus wünschen würde, ist ein die Beiträge verbindender Bezug auf das Thema Kircheneinheit. Dass er weitgehend fehlt, mag an der, wie oben berichtet, recht locker formulierten Themenstellung liegen. Es führt dazu, eher ein Album als einen diskutierenden Band zum Thema in Händen zu halten.

Martin Hailer

Johannes Brosseder, Markus Wriedt (Hg.), „Kein Anlass zur Verwerfung!" – Studien zur Hermeneutik des ökumenischen Gesprächs. Festschrift für Otto Hermann Pesch. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M. 2007. Pb. 460 Seiten. EUR 25,00.

Die Herausgeber sehen „das Ganze des wissenschaftlichen Arbeitens" von O.H. Pesch zu Recht im Titel zusammengefasst, den sie für diese Festschrift gewählt haben (Vorw. S. 8). Das ihr angefügte Schriftenverzeichnis des Jubilars, der am 8. 10. 2006 seinen 75. Geburtstag feierte, weist 37 Buch- und monographische Titel, 373 Zeitschriftenaufsätze u. ä., 41 Rezensionen und 14 Herausgeberschaften auf. Dieser Fülle war in einer ökonomisch verantwortbaren Festgabe inhaltlich nicht gerecht zu werden. Es war deshalb eine sinnvolle Entscheidung, die 20 Beiträge so zu fokussieren, dass sie der im Wirken von Pesch vielfältig berührten „hermeneutischen Problematik des gegenwärtigen ökumenischen Dialogs" mehr Weite und Fruchtbarkeit verschaffen. Damit kommt dieser Band zweifellos einem Desiderat nach, das sich im Zuge der Sammlung „Dokumente wachsender Übereinstimmung" entwickelt hat. Von daher erscheint die Pesch-Festschrift geeignet, eine dort sichtbar werdende Scholastik aufzulockern.

Dafür sind viele sachkundige Leserinnen und Leser nötig. So ist es sehr dankenswert, dass die Deutsche Bischofskonferenz, der Rat des EKD sowie die Landeskirchen, Diözesen und viele akademischen Einrichtungen, in deren Bereich Pesch wirkte, das Vorhaben finanziell unterstützt haben, damit ein vergleichsweise günstiger Preis zustande kam.

Der Zielsetzung entsprechen zunächst drei einleitende Beiträge zur Hermeneutik: *Peter Neuner* (Grundkonsens-Grunddifferenz. Metamorphosen einer ökumenischen Metapher; *Joachim Track*, Hermeneutik des ökumenischen Gesprächs; *Markus Wriedt*, Über die Nutzlosigkeit der Kirchengeschichte. Wer sie sich vornimmt, findet das darin Erörterte in den beiden

Schlussbeiträgen von Bischof *Wolfgang Huber* und Kardinal *Karl Lehmann* gespiegelt („Was bedeutet Ökumene der Profile?"). Ihr beiderseits kritisch bittender Tonfall erscheint berechtigt angesichts von Stimmen, die als ökumenischen Auftrag vorrangig das Profil bewahren wollen, was bisher gewachsen ist, und nicht, was nach Galater 6,8 als Saat des Geistes unter uns aufgehen soll.

Die sechs Aufsätze „Zur Geschichte" sind Kabinettstücke. Das erste *(Richard Heizmann, Aristoteles und die Hermeneutik der Religionsgespräche in der Hochscholastik des Mittelalters)* räumt gründlich mit Vorurteilen auf. Welche Wohltat, wenn heute gleiche Behutsamkeit im Dialog mit dem Islam obwaltete! *Rolf Decot* bespricht, wie die Religionsfrage auf den 22 Reichstagen zwischen 1518 und 1557 behandelt wurde (u. a. wie das Wormser Edikt und die militärische Lösung neutralisiert wurde; ob eine Einigung unter Zwang durch das Konzil ratsam war). *Manfred Hoffmann* vergleicht, wie sich Erasmus und Melanchthon mit dem Johannesevangelium befassten. *Oswald Bayer* geht der Entwicklung des paulinischen Erbes bei Luther von dessen Frühzeit an nach, während der finnische Lutheraner Risto Saarinen nachfragt, inwieweit Melanchthon und Luther im Verständnis von „Gunst und Gabe" von Seneca profitiert haben. Vorbildlich für Bayern ist die liebevolle Sorgfalt, die *Gunther Wenz* dem Kulturprotestanten Adolf von Harnack angedeihen lässt.

„Zur Systematik" (sechs Beiträge) finden die „Ökumenischen Aufgaben im Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche" von *Wolfhart Pannenberg (luth.)* ihre Entsprechung in „Koinonia. Ökumenische Anfragen an die römisch-katholische Ekklesiologie" von *Johannes Brosseder (rk).*

Beide Beiträge lassen sich nicht ohne gefährliche Verkürzung referieren. Zu hoffen ist, dass sie von den Theologen in den ökumenischen Kommissionen sorgfältig bedacht und von den Entscheidungsträgern der Kirchen willig aufgenommen werden. Schnellschüsse oder lange Bank sind hier verboten. Der Beitrag von *Harding Meyer* sei allen denen empfohlen, die noch immer in die fatale Unterscheidung von „Kirchen" und „kirchlichen Gemeinschaften" verliebt sind. Der Essay „Verborgene Kirche" von *Ulrich Kühn* wandelt ein Reizwort konservativer Katholiken und ein Lieblingswort reformatorischer Strukturfeinde in einen Freundes-, fast einen Liebesbrief an den Jubilar um und schafft so Abhilfe in ökumenischer Depression.

Bleiben in dieser Sparte das „Sola fide" von *Martin Seils* (luth.) und in Parallele dazu „Sakramententheologie" von *Theodor Schneider* (rk), beide bezogen auf das ökumenische Gespräch und beide in der multikulturellen Gesellschaft mit Problemen behaftet. Darf, wo es Gottes Wirken im Hl. Geist anzunehmen und zu verstehen gilt, Beschränkung herrschen? Kann da etwas anderes als der reine Glaube dezidiert ausgeschlossen werden? Und vive versa dasselbe, wenn der dreieinige Gott seine gnädige Zuwendung an eine spezifische Handlung und eine hierarchische Ämterordnung gebunden hat? *Martin Seils* diskutiert ökumenisch offen die Problemgeschichte dieser reformatorisch notwendigen Exklusion; Theodor Schneider die Frage, ob und wie die Lösung in ‚Lehrverurteilungen – kirchentrennend?' angesichts der vielen Widerstände in der

Praxis zu beurteilen und weiterzuverfolgen ist.

In den drei Beiträgen zur Praxis geht *Eric Gritsch* angesichts der unterschiedlichen Fundierung römisch-katholisch und reformatorisch geprägter Moral einerseits im Naturrecht, andererseits in der „Predigt des Gesetzes" den Chancen einer in sich geschlossenen evangelischen Sozialethik nach. *Stephan Pfürtner* sucht „interkonfessionellen Konsens im Bereich ethischer Normen"; beglückend, aber auch erfahrungsgesättigt zeigt *Wolfgang Grünberg* unter den Stichworten „Rathaus – Kirche – Markt". wie sich in deren Mit- und Gegeneinander die heute getrennten Lebensvollzüge entwickelt haben, die sich für uns alle mit diesen Stichworten verbinden; vor allem aber, welcher Segen dort einkehrt, wo sie ihre schuldhafte und sie selbst beschädigende Abständigkeit voneinander überwinden.

Ein Beitrag fordert den Rezensenten zum Widerspruch heraus. *Markus Wriedt* folgert als Quintessenz aus der Perspektive, in der Eusebius von Cäsarea, Augustin, Schleiermacher und einige Kirchenhistoriker des 20. Jahrhunderts die Kirchengeschichte darstellen, dass dabei ein „ekklesiales Interesse" vorherrsche. Dieses zu brechen verlangt er nicht weniger als „eine Korrektur der bisherigen Berücksichtigung theologie- und kirchengeschichtlicher Arbeit innerhalb des ökumenischen Gesprächs der Gegenwart" (81). Nur ein *antiutilitaristisches Verständnis der Kirchengeschichte* könne die Beweggründe und Reichtümer aufdecken und miteinander versöhnen, die in der „unterschiedlichen Inanspruchnahme des Christlichen" wie auch „in dessen Strittigkeit" gespeichert seien.

Mit Verlaub: Hier wird, besessen vom Dogma einer Gleichwertigkeit aller Inanspruchnahmen des Christlichen, ein Popanz aufgebaut, der den Lauf des Evangeliums durch die Zeit in vielfältige religiöse Manifestationen und die Kirchengeschichte in Anthropologie auflöst. Reizworte für den Autor sind im Gefolge von E.W. Zeeden die „monokausal verstandene Begründung der Reformation" und ihre Charakterisierung als „Theologisches Phänomen" (82). Ersteres ist eine Behauptung, der die mir bekannten Darstellungen der Reformation nicht entsprechen; das zweite ist ein unscharfer Begriff dafür, dass der Glaube und damit auch die Unterschiede in ihm sich mit unserer Lebenswelt verbinden und sie prägen. Offen lässt der Autor, von woher die Kirchengeschichtsschreibung für die ihr zugeschriebene Aufgabe autorisiert ist, den „komplexen Sachzusammenhang [Reformation/Kirchenspaltung] theologisch zu deuten und in diesem Zusammenhang ihre synthetische Kraft zu entfalten". Läuft das nicht wieder auf den vom Autor gerade abgelehnten Nutzen der Kirchengeschichte hinaus?

Insgesamt zeigt die Festschrift, welche Ströme lebendigen Wassers bisher von dem Christenmenschen und Theologen ausgegangen sind, dem sie gewidmet ist.

Hans Vorster

RELIGIONSUNTERRICHT

Religionsdidaktik. Praxishandbuch für die Sekundarstufe I und II. Cornelsen Verlag, Berlin 2005. 256 Seiten. Kt. EUR 19,95.

Wir erleben eine Renaissance der Religion. Gleichzeitig wird über das richtige Bildungsverständnis heftig gestritten. Religion und Bildung begegnen

sich konkret im Schulalltag. Welche religiösen Inhalte werden an deutschen Schulen wie vermittelt? In der Schülerschaft ist zu beobachten, dass es einerseits zunehmend an der religiösen Sozialisation mangelt, dass aber andererseits die Sehnsucht nach Sinn und Heil zunimmt.

Der Religionsunterricht (RU) wird in Deutschland konfessionell erteilt. Hierbei ist es erfreulich, dass evangelisch-katholische Unterrichtsprojekte zunehmen. Deshalb haben die evangelischen und katholischen Autoren Ulrike Baumann, Rudolf Englert, Birgit Menzel, Michael Meyer-Blank und Agnes Steinmetz eine neue Religionsdidaktik vorgelegt. Diese verstehen sie als ein „Projekt konfessioneller Kooperation" (9). Da ihnen der Begriff von einem „ökumenischen RU" als zu ungenau erscheint, sprechen sie vom „konfessionell-kooperativen RU" (160f). So halten sie am konfessionellen RU fest. Dieser schließt die Berücksichtigung des Standpunkts der anderen Konfessionsseite bei den theologischen Fragen nicht aus. Denn diese werden nicht abstrakt oder additiv als Thema im Unterricht behandelt, sondern „vom christlichen Glauben in seinen kirchlichen Lehr- und Lebensformen her aufgegriffen" (9).

Im ersten Teil des Buches: „Annäherung" werden die Rahmenbedingungen für den RU genannt. Hierbei wird deutlich, dass „Religion ein Überzeugungsfach" (35) ist, in dem der persönliche Standpunkt der jeweiligen Konfession erkennbar sein muss. Die ideologiekritische Funktion des Unterrichts wird in der kritischen Solidarität mit den Schülern und mit der Kirche, sowie in Bezug auf die Wissenschaft und auf die Gesellschaft (27) gesehen.

Im zweiten Teil: „Exemplarische Themen" bemühen sich die Autoren um eine hilfreiche „Elementarisierung" aufgrund verschiedener Fragestellungen: Was ist Glück? Glauben alle an denselben Gott? Wo fängt das Leben an? Wo hört es auf? Was ist Gerechtigkeit? Wie viel Form braucht Religion? Bei den kontroversen Themen: Kirche und Sakrament wird die Methode des neuen Arbeitsbuchs deutlich: „Weder Harmonisierung noch Konfrontation, sondern Verstehen durch eigenständige Auseinandersetzung sollen den Prozess der Bildung auszeichnen" (159). Die Konfessionsunterschiede sind noch nicht überwunden, aber durch diese systematische Herangehensweise zeigt sich, dass das konfessionelle Bewusstsein bei den Lehrenden und Lernenden neu erkannt werden muss (161), damit neue Wege der Kooperation im Unterricht, bei den Fachkonferenzen und in der Schulseelsorge beschritten werden können. Schließlich wird die spirituelle Suche nach einer gelebten Ökumene in den Gottesdiensten der Schulgemeinde als Auftrag deutlich.

Dieses Buch ist eine unentbehrliche Fundgrube für alle, die mutig ökumenische Lernerfahrungen im konfessionellen RU wagen wollen.

Ulrich Matthei

UNIVERSITY OF
NOTRE DAME

Tantur Rector Search Announcement

Tantur Ecumenical Institute for Theological Studies in Israel invites nominations and applications for the position of rector. Tantur, located just outside Jerusalem on the road to Bethlehem, is a center for theological inquiry, Christian ecumenical studies, and interreligious dialogue between Christians and those of other world faiths, especially Jews and Muslims. The Institute, jointly founded by Pope Paul VI and the University of Notre Dame, is a residential center for visiting scholars interested in the ecumenical and interreligious dimensions of scriptural, theological and pastoral studies. It also offers three-month sessions in continuing education for parish clergy, religious teachers and other church workers, as well as semesters of international study for undergraduates. Since its creation in 1971, over 3,500 Orthodox, Protestants, Anglicans and Roman Catholics have participated in the programs.

The rector is the academic and administrative leader of the institute, and is responsible for the continuing development of its ecumenical and interreligious mission. With the assistance of the vice-rector, the rector oversees the educational programs and conferences, the finances, and the staff, and develops cooperative relationships with appropriate academic and religious persons to further the aims of the institute, both in the local and the international arenas.

The successful candidate will possess significant experience in educational administration and a distinguished record of academic accomplishment in the area of biblical theology, ecumenical and interreligious studies, or related fields. Excellent management, communication, interpersonal and cooperative skills are necessary qualifications. A doctorate or other terminal degree is preferred and a working knowledge of Hebrew and/or Arabic would be strong assets in the position.

The successful candidate will start on August 1, 2008. Nominations and applications will be accepted until the position is filled. Applicants should provide a letter of introduction, a current resume and three references. Applications should be submitted to:

Tantur Rector Search Committee
c/o Rev. James E. McDonald, C.S.C.
Associate Vice President & Counselor to the President
Office of the President
University of Notre Dame
400 Main Building
Notre Dame, IN 46556

Prof. Dr. Wolfgang Bienert, Hahnbergstraße 5, 35043 Marburg / Prof. Dr. Karin Ulrich-Eschemann, Erziehungswissenschaftliche Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg, Regensburger Straße 160, 90478 Nürnberg / Dr. Thomas Franz, Universität Würzburg, Katholisch-Theologische Fakultät, Sanderring 2, 97070 Würzburg / PD Dr. Martin Hailer, Birkenweg 1, 93188 Dettenhofen / Prof. Dr. Ulrike Link-Wieczorek, Universität Oldenburg, Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Postfach 2503, 26111 Oldenburg / Pfarrer Ulrich Matthei, Frankenthaler Weg 33 a, 65931 Frankfurt am Main / Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Universität Duisburg-Essen, Katholische Theologie, Universitätsstraße 2, 45141 Essen / Pastor Michael Riedel-Schneider, Kirchenamt der EKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover / Pfarrerin Barbara Rudolph, Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main / Dr. Stefanie C. Schardien, Erbhof 1, 44791 Bochum / Prof. Dr. Wolfgang Schoberth, Lindenweg 5 a, 95490 Mistelgau / Prof. Dr. Reiner Sörries, Museum für Sepulkralkultur, Weinbergstraße 25, 34117 Kassel / Prof. Dr. Dr. Günter Thomas, Evangelisch-Theologische Fakultät, Ruhr-Universität Bochum, GA 8/155, 44780 Bochum / Georgios Vlantis, c/o Alexandros Katerinopoulos, Münchener Straße 5, 82049 München / Pfarrer i.R. Dr. Hans Vorster, Am Kalkofen 13, 65835 Liederbach am Taunus / Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Cusanuswerk, Baumschulallee 5, 53115 Bonn.

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (vertreten durch Uwe Swarat / Elstal) herausgegeben von Fritz Erich Anhelm / Loccum; Angela Berlis / Utrecht; Hermann Goltz / Halle; Walter Klaiber / Tübingen; Rolf Koppe / Göttingen; Grigorios Larentzakis / Graz; Ulrike Link-Wieczorek / Oldenburg/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 / Genf; Ulrike Link-Wieczorek / Oldenburg/Mannheim. Redaktionssekretärin: Gisela Sahm.

Sitz: Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

Anschrift der Schriftleitung: Postfach 90-06-17, 60446 Frankfurt am Main, Tel. (069) 24-70-27–12,

Fax (069) 24-70-27–30. e-mail: info@ack-oec.de
Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.
Verlag: Otto Lembeck, Gärtnerweg 16, 60322 Frankfurt am Main, Tel. (069) 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: 32,– €, Studentenabonnement 25,– € (zuzügl. Versandkosten). Einzelheft 9,– €. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Abbestellungen können mit zweimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden. (Stand: 1.1.2007)

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

Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,
wie Sie wissen, wird die Ökumenische Rundschau von einem recht großen Herausgeberkreis getragen, der sich einmal im Jahr zur Planung des kommenden Jahrgangs trifft. Bereits zum zweiten Mal wurde in diesem Jahr die Herausgebersitzung mit einem Symposion zu einem aktuellen ökumenischen Thema verbunden, das auch für eine interessierte Öffentlichkeit offen war. Wir hoffen, auf diese Weise die Beschäftigung mit ökumenischen Themen sowohl inhaltlich als auch personell vertiefen zu können.

Im vorliegenden Heft möchten wir unseren Lesern die Vorträge des diesjährigen Symposions zum Thema „Überwindung von theologischem Partikularismus angesichts der Globalisierung" zugänglich machen. Die Herausforderungen, die weltweite Veränderungen im wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, ökologischen und politischen Bereich an die Menschheit herantragen, stellen ganz spezielle Fragen auch an die Kirchen. Wie damit umgegangen werden kann auf dem Hintergrund der christlichen Botschaft, ist eine Frage, die sich sinnvoll von den Kirchen nur gemeinsam lösen lässt. Auf dem Symposion wurde dies unter verschiedenen Aspekten diskutiert. *Konrad Raiser*, der ehemalige Generalsekretär des ÖRK, gab zunächst einen Überblick über die Fragen, die die wirtschaftliche Globalisierung an die ökumenische Bewegung stellt und führte in die Diskussionen darüber in den ökumenischen Zusammenhängen ein. Als eine theologische Basis für die Auseinandersetzungen mit der Globalisierung deutete er zwei Linien an: zum einen ein neues Verständnis der Kirche, das sowohl die Ausbildung konziliarer Lebensformen als auch die eschatologische Dimension stärker hervorhebt, zum anderen einen Ansatz bei der biblischen Schöpfungsperspektive und der Vision einer „ökumenischen Erde". Aus römisch-katholischer Sicht – wenn auch einer nicht ganz gängigen – nahm *Gregor Maria Hoff* den Ball auf und plädierte für eine handlungsorientierte Umstellung der ökumenischen Erkenntnistheorie, die den Ausnahmefall (beispielsweise in der Zulassung von Nicht-Katholiken zur Eucharistie) in der Bestimmung des Normalfalls ernst nimmt. Am konkreten Beispiel des Dialogs zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Pfingstkirchen

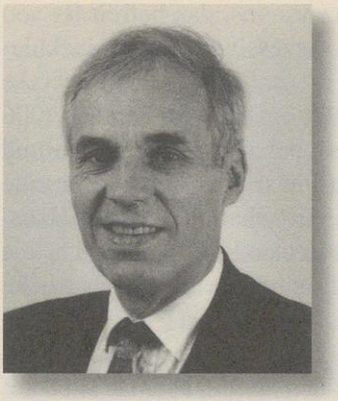
vertiefte *Hans Gasper* die Fragestellungen, die sich bei der Begegnung zweier sehr verschiedener, global agierender Kirchen stellen. Der Exeget und emeritierte methodistische Bischof *Walter Klaiber* reflektierte über die Globalisierungsdebatte auf dem Hintergrund der Bibel und zeigte Leitlinien für den Umgang mit diesem Phänomen auf. Der griechisch-orthodoxe Theologe an der orthodoxen Lehreinrichtung an der Universität München *Athanasios Vletsis* liefert wiederum eine konkrete Sicht: die der orthodoxen Theologie. Durchaus kritisch gegenüber der eigenen Tradition zeigt er die Notwendigkeit, eine orthodoxe einseitige Tendenz der Abschottung gegenüber der „Welt" aufzubrechen wie auch eine rein aktivistische Haltung auf westlicher Seite zu überwinden durch eine komplementäre Sicht von Aktion und Nabelschau. Zum Abschluss entfaltet *Martin Robra*, theologischer Mitarbeiter im Ökumenischen Rat der Kirchen, einen Ausblick auf die Ökumene im 21. Jahrhundert und entfaltet dabei für sozialethische Fragen den Begriff des „ökumenischen Raumes", in dem es um die wechselseitige Anerkennung der Kirchen in der gemeinsamen Verpflichtung auf die in Christus gegebene und geforderte Einheit geht.

Die Vorträge sind in der Reihenfolge abgedruckt, in der sie gehalten wurden.

Als zusätzlichen Artikel, der zu diesem Thema passt, haben wir einen Vortrag von *Lukas Vischer* in dieses Heft aufgenommen, der ausgehend vom Briefwechsel zwischen dem ersten Generalsekretär des ÖRK Willem A. Visser't Hooft und Karl Barth (vgl. dazu auch die in diesem Heft abgedruckte Rezension dieser Briefwechseledition) über die ökumenische Bewegung und die Herausforderungen an sie in unseren Tagen nachdenkt.

Dieser Blick in weltweite Fragen und Probleme darf aber nicht die Sicht auf ganz naheliegende konkrete Situationen und Ereignisse verstellen. Im September findet in Sibiu/Hermannstadt in Rumänien die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung statt. Dazu haben wir einen Beitrag von *Stefan Tobler* vom Institut für Ökumenische Forschung in Sibin erbeten, der die spezifische ökumenische Situation in Rumänien darstellt. Inzwischen ist es bereits eine Tradition, dass die ÖR die Berichte der Jahrestagungen der Arbeitsgemeinschaft ökumenische Forschung abdruckt. Bei der 18. Tagung im Dezember 2006 ging es um ökumenische Hermeneutik. Dieses Heft wird abgeschlossen mit einem Nachruf auf Carl Friedrich von Weizsäcker, dem die ökumenische Bewegung wichtige Impulse zu verdanken hat.

Im Namen der Redaktion
Dagmar Heller



Globalisierung als Herausforderung für die ökumenische Bewegung

VON KONRAD RAISER [1]

I.

Seit mehr als zehn Jahren ist die Frage, wie die ökumenische Bewegung auf die Herausforderung der Globalisierung antworten soll, ins Zentrum ökumenischer Diskussionen gerückt. Die Vollversammlung des ÖRK in Harare (1998) fragte pointiert: „Wie leben wir unseren Glauben im Kontext der Globalisierung?" Der sogenannte AGAPE-Prozess über „Alternative Globalisierung im Dienst von Menschen und Erde", an dem Mitgliedskirchen und ökumenische Partnerorganisationen des ÖRK in allen Regionen der Erde beteiligt waren, konzentrierte sich entsprechend den Vorgaben des Zentralausschusses des ÖRK in Potsdam 2001 in erster Linie auf eine kritische Sicht der *wirtschaftlichen* Globalisierung.

Zwar hatte der Zentralauschuss gefordert, „die Mitgliedskirchen und der ÖRK sollten eine umfassende theologische Analyse der wirtschaftlichen Globalisierung und ihrer Auswirkungen auf die Kirchen und die Gesellschaft entwickeln und eine theologische Grundlage anbieten für die Suche nach Alternativen". Konkret jedoch ging es in dem Rahmenplan für die weitere Arbeit vor allem um folgende drei Fragenkomplexe:

- „Die Transformation der gegenwärtigen globalen Marktwirtschaft in Richtung auf mehr Gleichheit und auf Werte, in denen die Verkündigung und das Beispiel Christi zum Ausdruck kommen;
- die Entwicklung gerechten Handels;

[1] Konrad Raiser war von 1992 bis 2003 Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen.

– und die Förderung eines gerechten Finanzsystems, das befreit ist von Schuldknechtschaft, Korruption und von exzessiver Gewinnspekulation."[2]

Der für die Vollversammlung des ÖRK in Porto Alegre im Februar 2006 vorbereitete Bericht über den AGAPE-Prozess behandelt ausführlich und kritisch diese drei Themenbereiche und stellt ihnen ein Plädoyer für eine *agape*-Wirtschaft des Lebens gegenüber, eine Wirtschaft, die Gottes Haushalt des Lebens für die ganze Schöpfung achtet und die *agape,* d.h. die Liebe zu Gott und die Solidarität mit den Nächsten, in das gesellschaftliche und wirtschaftliche Leben integriert.[3]

Die kritische Sicht der wirtschaftlichen Globalisierung entsprach mehrheitlich den Erfahrungen der Kirchen im globalen Süden, aber sie stieß auf Vorbehalte besonders bei Kirchen aus Europa, die eine Vertiefung sowohl der wirtschaftlichen wie auch der theologischen Analyse forderten. So hatte die Konferenz Europäischer Kirchen im Oktober 2005 ein eigenes Studiendokument vorgelegt unter dem Titel: „Europäische Kirchen leben ihren Glauben im Kontext der Globalisierung" und darin auf die Erfahrungen der europäischen Kirchen mit dem Modell der „sozialen Marktwirtschaft" verwiesen. Die Vollversammlung hat daher auf Empfehlung des Ausschusses für Programmrichtlinien eine Fortsetzung und Erweiterung des AGAPE-Prozesses beschlossen, um eine „solide politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Analyse" vorzunehmen und einzutreten in die „Arbeit theologischer Reflexion über die Anfragen, die sich uns aus der Mitte unseres Glaubens heraus stellen". Das Thema der Globalisierung wird daher die ökumenische Diskussion auch mit den ökumenischen Partnerorganisationen weiter bestimmen, wobei ein besonderes Interesse besteht am Austausch von „praktischen und positiven Ansätzen aus dem Leben der Kirchen".

Die vorrangige Konzentration auf die gegenwärtig dominante Form wirtschaftlicher Globalisierung sollte allerdings nicht verdecken, dass die Globalisierung eine umfassende Realität der modernen Welt ist, von der alle Menschen und alle Gesellschaften betroffen sind. Die Globalisierung ist nicht nur ein ökonomisches, sondern ebenso ein kulturelles, politisches, ethisches und ökologisches Problem. Das AGAPE-Dokument weist zu Anfang in einer Anmerkung auf die grundlegende Unterscheidung zwischen

---

[2] Protokoll der Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK in Potsdam, Januar/Februar 2001, 123f.

[3] „Alternative Globalisierung im Dienst von Menschen und Erde", ÖRK/Genf 2005, 1–8.

der Globalisierung als „vielschichtigem historischem *Prozess* einerseits und der gegenwärtigen Form eines gefährlichen wirtschaftlichen und politischen *Projekts* des globalen Kapitalismus andererseits" hin.[4] Die Kirchen sind nicht nur durch das „neo-liberale" Projekt, sondern auch durch den Prozess der Globalisierung herausgefordert. Wie verhält sich dieser Prozess zur grundlegenden Vision der *oikoumene,* der Einheit der Menschheit und der ganzen bewohnten Erde?

Für die Vollversammlung in Harare war ein Hintergrunddokument vorbereitet worden unter dem Titel: „Der Herrschaft widerstehen – das Leben bejahen. Die Herausforderung der Globalisierung".[5] Das Dokument beschreibt die verschiedenen Facetten des Prozesses der Globalisierung, der zu einer Konzentration von Macht, zur Aushöhlung des Nationalstaates, zur Auflösung gesellschaftlichen Zusammenhalts und zu einem Angriff auf die Unversehrtheit der Schöpfung führt. Die Entwicklung neuer Technologien und globaler Kommunikationsnetze bietet freilich auch positive Chancen, um gegen Unrecht und Machtmissbrauch zu kämpfen. Sie schaffen bessere Zugangsmöglichkeiten und fördern die Solidarität zwischen sozialen Bewegungen und Netzwerken. Darüber hinaus hat die Globalisierung in manchen Regionen ein neues Wohlstandsniveau möglich gemacht. Aber das Bild vom „globalen Dorf" ist irreführend, denn statt einer globalen Gemeinschaft der Menschen ist die Realität geprägt von ungleicher Verteilung von Macht und Reichtum, von wachsender Armut und Ausgrenzung. Davon sind besonders die Urvölker, Frauen, Jugendliche und Kinder und farbige Menschen betroffen, die zur Zielscheibe von Fremdenfeindlichkeit und Rassismus werden. Die Globalisierung hat einerseits Aspekte des modernen Lebens universalisiert; andererseits verstärkt sie Bestrebungen, traditionelle kulturelle und religiöse Identität zu behaupten und zu bekräftigen. Dies hat an manchen Stellen zu Fundamentalismus und Akten ethnischer Säuberung geführt.

Als Ergebnis der Analyse kommt das Dokument zu der Feststellung: „Die Globalisierung stellt eine seelsorgerliche, ethische, theologische und geistliche Herausforderung für die Kirchen und die ökumenische Bewegung im Besonderen dar. Die Vision hinter der Globalisierung steht in Konkurrenz zur Vision der *oikoumene*, der Einheit der Menschheit und der ganzen bewohnten Erde. Die globalisierte *oikoumene* der Herrschaft bildet einen Gegensatz zur *oikoumene* des Glaubens und der Solidarität, die die

[4] A.a.O., Anm. 1, 1.

[5] Gemeinsam auf dem Weg. Bericht aus Harare 1998, Genf 1999, 343ff.

motivierende Kraft und die Triebfeder für die ökumenische Bewegung darstellt. Die Logik der Globalisierung muss durch ein alternatives Lebenskonzept der Gemeinschaft in Vielfalt in Frage gestellt werden."[6] Es muss heute insbesondere darum gehen, Pluralität und Vielfalt nicht länger als Gegensatz und Hindernis für die Einheit der Kirchen und für eine überlebensfähige Zukunft der Menschheit zu verstehen. In diesem Zusammenhang verweist das Dokument auf die Bedeutung von Theorie und Praxis der Katholizität der Kirche, die als eine frühe Form christlicher Antwort auf die imperiale Form der Einheit, wie sie im Römischen Reich zum Ausdruck kam, verstanden werden kann. Vor allem aber kommt es darauf an, eine auf das Leben der menschlichen Gemeinschaft und auf die Unversehrtheit der Schöpfung ausgerichtete Vision zu entwickeln, die in der biblischen Verheißung des Lebens für alle gründet (vgl. Joh 10,10). Abschließend nennt das Dokument vier Grundbedingungen für eine auf das Leben ausgerichtete Vision: „*Mitwirkung* als die optimale Einbeziehung aller Beteiligten auf allen Ebenen; *Gleichberechtigung* als grundlegende Fairness, die sich auch auf andere Lebensformen bezieht; *Rechenschaftspflicht* als gestaltendes Element von Verantwortung füreinander wie auch für die Erde; *Maßhalten* als die Verpflichtung, die Grundbedürfnisse allen Lebens zu erfüllen und eine Lebensqualität zu entwickeln, die Brot für alle einschließt, aber mehr ist als nur Brot allein."[7]

II.

Eine Dimension der Globalisierung, die in diesem Hintergrunddokument nur gestreift wurde, ist seither verstärkt ins öffentliche Bewusstsein getreten, nämlich ihre Auswirkungen auf das Leben der Religionsgemeinschaften. Globale wirtschaftliche und politische Interdependenz, weltweite Migration und die Möglichkeiten grenzenloser Kommunikation haben traditionell in sich abgeschlossene religiöse Gemeinschaften aufgebrochen. Religiöse Pluralität ist zu einem Kennzeichen von Gesellschaften in nahezu allen Teilen der Welt geworden. Traditionelle Mehrheitsgesellschaften finden sich konfrontiert mit einer Vielzahl von Minderheiten, die zusammen mit ihrer ethnischen Herkunft auch eine andere kulturelle und religiöse Tradition repräsentieren. Hinzu kommen Versuche von neuen religiösen Gemeinschaften und Kulten, Anhänger außerhalb ihrer Ursprungsregion zu

[6] A.a.O., 348.
[7] A.a.O., 350.

werben. Die damit entstandene religiös-kulturelle Pluralität wird in den kommenden Jahrzehnten eher zunehmen und stellt insbesondere die großen Weltreligionen, die bislang in den verschiedenen Weltregionen kulturbestimmend waren, vor eine große Herausforderung. Die fortschreitende globale Vernetzung von Gesellschaften und Kulturen und die zunehmende Auflösung überkommener und meist religiös begründeter moralischer Ordnungen führt als Gegenbewegung zu intensiven Bemühungen, Identität und Integrität der traditionellen Religionen zu stärken und gegen Einflüsse von außen zu schützen. Häufig sind hierbei religiöse, ethnische und nationale Identität eng verbunden und ihre bewusste Bekräftigung oder Wiedergewinnung kann zum Auslöser von Konflikten werden, wie zahlreiche neuere Beispiele belegen. Selbst wo es nicht zu Ausgrenzung oder gewaltsamer Unterdrückung kommt, werden die Minderheitsgruppierungen oft als störender Fremdkörper wahrgenommen und allenfalls geduldet, aber durch entsprechende gesetzliche oder administrative Maßnahmen in ihrer Entfaltung behindert.

Für die ökumenische Bewegung heißt das, dass die Beziehungen zu und der Dialog mit religiösen Gemeinschaften anderer Tradition zunehmend an Bedeutung gewinnen. Damit stellt sich freilich die Frage nach dem Verhältnis zwischen ökumenischer und interreligiöser Aktivität. Schon vor vielen Jahren ist vor allem in Asien darauf gedrängt worden, das Ökumeneverständnis zu erweitern und sich – im Sinne der ursprünglichen Wortbedeutung – an der „weiteren Ökumene" der Religionen zu orientieren. Diese Forderung wird heute noch drängender, und sie ist mehr als verständlich in Situationen, wo die christlichen Gemeinschaften eine kleine Minderheit darstellen. So wichtig die interreligiöse Arbeit ohne Zweifel ist, und sie sollte in der Tat als eine Priorität für die ökumenische Bewegung gelten, so wenig kann und darf sie die ökumenischen Bemühungen innerhalb der christlichen Gemeinschaft ersetzen. Die ökumenische Bewegung verliert ihr unverwechselbares Profil, wenn sie nicht mehr erkennbar ausgerichtet ist auf die sichtbare Gemeinschaft in Glauben, Leben und Zeugnis des ganzen Volkes Gottes. Die Ausrichtung auf den interreligiösen Dialog steht jedoch für die immer wieder notwendige Überschreitung der Grenzen der eigenen Gemeinschaft hin auf die „Welt", die Begegnung mit den Anderen und Fremden, die immer verschieden bleiben werden. Insofern bewahrt sie die ökumenische Bewegung vor Selbstgenügsamkeit. Die neu in Gang gekommene Diskussion über religiöse Pluralität und christliches Selbstver-

ständnis muss deshalb auch auf die interne Pluralität innerhalb der Weltchristenheit ausgeweitet werden.

Denn der Prozess der Globalisierung wirkt sich ebenso auf die weltweite christliche Gemeinschaft aus. Einerseits streben die großen christlichen Traditionsfamilien danach, ihr besonderes Profil im Wettbewerb untereinander zu stärken, um global erkennbar zu bleiben und an Einfluss zu gewinnen; andererseits nimmt die innere Pluralität der Weltchristenheit zu durch die Entstehung immer neuer Gruppierungen, die sich auf partikulare und exklusive Identitäten stützen. In der weltweiten Ausbreitung der pfingstlich-charismatischen Bewegung treffen beide Tendenzen zusammen, und sie stellt daher eine grundlegende Herausforderung für die ökumenische Bewegung dar. Die traditionelle Ökumene, ihre Methoden, Zielsetzungen und Organisationsformen waren getragen von den historischen Kirchen, für die die Überwindung der Kirchenspaltungen und die Wiedergewinnung der sichtbaren Einheit der Kirche eine im Willen Gottes angelegte Aufgabe war und ist. Schon die wachsende Pluralisierung im Zuge der Ausbreitung der amerikanischen Form der Denomination nötigte dazu, Einheit und Vielfalt in ein neues Verhältnis zueinander zu bringen. Inzwischen sind durch die Pfingstkirchen mit ihrer Betonung des Vorrangs der lokalen Gemeinschaften und durch die unübersehbare Vielfalt von neu entstandenen, unabhängigen Kirchen in Afrika und Asien die Voraussetzungen der klassischen Ökumene in Frage gestellt.

Die römisch-katholische Kirche hat dieser Herausforderung ihr Verständnis von Ökumene entgegengestellt, das letztlich in einem normativen Begriff der Kirche und ihrer Gestalt wurzelt. Demgegenüber sind auch die historischen protestantischen Kirchen keine „Kirche im eigentlichen Sinn", sondern allenfalls „kirchliche Gemeinschaften". Das Ziel der Ökumene ist dann, die Einheit im Sinne der Eingliederung in die vorgegebene Gestalt von Kirche, wie sie unverlierbar in der römisch-katholischen Kirche besteht, herzustellen. Auch die orthodoxen Kirchen reagieren defensiv auf die Pluralisierung; sie sehen darin einen verhängnisvollen Abfall von der Gestalt von Kirche, wie sie durch die apostolische Tradition und die konziliaren Entscheidungen der ersten Jahrhunderte bestimmt ist. Sie verstehen ihre Beteiligung an der ökumenischen Bewegung als Verpflichtung zum Zeugnis für die Verbindlichkeit der Tradition gegenüber allen Wandlungen und Veränderungen.

Freilich, ein solches normatives Verständnis von Ökumene, das sich orientiert an einem dogmatischen Begriff von Kirche oder an der über-

historischen Verbindlichkeit der Tradition, begibt sich der Möglichkeit, auf das sich wandelnde und plurale Erscheinungsbild der Weltchristenheit konstruktiv und gestaltend zu reagieren. Es erstaunt daher nicht, dass in den offiziellen Positionen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirchen die vor allem in Europa ausgeprägte Säkularisierung noch immer (oder wieder) als die zentrale Herausforderung angesehen wird. Es zeigt sich jedoch immer deutlicher, dass die Form von Säkularisierung in Europa einen Sonderfall darstellt, der zusammenhängt mit der besonderen Rolle, welche die christlichen Kirchen historisch in der Prägung von Staat und Gesellschaft in Europa gespielt haben. Demgegenüber lässt sich auf Grund sorgfältiger Auswertungen von Erhebungen über die langfristige Veränderung von Werten und Einstellungen in den Bevölkerungen feststellen, dass es deutliche Unterschiede gibt im Blick auf die religiöse Situation und damit auch das Erscheinungsbild des Christentums zwischen agrarischen, vor-industriellen, industriellen und post-modernen Gesellschaften. Danach hat das Maß von elementarer Sicherheit oder Ungesichertheit des menschlichen Lebens einen deutlich erkennbaren Einfluss auf die Gestalt und Praxis von Religion, unter Einschluss des Christentums.

So ließe sich unter Umständen erklären, warum wir gerade in Gesellschaften und Ländern, die mit den Spannungen und Brüchen im Übergang von agrarischen und vor-industriellen Lebensformen zur modernen, technisch-wissenschaftlichen Welt zu kämpfen haben, religiöse Traditionen erneut an Bedeutung gewinnen. Es passt in dieses Bild, dass die Pfingstkirchen sich gerade in den Regionen und unter den Bevölkerungsgruppen ausbreiten, die sich als Opfer oder Verlierer der Globalisierungsprozesse erfahren. In dem Maß, in dem sich durch die wirtschaftliche Globalisierung die gesellschaftliche Ungleichheit und die Ungesichertheit der Lebensverhältnisse auch in den hoch entwickelten Regionen Europas und Nordamerikas verstärkt, gewinnt auch hier Religion wieder an öffentlicher Bedeutung. Manche Beobachter sprechen in diesem Zusammenhang von „Entsäkularisierung".

Der amerikanische Kirchenhistoriker Philip Jenkins weist in seinem Aufsehen erregenden Buch über „The Next Christendom"[8] darauf hin, dass die sich vor allem im Süden entwickelnde neue christliche Kultur geprägt ist von charismatischen Führungsgestalten, vom Glauben an übernatürliche Kräfte sowie die persönliche Erfahrung von Heilung und Erlösung, und sich ausrichtet an konservativen Moralvorstellungen. Der Einfluss

[8] New York 2002.

pfingstlich-charismatischer Gemeinschaften und traditioneller kultureller Werte wird von ihm sehr ernst genommen. Da sich in den entsprechenden Regionen das Wachstum der Weltbevölkerung konzentriert, prognostiziert er, dass diese Kultur das Erscheinungsbild der Weltchristenheit in den nächsten Jahrzehnten mehrheitlich bestimmen werde. Das gesellschaftlich engagierte, liberal-kritische Profil des Christentums protestantischer und katholischer Prägung, das die ökumenische Diskussion in den letzten Jahrzehnten stark bestimmt hat, würde damit zu einer Minderheitsposition. Wie auch immer man die angedeuteten Entwicklungen beurteilt, es ist jedenfalls deutlich, dass die globalen Wandlungen im Erscheinungsbild des Weltchristentums zurückwirken werden auf die Gestalt christlichen Lebens bei uns. Es ist an der Zeit, dass wir uns den Herausforderungen der Situation von pluralen Christentümern stellen.

III.

Interpretiert man die Globalisierung in einem weiteren geistesgeschichtlichen Zusammenhang, so erscheint sie als Ergebnis des Prozesses der säkularen Moderne. Auch die ökumenische Bewegung ist in ihren Ursprüngen geprägt von der Auseinandersetzung mit den Impulsen der Moderne. Der niederländische Missionstheologe Bert Hoedemaker schrieb 1998 einen Aufsatz über: „The Unity of Humankind: Problems and Promises of an Indispensable Ecumenical Theme."[9] Darin heißt es: „Globalisierung bietet eine täuschende Form von ‚Einheit'; sie verspricht universale Erlösung aber verdeckt Spaltung und Fragmentierung – einen wachsenden Gegensatz zwischen Reich und Arm, zwischen globaler Uniformität und lokaler Pluriformität – und einen gnadenlosen Angriff auf die ‚Integrität der Schöpfung'. Damit ist sie ein Signal für den Fehlschlag der ‚modernen Visionen von Einheit', die für die Entstehung der ökumenischen Bewegung so wichtig waren. Die ökumenische Bewegung verdankt der Moderne entscheidende Impulse und sieht sich nun gefordert, dieses Erbe, entsprechend der Logik ihrer eigenen Entwicklung, grundsätzlich neu zu durchdenken."[10] Die ökumenische Bewegung hat begonnen, sich dieser Herausforderung zu stellen. Sie sucht nach Wegen, wie sie ihre Formen der Organisation so verändern kann, dass die globale und die lokale Dimension enger verknüpft werden; dass Vielfalt als ein entscheidender Aspekt menschlicher Gemein-

[9] The Ecumenical Review 50/3, 1998, 307ff.
[10] A.a.O., 310.

schaft und nicht länger als eine Bedrohung der Einheit verstanden werden kann; dass Beteiligung auch über formelle Mitgliedschaft hinaus möglich wird; dass im Entscheidungsverfahren Raum für Dissens geschaffen wird; und dass schließlich neue Formen des Kircheseins, die nicht dem Modell der zentralisierten, nationalen Kirchenstrukturen folgen, integriert werden können.

Die Frage einer „Neugestaltung der ökumenischen Bewegung im 21. Jahrhundert" hat bei der Vollversammlung des ÖRK vor einem Jahr eine zentrale Rolle gespielt. Sowohl der Moderator wie der Generalsekretär haben in ihren Berichten diesem Thema breiten Raum eingeräumt. Beide haben betont, dass es nicht genüge, die verschiedenen Ebenen, Methoden, Instrumente und Akteure strukturell und organisatorisch enger miteinander zu verbinden, so wichtig diese Bemühung um Koordinierung und Kohärenz ist. Vielmehr müsse es darum gehen, den inneren Antrieb der ökumenischen Bewegung, ihre geistliche und „visionäre" Kraft zu erneuern und über den Pragmatismus der Nützlichkeitskriterien und der Frage nach öffentlichem, politischem Einfluss hinauszukommen.

Das gilt nicht zuletzt für die ökumenische Rolle der großen kirchlichen Werke und Einrichtungen, die in den letzten dreißig Jahren die Ausweitung ökumenischer Organisationen und Programme finanziell ermöglicht haben. Als Reaktion auf den Prozess der Globalisierung sind sie heute vor allem daran interessiert, wie die ökumenische Bewegung wirksamen Einfluss gewinnen kann auf globale politische Entscheidungen im Blick auf Gerechtigkeit, Menschenrechte, Konfliktlösung und Versöhnung. Die ökumenische Bewegung und ihre Organisationen werden kritisch verglichen mit der Leistungsfähigkeit anderer sozialer Bewegungen und der von ihnen geschaffenen NRO's. Die „Politikfähigkeit" bzw. die öffentliche, mediale Vermittelbarkeit wird dann zum Kriterium für Beteiligung an und Unterstützung von ökumenischen Initiativen. Es ist nicht leicht, diesem Erwartungsdruck standzuhalten, und manche der ökumenischen Initiativen übernehmen bewusst oder unbewusst diese Maßstäbe der Effektivität und vermeintlichen Wirksamkeit und sehen sich in einem härter werdenden Wettbewerb mit anderen „Anbietern".

Damit schwächen sie jedoch ihre Chancen, eine alternative Form von Beziehungen zu entwickeln und zu leben, die weder der politischen Logik der Macht noch der wirtschaftlichen Logik des Gewinns folgt, sondern auf Intensivierung von Kommunikation und Gegenseitigkeit abzielt. Die beiden ökumenischen Dekaden für Solidarität der Kirchen mit den Frauen und

zur Überwindung von Gewalt waren und sind Beispiele für die immer neuen Versuche in der ökumenischen Bewegung, alternative Lebens- und Beziehungsformen zu entwickeln und auch öffentlich sichtbar zu machen. Der Akzent im Thema der letzten Vollversammlung auf der „Verwandlung der Welt" nahm dieses Engagement für die Erneuerung nicht nur der Kirchen, sondern der menschlichen Gemeinschaft und der Welt auf, das die ökumenische Bewegung seit ihren Anfängen geprägt hat.

Die ökumenische Bewegung hat Entscheidendes beizutragen zu den Bemühungen, die Integrität der Zivilgesellschaft gegenüber politischen und wirtschaftlichen Hegemonie- oder Kooptationsansprüchen zu stärken. Letztlich geht es hier, wie der Generalsekretär in seinem Bericht unterstrich, um die spirituelle Dimension der ökumenischen Bewegung, um das, was er die Fähigkeit zur „geistlichen Unterscheidung" nannte. Er verwies an dieser Stelle auf die bei der Vollversammlung zum ersten Mal angewendete Konsensmethode, in der er nicht in erster Linie eine neue Technik zur Entscheidungsfindung, sondern ein Beispiel für die Praxis der geistlichen Unterscheidung sah. In Anlehnung an andere Diskussionszusammenhänge könnte man auch von der Aufgabe sprechen, das „Ethos" der ökumenischen Bewegung verstärkt ins Bewusstsein zu heben und ihr Potenzial zu verstärken, zu einer veränderten „Kultur" beizutragen, einer Kultur des Dialogs und der Solidarität, einer Kultur der Kooperation und der Versöhnung.

All das hat viel zu tun mit dem, was in den früheren Diskussionen die „Vision" der ökumenischen Bewegung genannt wurde. Die zweite der Konsultationen zur Frage der „Neugestaltung" im November 2004 hat in ihrem Bericht einige Hinweise zu den Werten und der Vision zusammengestellt, von denen sich die Bemühungen um Neugestaltung leiten lassen sollten. Es heißt da: „Wir hoffen, dass die ökumenische Bewegung im 21. Jahrhundert ein besonderer Raum sein wird,

- wo mehr und mehr Christen sich an der Arbeit für die christliche Einheit beteiligen und wo die Gemeinschaft zwischen den Kirchen gestärkt wird;
- wo eine offene und ökumenisch gesinnte Kultur im alltäglichen Leben der Menschen in ihren jeweiligen Kontexten befördert wird und wo die Bedeutung von ökumenischer Ausbildung auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens, von der lokalen bis zur globalen Ebene, anerkannt ist; …
- wo Beziehungen, die auf gegenseitigem Vertrauen aufbauen, zwischen allen Teilen der ökumenischen Familie verstärkt werden; …

- wo die Vielfalt der Kulturen und Traditionen als eine Quelle von Kreativität anerkannt wird;
- wo Gastfreundschaft gegenüber den Angehörigen anderer Glaubensgemeinschaften praktiziert wird und wo der Dialog ermutigt wird;...
- wo wir gemeinsam befähigt werden, den Ungerechtigkeiten und der Gewalt in der Welt mit prophetischer Kritik entgegen zu treten und uns unser Engagement für Gerechtigkeit und Frieden etwas kosten zu lassen, wenn uns Christus dazu aufruft."[11]

Es gibt verschiedene derartige Versuche, die ökumenische Vision neu zu formulieren; ich denke vor allem an den Text „Unsere Ökumenische Vision", der in der Form einer Litanei der Vollversammlung in Harare als liturgisches Gerüst für den Gottesdienst der Neuverpflichtung aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums des ÖRK diente. Wichtig sind nicht so sehr die einzelnen Formulierungen, sondern die ständige Erinnerung daran, dass die Ziele der ökumenischen Bewegung sich letztlich jedem pragmatischen Erfolgskalkül entziehen. Sie verweisen auf den Horizont göttlicher Verheißung, wie er auch in dem Gebetsruf des Vollversammlungsthemas von Porto Alegre angedeutet war.

Die notwendigen Wandlungen und Transformationen in Kirche und Welt gehen in der Tat über die Ziele aller politischen und auch kirchlich-ökumenischen Strategien hinaus, so gut sie auch rational und ethisch begründet sein mögen. Im Programmbuch der Vollversammlung heißt es dazu: „Dieses Gebet (d.h.das Vollversammlungsthema) hält uns an, uns nicht länger anzumaßen, dass wir die Welt aus eigener Kraft und mit eigenen Mitteln verändern und verwandeln können... Daher stellt das Vollversammlungsthema eine Einladung zu Reflexion und Verwandlung (*metanoia*) dar. Wir sind zunächst aufgerufen, Gottes Initiative und Wirken in allen Dingen zu erkennen, zu bekräftigen und dafür zu beten."[12] In der Haltung des Gebets öffnet sich die christliche Gemeinde für das Wirken des Geistes Gottes in der Welt. Sie gibt zu erkennen, dass sie nicht auf die Verwandlung der Welt hoffen kann, ohne sich selbst verwandeln zu lassen, und sie übernimmt die Verpflichtung zur geistlichen Unterscheidung und Prüfung, welche Veränderungen dem Willen Gottes entsprechen und lebensdienlich sind. Sie verzichtet auf den Anspruch, die verbindliche Richtung vorgeben zu können, aber vertraut auf die Verlässlichkeit der Verheißungen Gottes.

---

[11] „Ecumenism in the 21st century", in: The Ecumencial Review 2005/1, 95f.

[12] Ökumenische Gespräche, in: Programmbuch. Neunte Vollversammlung Porto Alegre, Februar 2006, ÖRK/Genf 2006, 149.

Dies sollte daher auch der Rahmen sein, an dem sich die Bemühungen um eine theologische Basis für die Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Form der Globalisierung und für die Suche nach Alternativen orientieren. Zwei Hinweise müssen hier genügen. Im Eingangsteil wurde verwiesen auf das Hintergrunddokument, das für die Vollversammlung des ÖRK in Harare ausgearbeitet worden war. Der dort angedeutete Ansatz beim Verständnis der „Katholizität der Kirche", der eng verbunden ist mit der Ausbildung konziliarer Lebensformen, verdient es, weiter entfaltet zu werden. Katholizität ist die Qualität der Kirche, die sie befähigt, das Lokale und das Globale oder Universale in unauflöslicher Bezogenheit zusammenzuhalten. Robert Schreiters Vorschlag einer „neuen Katholizität" nimmt diesen Ansatz auf. [13] Er stellt fest: „Ich habe den Eindruck, dass eine erneuerte und erweiterte Vorstellung von Katholizität sehr wohl als eine theologische Antwort auf die Herausforderung der Globalisierung dienen könnte. Sie könnte den theologischen Bezugsrahmen bilden, der die Kirche instand setzen würde, sich selbst und ihre Sendung unter veränderten Bedingungen neu zu verstehen."[14] Schreiter betont vor allem die eschatologische Sicht der Katholizität, wie sie in der ökumenischen Diskussion neu herausgearbeitet worden ist.[15] Die eschatologische Perspektive kann die Kirche vor der einseitigen Betonung des Lokalen und dem Druck des Fundamentalismus schützen, und sie stützt den Widerstand gegen hegemoniale Zumutungen der Globalisierung und die Forderungen globaler Einheit. Denn die Fülle der Katholizität wird erst am Ende der Zeit offenbar werden. Einige der Verfechter der Globalisierung wollen uns glauben machen, dass wir die Begrenzungen von Raum und Zeit vernachlässigen oder überwinden können. Die eschatologische Perspektive erinnert uns daran, dass die Katholizität der Kirche nur als eine Gemeinschaft von Ortskirchen verwirklicht werden kann, von Kirchen, die durch die besonderen Bedingungen des jeweiligen Ortes oder Kontextes geprägt sind. Sie bleibt gebunden an die Kategorien von Raum und Zeit und damit an die Grundstruktur menschlicher Existenz und ihrer Endlichkeit.

Im Zusammenhang der Andeutung einer auf das Leben ausgerichteten Vision spricht dasselbe Hintergrunddokument von der Vorstellung einer

[13] *Robert Schreiter*, The New Catholicity. Theology between the Global and the Local. New York 1997; dtsch. Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie. TIK Bd. 9, Frankfurt/M. 1997.

[14] A.a.O., 128; Zitat übersetzt aus der engl. Ausgabe.

[15] Vgl. *K. Raiser*, Katholizität in der ökumenischen Diskussion, in: Schritte auf dem Weg der Ökumene. Frankfurt/M. 2005, 170ff.

„wahrhaft ökumenischen Erde". Der Bezug auf die biblische Schöpfungsperspektive könnte als ein weiterer Anknüpfungspunkt für die theologische Antwort auf die Herausforderungen der Globalisierung dienen. Die Vision einer „ökumenischen Erde" ist eine Alternative zur Vision der Globalisierung, die auf den Versprechungen des globalen Marktes beruht. Gottes Schöpfung bietet Raum für alles Leben und alle diese Räume sind untereinander verbunden in einem Netz von Beziehungen, die sich wechselseitig erhalten und unterstützen. Nach dem Willen des Schöpfers ist die Erde eine Gemeinschaft von Gemeinschaften und die Menschen sind ausgestattet mit der Fähigkeit und der Verantwortung, dieses Beziehungsnetz treuhänderisch zu bewahren. Der Blick auf das Ganze dieser Beziehungen erschließt sich in der Perspektive des Glaubens, eines Glaubens, der darauf vertraut, dass Gottes Heilsverheißung nicht nur auf die Fülle des Lebens für die menschliche Gemeinschaft zielt, sondern darauf, die ganze Schöpfung ihrer ursprünglichen guten Bestimmung zuzuführen. Die ökumenische Bewegung hat begonnen, sich diese Perspektive neu anzueignen und gewinnt damit eine Grundlage, um der Herausforderung der Globalisierung zu begegnen.

Der Weg nach draußen

Ökumene vor den Herausforderungen ihrer eigenen Konsequenzen

VON GREGOR MARIA HOFF[1]

Wo steht die Ökumene heute? Auf welche theoretischen Impulse muss sie sich einlassen? Welche besondere Herausforderungen und Inspirationen können davon für die Ökumene ausgehen? Erlauben Sie mir angesichts dieser Fragen zunächst eine kurze Standortbestimmung. Als katholischer Fundamentaltheologe bin ich erst auf einem professionellen Umweg in die ökumenischen Diskurse verwickelt worden – ganz einfach weil die Ökumene in Salzburg der Fundamentaltheologie zugeschlagen ist. Ich bin also ein zugelernter und vor allem noch anzulernender Ökumeniker, der erst nach einiger Zeit verstanden hat, warum die Salzburger Fächerverbindung durchaus Sinn macht.

Das wiederum hat mit meiner Auffassung von Fundamentaltheologie zu tun. Als Fach mit der Aufgabe, die Grundlagen der Theologie zu bestimmen, richtet sich mein Interesse auf theologische Wissensformen. Wie entsteht theologisches Wissen? Wie wird es ausgewiesen? Wie verändert es sich? An dieser Stelle kommt das *Außen* ins Spiel, das der Titel dieses Beitrags anspricht: das Außen der Kirche, der Theologie, mithin der Ökumene. Sie werden in erheblichem Maße durch fremde Wissensformen bestimmt; an ihnen entzündet sich ihre *evangelische* Produktivkraft. Dieses *Außen* zieht sich im Folgenden unter dem Kennwort der *Differenz* durch meinen

[1] Univ.-Prof. Dr. Gregor Maria Hoff ist Professor für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie, Leiter des Zentrums Theologie Interkulturell und Studium der Religionen, Fachbereichsleiter Systematische Theologie an der Universität Salzburg.

Vortrag – und ich möchte damit die entsprechenden theoretischen Außenimpulse markieren, die Sie von mir im Blick auf die Ökumene erwarten.[2] Dies werde ich in folgenden Schritten tun:

1. Ein katholischer Blick zurück: Konziliare Differenzen
2. Ein Blick in die Gegenwart: Der ökumenisch signifikante Raum der Differenzen
3. Die Bedeutung der Differenzen: eine fundamental-hermeneutische Umstellung
4. Der ökumenische Ernstfall der Differenzen: die Regel der Ausnahme
5. Konsequente Konsequenzlosigkeit? Ein Fazit

Zunächst also ein perspektivischer Schwenk:

1. Ein katholischer Blick zurück: Konziliare Differenzen

Bei diesem *Blick zurück* handelt es sich nicht um die Neuauflage jener Rückkehrökumene, der katholischerseits der eine oder die andere gelegentlich nachträumt und die noch auf dem 2. Vaticanum eine prominente Rolle aus dem theologischen Halbdunkel der Konzilsaula heraus spielte. Das Problem, an dem sich die Konzilsväter damals abarbeiteten, entzündete sich u. a. an der Bestimmung der katholischen Kirche angesichts der anderen christlichen Kirchen. Die ekklesiologische Identitätsfrage war dabei nur im Modus verschiedener Differenzen zu beantworten. Man musste auf die Herausforderungen des Atheismus, anderer Religionen und christlicher Konfessionen reagieren, weil sich an ihnen die Kommunikationsfähigkeit des Evangeliums in den Zeichen der Zeit entschied.

Dabei erscheint aufschlussreich, wie die ökumenische Frage in die konziliare Debatte eingeführt wurde. Zwar stand sie nach dem Willen Johannes XXIII. oben auf der Konzilsagenda. Aber was bedeutete das? Für Kardinal Cicognani war die ökumenische Perspektive etwas Altes, Angestammtes, längst Bekanntes. Schließlich habe nahezu jedes Konzil auf die Einheit der Kirche abgezielt. Demgegenüber griff Erzbischof Martin in der Sache auf die Rede Pauls VI. vom 29. September 1963 zur Eröffnung der 2. Sitzungsperiode zurück. Der neue Papst hatte unmissverständlich klar gemacht, dass das Konzil auch mit ausdrücklichem Blick auf das Problem der Kir-

[2] Vgl. ausführlicher: *Gregor Maria Hoff*, Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz. Fundamentaltheologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche (STS 25), Innsbruck 2005.

chenspaltungen einberufen wurde. Was das Konzil zu dieser Herausforderung sagen würde, stand dabei offen. Damit nahm der Papst freilich bereits eine andere Haltung ein, als es noch die vorbereiteten Schemata taten. Mit den Entwürfen vom Dezember 1961 erschien die Ökumene zwar als ein Aspekt von Katholizität – allerdings auf der Basis einer unbefragten Selbstgewissheit. Der neue Textansatz stellte von daher im Sinne von Erzbischof Martin nichts Anderes als einen Paradigmenwechsel dar:

„Das Problem des Ökumenismus ist völlig neu. Niemals hat ein früheres Konzil darüber gehandelt, und auch in der Theologie wird es erst in neuerer Zeit erwähnt. Seine Dringlichkeit entspringt einer Situation, die sich erst in jüngster Zeit herausgebildet hat."[3]

Martin macht hier einen echten Schritt in der fundamentaltheologischen Bestimmung der Kirche – und genau deshalb erscheint er mir im gegebenen Zusammenhang so aufschlussreich. Die Kirche muss sich auf ein Problem einlassen, das sich ihr – an diesem Punkt hat Cicognani Recht – eigentlich konstitutiv stellt, das aber unter veränderten Bedingungen als *etwas völlig Neues* erscheint. Die Kirche muss etwas zur Sprache bringen, was sie bisher verdrängt hat: dass die verlorene Einheit der Kirchen für sie selbst ein Problem ist. Sie muss eine neue Theologie und eine neue Selbstauffassung angesichts dieses Problems entwickeln. Das heißt fundamentaltheologisch grundsätzlicher: In den Zeichen der Zeit verändern sich die theologischen Wissensformen im Allgemeinen und die ekklesiologischen im Besonderen. So kann die Kirche nicht mehr als *societas perfecta* von sich sprechen. Im Gegenteil ist sie auf das evangelische Zeugnis der anderen christlichen Bekenntnisse verwiesen.

Die Umstellung einer solchen Wissensform fordert ihren Preis. Martin argumentiert so, dass die Anforderungen einer bestimmten Zeit auf die Gottrede selbst zurückschlagen. Man hat anders von Gott und der Kirche zu sprechen, wenn man den ökumenischen Zeichen der Zeit gewachsen sein will. Dafür muss man sogar in Kauf nehmen, dass sich theologisch wie kirchlich etwas *völlig Neues* ergibt. Das Dekret über den Ökumenismus nimmt dies insofern auf, als es am Anfang nicht die ewigen Glaubenswahrheiten repetitiv voranstellt, sondern das Problem als solches benennt: die Einheit der Christen wiederherzustellen und gleichsam die Teilung Christi selbst zu überwinden (UR 1). Der Grund:

[3] Zitiert nach der Einführung von W. Becker zu *Unitatis Redintegratio*, in: LThK² Bd. 13, 11–39; hier: 26.

„Eine solche Spaltung widerspricht… ganz offenbar dem Willen Christi, sie ist ein Ärgernis für die Welt und ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen." (UR 1)

Hier verbinden sich dogmatische und pastorale Motive. Die missionarische Situation wird syntaktisch auf derselben Ebene wie der Wille Christi erwähnt. Sie hat mit dem Textanfang offensichtlich eine vorrangige Bedeutung. Das heißt aber dann: Sie muss die übrigen Aussagereihen justieren. Die Konsequenz ist vielleicht nicht nur für das katholische Selbstverständnis der unmittelbaren Konzilszeit Aufsehen erregend: die Kirche wird in ihrer dogmatischen Selbstauffassung vom realen pastoralen Problemdruck relativiert.

Ohne es ausdrücklich thematisiert zu haben, ohne es metatheoretisch aufzuleisten, hat das Konzil damit einer fundamentaltheologisch einschneidenden Veränderung zugearbeitet. Sie hat ökumenisch erhebliche Konsequenzen. Der ökumenische Aufbruch wird vom Konzil nämlich als „Einwirkung der Gnade des Heiligen Geistes" (UR 1) gesehen. Wohin der Geist treibt, erscheint mit der eigenen Dynamik dieses Prozesses nicht bereits vorab definierbar. Was er fordert, lässt sich allerdings theologisch als Bedingungsgefüge beschreiben:

„Aus dem Neuwerden des Geistes, aus der Selbstverleugnung und aus dem freien Strömen der Liebe erwächst und reift das Verlangen nach der Einheit." (UR 7)

Dieser neue Geist kann zu unabsehbaren Folgen führen – bis zu der, die klassische Rückkehr-Ökumene aufzugeben; bis zur Einsicht, dass die katholische Kirche nicht schlechthin die Kirche Jesu Christ *ist*, sondern dass diese in ihr *subsistiert* (LG 8). Was sicher feststand, kann im Licht neuer Herausforderungen das kirchlich Unvorstellbare als pastorale und damit zugleich dogmatische Notwendigkeit erscheinen lassen.

2. Ein Blick in die Gegenwart: Der ökumenisch signifikante Raum der Differenzen

Was ist damit theologisch erreicht – und zwar gerade angesichts der Auseinandersetzung mit verschiedenen theoretischen Herausforderungen und im Blick auf die ökumenische Hermeneutik? Das Vaticanum II legt die Kirche auf eine Identität fest, die sich im Kontakt mit jenem kirchlichen Außen generiert, der sich der katholische Antimodernismus um den Preis einer wachsenden kirchlichen Bedeutungslosigkeit lange Zeit verweigerte.

Dieses Außen hat dabei erkenntniskonstitutive Funktion: die Tradition der Loci-Theologie im Anschluss an Melchior Cano weist den *loci alieni*, also den fremden Orten, eine besondere Bedeutung zu. Theologisch sprachfähig wird man, wenn man die Autorität dieser Orte ernst nimmt und sich auf sie einlässt. Diese Theorie entstand wiederum aus einer einschlägigen Differenz – sie ist in den Auseinandersetzungen der Reformationszeit entstanden. Cano bekämpfte den drohenden kirchlichen Pluralismus und machte das auf eine Weise, die imstande war, das kirchliche Innen durch ein kirchliches Außen zu stärken. Kirchliche Identität, das ist dann die unbedachte, aber formal gegebene Konsequenz dieses Theorieprogramms, muss differenzfähig sein. Das hat nicht zuletzt einen pastoralen Grund: Sie muss das Evangelium an allen Orten kommunizieren.

Diese Kommunikationsfähigkeit trieb auch das Konzil um. Es benannte die kirchlichen Differenzen so, dass sie nicht länger – zumindest vorrangig – die Bedeutung eines Ausschlusses hatten, sondern ihrerseits heilvoll in den Blick kommen konnten. Bezogen auf die anderen Religionen heißt das, dass *Gott Heil schafft auf Wegen, die nur er kennt* (AG 7); hinsichtlich der anderen christlichen Konfessionen verlangt es die Wertschätzung jener *Elemente der Heiligung und der Wahrheit*, die sich gerade in der Situation der Kirchentrennung *kirchlichen* Raum schaffen.

Das 2. Vatikanische Konzil hat seine besondere Autorität gewonnen, weil es einschneidende Veränderungen in den kirchlichen Wissensformen vornahm. Es ist diese Autorität des Konzils, die als Ausgangspunkt für eine ökumenische Diskurspolitik der Anerkennung und produktiven Aufnahme von Differenzen dienen kann. Inhaltlich steht man hier vor einer Identität im Plural. Die Kirche entwirft sich mit *Lumen Gentium* und *Gaudium et Spes* in der Dualität von Innen- und Außenperspektive – und nur so findet sie ihre missionarische und auch ökumenische Identität.[4] Zwei Anläufe sind notwendig, heiß umkämpft, um für die Gegenwart sagen zu können, was die Kirche ist. Darin liegt eine Relativierung der Kirche in ihren Selbstbeschreibungen, die freilich keinen Relativismus einschließt. Es ist gerade die eigene Tradition, die auf die theologischen Außenstellen – etwa im

[4] Vgl. *H.-J. Sander*, Die pastorale Grammatik der Lehre – ein Wille zur Macht von Gottes Heil im Zeichen der Zeit, in: *G. Wassilowsky* (Hg.), Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (QD 207), Freiburg u.a. 2004, 185–206; besonders 201–204.

Sinne der *loci alieni* des Melchior Cano – verweist.[5] Es gibt damit eine Vielzahl von Bezugspunkten und lokalen Optionen in der eigenen Gottrede. Dementsprechend ist die Differenz der Gottesreden kein Unfall – auch ökumenisch nicht. Der Raum der ökumenischen Differenzen erhält damit eine besondere Signifikanz.

3. Die Bedeutung der Differenzen: eine fundamental-hermeneutische Umstellung

Wo stehen wir? Aus fundamentaltheologischer Sicht habe ich versucht, den Wechsel tragender ekklesiologischer Wissensformen ökumenisch zu kennzeichnen. Katholisch wurde er durch eine neue Aufmerksamkeit für die produktive Bedeutung von Differenzen möglich. Sie werden in der Form eines Einschlusses gekennzeichnet, die sich von den eingeübten konfessionellen Ausschlussmustern abheben.

Dieser differenztheoretische Paradigmenwechsel hat in der Folge zu jener Methode des differenzierten Konsenses beitragen können, die wesentlich protestantisch entwickelt wurde (Leuenberger Konkordie). Die Konsens-Ökumene führte bekanntlich zu wichtigen Ergebnissen bis hin zur GER, die freilich *praktisch* kaum Konsequenzen hatte. Ohne dies nun im Einzelnen an dieser Stelle nachweisen zu können, war dieses Konzept von der hermeneutischen Diskussion der 1960er Jahre und nicht zuletzt vom Einfluss Hans-Georg Gadamers auf die theologische Hermeneutik bestimmt. Damit wurde eine ihrerseits zwar differenzoffene, letztlich aber *identitätslogische Hermeneutik* eingesetzt, die ihren Fluchtpunkt in einer „Horizontverschmelzung" besitzt. Auch wenn diese Skizze hier nur sehr verkürzt als Problemanzeige und Forschungsdesiderat einer zu projektierenden genealogischen *Diskursgeschichte der Ökumene* stehen bleiben muss, so weist sie doch auf eine Diskursumstellung hin, die sich aus einer veränderten theoretischen Konstellierung der hermeneutischen Debatten ergibt. Seit den genannten 1970er Jahren adressieren verschiedene Ansätze einer Differenzphilosophie neue hermeneutische Herausforderungen. In ihrem Licht treten auch die dogmatischen Probleme der Ökumene anders auf und lassen nach den Grenzen möglicher ökumenischer Konsense fragen –

[5] Zur erkenntnistheologischen Einordnung der *loci theologici* vgl. *P. Hünermann*, Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen, Münster 2003, 207–251.

nicht zuletzt im Blick auf ihre lange selbstverständliche *Ziel*bestimmung hin.

Zugleich markieren die angesprochenen *Differenztheorien* einen mehrfachen Bruch in der hergebrachten Ordnung der erkenntnistheologischen Dinge:

– Zunächst einmal ist alles Denken – im Sinne des *linguistic turn* – wesentlich semiologisch fundiert. Im Anschluss an Einsichten des linguistischen Strukturalismus Ferdinand de Saussures ist unser zeichengebundenes Denken dabei von einem grundlegenden Vorgang der Differenzierung betroffen. Was bedeutet das? Jedes Zeichen erhält seinen Sinn allein aus der Differenz, die zum Bezeichneten besteht und zugleich zu anderen Zeichen eingelegt wird. Nur im Unterschied ist, was ist, und es ist nie für sich, statisch, sondern wird, indem es vergeht, sich verschiebt. Jedes Zeichen wird von anderen Zeichen aufgenommen, im semantischen Abstand produziert und wieder dekonstruiert. Dieser Prozess ist der einer *différance*.[6] Darin wartet ein Abgrund unausschöpfbarer Bedeutungen, eben weil sie nie feststehen, sondern in eine Unendlichkeit von Zeichen ragen, mit denen jedes Zeichen aufgegriffen und „begriffen" wird. Es gibt kein Identisches, keinen semantischen Stillstand, sondern nur die unendliche Aufpfropfung der Zeichen und also ihre letzte Unerreichbarkeit. Dies entspricht der Verweigerung des Namens Gottes in seiner Namensgabe. Die *différance* ist Passah, Transitus, Vorübergang des Herrn in seinem Namen. Dabei ist die Differenz in der Konstitution des Zeichens und der Fortsetzung der Zeichen äußerste Negativität, *creatio ex nihilo*, denn die Differenz ist selbst ungegenständlich, unbenennbar – es sei denn als bloße Form. In dieser *Denkform* ereignet sich, was auch *Negative Theologie* betreibt. Sie gibt dem Unverrechenbaren die Ehre, dem Namen, dem Einzigartigen und also dem Anderen. Sie sperrt bloßes Einverständnis und alle Ideologie in der Erhaltung der Verhältnisse. Sie ist der kritische Moment im Denken. Die Erinnerung an das Bilderverbot, an die Singularität des Namens und seine Würde, an die Unaussagbarkeit in allem unseren Sprechen, an das notwendige Zerbrechen unserer Konzepte – das sind Momente, die auch den theologischen Diskurs unterwandern und damit an eine Alterität mahnen, die uns immer schon durchzieht, durchschreitet, die einen Exodus in unserem Denken je schon in Gang gesetzt hat und das Ich seiner

[6] Zur Begründung dieses Konzepts vgl. *J. Derrida*, Die différance, in: *ders.*, Randgänge der Philosophie, Wien 1988, 29–52.

Sicherheit beraubt. Es ist seiner und der Dinge um ihn herum nicht länger *mächtig*. Theologisch muss demnach die „Atopik Gottes“[7] ins Kalkül gezogen werden, und sie zerbricht jedes Gottes-Kalkül. Sie setzt sich (und also uns) aus. *Theologisches Verstehen geschieht also auf der Basis unausweichlich differenter Zeichensetzungen und im Bewusstsein theologischer Differenzen, die das Sprechen von Gott unter dem Vorbehalt wissen, dass Gott auch in seiner Offenbarung der Verborgene bleibt, sprich: dass Gott auch im eigenen kirchlichen Sprechen und Handeln aussteht.*

– Auf der Basis der genealogischen Analysen Michel Foucaults wird deutlich, dass die Dispositive auch unseres theologischen *Wissens machtgesteuert* sind – und dass also die theologisch-kirchliche Verfügungsmacht des Wissens eigene Identitäten reserviert sowie Identitätspolitiken forciert. Man denke exemplarisch an die ekklesiologischen Einlassungen von „*Dominus Iesus*“, und zwar besonders an den sprachlichen Gestus der Erklärung – sowie an die Gegenreaktionen, erneut in der sprachlichen Performanz einer machtvollen Sicherung der je eigenen konfessionellen Identität(en). Aus katholischer Sicht ist dies kontextuell zu präzisieren: „Dominus Iesus“ ist bereits durch den äußeren Umstand sensibel bestimmt, dass das Dokument an einer Zeitenwende steht. Das Jahr 2000 wurde von der katholischen Kirche symbolisch stark aufgeladen. In diesem Zusammenhang bezieht sich dieser Text auf ein anderes lehramtliches Schreiben dieses Heiligen Jahres: auf das Schuldbekenntnis des Papstes vom 12. März. Hier wird dem Präfekten der Glaubenskongregation ein *Bekenntnis der Schuld im Dienst der Wahrheit* zugemutet. DI erscheint demgegenüber als eine machtvolle Erinnerung daran, dass es im Sinne derselben Vergebungsbitte eine unerlässliche Wahrheitsansage weiterhin geben müsse. Diese Wahrheitsmacht bestätigt sich nicht nur nach innen, nämlich in einem Zugriff, den DI kaum verbergen kann: in der lehramtlichen Beanstandung von Jacques Dupuis, sondern auch nach außen hin in jenen theologisch-kirchlichen Dokumenten, die sich im Gegenzug auf dieselbe *kirchliche* Identitätsgrammatik festlegen – exemplarisch sei hier auf das Votum der EKD „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“ aus dem Jahr 2001 hingewiesen. Der ausdrückliche Bezug auf DI scheint hier in einen Identitätsdiskurs zu zwingen, der in deutlicher Abgrenzung Linien der Selbst- und der Fremdbestimmung zieht.

[7] *J. Derrida*, Wie nicht sprechen. Verneinungen, Wien 1989, 49.

– Mit der machtanalytischen Perspektive auf die Fundierung theologisch-kirchlicher Wissensformen verbindet sich eine zweite Einsicht: *Wissen* ist *praktisch* grundiert, getragen und bestimmt von Lebensformen und Handlungsmustern, die im Rahmen von Lebens-, Traditions- und Interpretationsgemeinschaften mit eigenen Kulturen zu unterschiedlichen theoretischen Einstellungen führen – was ökumenisch zu einer Umstellung der *theoretisch* organisierten Diskurserwartungen anregt. Die religionswissenschaftlichen Analysen zur *Ritualdynamik* belegen nicht nur die Kontextgebundenheit und Wandelbarkeit z. B. von Initiationsriten, sondern auch ihre Bedeutung für die Konzeptualisierung der entsprechenden Zeichenhandlungen. Umstellungen der religiösen Theorie sind in der Regel durch Veränderungen der Lebenswirklichkeit bedingt. Das lässt sich z.B. liturgiegeschichtlich *synchron* mit den Einflüssen der Medienreligiosität belegen und theologiegeschichtlich *diachron* exemplarisch mit dem Einfluss der religionspolitischen Konflikte im England des ausgehenden 11. Jahrhunderts auf die Satisfaktionstheorie eines Anselm von Canterbury – und natürlich immer wieder und weit darüber hinaus. Ökumenisch lässt das danach fragen, welche Bedeutung die zunehmende Marginalisierung des großkirchlichen Christentums in den westlich-europäischen Gesellschaften, der Zerfall konfessioneller Milieus, eine Zunahme kognitiv diffuser Religiosität und in diesem Zusammenhang die faktische Begrenzung der Ökumene auf eine elitäre Wissensform religiöser Virtuosen haben. Welche Konsequenzen hat der Verlust der theologischen Grammatik für die dogmatische Semantik, und wie weit dürfen sie reichen?

In diesem Zusammenhang wird theologisch – zu Recht! – an den Primat der Wahrheit erinnert; nur ist die Frage, wie die Semiose der Wahrheitszeichen heute funktioniert. Unterschiedliche Konsequenzen bieten sich an – mit dem unscharfen Rand des konfessionellen Wanderers (analog zu Christoph Bochingers „spirituellem Wanderer") auf der einen und dem konturscharfen Profil des definitionsbewussten kirchlichen Solitärs auf der anderen Seite. Für ihn sprechen nicht zuletzt religionssoziologische Fakten. Rodney Starks Untersuchung religiöser Gemeinschaften in den USA hat ergeben, dass ein hohes Eigenprofil mit einem starken Anforderungssetting besonderen Zuspruch erfährt – freilich mit limitierten Wachstumsraten.

Damit aber befinden wir uns bereits im Raum jener Problemstellungen, für die das z. T. polemogene Programm einer „Ökumene der Profile" – mit

oder ohne Frage- und Ausrufezeichen – einen besonders brisanten Titel leiht. Und genau hier setzt eine spezifisch *fundamentaltheologische* Perspektivenbildung der Ökumene ein, die an der Bestimmung der tragenden Wissensformen interessiert ist und die Organisation der ökumenischen Diskurse recherchiert.

4. Der ökumenische Ernstfall der Differenzen: die Regel der Ausnahme

Eine besondere Semiose religiöser Wahrheitszeichen begegnet nun gerade auf der Seite eines lehramtlich offiziell vorgelegten Wahrheitsanspruchs, der, exemplarisch, auf eine – systemtheoretisch rekonstruierbare – klare Unterscheidung zwischen *Kirche* und *kirchlichen Gemeinschaften* festlegt und daran die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit von Abendmahlgemeinschaft knüpft. Zwischen explikativem Sprechakt und performativem Zeichengebrauch ergibt sich dabei immer wieder ein ekklesiologisch-erkenntnistheoretischer *double bind*, der eigene kirchliche Zeichen generiert. Gemeint sind Gesten der beiden letzten Päpste, in denen sie entweder evangelischen Mitchristen die Eucharistie reichen oder auch in öffentlichen Auftritten mit Blick auf die evangelischen Glaubensgeschwister von Kirchen sprechen (so Benedikt XVI. bei seinem letzten Deutschland-Besuch). Lange Zeit wusste man nur inoffiziell aus halbprivaten Begegnungen von solchen Zeichen. Inzwischen liegen sie *öffentlich* vor: Man denke an den bewegenden Augenblick, als der Kardinalsdekan Joseph Ratzinger während des letzten Papst-Requiems Frère Roger Schutz die Kommunion reichte.

Zunächst handelt es sich um ökumenische Ausnahmen – aber genau von ihnen her muss der Normalfall betrachtet werden, denn es handelt sich weder um Zufälle noch um Missverständnisse, sondern letztlich um *konsequentes Verhalten*. Die Regel-Konstruktion bricht sich am Ausnahmezustand, weil er zeigt, was *möglich* ist, ohne bereits kirchenrechtlich *Kirchenstrafen* nach sich zu ziehen. Weil das eigentlich Nicht-Vorgesehene und prinzipientheoretisch *Undenkbare* nicht sanktioniert wird, eröffnet es einen Handlungsraum, der zunächst wie eine Parallelwelt erscheint, aber genau das nicht ist. Vielmehr muss er als der Ort verstanden werden, der das Ausgeschlossene als solches einschließen kann, weil er damit die *sakramentale ekklesiologische* Aporie des konfessionellen Ausschlusses markiert, und zwar im Modus einer einschließenden Handlung. Um eine Aporie handelt es sich aber, weil mit dem eucharistischen Zeichen einer

soteriologischen Einschließung eine Ausschließung sanktioniert wird. Ausgeschlossen sind Interkommunion und institutionalisierte eucharistische Gastfreundschaft. Eingeschlossen wird die Person. Im Raum öffentlicher *Kommunion* verliert sich jedoch das *individuelle* Zeichen und gewinnt eine *prinzipielle* Repräsentanz, die theologisch von Bedeutung ist. Ohne den Einschluss der Ausgeschlossenen markiert das eucharistische Zeichen ein sakramentales Widerspruchsproblem im kirchlichen Selbstvollzug der *Memoria paschalis*. *Dieses* Zeichen verdichtet sich in dem Moment, wo dem katholischen Repräsentanten die nicht-katholische Mitchristin zur Kommunion entgegentritt. Er zwingt in einen neuen Double-bind, der inzwischen offensichtlich eine eigene ökumenische Ritualdynamik entwickelt hat. Im *öffentlichen* Raum reicht auch der kommende Papst dem evangelischen Christen die Kommunion; von den Kameras verborgen aber finden sich die eucharistischen Stopp-Schilder vor den virtuellen Kommunionschranken der Gläubigen, die anlässlich der Amtseinführung Benedikts nach Rom kommen. Damit aber zeichnet sich die verwickelte Performanz eines ökumenischen Einschlusses des Ausschlusses ab. Der Ausschluss wird nämlich im Augenblick jenes Einschlusses zum Zeichen, der als Ausnahmefall zugelassen wird und also das Unmögliche möglich macht.

Dieses Unmögliche ist aber offensichtlich das *theologisch* Unsagbare. Im Rahmen der gegebenen ekklesiologischen Ordnung der Dinge lässt sich *offiziell* lehramtlich nicht sagen, dass die *kirchlichen Gemeinschaften*, die aus der Reformation hervorgingen, material so in der apostolischen Sukzession stehen, dass wechselseitige eucharistische Gastfreundschaft möglich erscheint. Auf der praktischen Ebene konkreter Begegnungen lässt sich jedoch das Unsagbare in Zeichenhandlungen ausdrücken. Was sich nicht sagen lässt, wird dann aber nicht verschwiegen, sondern in den Ausnahmefall der Einschließung des Ausgeschlossenen überführt. Auf diesem Stand bleibt es bei einem Double-bind; aber er weist als solcher in die Richtung einer möglichen Auflösung. Denn die sukzessive Selbstverständlichkeit, mit der symbolisch repräsentative Handlungen wie das Reichen der Eucharistie an Frère Roger wahrgenommen werden, schaffen eine neue Zeichenwirklichkeit und ein eigenes Ritual der *notwendigen* Ausnahme. Es ist als der exemte Ort einer offiziellen Ökumene ein eigener *locus theologicus*. Hier entsteht eine theologische Erkenntnis, und zwar in der Umstellung einer kirchlichen Wissensform. Sie basiert auf einer kontrafaktischen Handlung, mit der sich die Forderung verbindet, die ökumenische Theorie

im Zuge einer veränderten Erkenntnistheorie neu zu justieren. Es geht um die kirchlich einzuholende praktische Einsicht, dass sich die Macht theologischer Normierungen von der Gegenmacht religiöser Lebenswirklichkeiten relativieren lassen muss. Sie sind zwar im Licht der Theologie zu reflektieren, zugleich leiten sie aber auch theologische Theoriebildung an. Damit entsteht nun aber kein *ekklesiologischer Relativismus* – immerhin muss man sehen, dass der antirelativistische Impuls das inhaltliche Ticket war, mit dem jener Kardinal Ratzinger seine päpstliche Nachfolge löste, der Roger Schutz die Kommunion reichte. Vielmehr zeigt sich hier die Notwendigkeit, im Rahmen konkreter konfessioneller Begegnungen den eigenen Identitätsraum zu sprengen. Das ist schon deshalb unausweichlich, weil das konfessionelle *Außen* den eigenen Innenraum bereits besetzt hat – eben im Modus einer Ausschließung, die sich nicht mehr ungebrochen aufrecht erhalten lässt. Das verdeutlicht eben jenes neue *ökumenische Ritual*, das im Entstehen ist und noch vor dem Vaticanum II als unmöglich ausgeschlossen war. Es schafft eine neue Politik ökumenischer Einschließung, die theologisch einzuholen ist. Dazu bedarf es einer *handlungstheoretischen Umstellung der ökumenischen Erkenntnistheorie* sowie einer *Hermeneutik der Produktivität jener Zeichendifferenzen und Differenzen im Zeichengebrauch*, die sich am Ausnahmefall dieser besonderen ekklesiologischen *Semiose* ablesen lassen.

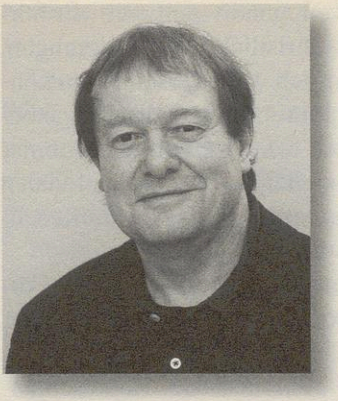
5. Konsequente Konsequenzlosigkeit? Ein Fazit

Wenigstens knapp möchte ich noch einmal den Gedankengang skizzieren. Mit dem Blick auf die fundamentaltheologische Umstellung der kirchlichen Erkenntnistheorie, wie sie katholisch das Vaticanum II aufpflichtet, ergibt sich eine neue Bedeutung des kirchlichen Außen für die eigene Identität (1). Diese Identität ist von konstitutiven Differenzen durchzogen, die sich aber aus der Sicht des Konzils nicht mehr schlechthin als etwas Auszuschließendes darstellen (2). Von hierher lassen sich differenztheoretische Anschlussstellen markieren (3). Sie versprechen wiederum jene praktische Dynamik, die sich mit den möglichen und zugleich als unmöglich ausgewiesenen Konsequenzen der Ökumene abzeichnen – und zwar im Fall einer besonderen Normierung des ökumenischen Wissens: durch den *Ausnahmefall* (4). Er lässt sich als differenzhermeneutischer Ernstfall und Probestück markieren. An ihm wird deutlich, welchen konkreten Herausforderungen

die Ökumene auf ihrem Weg nach draußen, in die Realität des noch nicht Sagbaren und doch Zu-Sagenden konfrontiert ist.

Nach einem Wort von Walter Kasper ist der Erfolg der Ökumene ihr Problem. Genauer muss man wohl sagen, dass es die identitätslogische *Angst* vor dem Erfolg ist. Noch einmal präzisiert: vor dem Identitätsverlust; vor der ekklesiologischen Selbstrelativierung[8], die in der Anerkennung des konfessionellen Partners wartet. Die offene Flanke der Ökumene bleibt in der Konsequenz dieser Entwicklung ihre praktische Konsequenzlosigkeit. Man muss fürchten, dass die Lösungen der Ökumene lebensweltlich ohnehin zu spät kommen. Die Auflösung der Konfessionen vollzieht sich längst. Umso gehaltvoller wäre freilich das gemeinsame Zeugnis des Evangeliums im Augenblick jenes größeren Wandels einer Marginalisierung des Christentums, in der unsere Kirchen sich längst befinden. Das verlangt die Bereitschaft zur Umstellung der tragenden Wissensformen. Das 2. Vatikanische Konzil stellt aus dieser Sicht eine ähnliche Herausforderung wie jene theoretischen Impulse, die derzeit differenz-, handlungs- und systemtheoretisch eine veränderte ökumenische Hermeneutik generieren. Und insofern verstehe ich zunehmend besser, warum ich in Salzburg als Fundamentaltheologe Ökumene zu lehren habe.

[8] Damit ist kein ekklesiologischer Relativismus gemeint, sondern die Einsicht, dass es im Bekenntnis und im Leben der anderen christlichen Gemeinschaften gilt, ihre ekklesiologische Bedeutung zu entdecken. Sie muss katholisch darin gesucht werden, dass außerhalb des Gefüges der katholischen Kirche „vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind" (LG 8). Von der Kirche ist nicht verlangt und nicht zu erwarten, dass sie *alles* sagt. Was im Geist Jesu Christi gelebt wird, fordert dazu auf, die eigene Wahrheitsgestalt in anderem Licht zu sehen – im gemeinsam erfahrenen und gelebten Heiligen Geist liegt also jener Bezug, der mit Blick auf den je größeren Gott eine Relativierung einschließt, die letztlich eschatologisch begründet ist.



Global Players im Gespräch?

Zum Dialog der römisch-katholischen Kirche mit den Pfingstkirchen

VON HANS GASPER[1]

1. Stimmt der Titel?

Stimmt der Titel? Ja, er stimmt. Im Dialog, der 1972 begann und im vergangenen Jahr 2006 seine fünfte Gesprächsrunde beendete, sind zwei wirkliche globale Akteure, zwei Global Players. Die römisch-katholische Kirche und die Pfingstkirchen, genauer einige Pfingstkirchen und damit die Pfingstbewegung, sind im theologischen Gespräch. „Today, pentecostalism constitutes the fastest growing Christian movement in the world. And it is involved with the world's largest church", so heißt es im „International Dictionary of Charismatic and Pentecostal Movements".[2] Aber, und das Zitat deutet es an, im Titel steckt eine Asymmetrie. Die römisch-katholische Kirche ist eine wirkliche Welt*kirche*. *Die* Pfingstkirche gibt es nicht, auch keine pfingstlerische Weltkirche, aber es gibt eine weltweite Pfingst*bewegung*, ‚the fastest growing Christian *movement*'.

Es gibt die Pfingstbewegung. Etwas mehr als 100 Jahre alt – seit 1901, wenn man sie in Topeka beginnen lässt, seit 1906, wenn man die weltweite Bewegung in der Azusa Street in Los Angeles anfangen lässt, wofür vieles

[1] Hans Gasper (Dipl. theol.) war bis April 2007 Ökumenereferent im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bereich Glaube und Bildung, und von 1998–2006 Mitglied der Internationalen Dialogkommission Römisch-katholische Kirche – Pfingstkirchen.

[2] Vgl. zum Dialog katholisch-pfingstlerisch: *C. M. Robeck jr., J. L. Sandidge*, Dialogue, Catholic and Pentecostal, in: *Stanley Burgess* (ed.) and *Eduard M. van der Maas* (ass. ed.), The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements. Revised and Expanded Edition, Grand Rapids (Michigan) 2002, 576–582. Die beiden Autoren des Artikels, Cecil M. Robeck und Jerry L. Sandidge, waren bzw. sind Dialogteilnehmer. Sandidge war bis zu seinem Tod 1992 der Sekretär der Pfingstler, er verfasste eine Dissertation über diesen Dialog, Robeck ist seit 1992 der pfingstlerische Co-Chair.

spricht.[3] Und diese Bewegung existiert weltweit, gehört weltweit, wir hörten es, zu den am raschesten expandierenden christlichen Gruppierungen. Dass dies *eine* Bewegung ist, darauf wird man sich wohl verständigen können. Ungeachtet großer und heterogener Pluralität lässt sich die Pfingstbewegung als *eine* Bewegung verstehen – bei der, wenn gezählt wird, immer auch die konfessionellen und nichtkonfessionellen nondenominationalen Charismatiker mitgerechnet werden. Auch diese sehen sich als Familienangehörige, mal mehr, mal weniger.

Mit einem Teil dieser Pfingstbewegung führt der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen (früher Sekretariat, Präsident seit 2001 Kardinal Kasper) seit 1972 einen offiziellen Dialog. Dieser Teil ist durchaus repräsentativ, „klassische Pfingstkirchen", Kirchen oder Repräsentanten klassischer Pfingstkirchen. Und schon an der Dialogstruktur zeigt sich dann, dass diese Pfingstkirchen und ihre Vertreter zwar Exponenten der Pfingstbewegung sind, nicht aber für alle Pfingstkirchen sprechen und auch nicht die Pfingstbewegung als Ganze repräsentieren.

In jeder Presseerklärung und zu Beginn eines jeden Schlussdokuments am Ende einer Dialogrunde finden sich zwei Formulierungen, die untypisch sind für die anderen, zahlreichen Dialoge Roms, typisch für den Dialog mit den Pfingstkirchen. Der Dialog wird ausgewiesen als Dialog zwischen dem Päpstlichen Einheitsrat und „einigen klassischen Pfingstkirchen und deren Leitern"[4] – einigen, nicht allen, den klassischen, nicht den neuen, mit Leitern dieser Kirchen und zwar, wie man hinzufügen muss, mit unterschiedlichem Status.

Ebenfalls charakteristisch ist die folgende, immer wiederkehrende Feststellung, der Dialog habe weder eine „organische noch eine strukturelle Einheit zum Ziel oder zum Thema".[5] Das ist eine erstaunliche Feststellung,

---

[3] Vgl. dazu *Cecil M. Robeck Jr.*, The Azusa Street Mission and Revival. The Birth of the Global Pentecostal Movement, Nashville, Tennessee 2006.

[4] Vgl. dazu etwa „Perspektiven der Einheit" von 1989, Nr. 2. Ähnlich lautende Formulierungen stehen in den Eingangsabschnitten jedes der Dialogdokumente wie in den Presseerklärungen jeweils nach Abschluss einer Dialogeinheit. Die bis 1997 abgeschlossenen Dialoge sind dokumentiert in: *Harding Meyer, Damaskinos Papandreou, Hans Jörg Urban, Lukas Vischer* (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung, 3 Bde, Paderborn/Frankfurt a. M. 1983–2003 sowie in *Norbert Baumert/Gerhard Bially* (Hg.), Pfingstler und Katholiken im Dialog, Düsseldorf 1999.

[5] Vgl. a.a.O., Nr. 5. Auch hier stehen ähnlich lautende Formulierungen in den Eingangsabschnitten jedes der Dialogdokumente wie in den Presseerklärungen jeweils nach Abschluss einer Dialogeinheit.

bedenkt man, wie wichtig Rom das ehrwürdige Ziel der ökumenischen Bewegung ist, die „volle, sichtbare Einheit".

Diese Formulierung hat eine Doppelfunktion. Sie will die Sorge der Pfingstkirchen vor römisch-katholischer Vereinnahmung mindern. Dahinter steckt aber auch etwas für die Pfingstkirchen Charakteristisches: auch als Kirchen sind sie Teil einer Bewegung. Keine Kirche kann für die Pfingstbewegung als Ganze sprechen.

Im schon genannten Artikel werden die Besonderheiten dieses Dialogs, der übrigens einer der am längsten stattfindenden ist, noch einmal benannt:

> „It is the only dialogue in which structural union is stated not to be the ultimate goal… But it is also a dialogue which is taking place between a movement of churches (the pentecostals) and a denomination (the Roman Catholics)."[6]

Am Dialogtisch sitzen zwei wirkliche Global Player, aber die Globalität, für die sie stehen, ist verschieden.

2. Die weltweite Sendung des Mr. Pentecost

Im ökumenischen Dialog sind persönliche Bekanntschaften, ja Freundschaften von großer Wichtigkeit. Sie sind die Voraussetzungen dafür, dass an die Stelle einer Hermeneutik des Verdachts eine Hermeneutik des Vertrauens treten kann. Das gilt erst recht für den Dialog zwischen der katholischen Kirche und den klassischen Pfingstkirchen. In diesem Sinn kann der südafrikanische Pfingstler David du Plessis (1905–1987) als eine der Schlüsselfiguren angesehen werden für die Öffnung von Pfingstkirchen hin zur Ökumene und zur Verbreitung pfingstlerischer Elemente über die Grenzen der klassischen Pfingstkirchen hinaus. David du Plessis steht auch am Anfang des katholisch-pfingstlerischen Dialogs. Dieser „Mr. Pentecost", wie er genannt wurde, folgt einer über ihn durch den englischen Pfingstler Smith Wiggelsworth ausgesprochen Prophezeiung, es werde dieser Südafrikaner sich wieder finden: „giving witness in the remote parts of the world"[7]. Es ist ein Weg der Globalisierung der Pfingstbewegung, noch bevor das Wort in Mode kam. Du Plessis bedient sich der entstehenden weltweiten ökumenischen Bewegung, des Weltkirchenrats, der römisch-katho-

---

[6] Vgl. Dialogue, a.a.O., 580.

[7] Vgl. Dazu *R. P. Spittler, du Plessis, David Johannes*, in: *Stanley Burgess* (ed.) and *Eduard M. van der Maas* (ass. ed.), The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements. Revised and Expanded Edition, Grand Rapids (Michigan) 2002, 589–593.

lischen Weltkirche seit deren Eintritt in die ökumenische Bewegung – du Plessis ist Beobachter beim 2. Vatikanischen Konzil – und nicht zuletzt der angelsächsisch-amerikanischen Weltkultur und deren „global outreach".

Dieser südafrikanische Pfingstler holländisch-hugenottischer Herkunft – er trägt den gleichen Namen wie der Kardinal Richelieu und er gab einem seiner Söhne Richelieu als zweiten Vornamen – nahm 1947 an der ersten Weltkonferenz der Pfingstler in Zürich teil (Pentecostal World Conference – PWC), für die er dann fast zehn Jahre tätig war. Nach einem ersten Besuch bereits in den 1930er Jahren ging er 1948 in die USA, wo er Pastor der Assemblies of God wurde, der weltweit größten Pfingstkirche (bestehend seit 1914), ohne die Verbindungen zu seiner Südafrikanischen Herkunftskirche abzubrechen, dem Apostolic Faith Movement. Er arbeitete zusammen mit Vertretern der amerikanischen Heilungsbewegung, die wichtig wurde für die Verbreitung pfingstlerischer Impulse über die Grenzen der Pfingstbewegung hinaus (Gordon Lindsay und dessen Voice of Healing Fellowship). Einen Schritt über die Grenzen tat David du Plessis, als er Verbindung aufnahm mit dem Weltkirchenrat. Der Präsident von dessen Missionsrat in den 1950ern, John Mackay, wurde ein enger Freund. Du Plessis nahm 1952 an der im deutschen Willingen stattfindenden Weltmissionskonferenz teil, ebenso an den Vollversammlungen des Weltkirchenrats von Amsterdam (1948) bis Vancouver (1983). Seine Verbindung zum ÖRK und sein ökumenisches Engagement brachten ihn in Konflikt mit den Assemblies of God, und er musste dort für fast 20 Jahre auf sein Amt als Pastor verzichten. Auf Einladung von Kardinal Bea (1881–1968), seit 1960 der erste Leiter des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen, war David du Plessis von 1963 bis 1965 Beobachter bei der dritten und letzten Periode des 2. Vatikanischen Konzils. Als 1972, nach Vorgesprächen seit 1970, der internationale pfingstlerisch-katholische Dialog begann, wurde er der erste pfingstlerische Vorsitzende und blieb dies zehn Jahre, weitere zehn Jahre wurde sein Bruder Julius du Plessis der Vorsitzende – seit 1992 Cecil M. Robeck Jr.

Noch eine Freundschaftsgeschichte ist wichtig. Auf der Vollversammlung des ÖRK in Uppsala 1968 lernte David du Plessis den amerikanischen Benediktiner und Ökumeniker Kilian McDonnell kennen und sie wurden Freunde. Kilian McDonnell wurde der erste katholische Ko-Vorsitzende des katholisch-pfingstlerischen Dialogs und blieb es bis zum Jahr 2000, also die ersten drei Dialogeinheiten der jetzigen fünften Dialogrunde. Kilian McDonnell spielte aber ebenso eine wichtige Rolle in der bei Beginn

der ersten Dialogrunde gerade fünf Jahre alten Charismatischen Erneuerung in der katholischen Kirche.

3. Der Beginn der Charismatischen Bewegung

Noch vor dem Beginn des katholisch-pfingstlerischen Dialogs 1972 war nämlich etwas geschehen, was zu einer neuen Welle der Pfingstbewegung führte, der Beginn der Charismatischen Bewegung, seit den späten 50er und dem Beginn der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts. 1960 erreichte sie die amerikanische Episcopal Church, danach fast alle evangelischen Mainline Churches, schließlich 1967 die katholische Kirche. Mit dieser „zweiten Welle" der Pfingstbewegung, dem „zweiten Zug" des Heiligen Geistes, schien zu gelingen, was 1906 nicht gelungen war, die pfingstlerische Erneuerung der Traditionskirchen. Die Pfingstbewegung wurde zu einer transkonfessionellen Bewegung. Im Auftrag des belgischen Kardinals Suenens (1904–1996), einer der vier Moderatoren des 2. Vatikanischen Konzils, war McDonnell 1974 auch Mitglied einer Gruppe von Theologen, darunter Ralph Martin, Heribert Mühlen, Kevin Ranaghan, und als Berater u.a. Yves Congar, Walter Kasper, Joseph Ratzinger, die sich mit dem Phänomen der Charismatischen Erneuerung in der katholischen Kirche befassten. Kilian McDonnell wurde der Hauptautor eines wichtigen Textes zur Charismatischen Erneuerung, dem Mechelner Papier „Theologische und pastorale Orientierungen zur katholischen Charismatischen Erneuerung" (später Nr. 1, da weitere fünf folgten).[8] Dieses vorzügliche Dokument enthielt bereits im Kern die Position, die Kilian McDonnell später in einer Monographie zum Thema Geisttaufe und christliche Initiation vorschlagen sollte, eine enge Verbindung zwischen Initiationssakramenten und den spezifischen Erfahrungen der Charismatiker.[9] 1980 gab Kilian McDonnell eine dreibändige Sammlung aller bis dahin greifbaren Texte der Kirchen zur Charismatischen Erneuerung heraus, unter dem für pfingstlerisch-charismatische Grunderfahrung bezeichnenden Titel: Presence, Power, Praise.[10]

---

[8] Theological and Pastoral Orientations on the Charismatic Renewal. Malines Document I, in: *Kilian McDonnell* (ed.), Presence, Power, Praise. Documents on the Charismatic Renewal, Vol. III, Collegeville (Minnesota) 1980, 13–68. Eine deutsche Ausgabe erschien in Österreich im Selbstverlag des Vereins für den Dienst an charismatischer Erneuerung in der katholischen Kirche, o.J.

[9] Vgl. Mechelner Dokument III, F.

[10] *Kilian McDonnell* (ed.), Presence, Power, Praise. Documents on the Charismatic Renewal, Vol. I–III, Collegeville (Minnesota) 1980.

Ich werde nun im Folgenden die ersten drei Dialogrunden (1972–1989) eher kursorisch behandeln und ausführlich die beiden letzten. Sie scheinen mir von besonderer Wichtigkeit, zudem kann ich von der letzten auch aus eigener Kenntnis berichten. Bevor ich mich aber auf die Inhalte einlasse, noch ein Wort zur Zusammensetzung der Dialoggruppen.

4. Weltkirche und Vertreter klassischer Pfingstkirchen

Ich wies bereits darauf hin: In jeder Presseerklärung und zu Beginn eines jeden Schlussdokuments am Ende einer Dialogrunde wird der Dialog mit den Pfingstkirchen ausgewiesen als Dialog zwischen dem Päpstlichen Einheitsrat und „einigen klassischen Pfingstkirchen und deren Leitern". Die katholischen Dialogmitglieder haben eine offizielle Funktion und einen offiziellen Auftrag ihrer Kirche. Bei den Pfingstlern war es anders und dies teilweise bis heute. Es sind nicht alle Pfingstkirchen dabei, sondern Vertreter einiger, und in den ersten beiden Dialogrunden hatten die Repräsentanten der Pfingstkirchen keine offizielle Funktion. Sie waren als Pfingstler dabei, die wichtigen Pfingstkirchen angehören, aber nicht als deren offizielle Vertreter. Mit der dritten Dialogrunde hat sich dies geändert, aber nur zum Teil. Vertreter der größten Pfingstkirche, der Assemblies of God, stellen zwar seit Beginn des Dialogs die Vorsitzenden, David du Plessis und jetzt, nach einem Zwischenspiel von Justus du Plessis vom südafrikanischen Apostolic Faith Movement, Cecil M. Robeck, jr. Die Assemblies of God waren auch darüber hinaus durch wichtige Theologen präsent, aber sie sind keine offiziellen Dialogpartner.

Es fehlen übrigens im Dialog auch afroamerikanische Pfingstler, die Lateinamerikaner sind wenig präsent und gänzlich fehlen die Oneness Pentecostals. Es fehlen natürlich auch Vertreter der neueren Pfingstbewegung – an der ersten Dialogrunde nahmen auch drei Vertreter der Charismatischen Erneuerung in evangelischen Kirchen teil.

5. Die Dialogrunden 1972–1982

Die Dialogrunden 1972–1982 waren so etwas wie eine pfingstlerisch-katholische Tour d'Horizont. Dies gilt zumal von der ersten Runde, die dazu führte, in einem zweiten Durchgang bestimmte Dinge etwas intensiver anzusehen. Ich nenne nur einige Themen: Taufe im Heiligen Geist, die Geistesgaben, die Sakramente, Schrift und Tradition, Unterscheidung der

Geister.[11] In der zweiten Runde hat man sich dann auf einige hier auftauchende Fragen besonders konzentriert, z.B. die Marienverehrung, ein gerade in Lateinamerika hochsensibles Thema zwischen Katholiken und Pfingstlern.[12]

In der dritten Dialogrunde 1985–1989 erfolgte dann eine Fokussierung unter einem der Leitbegriffe des ökumenischen Dialogs, dem Begriff der Koinonia. Dieses letzte Dokument hatte insofern eine besondere Bedeutung, als damit einer der Leitgedanken des Konzils, die Communio-Theologie, Eingang fand in das katholisch-pfingstlerische Gespräch. Das Koinonia-Motiv konnte Differenzen im sakramentalen Verständnis identifizieren, half zugleich aber, die schon gegebene Einheit zu formulieren. Ohne diesen Schritt wäre die Auseinandersetzung mit dem bis heute zumindest in der Praxis schwierigsten Thema nicht möglich gewesen.[13]

6. Evangelisation, Proselytismus, Gemeinsames Zeugnis

Ein wichtiges Resultat der dritten Runde war also die Einsicht, dass zwischen Katholiken und Pfingstlern eine wirkliche, wenn auch nicht vollkommene Koinonia besteht. Von dieser Einsicht her konnte die vierte Dialogrunde 1990–1997 mit dem Themenkomplex „Evangelisation, Proselytismus, Gemeinsames Zeugnis" Fragen angehen, die bis heute im Konflikt-Zentrum katholisch-pfingstlerischer Beziehung stehen.[14] Etwas plakativ: Was Pfingstler als dringende Evangelisation und Missionierung von Katholiken ansehen, die weder bekehrt noch „spirit filled" sind, erleben diese als Proselytismus. Mit Lateinamerika wird ein ganzer „katholischer Kontinent" zum pfingstlerischen Missionsland. In den anderen Kontinenten, in Afrika, Asien und nicht zuletzt in Europa, wird man zu Konkurrenten. Entsprechend schwierig, ja leidenschaftlich waren manche Phasen gerade dieser Dialogrunde. Manchmal wurde, so wird erzählt, um ein Wort den ganzen Tag gerungen. Im Artikel des Dictionary heißt es dazu, nicht ohne Pathos:

> „There were sessions in which tears flowed freely, stories were told with passion and pathos, tables were pounded, words were critiqued, honed and carefully defined."[15]

[11] Vgl. DWÜ Bd. 1, 476–486 bzw. *Baumert/Bially*, 6–16.
[12] Vgl. DWÜ Bd. 2, 581–599 bzw. *Baumert/Bially*, 17–35.
[13] DWÜ Bd. 2, 599–622 bzw. *Baumert/Bially*, 35–58.
[14] DWÜ Bd. 3, 602–638 bzw. *Baumert/Bially*, 59–95.
[15] A.a.O., 579.

Das Schlussdokument dieser vierten Dialogrunde ist wahrscheinlich das bisher wichtigste. Es ist so etwas oder könnte so etwas werden wie die Charta Oecumenica des Verhältnisses von Pfingstlern und Katholiken, mit möglichen Wirkungen darüber hinaus. Neben den üblichen Übersetzungen ins Englische und Französische gab es eine ins Portugiesische, Spanische und Deutsche, in Finnland war das Dokument Gegenstand einer Habilitation.[16]

Im Aufbau des Dokuments steht das Reizthema „Proselytismus" in der Mitte zwischen den beiden anderen Themen, über die zwar nicht in jeder Hinsicht Einigkeit besteht, bei denen man aber vieles gemeinsam sagen kann, „Evangelisation" und „gemeinsames Zeugnis". Schon das ist ein Zeichen der gewandelten Atmosphäre, zumindest bei denen, die gemeinsam am Tisch saßen. Dies wird noch einmal am Anfang des Proselytismuskapitels in Erinnerung gerufen. Seit 1972, also von Anfang an habe man sich verpflichtet gesehen, dieses Thema anzugehen.

> „Denn das pfingstlerisch-katholische Verhältnis in vielen Teilen der Welt ist manchmal mit Vorwürfen von Insensibilität gegenüber schon lange bestehenden Gemeinschaften, Klagen über Proselytismus und Gegenklagen über Verfolgung belastet. In beiden Traditionen haben einige Leute klar gemacht, dass sie Gespräche zwischen Katholiken und Pfingstlern ablehnen. Andere haben klar geäußert, dass sie das Thema ‚Proselytismus' gar nicht ansprechen möchten."[17]

Trotz dieser Befürchtungen hat man sich zur Diskussion des Themas entschlossen. Man ist sich darüber klar geworden,

> „dass Proselytismus zu einem großen Teil deshalb passiert, weil Pfingstler und Katholiken nicht ein und dasselbe Verständnis vom Wesen der Kirche/Gemeinde haben. Zum Beispiel sind sie verschiedener Meinung über die Beziehung zwischen der Kirche und der Taufe als Ausdruck lebendigen Glaubens".[18]

Das Gesamtgefüge von Verkündigung, Umkehr und Glaube ist anders akzentuiert. Dies wird im ersten Teil des Dokuments über Evangelisation angesprochen. Für Katholiken ist Evangelisation ein „komplexer Prozess" aus mehreren Elementen, zitiert wird Evangelii nuntiandi (Nr. 24).[19] Pfingstler sehen Evangelisation als Verkündigung der Frohen Botschaft mit dem Auftrag zur Umkehr, „damit sich die einzelne Person zu Christus be-

[16] Ebd.
[17] Nr. 68.
[18] Nr. 69.
[19] Nr. 14.

kehrt".[20] Besonders dringlich wird dies für die Pfingstler deshalb, weil viele glauben, dass die Wiederkunft Christi nahe bevorsteht.[21] Hinzu kommt das Verständnis der Geisttaufe als besondere Bevollmächtigung für den Dienst der Evangelisation.[22]

Es begegnet ein Muster, das im Gespräch katholisch-freikirchlich oder katholisch-evangelikal insgesamt eine Rolle spielt: Es gibt zwei verschiedene Bekehrungsmodelle. In der fünften Dialogrunde wurde dies intensiv diskutiert. Was dort zum Thema Heiligung gesagt wird, ist auch auf anderes wie etwa die Bekehrung übertragbar:

„the crisis paradigm of sanctification is followed largely by pentecostals, while the growth paradigm is the approach of Roman Catholics."[23]

Man spricht auch vom Unterschied zwischen Damaskus-Bekehrungen – plötzlich – und Emmaus-Bekehrungen, die sich auf dem Weg und in einem Prozess ereignen. Die Tradition auch der katholischen Kirche kennt allerdings beide Formen und analoge Entwicklungen gibt es auch bei den Pfingstkirchen.

In der vierten Dialogrunde konnten nun bei allen drei Themenblöcken „Evangelisation, Proselytismus und gemeinsames Zeugnis" die Einsichten aus der dritten Dialogrunde fruchtbar gemacht werden, dass nach Auffassung der Katholiken

„jeder, der an den Namen des Herrn Jesus glaubt und ordentlich getauft ist … auf eine sichere, echte Weise der Kirche als Leib Christi verbunden ist. Für Pfingstler ist die Grundlage der Einheit ‚eine Gemeinsamkeit des Glaubens und der Erfahrung Jesu als des Herrn und Erlösers durch den Heiligen Geist'".[24]

Wenn also Pfingstler und Katholiken wie die Mitglieder des Dialogs der Meinung sind, „dass Pfingstler und Katholiken in entscheidenden Themen des Glaubens schon übereinstimmen",[25] dann ist eine ganz neue Ausgangsposition gegeben, auch schwierige Fragen offen und mit großem Freimut anzugehen. Dann können die wechselseitigen Stereotypen und Vorwürfe durchbrochen werden. Sie haben davon abgelenkt,

[20] Nr. 15.
[21] Nr. 13 u. Nr. 16.
[22] Ebd.
[23] Noch unveröffentlicht.
[24] Nr. 69, verwiesen wird dabei auf das Schlussdokument der vorherigen Runde Nr. 54 und 55.
[25] Nr. 70.

„dass Katholiken und Pfingstler fähig sind, vor der Welt glaubhaft für die versöhnende Kraft Gottes durch Jesus Christus Zeugnis abzulegen".[26]

Im Rekurs auf Dialogdokumente zum Thema und interne Richtlinien dazu kann dann eine „Arbeitsdefinition" zum Proselytismus formuliert werden:

„Proselytismus ist der respektlose, insensible und lieblose Versuch, die Zugehörigkeit eines Christen von einer kirchlichen Gemeinschaft zu einer anderen herbeizuführen." [27]

Proselytismus als „eine unethische Aktivität" wird in acht konkreten Postulaten konkretisiert, etwa: Ablehnung idealisierender Darstellung der eigenen gegen Schwächen der anderen Gruppe, schuldhafte Ignoranz, die leicht erreichbares Wissen über die anderen ignoriert, absichtlich falsche Präsentation der Glaubensinhalte und Praktiken der anderen Gemeinschaft, gegen Zwang, Manipulation etc. Der Abschnitt endet mit der wichtigen Feststellung:

„Proselytismus als unethische Aktivität ist „jede konkurrierende Evangelisation, die gegen andere christliche Gruppen gerichtet ist (vgl. Röm 15, 20)."[28]

Es ist bezeichnend für die Gesinnung, mit der man auch solche schwierigen Fragen behandelt, dass das Dokument mit Überlegungen zu Formen gemeinsamen Zeugnisses schließt. Am Ende werden noch einmal die Gemeinsamkeiten herausgestellt und die Freude darüber. Zwar wird noch einmal erwähnt

„der Schock über die Schluchten..., die sich zwischen unseren Positionen auftun."[29]

Aber der Text schließt mit einem Ausdruck der Hoffnung auf den Tag,

„an dem wir trotz unserer Differenzen vielleicht enger zusammenarbeiten werden. In der Tat, was uns eint ist viel größer als das, was uns trennt. Obwohl der Weg in diese Zukunft uns nicht völlig klar ist, sind wir doch fest davon überzeugt, dass der Geist Gottes uns ruft, unsere jetzigen Trennungen hinter uns zu lassen".[30]

Erwähnt werden sollte noch, dass in diesem erstaunlichen Text auch teilweise kontroverse Fragen wie Evangelisation und Kultur und Evangelisation und soziale Gerechtigkeit behandelt werden.[31]

---

[26] Ebd.
[27] Nr. 83.
[28] Nr. 93.
[29] Nr. 130.
[30] Ebd.
[31] In den Abschnitten III und IV des ersten Teils.

7. Die fünfte Dialogrunde (1998–2006): On becoming a Christian – Christliche Initiation oder was gehört zum Christwerden?

Wie schon die dritte (1985–1989) und die vierte Dialogrunde (1990–1997) wurde auch die fünfte Dialogrunde unter ein Rahmenthema gestellt, „Christliche Initiation" zunächst. Dies ist katholisch ein eingeführter Begriff und meint die Stufen auf dem Weg zum Christsein und zur Eingliederung in die Kirche, d.h. den Glauben einerseits und was damit verbunden ist, also Verkündigung, Glaubensunterweisung, persönliche Umkehr, andererseits die sog. Initiationssakramente Taufe, Firmung und Eucharistie. Diese Stufenfolge der Sakramente bildete in der Alten Kirche eine Einheit und dies ist wieder so bei der Eingliederung Erwachsener in die Kirche. Der entsprechende Ritus wurde nach dem 2. Vatikanischen Konzil wiederhergestellt und gerade in den USA gibt es intensive positive Erfahrungen damit, inzwischen auch in der deutschen Kirche.[32] Da aber der Begriff Initiation für Pfingstler unüblich ist, wurde später der schlichtere Titel gewählt: „On becoming a Christian", wie man Christ wird.

Im Gefüge der Elemente des Weges zum Christsein – im Zentrum das Verhältnis von Glaube und Sakramenten, wie gezeigt, ein klassisches Thema im Gespräch zwischen Freikirchen und katholischer Kirche[33] –, sollte zugleich, eng damit verbunden, noch einmal das Thema der Geisttaufe behandelt werden.

Christliche Initiation und Taufe im Heiligen Geist

Man wandte sich damit wieder einem Thema zu, das bereits in der ersten Dialogrunde (1972–1977) angegangen worden war, der „Taufe im Heiligen Geist" bzw. „Geisttaufe", einem schlechthin zentralen Thema pfingstlerischer Tradition und pfingstlerischen Selbstverständnisses. Dieses Thema wurde in den größeren Rahmen der anderen im Prozess christlicher Initiation wesentlichen Elemente gestellt.

Eine Ausgangsthese von Kilian McDonnell, die, wie oben angedeutet, schon im Mechelner Dokument aufscheint, war: Es gibt ein katholisches Pendant zur Geisttaufe, das sowohl in der Schrift wie bei den Kirchenvä-

[32] Nach der Liturgiekonstitution des Vatikanischen Konzils „Sacrosanctum Concilium (SC)" soll „ein mehrstufiger Katechumenat…wiederhergestellt" werden (SC 64). Zur Situation in Deutschland jetzt: Katechese in veränderter Zeit, in: Die Deutschen Bischöfe Nr. 75 (2005).

[33] Vgl. *Walter Klaiber, Wolfgang Thönissen* (Hg.), Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn.

tern gut bezeugt ist.[34] Ausgeführt wurde dies in der von Kilian McDonnell gemeinsam mit dem amerikanischen Neutestamentler George T. Montague herausgegebenen biblisch-patristischen Studie: „Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit. Evidence from the first eight Centuries."[35] Darin vertreten die beiden Autoren die These, dass angesichts des biblischen Zeugnisses und auf Grund des Zeugnisses der Kirchenväter, die „Taufe im Heiligen Geist" als ein integrales Element im Prozess christlicher Initiation anzusehen sei. Die Studie habe gezeigt, dass das, was in pfingstlerischer Tradition als Taufe im Heiligen Geist bezeichnet werde, nach Texten der Väter des Ostens wie des Westens ein integrales Element der christlichen Initiation sei, ein integrales Moment also des Weges zur Taufe und von der Taufe zu Firmung und Eucharistie, also der vollen Eingliederung in die Kirche.[36] Wenn dies so sei, dann müsse man heute sagen: Die Taufe im Heiligen Geist, so die Schlussfolgerung, gehört deshalb nicht einer bestimmten Bewegung, etwa der Charismatischen Erneuerung, sondern sie gehört der ganzen Kirche.

Popularisiert wurde die These durch die Veröffentlichung des kleinen Textes einer Arbeitsgruppe der amerikanischen katholischen Charismatischen Erneuerung „Fanning the Flame. What does Baptism in the Holy Spirit have to do with Christian Initiation?", deutsch: „Die Flamme neu entfachen".[37]

Die Grundthese und die Dynamik des Dialogs

Die spezifische Dynamik dieser Dialogrunde wurzelte also katholischerseits zunächst in der Annahme, dass die Taufe im Heiligen Geist als ein Teil christlicher Initiation angesehen werden kann. Vor allem die Väter-Texte zeigen nach Kilian McDonnell eine enge Verbindung von Charismen, die im Ganzen der christlichen Initiation erwartet wurden, also im Ganzen des

[34] Vgl. Anm. 8.

[35] *George T. Montague/Kilian McDonnell*, „Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit. Evidence from the first eight Centuries, Collegeville, Minnesota 1991, deutsch: Eingliederung in die Kirche und Taufe im Heiligen Geist, Münsterschwarzach 1998). Gewidmet ist das Buch Kardinal Suenens, „der die katholische Charismatische Erneuerung ins Herz der Kirche führte".

[36] Genannt werden: Origines, Tertullian, Hilarius, Basilius, Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nazianz, schließlich die Syrer (besonders Philoxenus).Vgl. die zusammenfassende Feststellung in *George T. Montague/Kilian McDonnell*, a.a.O., 314 bzw. 410 deutsche Ausgabe.

[37] „Fanning the Flame. What does Baptism in the Holy Spirit have to do with Christian Initiation?", deutsch: Die Flamme neu entfachen, Münsterschwarzacher Kleinschriften 74, Münsterschwarzach 1993.

Wegs von der Taufe zum Empfang der Eucharistie, darunter Heilungen und auch intensive innere Erfahrungen. Diese Texte zeigten also, dass für repräsentative Kirchenväter das, was heute als „Taufe im Heiligen Geist" bezeichnet werde, als ein integrales Element der christlichen Initiation und des Christwerdens angesehen werden müsse, sowohl integral als auch normativ. Da Kilian McDonnell auch klar die Bedeutung von Glaube und Bekehrung herausstellte – „persönlicher Glaube" und „tiefe Bekehrung" –, andernfalls sei die Liturgie der Initiation ein bloßer Ritualismus, waren damit auch die weiteren Themen des Dialogs schon genannt. Sie wurden in den folgenden Jahren des Dialogs behandelt: Glaube, Umkehr bzw. Bekehrung, Erfahrung, christliche Unterweisung, Jüngerschaft und Nachfolge.

Auch in der katholischen Kirche gehörte also demnach die sich in einem liturgisch-sakramentalen Kontext ereignende Geisttaufe zur Fülle der Initiation. Da dies vor allem die Väter-Texte belegen sollten, wurde in ganz besonderer Weise deren Bedeutung als nachbiblische Zeugnisse, für Katholiken wie für Pfingstler unterstrichen. Es ließe sich also zeigen, dass die der pfingstlerischen Tradition und zum „vollen Evangelium", also zum „vollen Christsein" unverzichtbare Geisttaufe ebenfalls einen unverzichtbaren Platz in katholisch verstandener sakramentaler Initiation hätte.

Hätte sich diese Annahme bestätigen lassen, wäre in der Tat eine denkbar große Nähe zur Sicht der Pfingstler erreicht worden. Entscheidende Argumente dagegen kamen von einem Theologen, der der Charismatischen Erneuerung seit vielen Jahren eng verbunden ist, dem Jesuiten und Neutestamentler Norbert Baumert. Er brachte just zur Zeit dieser Dialogrunde eine zweibändige Studie zum Thema Charisma und Geisttaufe heraus und veröffentlichte deren Zusammenfassung in der amerikanischen Zeitschrift „Journal of Pentecostal Theology", die die These McDonnells bestritt.[38] Baumert hatte der wichtigen Dialogrunde von 1990 bis 1997 angehört, war mit der Argumentation von Kilian McDonnell vertraut, war zudem an der Übersetzung von dessen Monografie ins Deutsche beteiligt. Baumerts Analyse führte zu einem doppelten Ergebnis: Die Kirchenvätertexte belegen Kilian McDonnells These nicht.[39] Diesem in Bezug auf die Kirchenväter negativen Resultat korrespondiert eine weitere Feststellung Baumerts: die

[38] *Norbert Baumert*, Charisma –Taufe – Geisttaufe, Bd. 1, Entflechtung einer semantischen Verwirrung, Würzburg 2000 u. Bd. 2, Normativität und persönliche Berufung, Würzburg 2001. Die englische Übersetzung erschien unter dem Titel. „Charism" and „Spirit-Baptism". Presentation of an Analysis, in: Journal of Pentecostal Theology 12.2 (2004), 147–179.

[39] Dies zeigt Baumert in einer einlässlichen Detailanalyse, vgl. a.a.O., Bd. 2, 141–252.

Geisttaufe, wie sie in der Tradition der Pfingstler *und* der Charismatiker begegnet, ist frömmigkeitsgeschichtlich etwas Neues. Sie kann und darf nicht einfach universalisiert oder zu einer Norm gemacht werden. Die Geisttaufe ist eine spezifische Gabe der Gnade Gottes in *unserer* Zeit, seit Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts, für eine konkrete Gruppe von Menschen, also für die Pfingstler und die Mitglieder der Charismatischen Bewegung – freilich, das ist Baumert ebenso wichtig, damit eine Gnade und eine Gabe zugleich *auch* für das Ganze des Leibes Christi.[40]

Mit Kilian McDonnell würdigt Baumert die Bedeutung der Geisttaufe als eine Gnadengabe Gottes, *gegen* diesen wie aber auch gegen die Mehrzahl der Pfingstler lehnt Baumert jede *normative* Bedeutung der Geisttaufe, als solle sie jeder empfangen, ab. Er unterstreicht aber die Bedeutung des pfingstlerisch-charismatischen Aufbruchs für die Christenheit, dessen ökumenische Bedeutung und dessen Bedeutung für die Wahrnehmung der Unverzichtbarkeit des Charismatischen im Leben der Kirche.[41]

Zum Ort der Geisttaufe in katholischer Sicht

Was wird nun das Resultat dieser Dialogrunde sein? Die Position von der Normativität der Taufe im Heiligen Geist, deren Lokalisierung im sakramentalen Kontext der sakramentalen Initiation und die Begründung dieser Argumentation durch die Kirchenväter, fand katholischerseits keine allgemeine Zustimmung, wenn sie freilich auch nicht einfach abgelehnt wurde. Es gibt gegenüber dieser Position beachtliche Einwände, so auch schon früher bei dem amerikanischen Jesuiten und langjährigen Professor an der Gregoriana in Rom Francis Sullivan. Baumert knüpft u.a. hier an und weist zudem auf das frömmigkeitsgeschichtlich Neue der Geisttaufe hin.[42]

---

[40] Es geht Baumert um das Spezifische von Geisttaufe und Pfingstbewegung, wie vor allem der Teil „Systematische Klärung" des 2. Bandes zeigt, vgl. vor allem a.a. O., 253–306, zusammenfassend dazu etwa 365. Das Verhältnis von besonderer Gnade und dem Dienst für das Ganze wird etwa deutlich auf 284. Man darf nicht sagen. „Was uns gegeben ist für alle gegeben", als ob alle dasselbe empfangen und erfahren müssten. Richtig wird es, wenn man sagt: „Was uns gegeben ist, wollen wir so ins Ganze einbringen, dass es allen dient."

[41] Vgl. dazu auch *N. Baumert*, Pfingstler und Katholiken im Dialog, in: Catholica 57 (2003), 51–68, bes. 67f.

[42] Der amerikanische Jesuit Francis Sullivan, lange Jahre Professor an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, ebenfalls Mitglied der CB, hatte schon früher die exklusive Verortung der Geisttaufe im Kontext der Initiationssakramente deutlich und als nicht zwingend zurückgewiesen *Francis Sullivan SJ*, Charisms and Charismatic Renewal, Ann Arbor (Michigan) 1982, 69–70.

Es gibt ganz offensichtlich nicht *die* katholische Position in Sachen Geisttaufe. Eine Mehrzahl möglicher Positionen fand sich bereits in einem von der Deutschen Bischofskonferenz positiv angenommenen Papier der katholischen Charismatischen Erneuerung in Deutschland, „Der Geist macht lebendig", das auch ins Englische übersetzt wurde.[43] Am Ende werden wohl beide Positionen nebeneinander stehen, mit ihren Stärken, ihren Gemeinsamkeiten, etwa bezüglich der Bedeutung des Charismatischen, dem Stellenwert von Erfahrung, in der selbstverständlichen und breiten Übereinstimmung bezüglich der wesentlichen Aspekte des Christwerdens und der christlichen Initiation. Beide Positionen schließen sich auch nicht völlig gegenseitig aus. Es gibt aber einen klaren Differenzpunkt: Die Frage, ob unter Taufe im Heiligen Geist eine spezifische, klar unterscheidbare Erfahrung zu verstehen ist, wie sie in der Tradition der Pfingstkirchen und der charismatischen Bewegung bezeugt ist und ob diese Erfahrung biblisch und patristisch als etwas zum Christwerden Integrales und Normatives anzusehen ist.

Integrale und normative Elemente des Christwerdens

Damit sind aber die anderen Elemente dieses Ganzen nicht unwichtig geworden. Alles, was zum Thema Glaube, Bekehrung, Erfahrung, Unterweisung und Nachfolge im Kontext des Prozesses des Christwerdens, der christlichen Initiation, gesagt wurde, ist wichtig und es ist von zentraler Bedeutung. Und dabei handelt es sich in der Tat um integrale und normative Elemente. Hier lässt sich sehr viel von Pfingstlern und Katholiken gemeinsam sagen, wenn auch manchmal von verschiedenen Ausgangspunkten. Glaube, Bekehrung und Nachfolge gehören auch katholisch integral und normativ zum Weg des Christwerdens, auch, wo dieser sakramental akzentuiert wird. Aber auch die Erfahrung des Wirkens Gottes im eigenen Leben ist ein wesentliches Element christlicher Existenz. Deshalb lässt sich auch zum Thema Erfahrung sehr viel gemeinsam sagen. – Es sei hier an das oft zitierte Wort von Karl Rahner erinnert: „Der Christ von morgen wird ein Mystiker sein, einer, der etwas erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein."

---

[43] *Koordinierungsgruppe der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche* (Hg.), „Der Geist macht lebendig." Theologische und pastorale Grundlagen der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche Deutschlands, Karlsruhe o.J. V.1 – der Text ist von 1987. Die englische Ausgabe trägt den Titel: „It is the Spirit that Gives Life" und wurde in Rom durch das internationale Büro der Charismatischen Erneuerung verbreitet, damals ICCRO, jetzt ICCRS.

In der gemeinsamen Arbeit mit den Pfingstlern an diesen Themen zeigen sich einerseits Differenzen. Einige sind tief greifend, so die Sicht des Sakramentalen. Anderes könnte komplementär gelesen werden, so etwa beim Verständnis von Glaube und Taufe bzw. von Glaube und Sakrament. Bei wieder anderen Differenzen zeigen sich einfach andere konfessionelle und kulturelle Milieus und Traditionen. Es handelt sich um Differenzen, wie sie auch in Traditionen vorkommen, die in einer Kirche verbunden sind.

Zwischen Pfingstlern und Katholiken zeigten sich auch interessante Konvergenzen im praktischen Leben. Für Pfingstler der zweiten und dritten Generation gibt es ähnliche Fragen zum Verhältnis von Glauben und kirchlichem Leben, wie sie in volkskirchlich-katholischer Tradition begegnen, bis hin zum Stellenwert der Geisttaufe. Wenn es pfingstlerische Gemeinden gibt, in denen ein großer Teil die Geisttaufe nicht empfangen hat, und in denen die Pfarrer selbst diese relativieren, stellt sich deutlich die Frage nach der Bedeutung dessen, was die Pfingstler von anderen evangelikalen Gruppen unterscheidet. Wenn Pfingstler schließlich bei ihrer Missionstätigkeit in anderen Ländern und Kulturen die Entdeckung machen, dass dann, wenn das leitende Mitglied eines Clans oder einer Familie Christ wird, die anderen Gruppen- oder Familienmitglieder selbstverständlich nachfolgen, dann ist auch dies eine Infragestellung bestimmter individualistischer Muster westlichen Lebensstils.

Die zentrale Bedeutung von Glaube, Umkehr und Nachfolge stellt also für beide eine bleibende und immer neue Herausforderung dar.

Katholiken und Pfingstler haben auch Fragen aneinander und sind insofern füreinander auch eine Herausforderung. Pfingstler – und mit ihnen sicher viele andere Freikirchen – stellen zu Recht Katholiken die Frage, ob bei ihnen Glaube und Umkehr im Kontext des Sakramentalen den Stellenwert haben, den sie nach dem Ausweis der Schrift haben müssen. Umgekehrt können Katholiken die Frage stellen, ob die sakramentalen Aspekte der Taufe, wie sie doch auch in Schrifttexten bezeugt ist, bei ihnen ausreichend zur Geltung kommen. Ein wichtiges Thema ist die Bedeutung von „Erfahrung". Pfingstler können Katholiken die Frage stellen, ob bei ihnen doch insgesamt die Bedeutung der Erfahrung des Heiligen Geistes nicht zu kurz kommt. Umgekehrt haben Katholiken die Frage an die Pfingstler, ob sie nicht dahin tendieren, die Verbindung von Erweckung und Erfahrungen enthusiastischer Art zu eng aneinander zu binden. Ein Teil dieser Fragen ist übrigens auch in der Charismatischen Bewegung eingehend diskutiert worden und wird bis auf den heutigen Tag dort behandelt.

8. Die Bedeutung des Charismatischen

Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit Nachdruck das charismatische Element als für kirchliches Leben wesentlich herausgestellt.[44] Norbert Baumerts Position geht dahin, nicht nur die einzelnen mit der Geisttaufe verbundenen Gaben, sondern auch die Geisttaufe selbst als charismatische Gabe zu verstehen.[45] Das charismatische Element ist katholisch als etwas Normatives und für christliches und kirchliches Leben Integrales anzusehen, einzelne Charismen dagegen nicht. Sie sind freie Gaben des Geistes. Durch diese Zuordnung, wie Baumert sie vornimmt, besteht alle Freiheit, das Phänomen Geisttaufe auch in einem katholischen Kontext als Gabe des Geistes zu sehen und zu würdigen, ohne den Zwang des Normativen. Dass dabei auch die Bedeutung der Unterscheidung der Geister eine Rolle spielt, braucht nicht eigens betont zu werden, es ist eine Selbstverständlichkeit. Hinzuzufügen wäre aus katholischer Sicht, dass in diesem Zusammenhang auch das kirchliche Amt wichtig ist, aber auch in pfingstlerischer Tradition ist Gemeinde und ist Gemeindeleitung gefordert. Bei dieser Sicht des Charismatischen ließe sich auch die Bedeutung der Pfingstbewegung, ob in den Pfingstkirchen oder in der Charismatischen Bewegung als Geschenk des Geistes würdigen. Baumerts Ansatz eröffnet die Möglichkeit, den wichtigen Beitrag der weltweiten Pfingstbewegung als ein Geschenk des Geistes zu würdigen, für die Christenheit insgesamt, in unserem Kontext für die katholische Weltkirche.

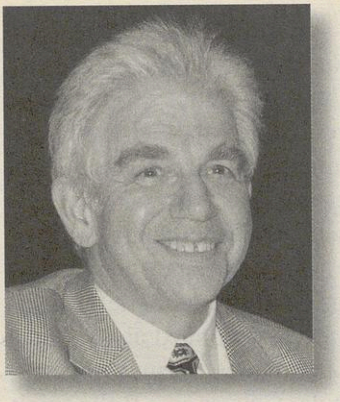
Dass damit nicht alle Konflikte zwischen der katholischen Kirche und Teilen einer aggressiv missionierenden Pfingstbewegung gelöst sind, zeigt der Bericht von Kardinal Kasper vor der Vollversammlung des Päpstlichen Einheitsrates im vergangenen November 2006.[46] Auch beim Dialog Katholiken-Pfingstler kommt es letztlich darauf an, ob die Dialogresultate wahrgenommen und rezipiert werden.

---

[44] Vgl. dazu v.a. die Kirchenkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils „Lumen gentium" (LG) Nr. 12 und das Dekret über das Laienapostolat „Apostolicam actuositatem" (AA) Nr. 3.

[45] Baumert geht es um die Konkretheit von Gottes Gnadenhandeln und seiner Gnadengaben, und in diesem Kontext versteht er Pfingstbewegung, Charismatische Bewegung und die für beide charakteristische Taufe im Heiligen Geist. Etwa Bd. 2, 288: „Gott möchte allen seinen Geist wohl in Fülle geben, aber nicht allen in der gleichen Art. Also ist die pfingstlich-charismatischer Erfahrung *eine* unter anderen und *für diese sollte man den Namen Geisttaufe reservieren.*"

[46] *Walter Kasper*, Ökumene im Wandel. Einführung in die Vollversammlung des Päpstlichen Einheitsrates am 13. November 2006, in: StdZ 132 (2007), 3–18.



Globalisierung oder weltweite Verantwortung?

Biblische Anmerkungen zur Globalisierungsdebatte

VON WALTER KLAIBER[1]

Angesichts der Komplexität der Frage der Globalisierung erscheint es als ein Wagnis, dieses hochmoderne Phänomen mit den schlichten Überlegungen aus Texten zu konfrontieren, die vor 2000 Jahren und mehr in einem eher abgelegenen Landstrich des Vorderen Orients verfasst worden sind.

Trotz dieser Bedenken will ich das Wagnis eingehen und beginne mit

1. Biblische Beobachtungen zum Thema

Auf den ersten Blick erscheint das Alte Testament als ein ziemlich ethnozentrisches Dokument mit einem lokal sehr begrenzten, höchstens regionalen Horizont. Doch gibt es schon im Alten Testament bemerkenswert universale Aspekte. Ich erinnere nur an Genesis 10, die sogenannte „Völkertafel", laut Claus Westermann „eines der bedeutsamsten Kapitel der Bibel, obwohl in ihm von Gott gar nicht geredet wird".[2] Auch wenn dieser Text zunächst nichts anderes zu sein scheint als eine relativ eintönige Liste aller Nachkommen Noahs und weder Israel noch Gott erwähnt werden, zeigt er doch viel von dem weiten Horizont des Glaubens Israels. Die Liste ver-

---

[1] Dr. Walter Klaiber war Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland (1989–2005) und Präsident der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF), Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (2001–2007) und ist im Herausgeberkreis der Ökumenischen Rundschau.

[2] *Claus Westermann*, Welt und Mensch im Urgeschehen. Die biblische Urgeschichte (1 Mose 1–11), Stuttgart 1999, 113; vgl. weiter *Frank Crüsemann*, Menschheit und Volk. Israels Selbstdefinition im genealogischen System der Genesis, EvTh 58,1998, 180–195; *Walter Klaiber*, Schöpfung. Urgeschichte und Gegenwart, BthS 27, Göttingen 2005, 175–181.

sucht offensichtlich, möglichst alle damals bekannten Völkerschaften in einem genealogischen System zu erfassen, und zwar ohne jede moralische Wertung. Alle gehören dazu. Die implizite Botschaft ist klar: Alle diese Völker und Stämme gehören zu *einer* menschlichen Familie und sind einbezogen in den Bund, den Gott nach Genesis 9 mit der Menschheit geschlossen hat.

In diesem Konzept gehören Einheit und Diversifikation zusammen. Die Nachkommen der Noah-Söhne sind aufgeführt „nach ihrer Familie, ihrer Sprache, ihrem Land und ihrer Nationalität" (10,31). Offensichtlich wird hier die Differenzierung in verschiedene Kulturen als natürlicher Prozess und Erfüllung des Mandats „füllet die Erde" von Genesis 1,27 gesehen. Faszinierend ist dabei, dass in den letzten Jahren Anthropologen in vergleichbarer Weise genetische Stammbäume der Menschheit entwickelt haben, die auf deren gemeinsamen Ursprung (allerdings „out of Africa") hinweisen, und parallel dazu auch die Differenzierung der Sprachen verfolgt haben.[3]

Im alttestamentlichen Kontext scheint dies allerdings Genesis 11 zu widersprechen, denn in dieser Erzählung wird die gemeinsame Sprache als eine urzeitliche Segnung gesehen, die erst infolge der Hybris des Turmbaus verloren ging. Doch hat die neuere Exegese auf die Möglichkeit einer komplexeren Deutung hingewiesen:[4] Die *eine* Sprache ist eine der Voraussetzungen, um ein zentralisiertes Imperium um die Stadt herum zu bauen (vgl. 11,4b: „... denn wir werden sonst zerstreut in alle Länder"). Das aber widerspricht Gottes Befehl, die Erde zu füllen. Hier steht also einer friedlichen Globalisierung die imperialistische Babelisierung der Welt gegenüber. So ist die Verwirrung der Sprache einerseits Strafe, zugleich aber auch Hindernis für einen hegemonialen Imperialismus und Hilfe zur gottgewollten Diversifikation der Kulturen.

Mit Genesis 12 wird diese universale Sicht zunächst verlassen; Jahwe erscheint als der Gott einer Familie und eines Volkes. Und doch bleibt ein globaler Horizont in der Verheißung für Abraham: „In dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden" (Genesis 12,3). Aber merkwürdigerweise beruft sich dieses Volk auf einen doppelten Migrationshintergrund:

---

[3] *Luca Cavalli-Sforza / Francesco Cavalli-Sforza,* Verschieden und doch gleich. Ein Genetiker entzieht dem Rassismus die Grundlage, München 1994; Die Evolution der Sprache. Spektrum der Wissenschaft Dossier, Heidelberg 2004.

[4] Siehe vor allem *Christoph Uehlinger,* Weltreich und „eine Rede". Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9). OBO 101, Göttingen/Fribourg 1990, 406–512; *Klaiber,* Schöpfung 181–188.

Der Erzvater Abraham stammt aus Ur bzw. Haran, und Israel wurde erst durch die Herausführung aus Ägypten zum Volk. Das hindert Israel daran, sich ganz mit dem Land zu identifizieren, in dem es lebt – es entstammt ihm nicht –, und ist Motivation für eine ausgesprochen fremdenfreundliche Gesetzgebung. Es hindert dieses Volk allerdings auch nicht daran, die anderen Völker meist als Feinde Israels und seines Gottes zu erleben und zu beschreiben.

Das ändert sich im Exil und danach. Gerade aus der Vernichtung der nationalen Existenz erwächst die Erkenntnis der Universalität des Gottes Israels.[5] Das depotenziert einerseits die Völker und ihre Götter („... die Völker sind geachtet wie ein Tropfen am Eimer und wie ein Sandkorn auf der Waage", Jesaja 40,15), macht sie aber andererseits zu Adressaten nicht nur des Gerichts, sondern auch des Heilshandelns Gottes. Dies geschieht besonders eindrücklich in den Gottes-Knechts-Liedern Deuterojesajas:

„Ich habe ihm meinen Geist gegeben; er wird das Recht unter die Heiden bringen. ... Er selbst wird nicht verlöschen und nicht zerbrechen, bis er auf Erden das Recht aufrichte; und die Inseln warten auf seine Weisung" (42,1.4). Oder: „Es ist zu wenig, dass du mein Knecht bist, die Stämme Jakobs aufzurichten und die Zerstreuten Israels wiederzubringen, sondern ich habe dich auch zum Licht der Heiden gemacht, dass du seist mein Heil bis an die Enden der Erde" (49,6).

Diese universale Perspektive wird auch von den im dritten Teil des Jesajabuches gesammelten Worten bewahrt: „Und ich will ein Zeichen unter ihnen aufrichten und einige von ihnen, die errettet sind, zu den Völkern senden, nach Tarsis, nach Put und Lud, nach Meschech und Rosch, nach Tubal und Jawan und zu den fernen Inseln, wo man nichts von mir gehört hat und die meine Herrlichkeit nicht gesehen haben; und sie sollen meine Herrlichkeit unter den Völkern verkündigen." (66,19) Das ist für antike Verhältnisse durchaus eine globale Perspektive und nicht einfach identisch mit dem Motiv der Völkerwallfahrt, das mit diesen Aussagen verbunden ist (vgl. 66,20). Man vergleiche damit den entsprechenden Horizont der Lehrerzählung des Jonabuches: Der Prophet will nach Tarsis fliehen und soll doch nach Ninive, ins Herz des Imperiums!

Die Weite der spätjesajanischen Texte wird aber erst wieder im Neuen Testament aufgenommen. Wer immer den Wortlaut der sogenannten Missionsbefehle formulierte, für eine kleine religiöse Gruppe in der 2. Hälfte

[5] Zu dieser Entwicklung vgl. *Fritz Stolz*, Einführung in den biblischen Monotheismus, Darmstadt 1996, bes. 172ff.

des 1. Jahrhunderts weisen diese Zielvorgaben eine bemerkenswert universale Perspektive auf: „Gehet hin und machet zu Jüngern *alle Völker*", heißt es in Matthäus 28,19, „Gehet hin in alle Welt und predigt das Evangelium *aller Kreatur*", in Markus 16,15 und in Apostelgeschichte 1,8: „Ihr ... werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und bis ganz Judäa und Samarien und *bis an das Ende der Erde*." Wie immer sich diejenigen, die das in Worte fassten, das vorgestellt haben, sie waren davon überzeugt, dass das Evangelium für die ganze Menschheit lebenswichtig war.

Dabei dachte man keineswegs nur in den Dimensionen des Römischen Reiches, obwohl dessen Ausdehnung sicher dazu beitrug, eine überregionale Perspektive zu gewinnen. Die Sprachenliste in der Pfingstgeschichte in Apostelgeschichte 2 nennt auch „Parther und Meder und Elamiter und die wir wohnen in Mesopotamien". Der Horizont war die ganze bewohnte Welt, wie die Argumentation in Apostelgeschichte 17,26 zeigt.

Paulus teilt die Weite dieser Perspektive. Seine Pläne für eine Spanienmission (Römer 15,23f) zeigen, dass dies nicht nur seine Theologie prägte, sondern auch seine praktische Missionsstrategie. Er ist sich bewusst, dass diese Vision auch das Überschreiten kultureller Grenzen einschließt, und zwar nicht nur zwischen Juden und Nichtjuden, sondern auch – wie Römer 1,14 zeigt – zwischen Griechen und Barbaren, also den Trägern der hellenistisch-römischen Bildungskultur und des internationalen Handels und den vielen Menschen, die wegen mangelnder Sprachkenntnisse und Bildung leicht Opfer von Ausbeutung und Unterdrückung wurden. Allerdings hat kaum einer die Infrastruktur des Reiches und die Vorteile einer linguistisch weltweit dominanten Kultur so wie Paulus für seine missionarische Arbeit genutzt. Für ihn war das Imperium, das für damalige Sicht fast die ganze bewohnte Welt umfasste, eine Hilfe.

Wie Paulus sich das Überwinden von Milieugrenzen praktisch vorstellt, zeigt er in 1 Korinther 9,19–23. Sein Versuch, „allen alles zu werden", bedeutet ja gerade, auf die je besondere Lebenskultur einzelner Gruppen einzugehen. Aber er beschreibt diesen Prozess als eine Identifizierung mit einer letzten Differenz. Der Jude Paulus wird den Juden *wie* ein Jude, weil seine letzte Identität nicht mehr in seinem Judesein, sondern in seiner Christuszugehörigkeit liegt[6]. Und aus der Verpflichtung allen Menschen gegenüber beruht die Vereinbarung in Jerusalem, von der Galater 2,6 berichtet, auf dem ersten differenzierten Konsens in der Geschichte der Kirche. Er

[6] Ich verweise auf meine Überlegungen in: *Walter Klaiber,* Das Leben teilen. Biblische Anleitung zu einer missionarischen Existenz, Stuttgart o.J. [2003].

wird mit dem Handschlag der Kirchengemeinschaft besiegelt, kommt aber, wie Galater 2,11–14 zeigt, dort, wo beide Gruppen zusammenleben, an eine schmerzliche Grenze. Paulus hat versucht, mit dem Grundsatz: „Nehmt einander an, wie Christus euch angenommen hat zu Gottes Lob" (Römer 15,7), eine Hilfe zur Bewältigung von Verschiedenheit in lokalen Spannungsfeldern zu geben und tut das gerade mit dem Hinweis auf den universalen Horizont von Gottes Heilshandeln für Juden und Heiden (Römer 15,8–13)!

Die Johannesapokalypse nimmt dann auf ganz eigene Weise die Vision einer neuen Menschheit vorweg. Offenbarung 7,9 heißt es: „Danach sah ich, und siehe, eine große Schar, die niemand zählen konnte, aus allen Nationen und Stämmen und Völkern und Sprachen; die standen vor dem Thron und vor dem Lamm ..." In den hier genannten Kategorien spiegeln sich die Differenzierungen der Völkertafel von Genesis 10 wider. Auch die erlöste Menschheit ist multikulturell, multiethnisch und vielsprachig.

Allerdings kennt die Apokalypse in der Schau des endzeitlichen Babylons auch die Gegenvision eines globalisierten Imperiums, der Babelisierung aller Völker in einem äußerst erfolgreichen globalen Markt, der all denen Wohlstand und Luxus gibt, die seinen Regeln folgen (Offenbarung 17–19). Sie entlarvt die Selbstvergötterung der Menschheit, die die Seelen derer tötet, die sich ihr unterwerfen. Das Imperium wird zur Bedrohung.

Versuchen wir eine kurze Zwischenbilanz der biblischen Aussagen zu ziehen:

1. Die Bibel verkündigt den einen Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, die Quelle des Lebens und den Ursprung aller Menschen. Das gibt den biblischen Aussagen von Anfang an eine globale Perspektive. Gottes Schöpfung hat Raum für die Vielfalt des Lebens. Sie schafft eine Gemeinschaft von Gemeinschaften.
2. Gott hat Abraham und seine Nachkommen erwählt, um exemplarisch zu zeigen, was es heißt, zu ihm zu gehören. Gottes rettendes Wort ist in Jesus von Nazareth als Angehöriger des jüdischen Volkes Mensch geworden. Seine Bestimmung aber ist es, der ganzen Welt Heil zu bringen. Grundsätzlich ist keine Kultur Gott näher als die andere. Gottes Liebe möchte in alle Kulturen inkarniert werden. Das fordert uns heraus, alle Kulturen als Ausdruck der von Gott geschenkten Fülle zu respektieren und sie zugleich kritisch mit der Liebe Christi zu durchdringen.

3. Die Bibel beschreibt das, was Gott „allen Völkern" zugedacht hat, auf eine doppelte Weise:
   - Nach Deuterojesaja trägt der Beauftragte Gottes das *Recht* Gottes zu den Völkern. Damit ist wohl nicht unbedingt das mosaische Gesetz gemeint, wohl aber der Rechtsspruch Gottes, der allen zu ihrem Lebens-Recht verhilft.
   - Nach dem Neuen Testament begegnen die Menschen in der Verkündigung Jesu Christi der rettenden und lebenschaffenden *Gerechtigkeit* Gottes. Auch der Auftrag , „alle Völker zu Jünger zu machen" (Matthäus 28,19) bedeutet nicht nur, sie zu Christen zu machen, sondern vor allem, sie in die von Gottes Gerechtigkeit bestimmte messianische Lebensform Jesu, wie sie die Bergpredigt beschreibt, hineinzunehmen.
4. Wenn wir im Glaubensbekenntnis die *eine, heilige, katholische und apostolische Kirche* bekennen, bekennen wir uns auch zur Universalität und Globalität der christlichen Kirche, die dem in der Bibel bezeugten universalen Heilswillen entspricht. Die Kirche ist ihrer Natur nach global, verwirklicht sich aber lokal in ihrem Dienst und ihrer Liebe.
5. Das (römische) Imperium erweist sich sowohl als Ermöglichung als auch als Bedrohung des universalen Charakters der Kirche. Seine Infrastruktur kann – selbst über seine Grenzen hinaus – Hilfe für die Ausbreitung des Evangeliums bieten. In ihr liegt aber auch die Versuchung zur totalitären Beherrschung und ideologischen Vereinheitlichung der Menschheit. Die Wohlstandsverheißung eines globalen Marktes (Offenbarung 18) wird in seiner religiösen Problematik gesehen; die ökonomischen und sozialen Folgen sind noch nicht im Blick.

2. Überlegungen zur heutigen Situation

Es wäre nun reizvoll zu beobachten, wie die Kirche in ihrer Geschichte ihre Universalität und Globalität gelebt hat. Wir würden feststellen, dass dies auf sehr unterschiedliche Weise geschah, manches Mal sehr partikularistisch und provinziell, manches Mal sehr expansiv, oft – aber nicht immer – im Schlepptau der imperialistischen Expansion europäischer Mächte.

Für die römisch-katholische Kirche war der Anspruch auf Universalität im Prinzip durch ihr Kirchenverständnis vorgegeben. In den Kirchen der Reformation war meist sehr viel stärker der nationale Horizont prägend. Ähnliches dürfte für die Kirchen der Orthodoxie gelten. Im Protestantismus waren es dann der Pietismus, die methodistische Bewegung und die

Erweckung des 19. Jahrhunderts, die den universalen Auftrag der Christenheit neu entdeckten. Die Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 mit ihrem Motto: „Die Welt für Christus in dieser Generation" war einer der Höhepunkte dieser Entwicklung.

Es ist bekannt, und ist oft heftig kritisiert worden, dass für diese missionarische Bewegung die Verkündigung des Evangeliums und die Propagierung der westlichen „Zivilisation" Hand in Hand gingen. Insofern gehört die Missionsbewegung des 19. und 20. Jahrhunderts zu den Wegbereitern der kulturellen Globalisierung.

Heute stellt aber dieses Phänomen nur noch einen Teilaspekt der Globalisierung dar. Diese lässt sich nicht mehr nur als Verwestlichung oder Amerikanisierung beschreiben, sondern ist zugleich durch eine zunehmende Interdependenz zwischen unterschiedlichen Kulturen und ein Wiedererstarken regionaler, ethischer oder religiöser Identitätssuche gekennzeichnet.[7]

So hat die Globalisierung auf das religiöse Leben sehr unterschiedliche Auswirkungen[8]:

- An vielen Stellen kommt es zu einer *Revitalisierung* religiöser Traditionen.
- Mit Ausnahme der islamischen Welt geht dies aber meist einher mit einer weiteren *Privatisierung* des religiösen Lebens.
- Typisch für die neuere Entwicklung ist eine *„commodification"* von Religion: Auch religiöse Überzeugungen werden zur Ware.
- Das enge Nebeneinander religiöser Wahrheitsansprüche führt zu einer zunehmenden *Relativierung* religiöser Gewissheit.
- Das aber erzeugt als Gegenbewegung den modernen religiösen *Fundamentalismus*[9].

Gerade von den unterschiedlichen biblischen Akzenten her kommt es in der christlichen Theologie und in den Kirchen zu sehr unterschiedlichen Reaktionen auf das Gesamtphänomen Globalisierung. Es lassen sich folgende Typen unterscheiden:

---

[7] Ich verweise auf: *Malcolm Waters*, Globalization, London/New York, 1995; *Benjamin Barber*, Jihad vs. McWorld. How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World, New York 1996; *Roland Robertson*, Globalization and the Future of „Traditional Religion". In: *Max L. Stackhouse with Peter J. Paris* (ed.), God and Globalization, Vol. 1, Religion and the Powers of the Common Life, Harrisburg PA, 2000, 53–68.

[8] .Vgl. *Peter Beyer*, Religion and Globalization, London,1994; *Max L. Stackhouse with Diane B. Obenchain* (ed.), Christ and the Dominions of Civilization. God and Globalization, Vol. 3, Harrisburg PA 2002.

[9] Cf. *Mary Ann Tétreault & Robert A. Denemark* (ed.), Gods, Guns and Globalization. Religious Radicalism and International Political Economy, London/Boulder 2004.

1. Es gibt den prophetisch-ethisch motivierten Protest gegen eine von neoliberalen Prinzipien geleitete ökonomische Globalisierung.[10] Besonders scharf wird dabei die gottgleiche Stellung des Marktes als „unsichtbare Hand", die alles lenkt, bekämpft.[11]
2. Ganz anders sind die Motive einer apokalyptisch-heilsgeschichtlichen geprägten Ablehnung dieser Entwicklung als Anfang eines antichristlichen Weltimperiums. Dabei wird die ökumenische Bewegung häufig als Beginn einer widergöttlichen Welteinheitskirche denunziert.
3. Daneben steht die heilsgeschichtlich missionarisch begründete Bejahung dieser Entwicklung, weil sie die besten Möglichkeiten zu einer Missionierung der ganzen Welt biete, die es je in der Geschichte gab. Mit Hilfe von Internet und Videos bzw. DVDs lassen sich auch bisher für die Evangeliumsverkündigung verschlossene Gebiete erreichen.
4. Und nicht zuletzt gibt es auch eine vom Fortschrittsglauben inspirierte Bejahung der Globalisierung, weil man in ihr die beste Möglichkeit für Freiheit und Wohlstand für die ganze Welt sieht. Wir treffen diese Haltung in ganz unterschiedlichen Kreisen an: die konservativ Evangelikalen um George W. Bush vertreten diese Hoffnung und ein Teil seiner *Ansprachen an die Nation* sind vom Pathos dieser Erwartung geleitet.[12] Sie herrscht aber auch im klassischen Liberalismus, auch christlicher Prägung, hier oft verbunden mit der Hoffnung auf eine Friedenskoalition der Weltreligionen, wie etwa im Projekt *Weltethos.*[13]
5. Eine sehr viel differenziertere Sicht, die stark an die unterschiedlichen Nuancen des biblischen Befundes anknüpft, vertritt der konstruktiv kritische Ansatz des katholischen Theologen Robert Schreiter, der den Auftrag der Kirche in dem Spannungsfeld zwischen Globalität und Kontextualität beschreibt.[14]

---

[10] Vgl. *Matthew Griffith*, Globalization and its Critics – An Examination of the „Anti-globalization Movement. In: *Reinhard C. Meier-Walser/Peter Stein* (ed.), Globalisierung und Perspektiven internationaler Verantwortung, München 2004, 81–97.

[11] *Adam Smith*, An inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, [5]1789, Book iv, Ch. ii. par. iv.

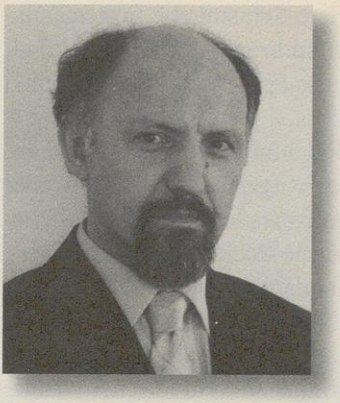
[12] Vgl. The National Security Strategy of the United States of America, September 2002, p. 23.

[13] Vgl. die sehr unterschiedlichen Konzepte bei *M. Douglas Meeks*, Being human in the Global Market Society. In: *Dietmar W. Winkler/ Wilfried Nausner* (ed.), Oikos Europa zwischen Oikonomia und Oikumene, Innsbruck – Wien2004, 27–48; *Jörg Hübner*, Globalisierung mit menschlichem Antlitz, Neukirchen-Vluyn, 2004; *Hans Küng*, Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft, München 1997.

[14] *Robert J. Schreiter*, Die neue Katholizität: Globalisierung und die Theologie. Theologie interkulturell 9, Frankfurt am Main 1997.

Klar sollte sein, dass die biblische Botschaft keine direkten Handlungsanweisungen für die mit dem Gesamtphänomen Globalisierung verbundenen Fragen bietet. Aber sie zeigt Leitlinien auf, die uns helfen, selber Antworten zu finden:

1. Gottes Schöpfung hat Raum für die Fülle des Lebens. Die Vielfalt seiner Lebensformen entspricht dem Willen Gottes ebenso wie die Vielfalt menschlicher Gemeinschaft.
2. Vor Gott sind alle Menschen gleich, gerade auch in ihrer Verschiedenheit. Das bedeutet, dass wir allen Menschen Achtung und Beachtung schulden.
3. Gottes Parteinahme für die Schwachen, die Armen, die Benachteiligten und an den Rand Gedrängten und sein Einsatz für das Recht, d.h. für lebensdienliche Verhältnisse für alle, gilt nicht nur für die überschaubaren Verhältnisse in Israel, sondern hat universale Bedeutung.
4. Der Auftrag, die in Jesus Christus Mensch gewordene Liebe Gottes über alle Grenzen hinweg mit anderen Menschen zu teilen, ist bleibende Herausforderung für die Christenheit.
5. Die Fähigkeit der Kirche Jesu Christi, in ihren unterschiedlichen situations- und traditionsgeprägten Gestalten zum Wohl und zum Heil aller Menschen miteinander zu kooperieren, den Menschen vor Ort ganz nahe und doch über trennende Grenzen hinweg weltweit verbunden zu sein, ist ein Zeichen für das Wirken des Geistes Gottes und seines Schaloms.



„Nabelschau" als orthodox-hesychastische Tugend?

Herausforderung und Chancen für die orthodoxe Theologie angesichts der Globalisierung

VON ATHANASIOS VLETSIS [1]

1. Orthodoxie und Globalisierung: eine programmatische Antithese?

„Der Dialog mit den Heterodoxen kann nicht verurteilt werden, solange sie durch den Dialog über den orthodoxen Glauben informiert werden, damit sie die göttliche Erleuchtung erlangen, ihre Augen öffnen und zum orthodoxen Glauben zurückkehren." Diese Stellungnahme der Athonitischen Mönche vom 22. April 1980 wurde neulich in einer Pressemitteilung aus dem Berg Athos erneuert: Die Begegnungen des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios und des Erzbischofs Christodoulos von Athen mit Papst Benedikt XVI. werden von der „Heiligen Gemeinde" der 20 Klöster des Hl. Berges Athos mit großer Zurückhaltung beurteilt und ihre Ergebnisse nicht als Schritte einer ökumenischen Verständigung, sondern als „falsche Eindrücke von der Einheit, die die Heterodoxen davon fern halten, die Orthodoxie als die wahre Kirche zu erblicken" bloß gestellt. „Man könnte zwar zugestehen, dass Begegnungen [die] zur Kultivierung von friedlichen menschlichen Beziehungen als schmerzlos empfunden werden oder sogar positiv beurteilt werden können" ist in der Mitteilung zu lesen. „Dies alles jedoch darf keinesfalls den Eindruck vermitteln, dass sich der Westen und die Orthodoxie heute auf die gleiche Basis stützen; man sollte die Distanz nicht vergessen, die die orthodoxe Überlieferung von dem trennt, was üblicherweise als angeblich ‚europäischer Geist' präsentiert wird. Westeuropa trägt die Schuld für eine Reihe von antichristlichen Institutionen und Tätigkeiten wie die Kreuzzüge, die Inquisition, den Sklavenhandel, den Kolonialismus. Europa

[1] Athanasios Vletsis ist Professor für Systematische Theologie an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians Universität München.

trägt die Last für seine tragische Spaltung mit dem Schisma des Protestantismus, für die katastrophalen Weltkriege, seinen anthropozentrischen Humanismus und seinen Atheismus. Dies alles sind die Folgen der theologischen Abweichung Roms von der Orthodoxie".[2]

Mag sein, dass der mit dem athonitischen Mönchtum nicht Vertraute diese Schlussfolgerungen als eine Entgleisung ersten Ranges beurteilt. Ein Anderer würde darin das Aufleben jenes Fundamentalismus lesen, der es jeglicher Orthodoxie unmöglich macht, sich in der Moderne-Postmoderne zurecht zu finden, geschweige denn in einer globalen Welt einen offenen Dialog zu führen. Für den in der Orthodoxie Bewanderten fällt es dagegen nicht schwer, hier die konsequente Haltung jener Kreise zu sehen, die eine alte Kunst des Orients, nämlich die der Nabelschau, wiederholt. Als Nabelschau wurde spöttisch die Gebetstechnik der athonitischen Mönche während der hesychastischen Streitigkeiten des 14. Jahrhunderts bezeichnet. Ihre Gegner sahen in der mystischen Versenkung der Mönche, die mit einer konkreten Haltung des Leibes einherging, nämlich mit dem Blick auf die Mitte des Körpers, die (eher symbolisch) im Nabel gesehen wird, ihre völlige Abwendung von jeglichem Versuch, das Wesen und die Geheimnisse Gottes, aber auch der Welt, mit den Kräften des Verstandes und der Vernunft zu erfassen – was ihre Gegner für möglich hielten. Die Mönche und ihr theologischer Verfechter, der Erzbischof von Thessaloniki Gregorios Palamas, behaupteten, dass durch die Kraft des Heiligen Geistes die Erleuchteten mit ihren leiblichen Augen das ungeschaffene Licht Gottes schauen können, wozu eigentlich die Kräfte des Verstandes nicht mehr tauglich sind. Die konkrete Haltung des Körpers könnte eine einführende Hilfe sein; vor allem ginge es aber darum, durch die Schau des ungeschaffenen Lichtes, die geschaffene Welt hinter sich zu lassen. Durch eine verklärte Sicht der Dinge konnte die Gewissheit der Einheit mit Gott und damit auch der Erlösung vermittelt und bestätigt werden. Der verbitterte Kampf wurde auch offiziell durch synodale Beschlüsse zugunsten der Theologie Palamas' entschieden (1350).[3] Seitdem hat sich der Hesychasmus auch offiziell als Quintessenz aller mystischen Theologie der Ostkirchen

[2] „Mitteilung der Hl. Gemeinde des Hl. Berges Athos für die Kirchenpresse" vom 30.12.2006. Mittlerweile ist ein viel schärferer Brief vom 17.04.07 im Umlauf, der (momentan) von 40 Äbten, Mönchen und Professoren unterschrieben wurde. Dieser Brief greift die Mitteilung des Berges Athos scharf an und stellt eine Unterbrechung der eucharistischen Communio mit dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios in Erwägung. Diesen Brief (vom 17.04.2007) kann man lesen unter www.orthodoxia.gr.

[3] Zur Theologie Palamas s. *John Meyendorff*, A Study of Gregory Palamas, Leighton Buzzard-Bedfordshire 1974; *ders.* St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality, Crestwood-New York 1974.

etabliert und damit auch den Berg Athos als den Nabel der orthodoxen Theologie und Spiritualität bis heute bestätigt.

Die Hêsychastai, benannt nach der hêsychia (ἡσυχία), der ruhenden Kontemplation, waren jedoch keineswegs eine neuere Entdeckung im östlichen Mönchtum. In der byzantinischen Kirche begegnet uns der Name Hesychastes als Bezeichnung für Mönche, die sich in besonderem Maße der Beschaulichkeit widmen, bereits seit dem 6. Jahrhunderts (Johannes Hesychastes). Die konkrete Haltung des Körpers, die einige zum Vergleich dieser Praxis mit Yoga-Übungen verleitete, war bereits dem Verfasser des für die Spiritualität der alten Kirchen gewichtigen Buches „Klimax" bekannt. Nicht alle hatten aber dafür die spätere spöttische Bezeichnung „Omfalopsychoi" (Nabel-seele) bekommen. In den Anfängen dieser hesychastischen Tendenzen konnte die Schau als eine Hinwendung „eis eauton", eine Rückkehr in die innere Welt, zu sich selbst, zum Kern unserer Identität betrachtet werden. Kein Geringerer als der philosophisch gut geschulte Kirchenvater Gregor von Nyssa hatte längst die Basis dieser kontemplativen Schau in unumkehrbaren Termini festgelegt. Das Beispiel einer solchen Gottesschau sieht Gregor in Moses, der sich „nach 40 Jahren Vermischung mit den Menschen zurückgezogen hatte und ganz allein mit sich selbst lebend durch die hesychia die Theorie der Unsichtbaren (Dinge) schaute; danach durch das Licht erleuchtet, hat sich die Basis der Seele von ihrer Bekleidung mit Röcken aus Fellen (vgl. Gen 3,21) (und damit auch mit dem physischen Tod) neu orientiert, so dass ihm die ganze Zeit als ein einziger Tag in einer unendlichen Ausdehnung erschien." [4]

Es fragt sich bei einer solchen Ausrichtung der menschlichen Existenz, welcher Raum für einen Dialog mit und in einer globalen Welt bleibt. Dass die orthodoxe Kirche ihre Ausrichtung auf eine mehr oder weniger klare Distanzierung von allen weltlichen Errungenschaften nicht allein mittels der asketischen mönchischen Literatur stützt, dürfte dem mit der Theologie der „eucharistischen Ekklesiologie" Vertrauten einleuchten. Das Vorziehen der konkreten lokalen Gemeinde als der Ort, in dem die Fülle der Kirche bereits erlebt wird, würde genügen, um zu zeigen, dass die Ostkirchen für die Weite einer „quantitativen Katholizität" (d.h. einer Katholizität, die auf die weltweite Ausdehnung der Kirche gerichtet ist) keine besondere Vorliebe zeigen. Dort, wo die Eucharistie gefeiert wird, ist die *katholische* Kirche präsent.[5]

[4] *Gregor von Nyssa*, In inscriptiones Psalmorum 5.43.

[5] Das ist das Motto der „Eucharistischen Ekklesiologie". Eine hilfreiche Einführung zu diesem Kapitel orthodoxer Ekklesiologie bietet das Werk von *K. C. Felmy*, Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung, Darmstadt 1990, 146-169. Für die klassische

Konsequenterweise erhebt sich dann – und nicht nur aus Kreisen des Mönchtums – die Aufforderung nach Rückkehr zu den Grundwahrheiten des Glaubens, die die Orthodoxe Tradition allein zu verkörpern vermag. In diesem Beitrag verwende ich den Begriff ‚Nabelschau' als Metapher einerseits für den Rückzug in die eigene Welt, die dann als das Zentrum (Nabel) der Welt gesehen wird und andererseits zugleich für das Desinteresse oder gar das Ignorieren jeder anderen Wirklichkeit, die lediglich als partikuläre Wahrheit erscheint.

Hat denn die Orthodoxe Kirche keinen positiven Beitrag im Prozess der Globalisierung zu leisten? Haben ihre Erfahrungen mit dem Projekt der ‚Globalisierung' in der alten Welt, nämlich die Erfahrungen in einem weltweit-ökumenischen Reich (des römischen oder byzantinischen Reiches) keine anderen Fertigkeiten hinterlassen?

2. Die kleine Herde? Kurze Geschichte der Abschottung einer Konfessionsfamilie

Wollte man das Sich-Zurückziehen der Ostkirchen aus der Welt allein durch eine Vorliebe zu einer mystisch-esoterischen Vertiefung der Geheimnisse des Glaubens, anders gesagt durch das Pathos der Orientalen für eine persönlichere und unmittelbare Begegnung und Einigung mit dem Göttlichen begründen, wäre dies als Erklärung für die Ablehnung der Dimension des Globalen und das Beharren auf die Größe des Lokalen nur ungenügend. Für eine Kirche wie die Ostkirche, die im Bewusstsein des römisch-byzantinischen Reiches groß geworden ist, das vom 4. bis zum 15. Jahrhundert den gesamten Erdkreis (oikoumene) verkörperte, wäre eine allein auf die Hesychia des asketisch-monastischen Lebens begründete Abschottung von der Welt ein Rätsel.

Man kann diese ausgeprägte hesychastische Tendenz in den Ostkirchen allerdings in Verbindung mit dem historischen Schicksal des oströmischen Reiches sehen. Gerade das Schrumpfen des oströmischen Reiches bzw. Byzanz' scheint das Sich-Zurückziehen in die Nische der eigenen Ruhe-Hesychia begünstigt und beschleunigt zu haben.

Aber auch dies ist wiederum nur die halbe Wahrheit über die Umstände, die die oben skizzierte hesychastische Haltung mit prägten. Man sollte an

Unterscheidung zwischen einer „quantitativen" und einer „qualitativen" Katholizität s. *Th. Nikolaou*, Die Katholizität der Kirche. Eine Demonstration der Kircheneinheit aus orthodoxer Sicht, in: *W. Müller* (Hg.), Katholizität – Eine Ökumenische Chance, Zürich 2006, 37-66. Eine differenzierte Darstellung zu dieser Unterscheidung s. in meinem Beitrag, Katholizität oder Ökumenizität der Kirche? Das Ringen um die dritte Eigenschaft der Kirche in der orthodoxen Theologie, in: *S. Hell*, Katholizität, Innsbruck 2007.

dieser Stelle auch die Strukturen der ost-kirchlichen und politischen Realitäten nicht außer Acht lassen. Nicht nur und nicht einfach in der Zeit des immer kleiner werdenden Reiches lässt sich diese mystisch-hesychastische Ausrichtung des kirchlichen und theologischen Lebens verfolgen, sondern gerade auch in der Zeit seiner Blüte, wenn auch nicht in der selben Intensität.

Ich würde also zunächst die These vertreten, dass dieses Sich-Zurückziehen den byzantinischen Kirchen quasi inhärent war: aufgrund der Aufteilung der Kompetenzen zwischen Staat und Kirche konnte sich die Kirche auf eine eschatologisch verankerte Rettung der Seelen ihrer Gläubigen konzentrieren, indem sie dem Staat die Sorge um das leibliche Wohl seiner Bürger – die aber auch ihre Mitglieder waren – überließ.[6]

In Wirklichkeit war diese „Symphonie" oder „Synallilie", nämlich das „geregelte Miteinander zwischen Kirche und Staat", eine spannungsvolle Geschichte, die Höhen und Tiefen kannte, vor allem aber nie zu einem abgeschlossenen System wurde.[7] Die Nicht-Einmischung des Staates in die Angelegenheiten der Kirche war eigentlich mehr eine Theorie als eine bewährte Praxis. Beispiele dafür, wie der Kaiser sich in die Angelegenheiten der Kirche hinein drängte, eine Art Cäsaropapismus, gab es genug.

Andererseits bedeutet aber Symphonie bzw. Synallilie, dass das historische Schicksal des Reiches auch von der Kirche mitgetragen wird. Die Unterstützung, die der Staat von der Kirche erwartete, war nicht einfach der ideologische Beistand zu allen Staatshandlungen, wo die Mobilisierung des Volkes durch säkulare Instanzen nicht zu erreichen war. Es ging dabei nicht um die äußere Manipulation der Kirche durch eine Staatselite; das Kirchenvolk war ein integraler Bestandteil dieser Symphonie. Es ging also nicht einfach um eine Symphonie zwischen zwei Gewalten, sondern um die Ganzheit des Lebens in ihrer weltlichen und ihrer transzendenten, himmlischen Dimension. Man konnte z.B. beobachten, dass dabei die Kriege von der Kirche mit einer Selbstverständlichkeit mitgetragen wurden, mit der früher die Christen selbst freiwillig den Weg ins Martyrium beschritten.[8]

---

[6] Der Raum dieses Beitrages lässt selbstverständlich nur eine sehr vereinfachte Darstellung einer so spannungsreichen Geschichte zu, wie die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Byzanz. Dass soziale Initiativen der Kirche in Byzanz nicht unbekannt waren zeigt u.a. *A. Papaderos*, in: *I. Gabriel, A. Papaderos, U. Körtner*, Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa, Mainz 2005.

[7] *Th. Nikolaou*, Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion, St. Ottilien 2005.

[8] In der byzantinischen (orthodoxen) Hymnographie werden bis heute viele Hymnen überliefert und feierlich gesungen, die über die Siege der Könige gegen die Barbaren berichten, bzw. den Sieg gegen die Feinde von Gott erflehen.

Eigentlich galten diese Kriege im Bewusstsein des Volkes als Verteidigungskämpfe. Das byzantinische Reich war vielleicht das einzige Reich, das keinen Anfang kennt[9]; es setzt die Geschichte des Römischen Reiches fort und will die Pax Romana jetzt als Pax Christiana weiter im messianischen Selbstbewusstsein seiner Sendung tradieren. Die Kriege werden also vom Glauben in jener alttestamentlichen Sicht getragen, die die Freiheit des Volkes von aller Sklaverei sichern soll, damit ein kultiviertes Leben „in Ruhe“[10] ermöglicht wird.

Das bedeutet aber keineswegs, dass die Stellung Konstantinopels als das Neue Rom kein kosmopolitisches – ökumenisches – Eingreifen in all dies kannte, was nur in seinem Machtbereich lag. Um bei einem Stichwort zu bleiben, das unsere Arbeit als Kirche und Theologie ummittelbar tangiert: die Mission wurde mit Eifer und man kann sagen mit Erfolg in den benachbarten Ländern betrieben. Das eifrige Eingreifen des Patriarchen Photios bei der Christianisierung der Bulgaren hat z.B. nicht unerheblich zu den Streitigkeiten zwischen den beiden ersten christlichen Thronen, zwischen Rom und Konstantinopel, beigetragen. Auch bei der Christianisierung der Völker Zentraleuropas sind die Initiativen der byzantinischen Hauptstadt nicht ohne Widerstand geblieben: Zwar hatte das Brüderpaar aus Thessaloniki, die Slavenapostel Kyrill und Methodios, sich um die slawische Literatur- und Kirchensprache verdient gemacht, ihr Werk jedoch führte zur Verstimmung bei den gleichzeitigen Missionsansprüchen der Karolinger und Roms. „Es war ein Ringen des römischen und byzantinischen Patriarchates und deutscher wie byzantinischer Fürsten um die neuen Völker im südosteuropäischen Raum“.[11] Dieses Ringen war sicherlich nicht unabhängig von den Interessen einer Reichspolitik. Jedenfalls bewies der Osten damals eine Anpassungsfähigkeit bei der Vermittlung von seinen geistlichen Schätzen, wenn nämlich Elemente lokaler Traditionen (wie Sprache, Kulturgut, Brauchtum und Sitten) in den neuen Glauben integriert wurden. Die Orthodoxen sind bis heute auf den damaligen Inkulturationswillen ihrer Vorahnen stolz, eine Tugend, die sie heute oft zu verdrängen scheinen, wenn sie eine gewisse Homogenität und Einförmigkeit als oberstes Axiom ihres v.a. liturgisch geprägten Lebens erklären.

Eine solche Missionierung, die hauptsächlich auf die Unterstützung des Reiches bedacht war, konnte keine globale Dimension mehr erreichen, wenn

[9] *R.-J. Lilie*, Byzanz. Das zweite Rom, Berlin 2003, 18.

[10] Vgl. *Johannes Damaskenos*, Sacra parallela PG 95, 1245: „Βίος ησυχίος χρηματων πολλων περιφανιστερος. (Ein ruhiges Leben ist wertvoller als viel Geld.)

[11] *A.W. Ziegler*, Konstantin und Methodios, in: RGG² Bd. 3, S. 1787.

das Reich zu schrumpfen anfing. Der Sieg der Ikonen in Byzanz geht einher mit dem Sieg des Islam im Osten, der auch den Westen das Fürchten lehrte. Das führte zu einer Verengung der Grenzen, und zwar nicht nur der politischen, sondern auch der geistlichen. Der Sieg der Ikonen, der zum Sieg des Mönchtums deklariert wurde, bedeutete eine Bekräftigung der Wende ins Innere. Noch vor Palamas konnte z.B. in Byzanz die hesychastisch-mystische Ausrichtung der kirchlichen Frömmigkeit große Frucht in der Gestalt Symeons des neuen Theologen († 1022) vorweisen. Der Geistträger steht nun über dem Träger des kirchlichen „Ordo", und beansprucht für sich die orthodoxe Theologie nicht einfach zu vertreten, sondern zu verkörpern.

Diese hesychastische Tendenz wird in den kommenden Jahrzehnten und Jahrhunderten eine klare antiwestliche Nuance bekommen, nicht ohne Mitschuld des Westens. Zwischen Symeon und Palamas liegt nämlich das große Schisma der Kirchen Roms und Konstantinopels (1054), das v.a. durch den vierten Kreuzzug und die Eroberung Konstantinopels (1204) nicht nur den Niedergang Byzanz' beschleunigte, sondern v.a. die Feindschaft gegen den Westen im Bewusstsein des (Kirchen)Volkes verfestigte.[12] Damit wird der Abschottung des Ostens gegen den Westen ein solcher Vorschub geleistet, dass die Orientalen bereit waren, „lieber den islamischen Turban als die Tiara des Papstes" zu wählen. Sicherlich war die Beherrschung des traditionellen Raumes der orthodoxen Völker (Byzanz und die Balkanländer) durch die Osmanen keine Frage einer freien Wahl, sondern der völlig veränderten Machtverhältnisse von Weltreichen. Die Türkenherrschaft auf dem Balkan wird die Tendenz der asketischen Verinnerlichung des Glaubens nur verstärken; andererseits hat sie aber der Kirche (konkret dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel) auch eine Handlungsfreiheit eingeräumt, nämlich die versklavten orthodoxen Völker vor der staatlichen Gewalt zu vertreten, was die enge Verschmelzung des kirchlichen mit dem volkstümlichen Leben (man kann hier noch nicht vom nationalen Leben sprechen) vorantrieb.

Analoge Tendenzen könnte man bei der anderen großen orthodoxen Tradition beobachten, der russischen. Die Rolle des Mönchtums wird von Anfang an eine prägende für die Spiritualität und allgemeine Religiosität der russischen Orthodoxie sein. Eine theokratische Ausrichtung der staatlichen Macht, die enge Parallelen zum byzantinischen Cäsaropapismus feststellen lässt, macht die Verzahnung der Orthodoxen Kirche mit dem Staat noch

[12] *Th. Nikolaou* (Hg.), Das Schisma zwischen Ost- und Westkirche. 950 bzw. 800 Jahre danach (1054 und 1204), Münster 2004.

stärker, insbesondere ab der Zeit Ivans III. (1480), der das Erbe des gesunkenen zweiten Rom antritt, nachdem er sein Reich endgültig von den Mongolen (Tataren) befreit hatte. Wenn auch diese schwierige Zeit des Tatarenjochs (ca. 1280–1480) zeitlich nur die Hälfte der Herrschaftszeit der Osmanen auf dem Balkan ausmacht (ca. 1453–1912), wird sie nichtsdestoweniger vor allem in der geistigen Geschichte des Landes tiefe Spuren hinterlassen, denn die Kirche und die Theologie interpretierten alle schicksalhaften Ereignisse der (Welt-)Geschichte unter Verweis auf die Pädagogik-Erziehung, die die göttliche Vorsehung ausübt und zur Rückkehr in den wahren Glauben ruft. Damit kann der Glaube als Garant für die Freiheit auch des Anderen fungieren.

Die Hervorhebung des konkreten, lokalen und in der Folge auch nationalen Charakters des Glaubens wurde stark durch die Geschichte der orthodoxen Länder mitgeprägt und mitgetragen. Die autokephalen orthodoxen Kirchen der Neuzeit sind eine Spätfolge dieser Geschichte, obwohl man darin auch eine erweiterte Anwendung der Prinzipien der alten kirchlichen Ordnung der Pentarchie sehen kann, die im Osten für die Strukturierung der kirchlichen Jurisdiktion ausschlaggebend waren.

Diese Verengung der Grenzen, sowohl des Staates (des Reiches) als auch der Kirche, lässt sich ästhetisch in den kleinen byzantinischen Kapellen verfolgen, die besonders während der Osmanenherrschaft auf dem Balkan den Typus des Kirchenbaus lieferten. Diese kleinen Kapellen entsprechen durchaus den Maßstäben des menschlichen Körpers. Darin fühlte sich der Gläubige im schützenden und gemütlichen Schoß der Kirche und somit auch im Schoß Gottes aufgenommen.

Was nun, wenn die moderne Zeit einen Strich durch die Rechung dieser Idylle zu machen scheint? Bedeutet dies, dass auch die Sache des Glaubens in einer globalen Welt, in der die Grenzen mehr und mehr fallen und wo die kirchlichen Jurisdiktionen ihr „kanonisches Territorium" nicht mehr allein bestimmen können, keine Chance mehr hat?

3. Die Herausforderung der Globalisierung für die Orthodoxie: Zurück zur eigenen Tradition?

Die Globalisierung ist ein kontinuierlicher und in diesem Sinn unumkehrbarer Prozess des menschlichen Lebens. Ich denke dabei nicht an das, was man heute als marktwirtschaftliche Globalisierung propagiert, nämlich die Öffnung von Märkten und die Freizügigkeit der Bewegung von

Menschen (wenn auch diese letztere unter strengen Auflagen!). „Die Entstehung weltweiter Märkte, d.h. die zunehmende Internationalisierung des Handels, der Finanz-, Waren- und Dienstleistungsmärkte sowie die internationale Verflechtung der Volkswirtschaften“[13] ist eine der vielfältigen Facetten des langen Weges von Menschen nach Stärkung ihrer Gemeinschaft, nach Kommunikation und nach vielfältiger Entfaltung ihres Lebens. Mag sein, dass die Errungenschaften der modernen Technologien die Möglichkeiten eines regen Austausches schwindelerregend beschleunigt haben; der Mensch jedoch war immer ein Wanderer durch die Geschichte dieser Welt. Er sucht das Neue, das Andere, den Anderen; die große Weite dieser Erde kennen zu lernen hat ihn immer provoziert und fasziniert. Bei den alten Griechen symbolisierte Gibraltar das Ende der Welt. Wo wir heutigen Menschen das Ende der Welt verorten, lässt sich schwer sagen oder gar prognostizieren. Jedenfalls sind der Fantasie – fast – keine Grenzen gesetzt, wenn man auch die Vorstellungen oder gar die Pläne der Expansion des menschlichen Geschlechts zu anderen Planeten hin mit einbezieht. Ob damit der Durst des Menschen nach der großen weiten Welt gestillt werden kann? Wir wissen ja, dass auch die große Welt ein Ende hat, so unendlich ihre Weite auch sein mag. Ob die Theorie der Expansion des Weltalls uns trösten kann, dass wir nicht in einer endlichen Welt leben?

Gewiss, was die Mehrheit der Menschen momentan auf dem Planeten Erde als Globalisierung erlebt, hat wenig mit dieser sehnsüchtigen Reise in die Unendlichkeit unseres Kosmos zu tun. Die große Sorge, ja die panische Angst, die das menschliche Leben erfasst hat, ist, ob morgen die Mittel ausreichen werden, um sich ‚über Wasser‘ zu halten, denn den meisten ‚steht das Wasser bis zum Hals‘. Die Liberalisierungs- und Deregulierungsmaßnahmen in vielen Ländern haben einer großen Mehrheit der Menschen auf der Erde momentan nur die negativen (Begleit-)Erscheinungen des Phänomens Globalisierung zu spüren gegeben. Die gierige Sehnsucht der Menschen nach einer Besitzergreifung des Erkannten macht sie momentan blind, auch wenn ihre Gier den Ausschluss vieler anderer Millionen bedeutet. Diese Unendlichkeit muss man sich eben leisten können. Alle anderen bleiben in ihrer Ecke sitzen und mühen sich um Schadensbegrenzung oder formieren ihren Widerstand gegen den Moloch der Globalisierung. Leider hat dieser Widerstand sehr häufig den Charakter einer genauso blinden Reaktion, die nur das zerstören will, was uns zu zerstören droht. Ob sich

[13] So wird Globalisierung in der Brockhaus-Enzyklopädie (2004) definiert.

damit die Freizügigkeit der Märkte und der Mächte beeinflussen lassen, ist mehr als fraglich.

Was wäre dann die Devise der Stunde für die Kirchen? Resignieren und fatalistisch das Ende der Welt erwarten, denn diese Erde ist ihrem Ende geweiht, daher umso besser, wenn es etwas schneller (auf welche Art und Weise auch immer) kommt?[14] Oder ist Globalisierung ein Schicksalsschlag, aus dem der Gläubige nur dann einen Nutzen zu ziehen vermag, wenn er seine eigene Sündigkeit entdeckt und Reue für seine eigenen Verfehlungen zeigt, wie nicht gerade wenige in der orthodoxen Tradition diesen Prozess deuten? Inzwischen könnte jedoch sowohl den Gläubigen als auch den Ungläubigen das Beharren auf die eigenen vier Wände einen kleinen Trost spenden: sei dies in Form der Beharrung auf die eigene Tradition um jeden Preis, sei es in Form einer nihilistischen Ignoranz jeglichen Kulturguts oder im Absinken zu irgendwelchen „Drogen". Durch die Rekonstruktion der eigenen Identität – meistens mit Hilfe von Paradigmen, die als selbstverständlich einleuchten, wie die Religion, die Nation, die Rassenzugehörigkeit oder noch enger die eigene „Hauskirche", wie die Familie – kann ein Refugium gefunden werden mitten im Ozean der Informationsflut, die nicht verarbeitet werden kann, weil sie oft keinen Zusammenhang erkennen lässt. Oder mitten in den „Tsunamiwellen" der Arbeitslosigkeit und jeder Art von Ausschluss oder vor dem enormen Druck von Pflichten, denen man nicht gerecht werden kann oder vor der Pluralität von Normen und Kulturen, die alle eine gleichwertige Existenzberechtigung beanspruchen, kann ein unreflektiertes Absinken in die Vormoderne für viele eine bequeme Lösung bedeuten. Da weiß man, wo man hingehört. Das Gefühl der Gemeinschaft konnte die Kollektive der Kirche oder der Partei oder der Ideologie, welcher Art auch immer, viel besser vermitteln als das sklavische Angewiesensein auf die individuellen Erfolge der Postmoderne. Dabei gewinnt die militante Variante eines neuen Kollektivismus, die auf den Namen jeglicher Art von Fundamentalismen hört, als Antwort auf die Bedrohung der übermächtigen Globalisierung, stets Zuwachs. Damit wird nicht bloß die eigene Identität vor fremden Übergriffen verteidigt; zugleich hat man die Chance, seine eigene Welt als die allein Richtige zu propagieren, ja sogar zu verbreiten. Ob damit ein neuer Krieg der Kulturen heraufbeschworen wird? Scheint sich dieses Szenario nicht vielfach zu bestäti-

[14] Apokalyptische Szenarien haben momentan Hochkonjunktur in populistischen religiösen Veröffentlichungen in den orthodoxen Ländern. Vor allem beschäftigt sich eine Fülle der religiösen Literatur mit der Interpretation der Zahl 666 (Offb 13,18).

gen? Dazu bräuchte man keinen allzu großen Krieg zu entfachen, sondern es genügt, auf die neuen Feindschaften in den Parallelgesellschaften unserer multikulturellen Gesellschaften hinzuweisen, auch wenn sie momentan nicht (immer) zur Explosion führen und sich zur Zeit auf das Abdrängen von nicht Gesinnungsgleichen in die Viertel am Rande der Großstädte begrenzen, die wie Ghettos von Ausgeschlossenen wirken.

Selbst die große ökumenische Öffnung als Bestätigung der Katholizität der Kirche und als Verheißung ihres Beitrags zum Prozess der Globalisierung scheint jetzt für viele auf Eis gelegt zu sein. Auch wenn dieses Eis immer noch viele Risse bekommt, die Rede von der Abkühlung der Gefühle unserer ökumenischen Annäherung zieht weitere Kreise.

Die traditionellen Völker der orthodoxen Welt stehen in der Regel nicht auf der sonnigen Seite der Globalisierung. Auch wenn sie die Sonne öfter zu sehen bekommen als andere, die völlig im Dunkeln sitzen, bekommen sie immer wieder zu spüren, dass sie einen Störfaktor in diesem Prozess ausmachen. Die Bruchlinien, die quer durch Europa verlaufen, werden oft durch die Absonderung der Orthodoxie vom westlichen Europa markiert.[15] Der Krieg im Gebiet des ehemaligen Jugoslawien liefert immer noch ein Muster dafür, was „Balkanisierung" heißt, wobei die Orthodoxen als der Störfaktor schlechthin gebrandmarkt werden.

Es ist demnach nachvollziehbar, wenn sich die Orthodoxen sogar bewusst zum Bremsfaktor in der ökumenischen Bewegung formieren: zwar nicht auf der Ebene ihrer Kirchenleitungen (mit ganz wenigen Ausnahmen), doch aber in den Personen ihrer wortgewandtesten geistlichen Führer, wie der eingangs zitierte Brief dokumentiert. Das, was einmal ein Grund des Stolzes für die Orthodoxen war, das Eingehen auf die Kultur des Anderen, ja die Bereitschaft, das Kulturgut im kirchlichen Leben zu integrieren, wird heute ins Gegenteil gewendet. Das Beharren auf die eigene Kultur und Kirche liefert für viele die einzige Sicherung des Heils. Jede andere Variante, und sei es, den Anderen in seiner Andersheit zu dulden, geschweige denn ihn aufzunehmen, wird als Verrat an der Orthodoxie interpretiert. Die entschiedene Ablehnung einer Pluralität, die angeblich eine Monokultur der Globalisierung propagieren will, formiert sich als die orthodoxe Haltung schlechthin; nur der orthodoxe Glaube kann eben in der Verwirrung der Zungen der Menschen einen Anker des Heils anbieten.

[15] Beispielhaft in dieser Richtung steht immer noch das Buch von *S. Huntington*, The Clash of Civilisations.

Ob der Anker damit nicht das ganze Schiff zum Stillstand bringt, mitten in einem Ozean von hohen Wellen? Würde dann diese Funkstille nicht den sicheren Tod bedeuten? Doch die Orthodoxen haben die Gewissheit, dass der Herr seine „wahre" Kirche nicht untergehen lassen wird, und seien die Wellen jeglicher Bedrohung noch so hoch. Die Welt, die sie predigen, ist sicher nicht im Vorgestern verankert, sondern in der Ewigkeit. Außerdem: was bedeutet die Zeit für jemanden, der zeitlos die Eschata tagtäglich beim Feiern der Hesychia der Gottesdienste erleben kann?

4. Die Chance: christliche Ökumene – Katholizität als Antwort auf die Globalisierung

Die Globalisierung ist nicht nur ein kontinuierlicher, sondern auch ein unumkehrbarer Prozess im Leben der Menschheit. Es kann kein Zurück mehr geben, zumindest dann nicht, wenn wir in der Lage sind, die Welt tagtäglich, in jeder Minute, in ihrer Ganzheit mit allen unseren Sinnen- und Vernunftkräften zu erschließen. Das sich Suspendieren von diesen Kräften und diesen Fähigkeiten würde dem menschlichen Geschlecht keinen Ruhm bescheren und die Welt auch nicht retten können. Wenn wir nicht wie die Ungläubigen nach dem Motto leben wollen „lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot" (Röm 15,32), welche Variante bleibt uns eigentlich noch offen? Bedeutet die eschatologische Ausrichtung unseres Glaubens und unserer Hoffnung eine asketische Apathie, wie die hesychastische Ruhe mancher Geistträger?

Paulus konnte aus der Hoffnung und der Gewissheit der Auferstehung der Toten keine Hesychia finden, geschweige denn einen Fatalismus ableiten: Er hat mit den wilden Tieren in Ephesos und anderswo mitten in seiner Zeit gekämpft. Denn aus dem Leben des Auferstandenen springt neues Leben: das ist auch seine Verheißung an seinen Jünger: er ist „gekommen, damit sie das Leben haben und in Überfluss haben" (Joh 10,10). Die Gläubigen werden vor allem dazu aufgerufen, diesen Überfluss zu verkünden und zu bezeugen, diesen Überfluss des Lebens. Gerade die globale Welt bietet die beste Kulisse dafür, dass sie Licht für die Welt werde: „Zündet man etwa ein Licht an, um es unter den Scheffel oder unter die Bank zu setzen? Keineswegs, sondern um es auf den Leuchter zu setzen." (Mk 4,21)

Ich denke, dass meine orthodoxe Tradition doch auch einige strahlende Momente in ihrer langen Geschichte vorzuweisen hat, die in der Lage wären, den Dialog mit unserer einen globalen Welt ohne Hemmungen und

Vorurteile zu führen. Ich möchte hier exemplarisch einige Stichworte kurz aufgreifen, um sie auf den Scheffel der Weltkulisse zu stellen; vielleicht können sie mit allen anderen Lichtern der christlichen Traditionen dazu beitragen, dass das Licht in der Welt heller wird.

Eigentlich müsste sich die Orthodoxie keine besondere Sorge um die Globalisierung machen: Die Ostkirche der alten noch ungeteilten Kirche ist mitten in einer globalen Welt der damaligen Ökumene des Römischen Reiches groß geworden. Aus dem Leben der alten Kulturen hat sie genug geschöpft und in ihre Tradition integriert, so viel sogar, dass sie die alte Welt mit auf ihr Boot nahm, mit allen ihren Ambivalenzen und Wiedersprüchen, um sie zu heilen und sie ins Reich Gottes zu führen. Das, was man heute Inkulturation nennt, war eine gängige Praxis im Leben der alten – auch der byzantinischen – Kirche. Gewiss, es wäre trügerisch, wenn dadurch der Eindruck entstünde, als sei die Welt, damals in ihrer ökumenischen Dimension eines Weltreiches, in das Reich Gottes verwandelt worden. Kein christliches Kaiserreich kann diesen Anspruch erheben. Aber auch keine göttliche Liturgie, und sei es die schönste und feierlichste, kann ohne klare Eingrenzungen behaupten, sie sei ein Abbild der himmlischen Stadt. Einige Überheblichkeiten in der orthodoxen Kirche und Theologie können den Eindruck erwecken, der Gläubige habe eigentlich keinen längeren Weg zu Gott, als den Weg zur nächsten gottesdienstlichen Versammlung seiner Kirche zu gehen.

Auch der Weg der anachoretischen Askese und Hesychia in all seiner wunderbaren Schau des ungeschaffenen Lichts kann nicht das Ende des Weges der Gläubigen bedeuten. Das mystisch anachoretisch und eschatologisch eingestimmte Mönchtum der Ostkirchen war eigentlich ein Gegenzug zu jenen säkularistischen Tendenzen in der eigenen Kirche, die dazu tendierten, das Reich Gottes mit einem irdischen Reich zu verwechseln. Insoweit hat das Mönchtum seine Berechtigung, uns die Anstrengung des Weges in Erinnerung zu rufen, ein Mahner in der Wüste unserer Welt zu sein und zugleich eine ruhende Oase, wo die Zuversicht erneuert werden kann, dass die Einheit mit Gott nicht weit weg von uns allen sein kann: denn in der mystischen Vertiefung kommt Gott uns in besonderer Weise nahe, je nach dem Grad unserer Vorbereitung.

Ich möchte nun kurz einige positive Momente aus der Geschichte der Orthodoxen Kirche aufgreifen und sie zugleich als Herausforderung für die Zukunft interpretieren:

- Ich empfinde die mystische Ausrichtung des Glaubens meiner Theologie und Kirche als eine notwendige Begleitung für einen Aktivismus[16], der immer wieder ergänzt und oft in seinem Kurs korrigiert werden muss. Die Rationalität einer diakonischen Kirche kann nur bereichert werden durch die mystische Vertiefung des Glaubens in der ganzheitlichen Dimension der Unmittelbarkeit einer persönlichen und zugleich kirchlichen Erfahrung. Mystik und Aktivismus, Liturgie und Diakonie bilden keinen Gegensatz, sondern sie ergänzen sich kreativ. Wie schade, wenn sie gegeneinander ausgespielt werden, wie es auch oft der Fall in meiner Kirche und Theologie war und ist. Ich erhoffe mir, aus der Begegnung in einer globalen Welt stets Impulse von anderen Mitchristen und Mitmenschen zu gewinnen, die diesen meinen Weg bereichern können.
- Der Wert der Person gedeiht in einer konkreten Umgebung, in jener Unmittelbarkeit, in der der Mensch eben nicht in eine anonyme Zahl verwandelt wird. In den kleinen, überschaubaren Grenzen meiner Tradition sehe ich das Gesicht des Anderen als den ersten Anstoß für Begegnung und Kommunikation. Die orthodoxe Tradition hat in diese Welt des personalen Lebens viel investiert[17]: sie konnte, vor allem in ihrer asketischen Literatur und Leistung, durch einen oft erbarmungslosen Demuts- und Reue (Metanoia)-Individualismus die heuchlerischen Momente abdecken, die unsere Selbstgenügsamkeit zu befriedigen versprechen. Oft aber wird die Welt der Person in der Kirche im kollektiven Leben absorbiert und kann nicht ihre Kräfte schöpferisch entfalten. Die Komplementarität des gesellschaftlich-kommunalen Lebens gegenüber dem persönlichen Leben kann in einer Gemeinschaft gedeihen, die die Würde der Person ernst nimmt, ohne die Rechte und die Regeln des gesellschaftlichen Lebens zu ignorieren oder zu missachten. Ich erhoffe mir, dass ich meinen Personalismus nicht in einer egoistischen Absonde-

[16] Selbstkritisch für die westliche Tradition schrieb J. Moltmann bereits 1980: „Der Ethizismus und Pragmatismus der modernen Welt haben zur Auflösung der Trinitätslehre in sittlichem Monotheismus geführt", hier K. Rahner zustimmend. *J. Moltmann*, Trinität und Reich Gottes, München 1980, 24. Als orthodoxer Theologe kann ich zwar seinen Feststellungen zustimmen, dass „die Reduktion des Glaubens auf Praxis den Glauben nicht reicher, sondern ärmer gemacht hat". Andererseits ist aber jetzt ein selbstkritischer Blick in die eigene (orthodoxe) Tradition notwendig, damit nicht umgekehrt behauptet werden kann: Die Reduktion des Glaubens auf Hesychia hat den Glauben bedeutungslos gemacht. Diesen selbstkritischen Blick versucht dieser Beitrag zu leisten.

[17] Eine Zusammenfassung der ostkirchlichen Theologie der Person liefert das Werk von *Christos Yannaras*, Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens, Göttingen 1982.

rung meiner Tradition erlebe, sondern in jener Koinonia von Personen, (hier könnte man auch an die nicht-christlichen Gemeinschaften und Initiativen denken – NGOs u.v.m) die einen Garant bieten für die schöpferische Entfaltung der eigenen Charismen.

– Das synodale Leben meiner Kirche kann den Rahmen für die Entfaltung von gemeinschaftlichen Koinonia-Strukturen bieten, dort nämlich, wo die Wahrheit in Koinonia erfahren und konstituiert wird. Das Lokale gilt in meiner Tradition noch immer als die Bedingung für das Bewahrheiten der Fülle und der Katholizität der Kirche. Das Beharren der Orthodoxie auf ihre Autokephalien kann die Machthäufung und den Machtmissbrauch einer zentralistisch regierten Kirche begrenzen; in einer globalen Welt mit all der Vielfalt an Organisationsformen wäre eine synodale Verfassung der Kirche ein konsequenter Beitrag zur Wahrnehmung der Differenz. Andererseits läuft die Selbstgenügsamkeit in der Absonderung jeder Autokephalie Gefahr, nationalen Egoismen und der Zerstückelung und Fragmentierung des Lebens in abgetrennten Regionen Vorschub zu leisten. Gerade eine globale, ja immer näher rückende Welt sucht neue Wege für die Kommunikation ihrer Mitglieder. An dieser Stelle rückt die Suche nach einem Einheitsdienst in den christlichen Kirchen näher, die jedoch keinesfalls Paradigmata der Vormoderne fortzusetzen braucht. Darin haben alle christlichen Kirchen noch viel zu lernen. Vielleicht entfacht an dieser Stelle die Herausforderung der Globalisierung in allen Kirchen eine heilende Sehnsucht nach Sichtbarwerden und „Funktionieren" ihrer Einheit. Die neue Katholizität macht jedenfalls die Erfahrung des Lokalen nicht überflüssig. Andererseits lehrt sie uns erneut das zu buchstabieren, was die Kirche im Anfang als ihre Katholizität erlebt hat: die Koinonia ihrer Mitglieder, bei der „nicht einer sagte, dass etwas von seiner Habe sein eigen sei, sondern es war ihnen alles gemeinsam" (Apg 4,32).

5. Ausblick: Wurzeln in einer globalen Welt schlagen

Bei dem Besuch einer ökumenischen Gruppe auf dem Berg Athos vor einiger Zeit konnten sich die Gäste aus dem Ausland bei der gleichzeitigen Gastfreundschaft der Klöster ein trauriges Bild von den Schwierigkeiten machen, die uns noch auf dem Weg einer ökumenischen Verständigung bevorstehen. In den meisten Klöstern dürfen die nicht-orthodoxen Christen während der Gottesdienste die Hauptkirche nicht betreten. Sie werden in

den Narthex, die Vorhalle der Kirche verwiesen, wo in der alten Kirche der Platz für die Katechumenen war. Offensichtlich wird nach der eingangs zitierten Mitteilung der Gemeinde der athonitischen Klöster die Rückkehr der Nicht-Orthodoxen in die Wahrheit der Orthodoxie erwartet, die nach ihrem Selbstbewusstsein die Überlieferung der alten ungeteilten Kirche treu und unverfälscht aufbewahrt hat und fortsetzt.

Für Überraschungen sind die Orthodoxen jedoch immer gut. Bei einem Besuch in einer Einsiedelei provozierte ich den geistlichen Vater der Gemeinschaft: „Wie sollen nun unsere Freunde zur Orthodoxie zurückkehren, was sollen sie alles ablehnen, was sollen sie alles noch aufnehmen?" Erstaunt hörten unsere Gäste seine Antwort: „Du sollst", sagte er mir, „die Menschen nicht von ihren Wurzeln entreißen. Keine Blume kann blühen, ohne ihre eigene Erde". Diese einfache Weisheit eines Eremiten hat nicht nur bei unserer Gruppe einen tiefen Eindruck hinterlassen, sondern zugleich die Diskussion neu entfacht, welche denn unsere gemeinsamen Wurzeln im Glauben sind, wie wir zu einem blühenden Strauß für die Welt werden können, damit die Welt sieht und glaubt.

Fest steht einmal, dass ohne konkrete Erde keine Blumen und keine Pflanzen gedeihen können, der Mensch auch nicht. Diese Erde ist für jeden von uns vorerst seine eigene Herkunft, seine eigene persönliche wie die Geschichte seines Ortes, seines Volkes, seiner Kirche. Der Prozess der Globalisierung kann erst dann ohne große Verluste vorankommen, wenn die Beteiligten bereits feste Wurzeln in ihrer eigenen Umgebung gefasst haben.

Es kann keine abstrakte Kommunikation gelingen, wenn die Basis des konkret gelebten Lebens entzogen wird. Wir wissen inzwischen allzu gut: die Auseinandersetzung in unserer einen globalen Welt wird primär nicht durch das Kulturgut entschieden, sondern durch die Rohstoffe (verschiedener Art, darunter auch die Kenntnisse und Fertigkeiten), die Katalysator und materielle Basis jeglicher heutiger Globalisierung sind. Die Kulturen und die Religionen können dazu beitragen, dass die Menschen lernen, gemeinsam diese Güter zu teilen. Wenn zur Zeit eine kleine Minderheit von diesen Rohstoffen Besitz ergreift und die Beteiligung von Anderen nur zu ihren (sogar harten und oft menschenverachteten) Bedingungen zulässt, dann wird der Konflikt unausweichlich sein.

Die christlichen Kirchen könnten dazu einen enormen Beitrag leisten: sie sind die ersten, die überzeugt von einer globalen Einheit der Menschen gesprochen haben, denn die Liebe Gottes des Vaters ruft alle Menschen dazu, der Gnade des Leibes seines Sohnes und der Koinonia des Heiligen

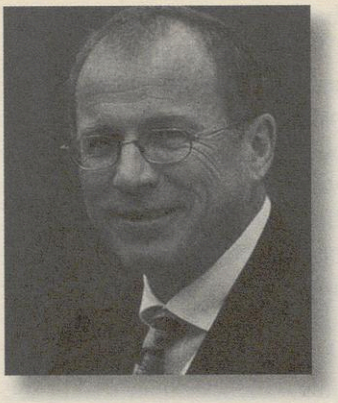
Geistes teilhaftig zu werden: damit auch teilhaftig an allen Gütern, die er seiner Schöpfung geschenkt hat. Eucharistie feiern bedeutet, eben dieser Güte Gottes teilhaftig zu werden, in der kenotischen Hingabe seines Sohnes den Tod und jegliche Kultur des Todes überwinden zu lernen und in der Gemeinschaft des Geistes unsere eine Welt spirituell zu bewässern.

Die Herausforderung für die Orthodoxie wird sein, sich dieser Weltgemeinschaft des Glaubens zu öffnen, ihre Katholizität nicht einfach in der Absonderung der eigenen Kirche als mystische Vertiefung und hesychastische Schau zu erleben, sondern als Anteilnahme an der Gemeinschaft des einen Glaubens, in der genau das Zentrum des Lebens liegt. Aus dieser Mitte – Communio – des Lebens kann neues Leben sprudeln, das die Welt jedes Mal neu bewässern kann, solange zumindest diese Erde noch für die Menschen als bewohnte Haus/oikos-oikoumene existiert. Die eschatologische Hoffnung auf Erfüllung allen Lebens im Reich Gottes kann den Durst stillen und vor der Gefahr schützen, die Fülle und Vollendung des Lebens noch in der persönlichen oder kollektiven Geschichte jedes Einzelnen zu suchen.

Der Gott Zeus, sagt die Mythologie der alten Griechen, schickte zwei Adler aus, um die Erde zu umkreisen und bestimmte den Ort, wo beide wieder zusammentrafen, als das Zentrum, den Nabel der Erde. An diesem Ort wollten die alten Griechen ihr Heiligtum, das Manteio von Delphi gegründet wissen.

Die Weitsichtigkeit, die die zwei Adler symbolisch darstellen, haben die Christen bereits in der Sendung des Sohnes in die Welt und im Empfang des Geistes Gottes erfahren. Den Ort ihrer Begegnung verorten die Gläubigen dort, wo Eucharistie gefeiert wird: wo das Leben als Schöpfung und Geschenk Gottes in Dankbarkeit angenommen wird, wo Gott selbst dann den Menschen geschenkt wird als Koinonia – Communio – mit ihnen. Der Nabel der Erde ist jeder Ort, wo die Menschen diese Koinonia-Communio des Lebens miteinander teilen, und wir wissen heute allzu gut: keine Isolation kann uns beruhigen, die Güter dieser Erde im Alleingang zu genießen. Das ist die lebendige Quelle neuen Lebens.

Die Zukunft der Globalisierung wird sich dort entscheiden, wo die Menschen sich als fähig erweisen, ihr Leben als Geschenk Gottes in Liebe und Eintracht zu teilen. Damit können sie auch neue Wurzeln schlagen, die die gesamte Erde umspannen können. Die Christen haben mit ihrem eigenen Beispiel der Communio in Liebe und Eintracht einen erheblichen Beitrag zu leisten, damit die Welt glaubt, damit die Welt gerettet wird.



Ökumene am Anfang des 21. Jahrhunderts

Ein Dollar, ein Euro, ein Yuan-Renminbi – ein Herr, ein Glaube, eine Taufe?

VON MARTIN ROBRA [1]

1. Globale Herausforderungen als gemeinsamer Horizont ökumenischen Handelns

2007–2008–2009–2010–2011 und weiter klickt der Zähler bis 2098 in schnellem Rhythmus, während sich die Erde im dunklen Raum einmal um die eigene Achse dreht. Von Jahr zu Jahr verschiebt sich die Farbe der Erdkugel von sattem Grün immer mehr in den roten Bereich: so zeigt es ein alarmierendes, kurzes Video zur Erderwärmung. Globalisierung – der Begriff bezieht sich auf die Erdkugel, den Globus.

Klimawandel, weiter wachsende Ungleichheit zwischen Arm und Reich, Kriegsgefahr im Mittleren Osten und neue geopolitische Entwicklungen, die Spannungen zwischen und in Religionsgemeinschaften weiter verschärfen – das sind die globalen, die erdumspannenden Herausforderungen, die von vielen in diesen Jahren beschworen werden. Gemeinsam verschärfen sie das Bewusstsein einer Gefahrenlage, die schon im konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung wahrgenommen wurde.

Umfassender noch als damals ist heute das Bewusstsein globaler Verwundbarkeit und der Gefährdung der Zukunft des Lebens; deutlicher noch die Notwendigkeit, niemals von Gott menschen- und schöpfungslos zu reden! Die ganze Erde, ja die ganze uns bekannte Schöpfung Gottes ist im Blick. Wir sind Teil der Schöpfung. Das Zerbrechen der Beziehung zu Gott und Mitmensch ist nach biblischem Zeugnis zugleich ein Bruch in der Be-

[1] Martin Robra ist Leiter des Programmbereichs „Der ÖRK und die ökumenische Bewegung im 21. Jahrhundert" beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf.

ziehung mit der Erde (adamah), von der wir sind (Gen 2–4). Heil in Christus schließt auch die Schöpfung mit ein (Röm 8). Das Reich Gottes, um dessen Kommen wir beten und das die Gegenwart des Geistes uns verbürgt, ist die Wiederherstellung und Erfüllung der Schöpfung auf neue Weise. Kirchen, die ökumenische Bewegung und ökumenische Theologie müssen sich heute ausrichten auf die tatsächliche ökumenische Dimension der Wirklichkeit, das ist die Schöpfung als Gottes Haushalt (*oikos*) des Lebens, dessen Zukunft bedroht ist durch menschliches Handeln. Versöhnung und Heilung der Beziehungen der Menschen und der Erde gehört zur Sendung aller Kirchen.[2]

Darüber dürfte es eigentlich keine Diskussion mehr geben. Obwohl solche verschärfte Wahrnehmung der Bedrohung des Lebens den Kontext der ökumenischen Bewegung schon seit dem Bau der Atombombe prägt, hat offensichtlich erst jetzt, am Anfang des 21. Jahrhunderts, die Diskussion zum Klimawandel die wirkliche Dimension der Bedrohung bewusst gemacht.

2. Unterscheidung der Geister und die Frage nach Gottes Gegenwart

Die Wahrnehmung globaler Verwundbarkeit und der Gefährdung der Zukunft des Lebens fordert die Kirchen heraus. Sie müssen handeln, schnell und gemeinsam. Wie Desmond Tutu im Blick auf die Apartheid in Südafrika könnte man sagen, die Gefahr ist zu groß für eine geteilte Kirche. Wer wollte das bezweifeln? Doch gerade diese Situation macht schonungslos deutlich, wie schwer es den Kirchen fällt, Handlungsoptionen zu identifizieren und ihre Spaltungen zu überwinden.

Nur reagieren nicht allein die Kirchen unzulänglich auf die Herausforderung. Die Debatte zum Klimawandel zum Beispiel verfängt sich oft in der Frage, wie schlimm es denn nun wirklich werden mag. Die einen verweigern entschlossene Schritte zum alternativen Handeln, weil es vielleicht doch gar nicht so schlimm kommt, während andere aus der Diskussion aussteigen, weil es ja ohnehin schon zu spät sei und kaum mehr etwas gemacht werden könne.

---

[2] Die Studie zu The Nature and Mission of the Church (Faith and Order Paper 198, Geneva: WCC, 2005, S. 28) stellt fest: „47. Sent as Christ disciples, the people of God must witness to and participate in God's reconciliation, healing, and transformation of creation. The integrity of the Church as God's instrument is at stake in witness through proclamation, and concrete actions in union with all people of goodwill, for the sake of justice, peace, and the integrity of creation."

Die Identifikation von Handlungsoptionen setzt eine klare Analyse und Beurteilung der Situation voraus – theologisch gesprochen: die Situation verlangt die klare Unterscheidung der Geister. Instruktiv ist in diesem Zusammenhang eine kurze Erinnerung an den Propheten Jeremia: Der springende Punkt an Jeremias Kritik der falschen Propheten (Jer 23) ist nicht so sehr die Frage nach der Bedrohungslage Jerusalems. König, Heerführer, Priester und falsche Propheten sind sich der Gefahr, die vom Heer Nebukadnezars ausgeht, sehr wohl bewusst. Der springende Punkt ist vielmehr, welches Verhalten in dieser Situation im Hören auf Gottes Stimme und in der Unterscheidung der Geister geboten ist. Das ist der Auftrag des Propheten. Während König, Heerführer, Priester und falsche Propheten auf die Bedrohung durch das babylonische Imperium in der gleichen Logik reagieren und sich deshalb an Ägypten wenden wollen, verweist Jeremia auf die Gegenwart Gottes in seinem Volk als die einzig zukunftsfähige Hoffnung.

Jeremia konfrontiert die feudale und imperiale Logik der Herrschenden Jerusalems und setzt stattdessen auf die grundlegende theologische Einsicht der Gottesbeziehung, die die Gemeinschaft des Volkes konstituiert. Faktisch bedeutet dieser Gegensatz, dass die herrschende Schicht Jerusalems sich lieber auf die unsichere Unterstützung durch das ägyptische Imperium verlässt, als im Sinne des Sabbat- und des Jubeljahres (so später im Wiederaufbau auch Nehemia nach Nehemia 5) die Sklaven zu befreien und die Ungerechtigkeit feudaler Verwerfungen zu überwinden. Im 34. Kapitel wird zunächst den Sklaven Freiheit im Rahmen eines Sabbatjahres verkündet, dann wird es widerrufen. Für Jeremia wird erst die Wegführung ins Exil den Neuanfang ermöglichen, zu dem die herrschende Schicht nicht fähig ist.[3]

Die Frage ist also jeweils, auf welche Weise gewinnt die Gemeinschaft konkrete Gestalt, die durch ihr Gottesverhältnis – im Bund zwischen Gott und seinem Volk – konstituiert wird? Darum muss für alle Überlegungen zur Ökumene am Anfang des 21. Jahrhunderts vor allem folgender Grundsatz im Vordergrund stehen: Vor allen Bemühungen, den Herausforderungen der sich schnell verändernden Gegenwart mit der Neugestaltung ökumenischer Organisationen und ihrer Beziehungen untereinander gerecht zu werden, müssen die Erinnerung an das die Gemeinschaft der Kirchen (koinonia) begründende Gottesverhältnis, an Gottes Anspruch und Zu-

[3] So wird in der exilisch-nachexilischen Gestaltung der Thora die doppelte Migration Abrahams und Israels jeweils als Neuanfang im Bund mit Gott dargestellt. Was bedeutet dies für die Kirchen und ökumenischen Organisationen, wenn sie nicht fähig sind zum Neuanfang angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen?

spruch für diese Gemeinschaft in Jesus Christus und die sorgfältige Unterscheidung der Geister im Gegenüber von imperialer Logik der Macht und befreiender Gnade des Evangeliums stehen.

Mit diesem Grundsatz ist eine weitere Aufgabe eng verbunden: Bischof Walter Klaiber hat in seinem Beitrag zu diesem Symposium vom Hineintragen der Gerechtigkeit in die Wirklichkeit und die Strukturen dieser Welt als notwendige Aufgabe für die Gemeinschaft der Kirchen gesprochen, die in ihrer Sendung in die Welt auf den Bund Gottes mit Israel bezogen bleiben. Falsche Hoffnungen zu desillusionieren und damit Raum zu schaffen für die Wahrnehmung der Zeichen des kommenden Gottesreiches, zur Umkehr und dem Tun der Gerechtigkeit, darauf wird es ankommen. Diese Aufgabe hat eine ekklesiologische, eine ethische und eine pastorale Dimension, die alle drei nicht voneinander getrennt werden können.

3. Wechselseitige Abhängigkeit verschiedener Perspektiven

Wird dies gesehen, ist auch deutlich, dass Zeuge der Gegenwart Gottes als Kirche im eigentlichen Sinn nur die eine heilige, katholische und apostolische Kirche des Glaubensbekenntnisses sein kann. Geteilte Kirchen beeinträchtigen und verdunkeln dieses Zeugnis. Sie können nicht ungebrochen auf das sie alle gemeinsam konstituierende Gottesverhältnis verweisen und stimmen auch in ihrem Auftrag und Dienst an der Welt nicht hinreichend überein. Noch viel mehr: Kirchen brauchen sich wechselseitig, um mitten in den Brüchen, die Menschen voneinander trennen, durch die Wahrnehmung und Anerkennung des Andersseins der Anderen überhaupt den Glauben an Gott so zu artikulieren, dass er glaubwürdig zu dieser Wirklichkeit spricht, einer Wirklichkeit, die geprägt ist von tiefgreifenden Brüchen und zugleich bestimmt ist von hegemonialen Konzepten, sie politisch, wirtschaftlich, militärisch und durch globale Medien auch kulturell zu erfassen und zu gestalten.

Doch sind wir theologisch bereit und ausgerüstet für einen solchen Prozess wechselseitiger Befragung und gemeinsamen Engagements im Gegenüber zu den dominanten Aspekten des historischen Prozesses der Globalisierung? Hat nicht die diesen Prozess vorantreibende und weiter beschleunigende ökonomische Rationalität schon viel zu sehr in den Kirchen selbst Fuß gefasst und bestimmt ihr Verständnis der Wirklichkeit?

Der 1998 verstorbene Falk Wagner hatte in seinem 1985 erschienenen Buch *Geld oder Gott?* seine Analyse der Geldbestimmtheit der kulturellen

und religiösen Lebenswelt für eine beunruhigende Kritik der protestantischen theologischen Ansätze des 19. und 20. Jahrhunderts genutzt.[4] Er sah sie alle im Bann des geldgeprägten Pantheismus, wie er es nannte: letztlich unfähig, sich gegenüber der pluralen Beliebigkeit gleich-gültiger Perspektiven zu behaupten.

Zum Verhältnis zwischen Geld und Lebenswelt gibt es natürlich viele instruktive und wichtige sozial- und politikwissenschaftliche wie auch philosophische Veröffentlichungen angefangen von Georg Simmel über Niklas Luhmann und Jürgen Habermas bis zu Jacob Needleman.[5] Falk Wagner verwies als Antwort auf das Dilemma pluraler Beliebigkeit – oder der unterschiedslosen Konvertierbarkeit von Inhalten – auf die altkirchliche Trinitätslehre als „Begründung der Selbständigkeit und Freiheit des gegenüber Gott Anderen, so dass dieses aus Gott ist, aber außer Gott in Freiheit existieren kann".[6] Damit zielte er auf einen relationalen Ansatz, der sich der normalen Tauschlogik des Geldes entzieht in der Anerkennung der Differenz in bleibender Beziehung der Verschiedenen.

Wenn die Wahrnehmung der globalen Gefahrenlage die Kirchen als äußerer Grund herausfordert, gemeinsam in Wort und Tat zu bezeugen, dass alles Leben freie und darum verletzliche und bedrohte Gabe Gottes ist, dann bezeichnet die Trinitätslehre den inneren Grund und die Kraft, die zu diesem Zeugnis befähigt. Damit ist zugleich die wechselseitige Abhängigkeit der verschiedenen kontextuellen Perspektiven nicht nur aus der Not geboren, sondern notwendiger Ausdruck der in die Welt gesandten Kirche, deren Einheit eine Einheit der Freien und Verschiedenen aber im Leib

---

[4] *Falk Wagner*, Geld oder Gott? Stuttgart 1985.

[5] Vgl. die Dissertation von *Christoph A. Weber-Berg*, Die Kulturbedeutung des Geldes als theologische Herausforderung, Manuskript, Zürich 2002 – siehe dort S. 218: „Simmel zugleich aufnehmend und weiterführend kann gesagt werden, dass das *Geld der konkreteste Ausdruck* der kalkulierenden menschlichen Vernunft ist. Dessen formalisierende und quantifizierende Tätigkeit scheint in der Tat so etwas wie die *allgemeine Seinsformel* der historischen wie der gegenwärtigen Moderne zu sein. Je mehr menschliche Lebensbereiche ökonomisch und technologisch nach der Struktur der kalkulierenden Vernunft gestaltet werden, desto mehr wird das Geld in seiner Logik und in seiner Kommunikationsstruktur auf Resonanz stoßen und eine Eigendynamik entfalten, hinter deren Sachzwängen sich handfeste Interessen Geldbesitzender verstecken können."
Siehe http://www.dissertationen.unizh.ch/2002/weberberg/disschwb.pdf

[6] *Falk Wagner*, 135.

Christi Verbundenen sein muss.[7] Die Trinitätslehre als zentraler Bezugspunkt der Mitgliedskirchen nach der Verfassung des ÖRK wird auch für die ökumenische Bewegung im 21. Jahrhundert verbindlich bleiben. Sie muss weiter die theologische Basis bestimmen.

Der Impuls Falk Wagners kann aber noch weiter entfaltet werden. Dazu muss jedoch über seine Generalisierungen einer von der realen Entwicklung des Finanzsystems abgekoppelten Kritik des Geldes hinausgegangen werden. Das tut Falk Wagner selbst in seinem Buch leider nicht. Die Gegenüberstellung konkreter Währungen mit einer biblisch-theologischen Einheitsformel in der Überschrift dieses Textes ist, das sollte jetzt deutlich sein, von der Grundthese Falk Wagners wie auch von befreiungstheologischen Reflexionen auf die Gegenüberstellung von Gott und Mammon inspiriert, sie will aber darüber hinaus auf die wirklichen Spannungen und Brüche verweisen, in denen theologische Reflexion sich der konkreten Ausprägungen finanzieller Macht und ihrer Beziehungen zu anderen Formen der Macht im globalen Kontext stellt.

Die allgemeine Geldwertrationalität ist konkret durch die Existenz verschiedener Währungen und der Konkurrenz- und Machtbeziehungen zwischen ihnen bestimmt. Diese Beziehungen sind beeinflusst und mitbestimmt nicht nur von der Dynamik der Finanzmärkte per se, sondern von den Realitäten wirtschaftlicher, politischer und militärischer Macht. Die Seniorität des Dollars als Leitwährung der Weltwirtschaft ist ein unverzichtbares Element US-amerikanischer Dominanz und Hegemonie. Euro und chinesischer Yuan-Rinminbi können sich in der globalen Interdependenz des Finanzsystems dieser Dominanz nicht einfach entziehen, aber sie markieren dennoch Grenzen US-amerikanischer Macht. Das gilt jedoch nur, insofern diese Währungen tatsächlich mit realer wirtschaftlicher, politischer und militärischer Macht gekoppelt sind. Ist dies nicht der Fall, spielen sie keine oder nur eine marginale Rolle im Finanzsystem.

Dieser Hinweis auf die realitätsbestimmenden Machtverhältnisse, der ihnen entsprechenden Gefahrenlagen und des damit gegebenen Leidensdrucks ist von grundlegender Bedeutung. Theorien der Post-Moderne wird oft vorgeworfen, das von Falk Wagner benannte Dilemma der Gleichgültigkeit verschiedener Perspektiven zu zelebrieren. Im Gegensatz dazu

[7] Wenn Paulus allen Alles geworden ist (1 Kor 9,21), geschieht dies nicht als Ausdruck frei konvertierbarer Beliebigkeit, sondern verweist auf die präzise Differenz, die dadurch bezeichnet wird, dass Christus in den Schwachen mächtig ist und deshalb Versöhnung der Verschiedenen möglich macht, die den Drang zur Dominanz und Hegemonie überwindet.

haben Theologen wie Wolfhart Pannenberg kontextuellen Theologien letztendlich ihr Recht abgesprochen und sie auf die zentralen Themen der von der Alten Kirche her sich entfaltenden Tradition zurückbeordert.[8] Mein Bezug auf die drei Währungen (Dollar, Euro, Yuan-Rinminbi) will signalisieren, dass Falk Wagners Ansatz bei der trinitäts-theologisch begründeten Anerkennung des Andersseins und der Freiheit des Anderen sich aus der Engführung dieser generellen Aussage befreien und sich auf die konkrete Interaktion zwischen verschiedenen traditionell und kontextuell verankerten Theologien beziehen muss. Ich halte das für eine notwendige Voraussetzung dafür, dass die abstrakte Gleichgültigkeit verschiedener theologischer Perspektiven überwunden und gemeinsam Sprache gefunden wird, in der der Glaube an den Gott des Lebens, den die Bibel bezeugt, zu dieser Welt in ihren Brüchen und ihrer Interdependenz spricht.[9]

4. Einheit in der Vielfalt: Neue Katholizität und ökumenischer Raum

Dann aber muss jede Theologie aus sich selbst heraus ökumenische Theologie sein. Und die Suche nach der Einheit der Kirche im Glauben und im Handeln erfordert dann die Interaktion der verschiedenen Theologien im „ökumenischen Raum", wie Konrad Raiser es gefordert hat, also in wechselseitiger Anerkennung der gemeinsamen Verpflichtung auf die in Christus gegebene und geforderte Einheit, so dass die gespaltene und verwundete Welt – Menschheit und Erde – geheilt und mit Gott versöhnt wird.[10]

Das ist eigentlich nicht neu.[11] Das Einklagen der ökumenischen Dimension des Kircheseins wird jedoch wirklich notwendig im Kontext der Globalisierung und der mit ihr wachsenden Verwundbarkeit und Gefährdung des Lebens. Umso katastrophaler ist die weitverbreitete Indifferenz gegenüber dem ökumenischen Auftrag der Kirche. Sie lässt sich jedoch mit den Thesen Falk Wagners zu einem guten Teil aus der Kapitulation vor der

[8] Vgl. das Interview mit *W. Pannenberg* in den Evangelischen Kommentaren 5/95, 265 ff.

[9] Auf die damit verbundene Frage nach dem „Ort der Theologie" und dem „Ort der Kirche", die so deutlich in der Diskussion zwischen Jürgen Moltmann und Jon Sobrino gestellt wurde und die konkreten Orte der Hoffnung verweist, gehe ich hier nicht weiter ein.

[10] Vgl. u.a. *Konrad Raiser*, Schrittte auf dem Weg der Ökumene, Frankfurt am Main 2005, 366ff.

[11] Konrad Raiser verweist immer wieder auf die Erklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über „Konziliarität und die Zukunft der ökumenischen Bewegung" von 1971; ebd., 367.

Gleichgültigkeit der Perspektiven im Kontext geldbestimmter kultureller und religiöser Lebenswelt erklären.[12] Diese Kapitulation kann sowohl die Form post-moderner Beliebigkeit oder einer eng geführten Betonung von instrumenteller Effizienz des Handelns (in Anpassung an die geldwertbestimmte Lebenswelt) wie auch der fundamentalistischen Behauptung partikularer Identitäten (im Widerstand gegen die Hegemonie des „Westens" und „liberale Werte") annehmen.[13] Obwohl sich diese drei Positionen wechselseitig auszuschließen scheinen und teilweise sogar bekämpfen, beziehen sie sich doch auf eine allen gemeinsame Wirklichkeitserfahrung.

Deutlich wird diese Gemengelage im Blick auf die neuen kirchentrennenden ethischen Fragen. Von außen betrachtet leiden kirchliches Handeln und ökumenisches Zeugnis westeuropäischer protestantischer Kirchen unter einer gewissen Überangepasstheit an die Moderne und ihre Fortsetzung in der Globalisierung als historischem Prozess. Die neuen kirchentrennenden ethischen Fragen markieren die Bruchlinie zwischen diesen auf postkonventionelle Gesellschaften bezogenen Kirchen und anderen stärker traditionell und in den moralischen Konventionen ihrer Gesellschaften verwurzelten Kirchen. Leider gilt dies inzwischen sogar für die Einschätzung der Menschenrechte, wie Initiativen der Russisch-Orthodoxen Kirche zeigen.

Die Karriere neuer kirchentrennender Probleme insbesondere im Bereich der Individualethik und die Betonung konfessioneller oder auch ethnischer und nationaler Identitäten[14] in Reaktion auf den Prozess der Globalisierung haben das Zusammenspiel von Kontextualität und Ausrichtung auf den gemeinsamen Horizont, der mit der Schöpfung Gottes gegeben und in der Sendung der Kirchen in die Welt aufscheint, erschwert und zum Teil sogar blockiert. In der Reaktion auf die „freie Konvertierbarkeit" der Inhalte werden die „Nicht-Konvertierbarkeit" und der Eigensinn historisch, kulturell und lokal verorteter Theologien und der sie prägenden Erfahrungen in den Vordergrund gestellt. In Osteuropa geschieht dies zum Teil auch ganz bewusst im Widerstand gegen den wachsenden Einfluss der west-europä-

[12] Vor diesem Hintergrund ist die Verweigerung der Anerkennung der notwendigen ökumenischen Ausrichtung der Kirche im EKD-Dokument zur „Kirche der Freiheit" eine theologische „Bankrotterklärung" im eigentlichen Sinn des Wortes.

[13] Immer noch instruktiv: *Manuell Castells*, The Power of Identity, Malden/Oxford 1997.

[14] Vgl. die Studie des ÖRK zu ethnischen und nationalen Identitäten und der Suche nach der Einheit der Kirche: Participating in God's Mission of Reconciliation. A Resource for Churches in Situations of Conflict.

ischen und US-amerikanischen ökonomischen Akteure und gegen die Ausweitung der NATO.

Es ist deshalb kein Zufall, dass Konrad Raiser seine Reflexionen auf den „ökumenischen Raum" und die Notwendigkeit des Übergangs vom westlich-parlamentarisch geprägten Modell der Entscheidungsfindung zum Konsensprinzip gerade auch in der Auseinandersetzung mit der Kritik der Orthodoxen Kirchen am ÖRK entfaltet hat. Er hat aber auch in seinem Text zu *Ökumene und Weltordnung*[15] auf die Parallelen der Diskussion zum ökumenischen Raum mit dem zivilgesellschaftlichen Bemühen zur Konstruktion eines „globalen öffentlichen Raumes" hingewiesen. Tatsächlich ist diese Diskussion von viel grundlegenderer Bedeutung für das Selbstverständnis des ÖRK als Gemeinschaft von Kirchen, für seine Arbeit insgesamt sowie die Methode, in der theologische Reflexion in der Interaktion verschiedener Theologien in Anerkennung ihres Andersseins vorangetrieben wird.

Der ökumenische Raum existiert nicht unabhängig von der wirklichen Interaktion der Kirchen und der ihnen zugeordneten Theologien. Als Ausdruck der Beziehungswirklichkeit (Relationalität), auf die sich die Trinitätslehre bezieht, ist der ökumenische Raum praktizierte Gemeinschaft (*koinonia*) der Kirchen in wechselseitiger Rechenschaftspflicht. So gesehen, beginnen sich die zuvor genannten Beobachtungen und Gründsätze aufeinander zu beziehen. Notwendig ist die weitere Ausgestaltung des ökumenischen Raumes im Sinne gelebter Katholizität.

Auch andere Beiträge zu diesem Symposium haben auf Robert Schreiters Buch über die *Neue Katholizität*[16] (1997) verwiesen, der damit einen inspirierenden Beitrag geleistet hat. Im Blick auf die Darstellung der globalen Strömungen kontextueller Theologien und deren Verhältnis zueinander berührt sich Schreiters Darstellung in vielen Punkten mit den Beobachtungen des zeitgleichen Programms des ÖRK zur *Theologie des Lebens*. Im Hintergrunddokument zur Globalisierung der Vollversammlung des ÖRK 1998 in Harare wurde ausdrücklich darauf hingewiesen, dass der Begriff der Katholizität im Kontext der Globalisierung neue Aufmerksamkeit verdient.[17] Konrad Raiser ist dieser Anregung in einem Aufsatz mit dem

[15] Siehe Anmerkung, ebd., 354 ff.

[16] *Robert J. Schreiter*, Die neue Katholizität, Frankfurt am Main 1997.

[17] In Paragraph 17 des Dokuments heißt es: „Auch der traditionelle Begriff der Katholizität der Kirche verdient neue Aufmerksamkeit. Theorie und Praxis der Katholizität können als frühe Form einer christlichen Antwort auf die imperiale Form der Einheit, die durch das Römische Reich geprägt und vertreten wurde, verstanden werden. Eine solche Alternative zur imperialen Macht ist wichtig für die Bekräftigung der ökumenischen Dimension im Leben der Kirchen im Kontext der Globalisierung."

Titel *Katholizität in der ökumenischen Diskussion* gefolgt.[18] Er verweist in diesem Aufsatz auf den inneren Zusammenhang zwischen Katholizität und Konziliarität als wesentliche Dimensionen einer möglichen ökumenischen Antwort auf die Globalisierung. Offensichtlich lohnt es sich dieser Spur nachzugehen. Viel Arbeit ist hier zu leisten, die jedoch im Bewusstsein des veränderten Kontextes auf ältere Studien zurückgreifen kann.

Interessant ist im Zusammenhang dieser Überlegungen zum ökumenischen Raum auch die in weiten Zügen parallele Diskussion zum *Weltsozialforum als offener Raum*, die Chico Whitaker, einer der Mitbegründer des Forums und Laureat des Alternativen Nobelpreises (The Right Livelihood Award), in einem Buch vorgestellt hat.[19] Im Widerstand gegen den marktfundamentalen Neoliberalismus als ideologischer Begleitmusik der wirtschaftlichen Globalisierung entstanden, reflektieren die Grundentscheidungen im Hintergrund der Charta der Prinzipien des Weltsozialforums den zeitgenössischen Kontext. Insofern bieten sie einen interessanten Blickwinkel auf den Transformationsprozess der ökumenischen Organisationen, die mit dem älteren Multilateralismus der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg entstanden sind und sich nun auf die neuen Herausforderungen ausrichten müssen.

Die mit diesem Transformationsprozess einhergehende Suchbewegung geht über die rein institutionellen Fragen hinaus – notwendiger Weise, denn wir sind zugleich Zeuge und TeilnehmerInnen einer weitaus größeren, mit neuen technologischen Mitteln alle vorhergehenden Veränderungsprozesse in Ausmaß und Auswirkung übertreffenden kulturellen, sozialen und ökologischen Transformation. In der Auseinandersetzung mit den Anderen in ihrem Anderssein im gemeinsamen ökumenischen Horizont wird die Sprache gefunden, die geeignet ist, sich theologisch mit dem tiefgreifenden kulturellen Wandel auseinanderzusetzen, der mit wachsender Interdependenz im historischen Prozess der Globalisierung erfolgt.

Dieser Prozess kann nicht einfach mit einer Abstimmung abgekürzt werden. Keine Kirche oder ökumenische Organisation allein verfügt über das Wissen und die Ressourcen, die dieser Aufgabe gewachsen wären. In

[18] *K. Raiser*, 2005, 170 ff.

[19] Es erscheint unter dem Titel *Weltsozialforum als offener Raum* in deutscher Sprache voraussichtlich im April 2007 (vgl. vorab seinen Aufsatz mit dem gleichen Titel in: http://www.sozialimpulse.de/pdf-Dateien/Chico_Whitaker.pdf mit einer auch für diese Diskussion lehrreichen Reflexion auf des Verhältnis zwischen „offenem Raum" und „Bewegung". Chico Whitaker bezieht sich vor allem auf die Charta des Weltsozialforums, die unter http://weltsozialforum.org/prinzipien/index.html zu finden ist.

Grundzügen war dies schon Ernst Lange und anderen ökumenischen Freunden Ende der sechziger, Anfang der siebziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts klar. Heute drängt sich diese Einsicht jedoch sehr viel stärker auf und weitet sich auf die Anerkennung der Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs und der interreligiösen Kooperation aus.

Die Einsicht, dass wir in einer Welt des Wettbewerbs zwischen Dollars, Euros und Yuan Renminbis tatsächlich einen Herren, einen Glauben und eine Taufe bekennen, liegt als Glaubensaussage schon immer vor unserem Handeln, muss aber in dieser Welt in den verschiedenen Traditionen und Kontexten in glaubwürdiger Form zur Sprache gebracht und ins Handeln übersetzt werden. Dabei – so denke ich – stehen wir auch nach sechzig Jahren des Bestehens des ÖRK immer noch am Anfang.

4. Genauer hinschauen, sich wechselseitig herausfordern und gemeinsam handeln

Sollen das alles nicht hehre Worte bleiben, müssen wir sehr viel genauer hinschauen, was um uns herum geschieht. Wir müssen besser verstehen, wie verschiedene analytische und theologische Ansätze sich auf den gegenwärtigen globalen und die jeweils verschiedenen lokalen Kontexte beziehen und wie dann der Ort von Kirche beschrieben wird. Und wir müssen nicht nur Handlungsoptionen erfassen, sondern durchspielen, welche Auswirkungen sie haben im Blick auf die Probleme, die sich der Menschheit stellen. Der ÖRK kann dazu mit seiner Arbeit in verschiedenen Handlungsfeldern, die für das Leben der Menschen kritisch sind, beitragen. So werden in vielen einzelnen Handlungsschritten die zwei Dimensionen der Antwort auf die globale Gefahrenlage und der geduldigen Arbeit zur Überwindung von Gleichgültigkeit und sich wechselseitig ausschließender Selbstverständnisse in einem Prozess gemeinsamer Sprachfindung zusammengehalten.

Wie notwendig dies ist, hat sich jüngst in der Auseinandersetzung um das Accra-Bekenntnis und den AGAPE-Prozess gezeigt. Unterschiedliche Analysen der Situation, verschiedene theologische Ortszuweisungen der Kirche und klar voneinander unterschiedene theologische Sprachformen haben dabei eine wichtige Rolle gespielt. Für diese Debatte ist die Vertiefung der Analyse und der theologischen Reflexion auch vom Ausschuss für Programmrichtlinien der Vollversammlung 2006 in Porto Alegre gefordert worden.

Für die notwendige Debatte in Deutschland bietet das von Tobias Debiel, Dirk Messner und Franz Nuscheler herausgegebenen Buch *Globale Trends 2007*, Analysen und Interpretationen, die die Problemlage im Blick auf die Themen Frieden, Entwicklung und Umwelt sehr genau erfassen.[20] Sehr klar wird der auch für das Verständnis der Probleme der ökumenischen Bewegung und der globalen politischen Handlungsperspektiven wichtige Bedeutungswandel des internationalen Multilateralismus im kurzen „amerikanischen Jahrhundert" und dem Zeitalter der ökonomischen Globalisierung erfasst. Hilfreich sind insbesondere die Beiträge des Duisburger Politikwissenschaftlers Dirk Messner zur unilateralen und imperialen Politik der Bush-Regierung, den Risiken des globalisierten „Casino-Kapitalismus" und der Gefahren der Machtrivalität zwischen den alten Weltmächten der USA und Europas und den neuen Aufsteigern Indien und China.

Ich würde mich freuen, wenn sich auch in den Kirchen mehr Menschen mit diesen Fragestellungen auseinandersetzen würden. Doch mit der Analyse verbunden wird immer die Frage nach dem Ort der Kirche und der Bedeutung der ökumenischen Dimension des Glaubens als umstrittene Größe im Zentrum der Diskussion stehen. Ich habe mich deshalb sehr gefreut, als Franz Segbers mich vor wenigen Tagen in Genf anrief und mir von einem gemeinsamen Projekt der Unabhängigen Kirche der Philippinen, der Episkopalen Kirche in den USA und der Altkatholischen Kirche berichtete, in dem sie gemeinsam den Hintergrund von Katholizität, Konziliarität und synodaler Praxis der Alten Kirche im Kontext des Römischen Reiches untersuchen wollen, um die heutige Situation besser zu erfassen.

Es ist schön zu sehen, wie Fragen, die wir hier diskutieren, in der weiteren ökumenischen Bewegung aufgeriffen werden. Sie ist nicht zum Stillstand gekommen, sondern kreativ und lebendig. Vor 15 Jahren schloss ich meine Dissertation zur ökumenischen Sozialethik mit den Sätzen:

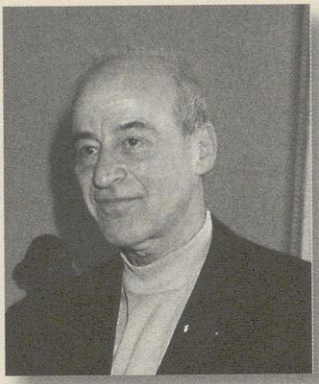
> „Die ökumenische Bewegung schärft das Gewissen. Sie ist unbequem, weil sie falsche Hoffnung unbarmherzig desillusioniert und ins Gericht stellt. Aber sie führt Menschen in dem Glauben an den dreieinigen Gott zueinander, wenn sie umkehren und die Gegenwart Gottes in seiner gequälten Schöpfung und unter den Armen suchen. Damit bezeugt die ökumenische Bewegung das Evangelium vom kommenden Gottesreich vor der Welt und lässt hoffen, solange Hoffnung bleibt."[21]

Ich bin überzeugt, das gilt auch heute.

---

[20] *Tobias Debiel, Dirk Messner und Franz Nuscheler* (Hg.), Globale Trends 2007, Frankfurt am Main 2007.

[21] *Martin Robra*, Ökumenische Sozialethik, Gütersloh 1994, 227 – Manuskript Juni 1992.



Raum für Gottes Heilsplan [1]

Zum Briefwechsel zwischen Karl Barth und Willem A. Visser't Hooft (1930–1968)

VON LUKAS VISCHER[2]

1. Die Lektüre dieses Briefwechsels[3] war für mich darum besonders bewegend, weil sich darin die Beziehung zwischen zwei Personen spiegelt, die jede in ihrer Weise mein Leben und Denken geprägt haben. Von Karl Barth und seinem Basler Freundeskreis kamen in meiner Jugend- und Studienzeit entscheidende theologische Impulse. Visser't Hooft verdanke ich den Einstieg in die ökumenische Arbeit. Ich wusste, dass die beiden freundschaftlich verbunden waren und einander viel schuldeten. Einmal diente ich sogar als Briefträger zwischen Genf und Basel. Es ging um einen Artikel über das Zweite Vatikanische Konzil, den Karl Barth auf Visser't Hoofts Bitte im Frühjahr 1963 verfasst hatte. Er endete in einer ironischen, meines Erachtens unsachlichen Breitseite gegen den ÖRK und dessen Reaktion auf das Konzil. Ich sollte Karl Barth bitten, auf diesen Angriff zu verzichten. Er fand sich glücklicherweise dazu bereit. Nicht klar war mir damals, wie alt die Beziehung bereits war und durch wie viele Auseinandersetzungen sie gegangen war. Die Briefe, sie erstrecken sich über mehr als dreißig Jahre, sind eine spannende, allerdings nicht immer erbauliche Lektüre. Gelegentlich gerieten die beiden hart aneinander. Gelegentlich stoben die Funken. Oft verstanden sie einander nicht, ja manchmal hat der heutige

---

[1] Vortrag im Münstersaal in Basel am 7. Dezember 2006.

[2] 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.

[3] Karl Barth-Willem Adolf Visser't Hooft. Briefwechsel 1930–1968. Hg.v. Thomas Herwig. Karl Barth Gesamtausgabe, Abt. V. Briefe, Zürich 2006; vgl. auch Rezension in diesem Heft, 419 ff.

Leser sogar den Eindruck, dass Karl Barth, um seinen Standpunkt so grell als möglich zu beleuchten, nicht verstehen wollte. Er konnte verletzend sein, aber wenn die Spannung zum Bruch zu werden drohte, steckte er zurück. „Halt, halt, halt! Das Leben ist viel zu kurz und schwierig und es ist gegenwärtig auch viel zu heiß, als dass wir uns unnötig Betrübnis, Sorge und Zorn bereiten dürften (S. 40, 1935)."

Schön ist, dass in diesem Band auch die Briefe von Henriette Visser't Hooft an Karl Barth und Charlotte von Kirschbaum enthalten sind. Ohne ihr vermittelndes Eingreifen wäre die Beziehung zwischen den beiden Theologen wohl bereits in den Jahren des Zweiten Weltkriegs auseinandergebrochen. Diese glückliche Intervention war aber nicht ihr einziges Verdienst. In immer neuen Anläufen warb sie bei Karl Barth mit biblischen und theologischen Überlegungen um ein wenig mehr Verständnis für die Berufung und Stellung der Frau in der Kirche. Es gelang ihr, ihn zur Mitarbeit in der Kommission für Frauenfragen während der Gründungsversammlung des ÖRK in Amsterdam (1948) zu bewegen. Ihre Hoffnungen wurden allerdings enttäuscht. „Warum musste es sein, schrieb sie ihm einige Zeit nach der Versammlung, dass in diesem unexplorierten Gebiet der Frauenarbeit in und für die Kirche Professor Barth so gar nicht konstruktiv, sondern fast destruktiv wirken musste. Es macht mich beinahe krank, einen derartigen Groll gegen Sie zu hegen!" Und gewiss nicht ohne eine Prise Ironie unterschreibt sie den Brief mit: „Ihre sehr untergeordnete Henriette Visser't Hooft (S. 374–380, 1948)."

2. Aber nun, wie immer der Stil und die Formen des Umgangs zu beurteilen sind, kann kein Zweifel sein, dass diese Beziehung von größter Bedeutung für die ökumenische Bewegung war. Auch der Briefwechsel zeigt, dass es im Austausch zwischen ihnen um grundlegende Fragen ging und mehr als einmal entscheidende Weichen gestellt wurden. „In all diesen Jahren, schreibt Visser't Hooft in seiner Autobiographie, habe ich niemals meine Meinung geändert, dass Karl Barth in der Theologie eine einmalige Erscheinung war. Er war der bestimmende Einfluss unserer Generation."[4] Und aufgrund dieser Überzeugung lag ihm alles daran, Karl Barth für die ökumenische Bewegung zu gewinnen. Es ist seltsam, dass Karl Barth den Zugang zur ökumenischen Bewegung erst so spät fand. Denn im tiefsten Grunde bestand eine Affinität zwischen dem theologischen Aufbruch nach dem Ersten Weltkrieg und dem Aufbau der ökumenischen Gemeinschaft. Der Erste Weltkrieg hatte neue Voraussetzungen geschaffen. Der große

[4] Die Welt war meine Gemeinde, München 1972, 423.

Konflikt hatte das nationale Denken ad absurdum geführt. Die Kirchen mussten sich von ihren konfessionellen und nationalen Fesseln lösen. In seinem Römerbrief schrieb Karl Barth 1919: „Die Glaubenden bilden das neue *internationale Gottesvolk*, das sich jetzt um die Auferstehungskraft schart als seine Sache. Jedermann kann und soll dabei sein."[5] Genau darum ging es letztlich auch der werdenden ökumenischen Bewegung. Sie suchte in der missionarischen Bewegung das gemeinsame Zeugnis in der Welt, sie suchte in der Bewegung für Praktisches Christentum zum Aufbau einer verantwortlichen internationalen Gemeinschaft beizutragen und in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung zu einem gemeinsamen Bekenntnis des christlichen Glaubens vorzustoßen. Drei Ströme, drei tastende Versuche, auf glaubwürdigere Weise Kirche Jesu Christi zu sein. Karl Barth hielt sich aber von dieser Bewegung fern. Noch 1934 schreibt er in einem Brief an Eduard Thurneysen: „Von der Genfer Sache schreckt mich irgend ein Gerüchlein von international-völkerbündlicher Vielgeschäftigkeit (das Adolf Kellersche!) zurück (S. 27)." Visser't Hooft wurde für ihn zur Brücke. Um 15 Jahre jünger als Karl Barth, begegnete er ihm als Schüler oder Jünger und scheute keine Mühe, seine Aufmerksamkeit und mehr noch seine aktive Teilnahme zu gewinnen. Ihm gelang, was anderen vor ihm, allen voran eben Adolf Keller nicht gelungen war. Im selben Brief an Eduard Thurneysen lesen wir: „Nun schreibt mir von Genf Visser't Hooft in einer so feinen und vornehmen Weise, dass ich unmöglich annehmen könnte, es sei nicht auch dort ernst und es könnte nicht auch ein kleiner Einmarsch in die Welt des Westens das nunmehr Gebotene sein." Karl Barths Theologie wurde durch die Vermittlung Visser't Hoofts zur Triebfeder der ökumenischen Bewegung.

3. Wenn ich recht sehe, lassen sich in der Beziehung zwischen Karl Barth und Visser't Hooft fünf Phasen unterscheiden. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, will ich versuchen, sie kurz zu benennen.[6]

a) Grundlegend war ohne Zweifel die Auseinandersetzung im deutschen Kirchenkampf. In den dreißiger Jahren und während der ersten Kriegsjahre drängte Karl Barth immer wieder auf klare und unmissverständliche Stellungnahmen der „Genfer Zentrale". Sein oder Nicht-Sein der Kirche stand

[5] Der Römerbrief, 1919, 9.

[6] Eine ausführliche Darstellung und Auswertung des Briefwechsels, allerdings vornehmlich auf Karl Barths ausgerichtet, findet sich in der schönen Untersuchung von *Thomas Herwig*, Karl Barth und die ökumenische Bewegung, Das Gespräch zwischen Karl Barth und Willem Adolf Visser't Hooft auf der Grundlage ihres Briefwechsels 1930–1968, Neukirchen-Vluyn 1998.

auf dem Spiel. Die Evangelische Kirche in Deutschland war zur irrenden Kirche geworden. Die Barmer Theologische Erklärung hatte Klarheit geschaffen. Sie war von jetzt an als die wahre evangelische Kirche anzusehen. Die ökumenische Gemeinschaft war aufgerufen, sich mit dieser Kirche zu identifizieren, mehr als das: sich mit ihr an die Front zu stellen, die durch die Theologische Erklärung aufgerichtet war. Und das hieß in den Augen Barths, dass „Genf" den Mut aufbringen musste, sich in dieser kritischen Zeit als Kirche Jesu Christi zu bewähren. Visser't Hooft befand sich in einer schwierigen Lage. Er teilte Karl Barths Einschätzung der kirchlichen Situation in Deutschland. Im Gegensatz zu ihm bewegte er sich aber in Strukturen, die ihm zwar manche Freiheit ließen, die er aber dennoch zu respektieren hatte. Ein verhältnismäßig unmissverständliches Wort kam auf der Konferenz für Praktisches Christentum in Oxford (1937) zustande. In den Augen der regimetreuen Evangelischen Kirche in Deutschland war jedenfalls klar geworden, wo die ökumenische Gemeinschaft stand. In den Augen Barths war aber das Wesentliche gerade nicht gesagt worden. Er bezeichnete die Äußerungen als Limonade, „Limonade im Unterschied von jenem Wein, von dem geschrieben steht, dass er des Menschen Herz erfreut (S. 69, 1937)". Und der Disput setzte sich in zugespitzter Weise fort, als Visser't Hooft Generalsekretär des ÖRK geworden war. Barth bedrängte Visser't Hooft, ein unzweideutiges Zeugnis abzulegen. Den Hinweis darauf, dass ein ökumenisches Wort von der Gesamtheit oder doch der Mehrheit seines Komitees getragen werden müsse, ließ er nicht gelten. „Du musst vorangehen ... Warum füllst du nicht die kleine äußerliche Autorität deiner Stelle mit der großen inneren Autorität des Wortes Gottes ... Äußere Kompetenzen sind in der Kirche dazu da, durch die innere Kompetenz von kirchlich Kompetenten erweitert und überschritten zu werden (S. 103, Oktober 1939)." Die Zielrichtung ist deutlich: Ökumenische Gemeinschaft kommt da und nur da zustande, wo die Verheißung und konkrete Forderung des göttlichen Wortes ausgesprochen und anerkannt werden.

b) Eine zweite Phase ökumenischen Handelns ergab sich mit dem Ende des Kriegs. Auf welcher Grundlage konnte jetzt nach dem Unheil, das angerichtet worden war, die ökumenische Gemeinschaft aufgebaut werden? Welchen Anteil konnten insbesondere die deutschen Kirchen nach all den durch Staat, Partei und Armee verübten Verbrechen daran haben? In einer Schrift, die bereits vor dem Kriegsende erschien, hatte Barth geschrieben: „Was jetzt geschehen müsste, ist dies, dass man sich in allen Schichten, Ständen, Klassen, Parteien und Richtungen des deutschen Volkes fragt:

Was war der besondere Irrtum, mit dem wir – ich und meinesgleichen, ich und meine Gesinnungsfreunde – zu der Katastrophe beitrugen, die wir ja faktisch alle miteinander herbeigeführt und unter der wir nun auch alle miteinander zu leiden haben."[7] Für Karl Barth und seine Freunde in der bekennenden Kirche war klar, dass die Christen Deutschlands ihren Anteil an der Schuld des deutschen Volkes auf sich zu nehmen hatten. Visser't Hooft teilte diese Überzeugung aus der Perspektive der ökumenischen Bewegung. Einzig ein Akt der Buße konnte zur Versöhnung führen. Im Oktober 1945 kam es zur Stuttgarter Erklärung. Vor einer ökumenischen Delegation aus verschiedenen Ländern bekannte sich der neugewählte Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Schuld der deutschen Kirchen: „Mit großem Schmerz sagen wir: Durch uns ist unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden." Karl Barth war in Stuttgart nicht persönlich anwesend. Die Erklärung entsprach aber seinem Verständnis der ökumenischen Bewegung. Der Gehorsam gegenüber Gottes Wort hieß jetzt nicht geschäftiger Wiederaufbau, sondern vor allem das Bekenntnis zur Schuld, die durch den Krieg angehäuft worden war. Die Stuttgarter Erklärung legte den Weg zur endgültigen Gründung des ÖRK frei.

c) Die Gründungsversammlung des ÖRK fand 1948 in Amsterdam statt. Visser't Hooft war es gelungen, Karl Barth sowohl an der Vorbereitung als an der Versammlung selbst zu beteiligen. Er wurde gebeten, sich gleich am Anfang der Versammlung zum allgemeinen Thema „Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan" zu äußern. Genötigt kürzer und prägnanter als gewöhnlich zu formulieren, kam sein Verständnis der ökumenischen Bewegung überscharf zur Geltung. In der ihm eigenen souveränen Weise kehrte Barth das Thema kurzerhand um. „Darf ich Ihre Aufmerksamkeit auf die Frage richten, ob wir dieses Thema nicht in seiner Gesamtheit und in allen seinen einzelnen Aspekten von hinten nach vorn betrachten und behandeln müssen? Es heißt ja, dass wir am Ersten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit trachten sollen, damit uns dann alles das, was wir im Blick auf die Unordnung der Welt nötig haben, hinzugefügt werden möge ... Der Heilsplan Gottes ist oben – die Unordnung der Welt aber und so auch unsere Vorschläge und Pläne zu ihrer Bekämpfung, das alles ist unten."[8] Von Gottes Plan für die Welt, nicht von menschlichen Plänen ist auszugehen. Auf das Evangelium soll der ÖRK sich konzentrieren und sich

[7] Wie können die Deutschen gesund werden?, Zollikon-Zürich 1945, 12.

[8] *Karl Barth*, Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan. Vortrag gehalten auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam, 23. August 1948, Zollikon-Zürich, 2f.

nicht von strategischen oder gar taktischen Überlegungen leiten lassen. Karl Barth verzichtete in diesem Referat darauf, konkrete Leitlinien für das Zeugnis der Kirchen in den Auseinandersetzungen jener Zeit zu formulieren. Lassen wir „gleich am ersten Tag unserer Beratungen, erklärte er, den Gedanken fahren, als ob die Sorge für die Kirche und für die Welt unsere Sorge sein müsse. Beladen mit diesem Gedanken würden wir nichts ausrichten, würden wir die Unordnung in Kirche und Welt nur noch vermehren können. Denn eben das ist schließlich die Wurzel und der Grund aller menschlichen Unordnung: die schreckliche, die gottlose, die lächerliche Meinung, als sei der Mensch der Atlas, dem das Himmelsgewölbe zu tragen verordnet sei".[9] Es ist deutlich: Die in Amsterdam gegründete ökumenische Gemeinschaft sollte durch Gottes Wort regiert werden und unabhängig von „Analysen" und voreiligen Parteinahmen „inmitten der Unordnung der Welt Gottes Reich als das der Gerechtigkeit und des Friedens anzeigen".[10] Diese Sorge begleitete ihn auch in den folgenden Jahren. Seine Teilnahme an der Vorbereitung der zweiten Vollversammlung in Evanston unter dem Thema „Jesus Christus – die Hoffnung der Welt" stand unter diesem Vorzeichen. Für Visser't Hooft lagen die Dinge insofern anders, als er sich notgedrungen Tag für Tag mit den Fragen zu befassen hatte, die ihm der Aufbau der Gemeinschaft im ÖRK aufgab. Der ÖRK wuchs. Eine zunehmende Vielfalt von Kirchen und kirchlichen Situationen musste in Rechnung gestellt werden.

d) Meinungsverschiedenheiten ergaben sich zwischen Karl Barth und Visser't Hooft in der Beurteilung des Ost-West-Konflikts. In Übereinstimmung mit der in Amsterdam vorgetragenen Vision der ökumenischen Bewegung verwahrte sich Karl Barth mit Vehemenz dagegen, dass die Kirchen in der Auseinandersetzung zwischen den beiden Großmächten in West und Ost Stellung zu nehmen hätten. „Nicht mittun bei diesem Gegensatz! Er geht uns als Christen gar nichts an. Es ist kein echter, kein notwendiger, kein interessanter Gegensatz. Er ist ein bloßer Machtkonflikt."[11] Die Aufgabe der Kirchen und damit auch des ÖRK besteht vielmehr darin, ihre besondere Botschaft zu vertreten. Nicht Kampf und Verwerfung sind jetzt angesagt. Das von ihm in die Debatte geworfene Stichwort lautet vielmehr „Aufbau". „Das ist der Grundgedanke, für den wir Christen in der heutigen politischen Welt einzustehen haben. Es ist von hier aus (dem Westen) nicht

[9] A.a.O., 9.
[10] A.a.O., 18.
[11] Die Kirche zwischen Ost und West, Zollikon-Zürich 1949, 9.

leicht zu erkennen, in welchem Sinn und Maß es drüben im Osten um ernsten, soliden, verheißungsvollen Aufbau geht! Sehen wir zu, dass es bei uns im Westen darum und nur darum gehe."[12] Visser't Hooft neigte zu einer kritischeren Haltung gegenüber den marxistischen Regimen. Zwar war auch er der Auffassung, dass die Kirche sich nicht mit der westlichen Welt zu identifizieren habe. Ihre Aufgabe war es vielmehr, sowohl in West als Ost für den Aufbau einer „verantwortlichen Gesellschaft" und zugleich für die Erhaltung des Weltfriedens einzutreten. Er ging aber in der Kritik des Marxismus weiter als Barth. Die unterschiedliche Beurteilung ergab sich wohl zunächst einfach aus dem unterschiedlichen Standort. Für Visser't Hooft waren die Länder unter kommunistischer Herrschaft nicht „drüben im Osten", sondern gehörten zur Gemeinschaft des ÖRK, die es aufrechtzuerhalten galt. Er betrachtete es als zentrale Verantwortung des ÖRK, „die Grundfreiheit der Kirche zur ungehinderten Erfüllung ihrer prophetischen Aufgabe zu verteidigen. Die Kirchen werden zwar in manchen Ländern unter kommunistischer Herrschaft nicht offen verfolgt, aber es wird versucht, sie soweit zu zähmen, dass sie sich zu Problemen der Allgemeinheit nicht mehr äußern können."[13] Diese Aufgabe wurde sowohl dringlicher als komplizierter, als die orthodoxen Kirchen Osteuropas mehr und mehr ins Blickfeld traten. Der Korea-Krieg (1950) führte zu einer ersten Auseinandersetzung mit Karl Barth, die Meinungen gingen aber vor allem auseinander in der Beurteilung des ungarischen Aufstandes von 1956. So wie in den dreißiger und vierziger Jahren wurde aber in dieser Sache nicht mehr gestritten. Im Briefwechsel findet die Meinungsverschiedenheit nur geringen Niederschlag.

e) Eine überraschende letzte Phase erfolgte mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Die erste Session hatte zu einem unerwarteten Durchbruch geführt. Karl Barth war von dem Geschehen zutiefst beeindruckt. Das Konzil hatte einen Prozess tiefgreifender Reformen in der römisch-katholischen Kirche angestoßen. Auf Seiten des ÖRK stellte sich bereits nach der ersten Session die Frage, wie mit der Öffnung der katholischen Kirche für die ökumenische Bewegung umzugehen sei. Was hatte sie für die zukünftige Gestalt der ökumenischen Gemeinschaft zu bedeuten? Karl Barth hielt diese Frage für zweitrangig. Seiner Ansicht nach ging es im Geschehen des Konzils nicht, jedenfalls nicht in erster Linie, um die Zusammenarbeit mit den nicht-römischen Kirchen, sondern um das aggiornamento und die Er-

[12] A.a.O., 28.
[13] Die Welt war meine Gemeinde, 264.

neuerung der katholischen Kirche. Die katholische Kirche schickte sich an, sich auf die fundamentalen Fragen der Zeit einzulassen. Ein Zeugnis war hier im Werden, das die kümmerlichen Versuche der bisherigen ökumenischen Bewegung in den Schatten zu stellen drohte. Die zentrale Frage war darum nicht diejenige der künftigen Beziehungen, sondern die Bedeutung des Geschehens. Was in Rom geschah, musste für die übrigen Kirchen und den ÖRK selbst zum Anlass der Selbstprüfung und Bekehrung werden. Karl Barth wandte sich in den folgenden Jahren immer ausschließlicher der römisch-katholischen Kirche zu. Hatte er früher dem ÖRK mit harten Urteilen und Anfragen zugesetzt, pilgerte er jetzt mit milde kritischen Fragen nach Rom ad limina apostolorum. Visser't Hooft hielt Barths Einschätzung für voreilig und einseitig, und manchmal hatte ich sogar den Eindruck, dass er sein Urteil nicht mehr ganz so ernst zu nehmen vermochte wie in früheren Zeiten. Ihn beschäftigte die Frage, wie der Zusammenhalt der ökumenischen Gemeinschaft aufrechterhalten werden konnte. Was konnte getan werden, damit es trotz des im Grunde ungebrochenen Anspruchs der römisch-katholischen Kirche zu einem echten Dialog und vor allem zu einem gemeinsamen Zeugnis der Kirchen kommen konnte? Im Gegensatz zu Karl Barth war ihm von Anfang an klar, dass die römisch-katholische Kirche ein weit gespanntes Netz von ökumenischen Aktivitäten entfalten werde. Wie konnte verhindert werden, dass die ökumenische Gemeinschaft auseinanderbrach? Was in den letzten Jahrzehnten geschehen ist, hat die Berechtigung seiner Sorge weitgehend bestätigt.

4. Fünf Phasen! Lässt sich in diesem Austausch über mehrere Jahrzehnte ein gemeinsamer Nenner ausmachen? Ich denke ja. Von Seiten Karl Barths kam immer wieder von neuem dieselbe Anfrage. Wovon ist die ökumenische Bewegung letztlich bewegt? Was bringt der Aufbruch aus dem Gehäuse der Konfessionen? Mit welchem Inhalt wird der neu gewonnene Raum gefüllt? Wird er als Gelegenheit benützt, um das Evangelium Jesu Christi unmissverständlich und ohne Abstriche zu bezeugen? Wird Gottes Heilsplan die absolute Priorität eingeräumt? Wird hier exemplarisch sichtbar, was Kirche in Wirklichkeit ist und sein soll? Für Karl Barth war und blieb die Barmer Theologische Erklärung im Grund das Modell für die Verwirklichung ökumenischer Gemeinschaft. Communio ergibt sich aus der gemeinsamen Antwort auf Gottes Wort. Sie entsteht, indem wir uns in der gemeinsamen Auseinandersetzung mit den Mächten und Gewalten dieser Welt voll und ganz Gottes Hand anvertrauen. Die ökumenische Bewegung verfehlt ihr Ziel, wenn sie sich als bloße Verständigung unter beste-

henden Kirchentümern versteht. Sie verliert ihre raison-d'être, wenn sie ihr Zeugnis auf dem zweifelhaften Grund der real existierenden Kirchen aufbaut. „Was willst du (den Aufbau des ÖRK) fördern, schreibt Barth an Visser't Hooft, ... wenn du auf den Schweizerischen Kirchenbund und ähnliche immobile Organisationen wartest, ob sie dir wohl erlauben möchten, Kirche durch Kirche (durch Akte kirchlicher Existenz!) zu bauen (S.103, 1939)."

5. Ein Zweites ist aber hier hinzuzufügen. Dieses Verständnis der ökumenischen Bewegung ist bei Karl Barth begleitet von einer gewissen Indifferenz gegenüber der Bedeutung kirchlicher oder auch ökumenischer Strukturen. Er hatte wenig übrig für die Geduldsarbeit ökumenischer Verständigung. Begegnungen, Gespräche, Dialoge waren ihm nicht geheuer. „Was kommt eigentlich heraus bei dem vielen Zusammenlaufen? Wäre es nicht besser, Konferenzen nur noch zu veranstalten, wenn man wirklich etwas zusammenzutragen hat an brennenden Nöten, Fragen und Aufgaben, an gemeinsamen Einsichten und Ausblicken – und gar nicht mehr um der Konferenzen als solcher willen (S.37, 1935)." Es kommt vielmehr darauf an, das Richtige zu erkennen und zu bezeugen. „Genf" blieb für ihn eine bloße Chiffre. Er brachte wenig Verständnis auf für die strukturellen Probleme, die der Aufbau der ökumenischen Gemeinschaft mit sich brachte. Immer wieder fallen in seinen Briefen ironische Bemerkungen über Kirchenführer, Komitees und Kompromisse. In Wirklichkeit ist aber die ökumenische Bewegung nun einmal auf diese mühsame Arbeit angewiesen. Ohne die ökumenische Arbeit der zwanziger Jahre, ohne das von Barth apostrophierte „Adolf Kellersche", hätte in den dreißiger Jahren kein „Genf" zu Verfügung gestanden. Visser't Hooft nahm Barths Anfragen bereitwillig auf, machte aber geltend, dass die ökumenische Bewegung nicht außerhalb der Kirchen und damit auch nicht außerhalb ihrer Uneinigkeit, Ratlosigkeit und Blindheit Gestalt annehmen könne. Um den Rahmen für das gemeinsame Zeugnis der Kirchen bereitzustellen, war der lange Marsch durch die Institutionen unvermeidlich. Während der Gründungsversammlung in Amsterdam, während Barth von Gottes Heilsplan „oben" sprach, musste er notgedrungen „unten" einen großen Teil seiner Zeit strukturellen und organisatorischen Fragen widmen.[14] Er tat es mit Überzeugung, weil alles darauf ankam, dass solide gebaut wurde. Er versicherte Karl Barth zwar, dass er nicht von einer „natürlichen Freude an großen weltweiten Konstruktionen (S. 64, 1937)" geleitet sei. Sein Amt auferlegte ihm aber

[14] Die Welt war meine Gemeinde, 255.

diese Aufgabe. Ein merkwürdiger Widerspruch durchzieht Karl Barths Äußerungen. Er drängte auf ein klares Zeugnis *der* Kirche, hegte aber tiefes Misstrauen gegen die übergreifenden Strukturen, die für dieses Zeugnis nun einmal erforderlich sind. Der Widerspruch wurde besonders deutlich im Zusammenhang mit der letzten Phase, dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Die Überlegungen über die strukturelle Antwort des ÖRK auf die neue Situation wischte er mit einer Handbewegung zur Seite. Umgekehrt gab er sich den Anschein, nicht zu sehen, dass die Ausstrahlung Johannes XXIII., „dieses bemerkenswerten Mannes", wie er sagt, und des Konzils ein gutes Stück darauf beruhte, dass sie von einem durch Jahrhunderte erprobten Rahmen getragen waren. Nach der Gründung des ÖRK in Amsterdam schrieb Karl Barth an den Katholiken Jean Daniélou: „Sie wissen doch so gut wie ich ...die katholische Kirche kann sich doch nicht mit anderen ‚Kirchen' an einen Tisch sitzen, um die Frage nach der Einheit in Jesus Christus auf gleichem Fuß ... in Beratung zu ziehen. Sie kann doch nicht zugeben, dass die Frage nach dieser Einheit nicht schon beantwortet, und zwar sehr einfach durch ihre eigene Existenz beantwortet sei."[15] So eindeutig ließ sich das nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht mehr sagen. Die römisch-katholische Kirche hatte sich bereit erklärt, sich an denselben Tisch zu setzen. Die Frage nach den Bedingungen und dem Stil dieser Gespräche, die Frage, wenn Sie so wollen, nach der Tischordnung, stellte sich aber nach wie vor.[16]

6. Welche Lehren lassen sich aufgrund dieses Briefwechsels im Blick auf die heutige ökumenische Bewegung ziehen? Die grundlegende Anfrage Karl Barths an Visser't Hooft hat meines Erachtens trotz der eben vorgenommenen Einschränkungen nichts von ihrer Relevanz verloren. Die ökumenische Bewegung war und ist immer dann lebendig, wenn die Kirchen bereit sind, Gottes Heilsplan für die Welt, das Evangelium, zu bezeugen. Sie sinkt immer dann zur Belanglosigkeit ab, wenn sie sich als bloßes Forum des Austauschs versteht. Die Theologische Erklärung von Barmen kann in der Tat als Modell dienen. Sie lässt sich zwar nicht im Wortlaut auf unsere heutige Situation übertragen. Aber sie kann als Vorbild dafür dienen, wozu die Kirchen auch heute aufgerufen sind. An Versuchen hat es im

[15] *Jean Daniélou, Reinhold Niebuhr*, Gespräche nach Amsterdam, Zollikon-Zürich 1949.

[16] Thomas Herwig sieht in den Überlegungen, die damals im ÖRK angestellt wurden, nur gerade das Bestreben, „den ökumenischen Führungsanspruch des ÖRK zu verteidigen", aber darum ging es nicht. Die Frage war vielmehr, auf welche Weise das ökumenische Gespräch und vor allem das gemeinsame Zeugnis der Kirchen ermöglicht werden konnten, vgl. Karl Barth und die ökumenische Bewegung, 247.

Laufe der vergangenen Jahrzehnte nicht gefehlt. Ich denke an das unzweideutige Engagement des ÖRK für internationale soziale Gerechtigkeit in den sechziger Jahren, an sein Bekenntnis zur unauflöslichen Zusammengehörigkeit aller Menschen, von Visser't Hooft selbst auf der Vollversammlung von Uppsala (1968) durch die griffige Formel auf den Punkt gebracht: „Es muss uns klar werden, dass Glieder der Kirche, die in der Praxis ihre Verantwortung für die Armen irgendwo in der Welt leugnen, sich ebenso der Häresie schuldig machen wie die, welche die eine oder andere Glaubenswahrheit leugnen."[17] Ich denke an die klare Perspektive, die in den siebziger Jahren in der Bekämpfung des Rassismus, insbesondere des Apartheid-Systems, gegeben wurde. Und Anfang der achtziger Jahre (1983) folgte der Aufruf an die Kirchen, sich in einem konziliaren Prozess gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Friede und die Bewahrung der Schöpfung zusammen zu schließen. Auch hier ging es nicht, wie manche argumentierten, um ein bloßes soziales Engagement der Kirchen, sondern um die theologische Glaubwürdigkeit des Zeugnisses aller an der ökumenischen Bewegung beteiligten Kirchen. Insbesondere nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Regime Osteuropas hätte dieser Aufruf zum Sammelpunkt der Kirchen gegenüber den Illusionen unserer Zeit werden können. Die Hoffnungen, die auf der eindrucksvollen Versammlung von Basel 1989 gehegt wurden, haben sich aber, wie wir alle wissen, nicht erfüllt. Statt gemeinsam in die ökumenische Gemeinschaft einzutreten, sind die Kirchen in ihre konfessionellen Kammern zurückgekehrt. Der ÖRK ist von seinen Mitgliedkirchen systematisch ausgehöhlt worden. Und doch scheuen sich manche nicht, über den „Stillstand der Ökumene" zu klagen. Die Klage fällt auf sie zurück. Denn sind es im Grunde nicht die Kirchen selbst, die möglichst stille stehen möchten?

7. Das kann aber nicht das letzte Wort sein. Die Front des Zeugnisses, die mit den Worten Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung angezeigt ist, ist keineswegs gegenstandslos geworden. Immer deutlicher wird es, dass die Kirchen quer durch die Konfessionen vor dieselben Herausforderungen gestellt sind, und es kann kaum mehr einem Zweifel unterliegen, wo das Zeugnis der Kirchen heute einzusetzen hat. Es ist der horrende Kurs der Selbstzerstörung, dem unsere Generation verschrieben zu sein scheint. Die Reihenfolge der drei Zielangaben, die sich damals aufdrängte, muss heute allerdings umgestellt werden: Bewahrung der Schöpfung, Gerechtigkeit und Frieden. Das Zeichen der Zeit, das alles weitere bestimmt,

[17] Bericht aus Uppsala 68, Genf 1968, 337.

ist der verantwortungslose Umgang mit Gottes Schöpfung. Die Lebensgrundlagen nicht nur der Menschheit, sondern auch vieler anderer Lebewesen sind in Frage gestellt. Soziale Gerechtigkeit bleibt ein unaufgebbares Ziel. Es wird aber durch die neue Situation in einen neuen Rahmen gestellt. Gerechtigkeit ist nicht eine Frage gerechter Verteilung ständig wachsenden Reichtums; sie muss innerhalb der von Gottes Schöpfung gezogenen Grenzen verwirklicht werden, und das heißt, dass sich Reichtum und Lebensstil der Industrienationen nicht aufrechterhalten lassen. Und der Aufruf zum Frieden hat nicht mehr allein die Reduktion militärischer Konflikte zum Inhalt, sondern muss eine Antwort auf die Frage suchen, wie friedliches Zusammenleben angesichts schwindender Ressourcen und zunehmender Engpässe möglich ist, mit anderen Worten: Friede, ohne Gottes Schöpfung übermäßige Gewalt anzutun. Bewahrung der Schöpfung, Gerechtigkeit und Friede – die drei Ziele bilden letztlich ein unauflösliches Ganzes. Sie laden uns ein, unsere Stellung und Rolle in Gottes Schöpfung neu wahrzunehmen.

Eindeutig ist damit auch eine fundamentale theologische Frage aufgeworfen. Was sich heute vor unseren Augen zuträgt, hat tiefe Wurzeln im westlichen Denken und der westlichen Zivilisation. Was immer sie Großes geleistet haben mögen, sind sie auch mitverantwortlich für die finsteren Auswirkungen, mit denen wir heute konfrontiert sind. Es gehört zu den großen Verdiensten Karl Barths, dass er in der Zeit der Krise nach dem Ersten Weltkrieg die Voraussetzungen der westlichen Zivilisation in Frage stellte. Lassen Sie mich auf seinen Römerbrief (1919) zurückgreifen. In seinem Kommentar zu den beiden Sätzen im zwölften Kapitel „bringt euch als lebendiges Opfer dar" und „richtet euch nicht nach dieser Welt" lesen wir: „Der Inhalt dieser allgemeinen Losung, uns selbst Gott darzubringen, wird sich negativ entfalten müssen zu der Forderung, uns diesem Äon nicht anzupassen. Der jetzige Äon, dessen Ordnungen und Kräfte rings *um* uns und in hohem Grade auch *in* uns wirksam sind, führt zu einem, ganz bestimmten Schema der Lebensgestaltung, charakterisiert durch *die Selbständigkeit des Menschen gegenüber Gott*."[18] Selbstständigkeit gegenüber Gott? Müsste diese Formulierung heute nicht erweitert werden? *Selbstständigkeit gegenüber Gott und Selbstständigkeit zugleich gegenüber Gottes Schöpfung.* Der moderne Mensch ist zu seinem Unheil dadurch charakterisiert, dass er sich nicht nur von Gott, sondern zugleich von Gottes Schöpfung unabhängig glaubt. Gott, Schöpfung, Mensch: nicht allein die

[18] Römerbrief, Bern 1919, 351.

Beziehung des Menschen zu Gott, sondern das ganze Dreieck ist auseinandergebrochen. Karl Barth hat später vieles Weiterführende über Gottes Schöpfung ausgesagt, faktisch galt aber seine Aufmerksamkeit auch dann noch der Stellung des Menschen vor Gott. In seiner kurzen 1956 erschienenen Studie unter dem Titel „Die Menschlichkeit Gottes" korrigierte er gewisse überspitzte Formulierungen der Frühzeit. Aber auch jetzt bleibt der dritte Winkel des Dreiecks ausgeklammert. „Daraus, dass Gott ... menschlich ist, folgt eine ganz bestimmte Auszeichnung des Menschen als solchen: eines jeden Wesens, das Menschenantlitz trägt ... (und damit auch) des menschlichen Werkes und seiner Hervorbringungen."[19] Von des Menschen Zugehörigkeit zur Schöpfung ist mit keinem Wort die Rede. Heute würde er vermutlich anders reden.

Das Dreieck Gott, Schöpfung, Mensch muss so entfaltet werden, dass jede Form, selbst die subtilste, von Verachtung der Schöpfung sowohl in Theorie als Praxis ausgeschaltet ist. Sie hat in der Kirche Jesu Christi keinen Platz, und die theologische Erklärung, die heute geboten ist, darf darüber keinen Zweifel lassen. Nach biblischem Zeugnis ist vom Menschen zu keiner Zeit unabhängig vom Ganzen der Schöpfung die Rede. Der Mensch ist als Teil der Schöpfung erschaffen; indem er sich Gottes Gemeinschaft entzieht, bringt er Unheil auch über die Schöpfung; das Heil, das ihm in Christus zuteil wird, schließt auch die Schöpfung ein; und das Reich, um dessen Kommen wir beten, ist die Wiederherstellung und Erfüllung der ganzen Schöpfung.

Jedes Bekenntnis schließt unausweichlich auch eine Verwerfung ein. Es geht aber heute sicher nicht allein und vielleicht nicht einmal in erster Linie darum, den Irrtum, dem Kirche und Welt verfallen zu sein scheinen, bloßzustellen. Das Bekenntnis zielt vielmehr darauf, die Christen quer durch ihre konfessionelle Zugehörigkeit um diese entscheidende Wahrheit zu sammeln. Es geht darum, die Dringlichkeit der Situation deutlich zu machen und die wahren Prioritäten des christlichen Zeugnisses aufzuzeigen. Es geht darum, dass sich die Kirchen ihr Versagen über Jahrzehnte eingestehen und die Schuld, die sie gegenüber Gott und seiner Schöpfung angehäuft haben, auf sich nehmen. Um zu diesem Zeugnis vorzustoßen, sollte vielleicht nach Basel und Graz die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung nicht in Sibiu, einer weiteren historischen Stätte Europas, stattfinden, sondern auf einen jener losgebrochenen, im Ozean treibenden Eisberge einberufen werden. Die wahren Proportionen zwischen der Dring-

[19] Die Menschlichkeit Gottes, Zollikon-Zürich 1956, 16.

lichkeit des erforderlichen Zeugnisses und den heutigen kirchlichen Diskursen könnten dadurch um einiges deutlicher werden.

Der Reformierte Weltbund hat auf seiner Generalversammlung vor zwei Jahren eine Erklärung abgegeben, die in diese Richtung weist. Sie ist weitgehend verhallt. Warum? Hing es an der Formulierung? Oder wurde hier eine derart *inconvenient truth* ausgesprochen, dass sie nicht gehört werden konnte? Beides wird ein Stückweit zutreffen. Die entscheidende Schwäche aber war, dass die Erklärung in gut reformierter Manier eine bloße Erklärung blieb und nicht von einer verpflichteten Gemeinschaft getragen wurde. Die beste Erklärung bleibt ohne verpflichtete und strukturierte Gemeinschaft wirkungslos. Die unauflösliche Zusammengehörigkeit von theologischer Einsicht und communio, darum ging es, denke ich, zwischen Karl Barth und Willem Visser't Hooft, und das ist meines Erachtens die wichtigste Lehre, die wir aus ihrem Briefwechsel ziehen können.

Ökumene in Rumänien

„Es braucht Geduld". Dieser Satz wurde mir in großer Ruhe und Freundlichkeit von einem orthodoxen Kirchenfürsten entgegengehalten, als ich mich – ungeduldig – an einer Tagung nach der Unterzeichnung der Charta Oecumenica auf nationaler Ebene in Rumänien erkundigte. Diese Antwort hatte vorerst natürlich den gegenteiligen Effekt. In jenem Kontext konnte ich sie nur schwer anders interpretieren denn als ein Ausweichen. Als westlich geschulter, auf Debattierfähigkeit getrimmter, Klarheit suchender Theologe möchte ich wissen, was Sache ist. Man möchte inhaltlich diskutieren und nicht vertröstet werden, man bringt Argumente und fordert vom Anderen die Angabe von Gründen. Genau in solchen Situationen läuft man hier gerne ins Leere. Wer in einem hiesigen orthodoxen Umfeld mit Druck aus dem Gesprächspartner herausziehen will, was er denkt, wird zwar vielleicht viele schöne Worte hören, aber der Wahrheit kaum näher kommen.

Neben diesem kulturellen Unterschied klingt in jenen drei Worten auch ein tiefer Unterschied im Glaubensverständnis an. Der orthodoxe Gläubige lebt im Bewusstsein einer zweitausendjährigen ungebrochenen Tradition. Natürlich kann und muss im theologischen Dialog darüber gesprochen werden, inwieweit diese Ungebrochenheit nur eine Konstruktion ist, die in manchen Punkten einer näheren Untersuchung nicht standhalten würde. Im Selbstbewusstsein der Menschen spielt sie jedenfalls eine überragende Rolle. Jeder Besuch in einer orthodoxen Kirche kann das bestätigen. Man tritt in einen Raum ein, der von allen Seiten die Präsenz der geistlichen Geschichte und ihrer grossen Figuren atmet. Das Bild – die Ikone – ist Präsenz. Die zweitausend Jahre sind jetzt, sind hier.

Bei aller Faszination dieser grossartigen mystischen Welt steht man ihr als evangelischer Christ gelegentlich auch hilflos gegenüber. Was ist schon die Frage der Unterzeichnung der Charta im Vergleich zu diesen zweitausend Jahren? Welche Wege gibt es, das Hier und Jetzt auch anders zu verstehen, nicht nur als Präsenz des immer Gleichen und Ewigen, sondern als Aktualität des Evangeliums, das immer wieder neu ist und in die Gegenwart der Gesellschaft hinein vermittelt werden will? Diese etwas plakative, aber sicher nicht ganz falsche Gegenüberstellung findet bei näherem Hinsehen seine Nuancierung. Im Hinblick auf die Frage nach der Unterzeichnung der Charta Oecumenica bedeutet dies, den Blick nicht nur auf das Defizit zu richten. Sicher wäre eine Unterzeichnung als Selbstverpflichtung der Kirchen ein wichtiges öffentliches Zeichen. Aber das Fehlen dieses Zeichens bedeutet nicht, dass die Charta beziehungsweise dasjenige, was sie beschreibt, in Rumänien einfach abwesend wäre. Es bewegt sich durchaus etwas, auch in der Mehrheitskirche. Diese Bewegung kann man im Kleinen fördern, ohne grosse Öffentlichkeit zu fordern. Man kann Fakten schaffen, die ihre Eigendynamik entwickeln. Dann ist mehr möglich, als es die offiziellen Verlautbarungen vermuten lassen.

Zwei Impressionen sollen das illustrieren. Ein orthodoxer Dorfpfarrer in Südsiebenbürgen hat bei der neuen Ausgestaltung seiner Kirche nicht nur – wie es Tradition ist – im Eingangsbereich den eigenen Metropoliten malen lassen, sondern neben ihn gleich auch noch einen evangelischen und einen katholischen Würdenträger. In der ikonografischen Symbolik soll die Selbstverständlichkeit des ökumenischen Miteinanders bleibend bezeugt werden. Das andere Beispiel stammt aus Hermannstadt. Für eine Besuchergruppe hatte ich eine Begegnung in der orthodoxen Fakultät organisiert. In der kurzen Skizze der Geschichte der rumänisch-orthodoxen Kirche erwähnte der uns begleitende Dozent, dass die Einführung der rumänischen Volkssprache in den orthodoxen Gottesdienst vor über dreihundert Jahren wesentlich dem Einfluss der Reformation in Siebenbürgen zu verdanken ist. Die gleiche Aussage wurde kürzlich durch einen anderen Dozenten in einem Radiointerview gemacht. Die Tatsache, dass dies so ausdrücklich erwähnt wird, ist ein wichtiges Zeichen für das ökumenische Selbstverständnis einer jungen Theologengeneration innerhalb der Mehrheitskirche.

In dieser Hinsicht ist Rumänien, und darin im Besonderen Siebenbürgen und das Banat, in einer Ausnahmesituation. Jahrhunderte der gemeinsamen Geschichte haben zwar einige Konflikte, aber auch viel Gemeinsamkeit unter den Kirchen geschaffen. Auch die jüngere Zeit unter dem Kommunismus war in dieser Hinsicht keine Ausnahme. Es fanden regelmäßige interkonfessionelle theologische Konferenzen statt, die zwar staatlich gewollt und gelenkt wurden, aber doch gute Gelegenheiten zu brüderlichem Austausch bildeten. Es sind Freundschaften über die Konfessionsgrenzen hinaus gewachsen, die bis heute das ökumenische Klima prägen. Diese positive Grundstimmung setzt sich in der jüngeren Theologengeneration dank des großzügigen Stipendienwesens der evangelischen und katholischen Kirche, vor allem im deutschsprachigen Raum, fort.

Ein Meilenstein der jüngsten Entwicklungen ist die Verabschiedung des neuen Religionsgesetzes Ende 2006. Es ist nach langjährigem Ringen zustande gekommen. Die orthodoxe Kirche hat auf ihren ursprünglichen Wunsch, darin als „Nationalkirche" anerkannt zu werden, verzichtet. Sie hat nur noch insofern eine kleine symbolische Sonderstellung, dass sie in einem der Artikel ausdrücklich genannt wird: „Der rumänische Staat anerkennt die wichtige Rolle der rumänisch-orthodoxen Kirche und der anderen Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Geschichte Rumäniens und im Leben der rumänischen Gesellschaft." (Art. 7.2). Im Sinne dieser Wertschätzung der Kirchen – die durchaus dem Volkswillen entspricht – unterstützt der Staat die Pfarrgehälter, ermöglicht Religionsunterricht an den staatlichen Schulen und richtet theologische Fakultäten an den Universitäten ein (wohlgemerkt mit einem gesetzlich verankerten Mitspracherecht der betroffenen Kirchen bei den Berufungen). Im Anhang des neuen Gesetzes werden die zum heutigen Zeitpunkt anerkannten Religionsgemeinschaften genannt. Es sind deren 18, die grundsätzlich die gleichen Rechte haben. Darunter sind fünf, die man in Deutschland Freikirchen (was hier nicht passt), in der rumänischen Sprache aber

„Neuprotestanten" nennt.[1] Eine neue Gruppierung kann in die Liste aufgenommen werden, wenn sie mindestens 12 Jahre ununterbrochen und auf institutioneller Basis in Rumänien gewirkt hat und mindestens 0,1 % der rumänischen Bevölkerung zu ihren Mitgliedern zählt (was heute ca. 22.000 Personen entspricht).

Wo aber stecken die wichtigsten Problemkreise in den ökumenischen Beziehungen? Bekannt und gewiss nicht einfach zu lösen sind deren drei; die folgenden Hinweise sind notwendigerweise nur Stichwörter.

1. Der Konflikt zwischen der griechisch-katholischen und der orthodoxen Kirche, besonders im Hinblick auf die Rückgabe von Kirchengütern. Die Griechisch-Katholischen (ihr offizieller Name ist heute „Mit Rom vereinigte Rumänische Kirche") wurden bei der Machtübernahme der Kommunisten verboten und deren Kirchen von der rumänischen Orthodoxie übernommen. Ein Teil der Gläubigen ist im Untergrund ihrer Zugehörigkeit zu Rom treu geblieben und ist daran, sich nach 1990 wieder neu zu organisieren. Das rumänische Gesetz ermöglicht die Rückforderung von enteignetem Kirchenbesitz. Sollen alle Kirchen, die bis 1948 griechisch-katholisch waren, wieder den Besitzer wechseln? An Orten, an denen keine Kontinuität der Gläubigen mehr gegeben ist, ergäbe sich die Situation, dass entweder eine leere Kirche neben einer heimatlosen orthodoxen Gemeinde zu stehen käme, oder dass die Gläubigen zusammen mit dem Besitzer der Kirche mehr oder weniger bewusst auch ihre Konfession wechseln. Oder müsste man sagen „wieder wechseln", wie eine griechisch-katholische Lesart der Geschichte sagen könnte unter Berufung darauf, dass ja genau dies ab 1949 oft in anderer Richtung geschehen sei? Der Konflikt ist an vielen Orten virulent und belastet auch die Beziehungen zwischen der rumänisch-orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche, die sich im übrigen in vieler Hinsicht nahe stehen.

2. Die Vermischung ökumenischer Beziehungen mit dem ethnischen Konflikt zwischen Ungarn und Rumänen. Manche Konfessionsgrenzen laufen genau den ethnischen Grenzen entlang – so sind die Reformierten und Unitarier immer Ungarn, die Lutheraner entweder Ungarn oder Deutsche (mit je eigener Kirchenorganisation). Am stärksten gemischt ist – je nach Region – die römisch-katholische Kirche. Mehrmals habe ich von ungarisch-siebenbürgischen Freunden die Aussage gehört, dass sie intensive ökumenische Beziehung pflegen. Bei näherer Nachfrage ergab sich dann aber zumeist, dass es um innerungarische Ökumene zwischen vier historischen Konfessionen geht. Ein Schritt darüber hinaus, hin zur Orthodoxie, ist doppelt schwer: einerseits besteht eine echte oder zumindest psychologische Sprachbarriere, andererseits kann das gemeinsame Band, sich als Minderheit behaupten zu müssen, nicht mehr zum Tragen kommen.

3. Das Wachstum der jungen Kirchen und der Vorwurf des Proselytismus. Ein wichtiger Grund für den konfessionellen Frieden in Siebenbürgen über Jahrhun-

[1] Es sind dies die Baptisten, Evangeliumschristen, Pfingstkirchen, Adventisten und die sogenannte „Rumänische Evangelische Kirche". Dass zu den 18 Religionsgemeinschaften auch die Zeugen Jehovas gehören, hat einigen Staub aufgewirbelt, ist aber im Rahmen der konsequenten religiösen Neutralität des Staates verständlich.

derte hinweg war die Tatsache, dass die Grenzen von Konfession und ethnischer Zugehörigkeit praktisch deckungsgleich waren. Kulturell und religiös mischten Deutsche, Ungarn und Rumänen sich nicht in die Belange der Anderen ein. So war die Orthodoxie eben die „Kirche der Rumänen" und wird von den meisten auch heute so erfahren – sieht man jetzt einmal von der bereits benannten Union mit Rom ab. Eine wachsende Herausforderung bilden aber die neuen Kirchen, Baptisten, Adventisten und Pfingstkirchen; sie zählen heute mindestens eine halbe Million Gläubige. Es wäre ein Fehlurteil, deren Aufschwung vor allem der Öffnung nach dem Kommunismus und der Möglichkeit ausländischer Mission zuzuschreiben. Die Pfingstkirchen sind seit 1922 in Rumänien anwesend[2] und haben nach 1989 auf einer beachtlichen Tradition aufbauen können. Das rumänische Religions- und Unterrichtsgesetz ermöglicht es ihnen, staatlich anerkannte Universitäten zu gründen. Für diese Gründung und vor allem für den Aufbau eines qualifizierten Lehrkörpers sind sie aber auf die Hilfe anderer theologischer Fakultäten angewiesen, z.B. für die Promotionen – zur Zeit promovieren mehrere pfingstkirchliche Theologen am kleinen lutherischen Departement in Hermannstadt. Diese wissenschaftliche Zusammenarbeit führt aber notwendigerweise zu einer langsamen ökumenischen Öffnung. Dies entschlossen auszunutzen und zu fördern, ist eine der wichtigsten ökumenischen Zukunftsaufgaben – in Rumänien wie übrigens im Kontext der weltweiten Ökumene überhaupt.

Die kleine deutschsprachige evangelische Minderheit der Siebenbürger Sachsen hat in diesem Kontext eine wichtige Brückenfunktion – soweit es in ihren Kräften steht, diese auszuüben. Ihr Vorteil ist, dass sie in keinen der oben genannten wichtigsten Konflikte direkt verwickelt ist. Mit jedem der Partner hat sie aus unterschiedlichen Gründen gute Beziehungen – mit den Ungarn durch die gemeinsame siebenbürgische Geschichte, mit den Orthodoxen durch das enge Nachbarschaftsverhältnis in vielen Dörfern und Städten, mit den freikirchlichen Gruppen durch eine gemeinsame reformatorische Tradition.[3] Sie arbeitet denn auch überdurchschnittlich aktiv in manchen ökumenischen Gremien und Organisationen mit.

Von diesen Gremien und Initiativen seien einige hier genannt:

---

[2] Vgl. dazu die geschichtliche Studie von *Valeriu Andreiescu*, in: Vinson Synan und Valeriu Andreiescu, Tradiţia mişcării penticostale. Mişcările carismatice din secolul XX, Oradea 2004; davon die Seiten 299–338 zu Rumänien.

[3] Mit einer größeren Institutionalisierung der „neuprotestantischen" Kirchen geht auch eine ernsthaftere Suche nach guter Theologie einher; dass dies bisher oft fehlte, vor allem bei den noch jungen Pfingstkirchen, wird von ihnen selbst festgestellt. Das Naheliegendste ist für sie der Rückbezug auf die reformatorische Tradition, was auch gepflegt wird. So wurden durch baptistische oder ihnen nahe stehende Kreise in Rumänien zwei Bände Lutherschriften übersetzt und publiziert (*Martin Luther*, Scrieri, vol.1 Cluj-Napoca 2003, vol. 2 2007), ebenso wie die Institutio Calvins (*Jean Calvin, Învăţătura religiei creştine*, 2 vol., Ed. Cartea Creştină, Oradea 2003).

Die Vereinigung AIDRom wurde 1991 mit der Unterstützung des Ökumenischen Rates der Kirchen gegründet; sie hat fünf Mitgliedskirchen.[4] Sie hat zum Ziel, die Zusammenarbeit der Kirchen auf dem Gebiet der humanitären Hilfe und der Bildung zu fördern und den ökumenischen Dialog voran zu tragen. Der erste Teil wurde in diesen Jahren dank tatkräftiger ausländischer Hilfe gut ausgebaut. Der zweite Teil steckt noch in den Kinderschuhen. Zwar wurde von höchster Stelle, von Patriarch Teoctist, in einem Vortrag in München der Wunsch geäußert, „dass diese Arbeitsgemeinschaft sich in eine größere Organisation umwandelt von der Art eines Rates der Kirchen, der allen Kirchen eine Plattform für brüderliche Zusammenarbeit zu bieten hätte"[5]. Noch mehr als die zu Anfang genannte Frage nach der offiziellen Unterzeichnung der Charta Oecumenica bleibt dieser Wunsch allerdings in den schönen Erklärungen stecken. Ich möchte dabei keineswegs nur einer Kirche die Schuld geben. Zu sehr ist jede durch die gewaltige Herausforderung der Transformationen seit 1989 und den Neuaufbau in Pastoral und Katechese mit sich selbst beschäftigt.

Die Interkonfessionelle Bibelgesellschaft arbeitet seit 1992. Es ist der – meines Wissens einzige – Ort, an dem die historischen und die jungen Kirchen in unserem Land institutionell zusammenarbeiten. Unter anderem fördert sie Neuauflagen von rumänischen Bibeln in verschiedenen Übersetzungen und ermöglicht die Produktion von Audio-Kassetten mit biblischen Texten in der Sprache der Roma.

An der Aufarbeitung der schmerzhafteren Teile der gemeinsamen Geschichte arbeiten verschiedene Gremien und Initiativen. Seit 1979 trifft sich eine Nationale Kommission für vergleichende Kirchengeschichte. Ein Prozess „Healing of Memories" wurde durch die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) im Jahr 2004 initiiert und will 2007 an der Versammlung in Sibiu/Hermannstadt einen Zwischenbericht vorlegen. Die Stiftung Pro Oriente arbeitet seit 2001 in Tagungen mit zweijährigem Rhythmus an der Erforschung der Union von Siebenbürgen aus der Sicht der verschiedenen beteiligten Kirchen.[6]

Eine neue und erfreuliche, aber noch unabgeschlossene Initiative und ihr Ergebnis seien als letztes genannt. Im Anschluss an den Papstbesuch in Rumänien im Jahr 1999 und angespornt durch ähnliche Arbeiten im Ausland, formte sich im Jahr 2002 eine Kommission zur Erarbeitung eines ökumenischen Martyrologiums für die Zeit des Kommunismus. Mitgewirkt haben die orthodoxe, römisch-katholische, griechisch-katholische und evangelisch-lutherische Kirche. Anfang 2007 ist nun

[4] Rumänisch-orthodoxe Kirche, Reformierte Kirche, Evangelische Kirche A.B (deutschsprachig), Evangelisch-Lutherische Kirche (ungarischsprachig), Armenische Kirche.

[5] Una Sancta 58 (2003), 103.

[6] Zu den hier genannten Gremien und Aktivitäten sind auf der Ökumene-Website für Rumänien, InfoEcum, mehr Informationen zu finden (Adresse: www.ecum.ro). Sie ist deutsch und rumänisch.

ein wertvolles, dickes Handbuch mit über 150 Porträts erschienen.[7] Leider hat die griechisch-katholische Delegation ihre Beiträge im letzten Moment zurückgehalten. In der Kommission war intensiv darüber diskutiert worden, ob und wie man sagen kann, dass Vertreter der orthodoxen Kirche mitschuldig daran waren, dass griechisch-katholische Christen ins Martyrium getrieben wurden. Aus verschiedenen Gründen wollten und konnten die Herausgeber aber nicht länger auf die (erste) Publikation warten. Die mit Rom unierte Kirche ist im Buch allerdings nicht ganz abwesend, sondern durch einen theologischen Aufsatz des Bischofs Alexandru Mesian vertreten. Es besteht der ernsthafte Wille der Kommission, nach Klärung der offenen Fragen eine neue und erweiterte Auflage herauszubringen. Ich erlaube mir den Wunsch mitzugeben, dann in irgendeiner Weise auch die Reformierten einzubeziehen, die bisher darin völlig fehlen.

Was wäre über die beschriebenen Initiativen hinaus wünschenswert und nötig? Entscheidend scheint es mir, weitere und bleibende Strukturen der Zusammenarbeit und Kommunikation zu schaffen. Es gibt viele ökumenisch offene Theologen an den orthodoxen (und anderen) Fakultäten; das ist wie erwähnt eine Frucht der langjährigen Stipendienarbeit von evangelischer und katholischer Seite. Oft bleibt deren Aktivität aber isoliert – man organisiert vielleicht einmal eine Konferenz, fährt ins Ausland, besorgt eine Publikation. Aber solange keine Strukturen entstehen, bleibt auch die Gefahr bestehen, dass die Ökumene vor allem im Ausland und dessen Organisationen gepflegt wird. Es braucht Institutionen im Land, die die Mehrheitskirche in einen grösseren Kontext einbinden. Die Gefahr, dass sie die Minderheiten schlicht übersieht und gelegentlich auch einmal überrollt, ist immer da; sie ist aber kleiner, wenn ständige Orte des Gesprächs geschaffen werden. Solange die Gründung eines eigentlichen Ökumenischen Rates noch nicht reif ist, kann Vergleichbares auf lokaler und regionaler Ebene, in Kirche und Theologie getan werden. Das in Hermannstadt im Aufbau befindliche Institut für Ökumenische Forschung ist nur eines der Beispiele.

Zur Arbeit an diesem Institut gehört es auch, das große Defizit an Information, Dokumentation und Literatur abzubauen. Weil kaum etwas aus dem Bereich von Ökumene und Protestantismus ins Rumänische übersetzt ist[8], haben orthodoxe Theologiestudenten wenig Chancen, über die evangelische Kirche mehr zu erfahren als was in den alten Handbüchern steht – und das perpetuiert alte Vorurteile.

Ja, es braucht Geduld. Es braucht manchmal sehr viel Geduld, um in diesem Land zu arbeiten. Aber wie anders soll Vertrauen wachsen können? Und wie anders

[7] Martiri pentru Hristos din România în perioada regimului comunist, Bucureşti 2007. Das Buch trägt als Herausgebernamen diejenigen von drei Kirchenverantwortlichen: Patriarch Teoctist, Erzbischof Ioan Robu und Bischof Christoph Klein.

[8] Ausnahmen sind wiederum nur sporadisch und darum wenig wirkungsvoll. Dazu zählt zum Beispiel ein bemerkenswert umfangreicher Band mit Übersetzungen von ökumenischen Texten und mit eigenen Studien, den einige Theologen der orthodoxen Fakultät Sibiu/Hermannstadt im letzten Jahr herausgegeben haben (*Nicolae Mosoiu* (Hg.), Elemente de istorie, doctrină şi practică misionară: o perspectivă ecumenică, Sibiu 2006).

als auf der Basis eines soliden Vertrauens kann man es gegenseitig wagen, gelegentlich die Perspektive zu wechseln und die „Welt" und „Kirche" mit den Augen des Andern zu sehen zu versuchen? Denn das ist Ökumene: die Fähigkeit zum Perspektivenwechsel einzuüben und dabei nicht nur die Unterschiede besser verstehen zu lernen, sondern letztlich auch die eigene Identität vertieft und bereichert wieder zu finden.

Stefan Tobler

(Stefan Tobler ist Professor für Systematische Theologie am Departement für Evangelische Theologie, Universität Lucian Blaga, Sibiu und Co-Direktor des Instituts für Ökumenische Forschung Sibiu/Hermannstadt.)

Ökumenische Hermeneutik zwischen Kontextualität und Konfessionalität

Bericht von der 18. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung in Hamburg, Dezember 2006

Die 18. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF) im Dezember 2006 war geprägt von zwei Momenten: zunehmende Internationalisierung und generationsübergreifende Vernetzung. Während bereits in den Vorjahren die Zahl der nicht-deutschen Teilnehmenden immer wieder gestiegen war, erreichte die Beteiligung in diesem Jahr nahezu 50 Prozent. Dadurch kamen neue Impulse für die ökumenische Forschung zum Tragen, die sich hoffentlich auch in Zukunft positiv auswirken werden. Zum anderen ergab sich durch die Verbindung der Eröffnung der Tagung mit einem besonderen ökumenischen Ereignis, der Einweihung der Arbeitsstelle „Theologie der Friedenskirchen" am Fachbereich Theologie der Universität Hamburg, dass auch während der übrigen Tagung mehrere ehemalige AÖF-ler anwesend waren und den Forschungsaustausch und die Diskussionen zum Tagungsthema intensiv und hilfreich begleiteten.

Ökumenische Hermeneutik zwischen Kontextualität und Konfessionalität

Den Auftakt der Tagung bildete der Eröffnungsvortrag von Dr. Fernando Enns, dem Leiter der neuen Arbeitsstelle: „‚Dass Gerechtigkeit und Frieden sich küssen': Gerechtigkeit in friedenskirchlicher Perspektive." Enns zeigte die Grenzen eines retributiven Gerechtigkeitsbegriffs auf und verwies auf das biblische Konzept, das immer Wiederherstellung beinhaltet. In friedenskirchlicher Perspektive ist dies „restaurative Gerechtigkeit" genannt worden, und erste Erfahrungen mit Modellen einer entsprechenden Justizpraxis liegen bereits in manchen Ländern und Kontexten vor.

Enns' Vortrag war gleichsam eine exemplarische Durchführung des Tagungsthemas an einem spezifischen theologischen Thema. Eine *theologische* Hermeneutik des Gerechtigkeitsbegriffs trägt notwendig *ökumenische* Züge; die Kontextualität dieses Verstehensvorgangs zeigt sich in der Öffentlichkeits- und Erfahrungsbezogenheit der Gerechtigkeitsdiskussion, und der konfessionell verankerte Beitrag der Friedenskirchen weist hier einen Weg für einen Gerechtigkeitsdiskurs, der auch gesamtgesellschaftlich nicht überhört werden kann.

Nach diesem Beispiel konkretisierter ökumenischer Hermeneutik wurde das Tagungsthema von Prof. Dr. Dietrich Ritschl am Samstagmorgen durch das Hauptreferat „Ökumenische Hermeneutik zwischen Kontextualität und Konfessionalität" grundlegend erörtert. Er stellte sich der Frage, indem er nach spezifischen Elemen-

ten in Praxis und Theorie suchte, die zu einer Identität des Glaubens führen können. Als solche stellte er zunächst die sprachlichen Zusammenhänge heraus, die sich durch charakteristische Verwendung von Metaphern innerhalb der Großkirchen ergeben. Hinter den verwendeten Worten steht einerseits der Verweis auf Gott, andererseits die Verbindung unter denen, die diese Metaphern nutzen. Weiterhin betonte er die Notwendigkeit, dass sich die klassischen Denominationen heute auf der Matrix des Christentums als solchem neu interpretieren und verstehen müssten – vis-à-vis den anderen Religionen. Schließlich verwies er auf den Unterschied in der Interpretation eines Textes zwischen den Ideen, die sich als Untergrund eines Textes zeigen und den Gedanken, die als Konzepte auf diesen Texten errichtet werden. Er verdeutlichte diese Betrachtungsweise im Blick auf die Lesenden von Texten anhand der Vorstellung der ökonomischen Trinität: Unterhalb der Texte liegen die Ideen des Schöpfergottes, Jesu Christi als Erlöser und des Heiligen Geistes, die durch die Makro-Exegese der Textes verbunden sind. Das Konzept der Trinität selber ist ein erklärender Gedanke, der sich auf diesen Texten aufbaut. Beide Elemente können die Grundlage einer theologischen Lehre werden. Die verschiedenen Denominationen selbst sind aus den erklärenden Konzepten hervorgegangen, während die zugrunde liegenden Ideen in den Texten die ökumenisch verbindenden Elemente darstellen. Dabei bleibt es wichtig, zwischen möglichen und notwendigen Gedanken zu unterschieden. Jenseits der Einflussnahme auf die theologischen Entwicklungen durch Philosophie und Kultur bleibt festzuhalten, dass auch die biblischen Lehren aus Metaphern bestehen. Daher kann alles, was heute als Lehre präsentiert wird, mit der Formel „wie die Christen sagen" abgeschlossen werden. Darin wird deutlich, dass alle Lehre selbst metaphorisch ist und keine direkte Beschreibung. Daraus folgt für die ökumenische Hermeneutik, dass die Differenzen zwischen den Denominationen nur relative Bedeutung haben. Daher sollte sich Theologie als Instrument erweisen, den metaphorischen Charakter der Lehren zu erweisen und darüber das Gespräch zu ermöglichen. An dieser Stelle zeigte Ritschl auch den Unterschied zwischen ökumenischer Theologie und Religionswissenschaften auf. Für die Theologie ist der Glaube kein reiner Akt der Entscheidung, sondern geht auf Gottes Handeln zurück. Gott ist dabei ein Akteur, nicht bloß ein Symbol für das Leben, sein Wille zeitigt Folgen. Daher können Theologen nicht sagen, dass sie in ihrem Glaubensvollzug Gott ins Dasein rufen, wie eine konstruktivistische Religionswissenschaft dies tut. Im Blick auf das Gegenüber von Christentum und Religionen ist zu beachten, dass einerseits die unterschiedlichen Denominationen dennoch denselben sprachlichen Zusammenhang teilen, aus dem sie ihre Metaphern und Lehren beziehen, während zwischen den verschiedenen Religionen diese Zusammenhänge sehr unterschiedlich sind. Hier muss ökumenische Hermeneutik gegenüber allzu leichtfertigen Versuchen, die Religionen im Blick auf die Gottesvorstellung oder ähnliches zu verbinden, auf die bleibenden Differenzen achten.

Das Thema wurde im Vortrag von Professor Philipp Tolliday von der Flinders University in Adelaide, Australien, zum Thema „Being Anglican in Australia

Today" vertieft. Dabei stellte er historisch und theologisch dar, inwieweit die Politik der Diözese Sydney die Situation der Anglikaner in Australien generell beeinflusst. Insbesondere zeigt sich an der australischen Situation die Lage des weltweiten Anglikanismus, in der sich das Fehlen verbindlicher übergreifender Strukturen auf das Erscheinungsbild und das Selbstverständnis der Kirchengemeinschaft auswirkt. Nachdem die besondere Situation der australischen Diözesen historisch entwickelt wurde, die dazu führte, dass auch die Gesamtsynode keine verbindlichen Beschlüsse für die einzelnen Diözesen treffen kann, legte Tolliday dar, wie sich die theologische Entwicklung in der Sydneyer Diözese gestaltete, die dazu führte, dass dort heute ein Anglikanismus vertreten wird, der mit den sonst geltenden Grundsätzen der anglikanischen Kirche wenig zu tun hat. Stattdessen hat sich durch die theologische Prägung des Vorstehers des Moore Theological College, T. C. Hammond, ein konservativer Evangelikalismus etabliert, der durch die Arbeit seines Nachfolger Knox so weitergegeben wurde, dass inzwischen der Erzbischof und fünf Bischöfe, die aus Moore Theological College hervorgingen, das Bild der Sydneyer Diözese und – durch ihre Vorrangstellung und Größe dominant – auch des australischen Anglikanismus prägen. Zentrale Lehren von dort sind: Vormachtstellung der lokalen Gemeinde, Lehre aus der Predigt unter Vernachlässigung der Liturgie, eine strenge Verbalinspiration der Schrift und eine Konzentration auf Calvin als wahren Lehrer der Christenheit. Insbesondere prägt der Wunsch, die Diözese Sydney zu separieren, die Ablehnung der Ordination von Frauen zu Bischöfen und die Verurteilung der Homosexualität den Konflikt zwischen der Diözese Sydney und dem Rest des australischen Anglikanismus. Diese Entwicklung wird dadurch verschärft, dass Peter Jenson als neues Oberhaupt von Sydney dazu übergeht, seinen Einflussbereich über die Diözese auszudehnen, indem er durch „fliegende Bischöfe" anstrebt, ein Zentrum für den konservativen, gegen Frauenordination und Pluralismus eingestellten Anglikanismus zu etablieren. Faktisch drückt sich darin der Riss der anglikanischen Weltgemeinschaft nochmals innerhalb Australiens aus, und es erhebt sich die Frage, wie hier ein Zusammenhalt einer Denomination gewährleistet werden kann, wenn die rechtlichen Rahmenbedingungen nicht mehr durch theologische Gemeinsamkeiten verbindend wirken. Im Blick auf das Tagungsthema wurde deutlich, dass sich ökumenische Hermeneutik heute oftmals nicht mehr entlang der differierenden Lehren bewähren muss, sondern stärker im Blick auf die überkonfessionell entstehenden Differenzen in Frömmigkeit und kulturellem Selbstverständnis. Hier macht der Fall Sydney/Australien deutlich, dass es einzelne Themen werden – Frauenordination, Homosexualität – an denen sich künftige Trennungen innerhalb der Denominationen ergeben können, die zu Bündnissen und Verbindungen über die konfessionellen Grenzen hinaus die ökumenische Landschaft verändern dürften. Dazu gilt es, ein geeignetes theologisches und hermeneutisches Instrumentarium zu entwickeln.

Ökumenische Forschung zwischen den Generationen

Den zweiten Schwerpunkt der Tagung bildete wie immer die Vorstellung und Besprechung aktueller Forschungsvorhaben, welche in diesem Jahr durch die Anwesenheit der verschiedenen Generationen von ökumenischen Theologen und Theologinnen anlässlich der Eröffnung der Hamburger Arbeitsstelle für die Theologie der Friedenskirchen zustande kam.

Verbindend war allen Präsentationen die erneute Auseinadersetzung mit den Grundlagen ökumenischer Theologie anhand von Beispielen, welche die neueren Entwicklungen innerhalb der ökumenischen Landschaft widerspiegeln. Dabei zerfielen die Beiträge grob in zwei Gruppen: Eine, die sich mit der Grundlagenarbeit im theologischen Bereich befasste und eine, welche stärker auf die gesellschaftliche Präsenz von Theologie abhob. Die folgende Darstellung orientiert sich an dieser Unterscheidung.

Zur ökumenisch-hermeneutischen Grundlagenarbeit

Au Ho Yan vom Selly Oak College in Birmingham beschäftigt sich in ihrer Arbeit „The Grassroots Unity in the British Charismatic Renewal (1970–1980)" mit der Forderung nach einer Ökumene „von unten", die gegen die scheinbar fruchtlosen institutionellen ökumenischen Anstrengungen gesetzt werden soll. Die Differenzen zwischen institutioneller und Basisökumene werden hauptsächlich in den Differenzen erfahrungsorientiert gegen vernunftorientiert, emotional gegen kognitiv und lokale Ebene gegen Leitungsebene artikuliert. In diesem Zusammenhang beschreibt sie die charismatische Erneuerung als ein Modell der Basisökumene, welche als Werk des Heiligen Geistes wahrgenommen wird. Hier wird eine Einheit der Christen aus unterschiedlichen Traditionen wahrgenommen, die sich auf gemeinsame Erfahrungen der Geisttaufe, des spontanen Gottesdienstes und des Einsatzes der Geistesgaben bezieht. Dennoch ist Basisökumene in ihrer Sicht nicht die absolute Lösung für die tief verwurzelten Trennungen, da die lehrmäßigen Trennungen weiterhin ein Hindernis für die Einheit bleiben. Am Beispiel der britischen charismatischen Erneuerung will Sie zeigen, wie Basisökumene und institutionelle Ökumene zusammenhängen.

Daniela Kästle greift in ihrer Arbeit „‚Ökumene des Lebens' – Konturierung eines katholischen Konzepts im Spiegel der Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen" das Thema ihrer Magisterarbeit an der Irish School of Ecumenics, Dublin, auf. Sie untersucht darin ebenfalls die Fragestellung der gegenwärtig schwierigen Lage der ökumenischen Situation, in der der von Kardinal Kasper geprägte Begriff „Ökumene des Lebens" thematisiert wird. Es soll untersucht werden, ob eine „Ökumene des Lebens" Möglichkeiten für ökumenische Fortschritte bietet. Die Wertschätzung der gelebten Ökumene soll dabei besonders auf ihr erkenntnistheoretisches Potenzial hin untersucht werden. Anregungen soll v.a. die Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen geben.

Neben diesen übergreifenden Themen gab es einige Projektvorstellungen, die sich auf die gegenwärtige Situation des evangelisch-römisch-katholischen Dialogs beziehen. Hierbei machte sich bemerkbar, dass es in diesem Jahr gelungen war, eine größere Beteiligung von katholischer Seite zu mobilisieren.

Dietrich Oettlers Vortrag unter dem Titel „Die ökumenische Relevanz des personal-christologischen Kirchenverständnisses bei Hans Urs von Balthasar", ging aus von einer allgemeinen Bestimmung des Verhältnisses der bilateralen Ökumene zwischen der evangelischen und der katholischen Kirche in Deutschland, die mit den Stichworten „gewachsene Nähe", aber auch „bleibende Fremdheit" umschrieben wurde. Durch diese Situation herausgefordert, wurde versucht, in der Frage nach einem personal-christologischen Kirchenverständnis, wie es in der Theologie Hans Urs von Balthasars vorliegt, Mittel und Wege ökumenischer Fruchtbarkeit aufzuzeigen. Schlüssel war dabei die Frage: Wer – nicht was – ist die Kirche? Ausgehend von der Christologie, d.h. von der Sendung des Sohnes vom Vater im Geist, wurde das Verhältnis zwischen Jesus Christus und der Kirche reflektiert.

Inge Cordemans aus Leuven arbeitet zum Thema Eucharistie in lutherisch-römisch-katholischen Dialogen und geht dabei von einer Untersuchung des Textes „Das Herrenmahl" von 1978 aus. Dieser Text erregte viele Hoffnungen, scheint aber heute vergessen zu sein. Hier stellt sich also wiederum die Frage der Rezeption in ökumenischen Dialogen. Daher werden mögliche Rezeptionsweisen untersucht und Cordemans weist darauf hin, dass Texte wie „Das Herrenmahl" tatsächlich weniger Konsenstexte als ökumenische Diskussionstexte sind. Diese Sicht hat wichtige Implikationen für die Frage nach der Rezeption. Es scheint daher wichtig, die Frage nach der Eucharistie weiterhin zu behandeln und ggf. mit der Hermeneutik des „differenzierten Konsenses" einen Weg zu einer Übereinstimmung zu suchen, wie er bereits im Gespräch zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung eingeschlagen wurde.

Ebenfalls an die Gemeinsame Erklärung knüpft *Pieter De Witte* (Leuven) mit seinem Forschungsprojekt zur Aufnahme der Gemeinsamen Erklärung an: „Is There a Future for the Hermeneutical Quest of a Differentiated Consensus among Ecumenical Partners?" Dabei werden zwei Fragen angegangen: (1) Warum traf die Gemeinsame Erklärung auf so entschiedene Opposition, besonders in Deutschland? (2) Welche Schlüsse sollten aus diesem problematischen Rezeptionsprozess für den ökumenischen Dialog zwischen Lutheranern und Römisch-Katholischen gezogen werden? Dabei analysiert De Witte den Begriff der Rezeption und unterschied vier Faktoren, die Rezeptionsvorgänge in ökumenischen Dialogen schwierig machen: (1) Ekklesiologische und kirchliche Vorannahmen auf beiden Seiten, (2) der Prozesscharakter von Rezeption, der von Komplexität, Zeitlichkeit und Absichten gekennzeichnet ist, (3) der Zusammenhang zwischen Lehre und Leben und (4) die Frage kirchlicher Identität, insbesondere in der gegenwärtigen Welt.

Auch *Minna Hietamäki* befasst sich mit der Gemeinsamen Erklärung und bezieht sich auf die Frage des Verständnisses von Konsens in diesem Zusammenhang. Die Kritik am Konsens bei der Gemeinsamen Erklärung beruht nach Hietamäki auf

philosophischen und ekklesiologischen Annahmen, die dahingehend problematisch sind, dass sie Konsens eher mit Gleichheit und Identität verbinden statt mit Verschiedenheit. Im ökumenischen Kontext dagegen sollte die Idee des Konsenses nicht als Ziel in sich selbst, sondern als ein Mittel verstanden werden, der die Kirchen befähigt, als Gemeinschaft zu funktionieren. Zu diesem Zweck ist es erforderlich, ökumenisch die Natur von Lehre und ihre Funktion in der Kirche zu überdenken.

Alle diese Referate führen die von Ritschl vorgetragenen Überlegungen weiter oder ergänzen sie auf je unterschiedliche Weise. Die Fragen der drei zuerst genannten Projekte von Yan, Kästle und Oettler – die nach Ökumene des Lebens, nach der konkreten Gestalt von „Grassroots Unity" und nach dem *Wer* der Kirche – zeigen die Relativität von Konfessionalität angesichts der gegebenen wie auch der real existierenden Ökumenizität des christlichen Glaubens. Diese Relativität veranlasst zu einer Hermeneutik des ökumenischen Dialogs, die konfessionelle Positionen ernst nimmt, aber durch die Perspektive des gemeinsamen Gesprächs in einen gemeinsamen Zusammenhang stellt. Wie Cordemans, De Witte und Hietamäki zeigen, klärt sich dabei, was „Rezeption" beinhaltet und welche Verstehensmöglichkeiten Dialog- und Konsensdokumente implizieren.

Ökumenische Hermeneutik der kirchlichen Präsenz in der Gesellschaft

Auch die Präsenz von Kirche und Kirchen in der Gesellschaft bedarf eines ökumenischen Verstehens, insbesondere in sich verändernden Kontexten. Mit gesellschaftlichen Wandlungen einhergehende Neupositionierungen von Kirchen und Theologie standen im Mittelpunkt der folgenden Beiträge.

Monika Slajerova aus Chotěšov, Tschechische Republik, beschreibt in ihrer Arbeit die innere Logik der Entwicklung einer Antwort der lokalen Kirchen in Palästina auf die sich wandelnden politischen und nationalen Bedingungen im andauernden Konflikt in Israel/Palästina, indem sie die drei Ebenen kirchlicher Positionen (Hierarchie, Laien, Pfarrerschaft) untersucht. Der Hauptgedanke besteht in der Beobachtung, dass der stärkste nationalistische kirchliche Standpunkt in den ersten Jahren der ersten Intifada auf eine Wiederannäherung dieser drei Gruppen zurückging, ebenso wie auf eine Annäherung der israelischen Politik an die Kirchen und Veränderungen in der palästinensischen Gesellschaft. Eine erneuerte theologische Reflexion setzte hauptsächlich nach diesen Ergebnissen ein, und zur selben Zeit hat ein ausgesprochen theologischer Prozess in den Kirchen geholfen, einen Konsens über gesellschaftliche Fragen zu erreichen.

Katrin Kusmierz, Basel, befasst sich in ihrer Arbeit „Public Theologies in Post-Apartheid South Africa: Being Church in a Democratic Context" ebenfalls mit den Veränderungen, die eine veränderte politische Situation für die theologische Reflexion mit sich bringt. Nachdem die Kirchen in Südafrika nach dem Ende der Apartheid ihre „prophetische" Rolle verloren haben und nun Teil der Zivilgesellschaft sind, findet dort eine Suche nach einer neuen Theologie statt, die wiederum eine

spezifische Aufgabe der Kirchen darstellen könnte. Anhand der Spannungen zwischen den Kirchen und der Verfassung in Süd-Afrika zur Frage der gleichgeschlechtlichen Ehe stellt sie heraus, dass die Kirchen noch nach einer Position gegenüber dem Staat suchen, der sie einerseits am Gesetzgebungsprozess beteiligt, ihr andererseits dabei aber keine besondere Rolle zugesteht. Nach einer Phase der prophetischen, politischen Theologie wird nun der Begriff der „Öffentlichen Theologie" (Public Theology) aufgebracht, um Theologie zu beschreiben. Kusmierz untersucht nun, inwieweit dieser Begriff geeignet ist, eine Verbindung zwischen der öffentlichen Sphäre und den Kirchen zu bestimmen. Handelt es sich um eine öffentliche Kirche in der Öffentlichkeit, oder geht es um einen besonderen Raum, den die Kirche nutzt? Sie kommt zum Schluss, dass der Begriff „Öffentliche Theologie" in Südafrika eher die Art des Diskurses beschreibt und weniger für eine bestimmte Form theologischer Werte oder Positionen steht.

Tobias Traut beschäftigt sich in seinem Magisterarbeitsprojekt im Bereich der Politikwissenschaft mit dem „Staatsverständnis der Russisch-Orthodoxen Kirche der Gegenwart". Die Fragedimensionen werden dabei aus der mythisch verklärten zaristischen Staatsideologie mit den Elementen *pravoslavie, samoderžavie* und *narodnost'* (Orthodoxie, Autokratie und Volkstümlichkeit) gewonnen. Nach einer Übersetzung in die Gegenwart wird gefragt, wie die drei Bereiche von Kirche, Herrschaftssystem und Gesellschaft (hier: Nation) im heutigen kirchlichen Denken miteinander zusammenhängen, wie sich die Kirche selbst darin verortet und welche Implikationen sich daraus für das Verhältnis von Kirche und Staat in Russland ergeben.

Auch die Arbeit von *Irena Pavlovic* befasst sich mit der Rolle der Orthodoxie in der Öffentlichkeit. Ihre Arbeit „Serbisch-Orthodoxe Kirche und Ökumene während des Jugoslawienkonflikts im Spiegel der kirchlichen Presse 1991–1999" behandelt die Veröffentlichungen serbisch-orthodoxer Zeitungen in zeitgeschichtlich-medienwissenschaftlicher Sicht. Mit Hilfe der Inhaltsanalyse soll der Standpunkt der Kirche und dessen theologische Begründung erhoben werden. Dabei macht sie darauf aufmerksam, dass sich in der Berichterstattung über die Serbisch-Orthodoxe Kirche antikirchliche Diskurse von Serbischen NGO's in der deutschen Medienlandschaft durchsetzten, die allerdings von Seiten der öffentlichen Äußerungen der Kirche selber keine Substanz erhalten. Indem die Zeitungen der SOK ausgewertet werden, soll untersucht werden, inwieweit diese einerseits nationale oder staatliche Akteure unterstützt haben und welche Wechselwirkungen sich andererseits aus den ökumenischen Zusammenhängen ergeben haben. Denn es hat immer wieder Friedensbotschaften von Seiten der Bischöfe gegeben, und die Frage bleibt, inwieweit diese durch ihre eigenen Publikationsorgane in ausreichender Weise und hinreichend klar weitervermittelt wurden.

Auch diese Arbeiten über die öffentliche und gesellschaftliche Präsenz der Kirchen in einer sich wandelnden Welt machen deutlich, dass die Frage nach einer ökumenischen Hermeneutik, die in der Lage ist, theologische und andere Sprachweisen zu unterscheiden, und die die Flexibilität theologischer Metaphern unter-

sucht, neue Zugänge zu den beobachteten Phänomenen erlaubt. Es ist zu hoffen, dass die Arbeiten in diesem Bereich zu einer klareren Sicht auf die zeitgeschichtlichen Herausforderungen und die kirchlichen Reaktionen führen, um die gegenwärtige ökumenische Situation zu erhellen. Für die Arbeit der AÖF war es besonders bereichernd, dass auch Projekte aus dem Feld der christlichen Publizistik und den Politikwissenschaften vorgestellt wurde und es bleibt zu hoffen, dass sich solche interdisziplinäre Kooperationen auch in Zukunft fortsetzen werden.

Ausblicke

Am Ende der Tagung gab es natürlich auch den Weg in die weitere Arbeit der AÖF. Nachdem Stefanie Schardien und Sören Asmus aus dem Fortsetzungsausschuss ausschieden, wurden Minna Hietamäki, Leuven, und Stephan von Twardowski, Hamburg, neu in den Fortsetzungsausschuss gewählt und werden nun mit Antje Hanselmann, Basel, und Beate Bengard, Leipzig die nächste Tagung der AÖF in Hamburg vorbereiten. Diese wird aus terminlichen Gründen erst vom 11. bis 13. Januar 2008 wiederum in der Missionsakademie Hamburg stattfinden. Wie auch in den Vorjahren hat sich der Tagungsort und die Begleitung durch die Missionsakademie, in diesem Falle besonders durch den Studienleiter Dr. Werner Kahl sehr bewährt und es ist zu hoffen, dass auch in Zukunft die Verbindung mit der Missionsakademie weitere Impulse in die Arbeit der AÖF bringt. Dank der internationalen Beteiligung dieser Tagung ist zu hoffen, dass sich die Arbeit der AÖF auch in Zukunft den zunehmenden Verflechtungen der ökumenischen Bewegung offen zeigen wird, ebenso wie die auch auf dieser Tagung deutlichere konfessionsverschiedene Ausrichtung in ihren Folgetreffen aufrecht erhalten kann. Dazu ist es wichtig, dass die generationsübergreifende Zusammenarbeit weitergeht und auch diejenigen in Forschung und Lehre, die an ökumenischen Themen arbeiten, sich dafür einsetzen, ihrem ökumenisch forschenden Nachwuchs den Zugang zu diesem Mittel ökumenischer Vernetzung und Unterstützung zu eröffnen.

Wie bereits vor zwei Jahren soll es diesmal wieder eine Publikation der Beiträge dieser und einiger der letzten Tagung der AÖF geben, um die Diskussion der angegangenen Themen auch über den Kreis der Anwesenden möglich zu machen.

(Weitere Informationen zur Arbeit der AÖF finden sich unter www.aoef.de, Kontakt: redaktion@aoef.de)

Sören Asmus, Stefan Höschele

(Sören Asmus ist Pfarrer zur Anstellung und war Assistent für Ökumene an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal. Zur Zeit arbeitet er für die Vereinte Evangelische Mission, Wuppertal.
Stefan Höschele ist Dozent für Systematische Theologie an der Theologischen Hochschule Friedensau.)

Nachruf auf Carl Friedrich von Weizsäcker

Am 28. April ist der Physiker und Philosoph Carl Friedrich von Weizsäcker nach langer Krankheit fast 95-jährig gestorben. Die zahlreichen Nachrufe haben ihn als eine der bekanntesten öffentlichen Persönlichkeiten und als einen der letzten Universalgelehrten gewürdigt. Nur selten jedoch wurde dabei sein nachhaltiges ökumenisches Wirken erwähnt. Für die Leser der Ökumenischen Rundschau ist der Name von Carl Friedrich von Weizsäcker unlösbar verbunden mit seinem leidenschaftlichen Aufruf zu einem Konzil des Friedens beim Kirchentag in Düsseldorf 1985. Er nahm damit den Impuls der Vollversammlung des ÖRK in Vancouver (1983) auf und gab ihm seine eigene Wendung, die geprägt war von seinem lebenslangen Engagement für den Weltfrieden.

Als junger Wissenschaftler hatte er die Uranspaltung durch Otto Hahn miterlebt. Ihm war sofort klar, dass damit der Bau von Atombomben möglich sein würde. Diese Einsicht hatte schon damals die Überzeugung in ihm reifen lassen, dass in Zukunft alle Kräfte darauf ausgerichtet werden müssten, die Institution des Krieges zu überwinden. Die Göttinger Erklärung von 1957, in der die führenden deutschen Atomwissenschaftler ihren Entschluss öffentlich bekannt machten, sich nicht am Bau von atomaren Waffen zu beteiligen, und mit der sie die Pläne zur atomaren Bewaffnung der Bundeswehr verhinderten, ging vor allem auf seine Initiative zurück.

Ebenfalls in diese Periode fielen zwei intensive kirchlich-theologische und ökumenische Beratungsprozesse zur Friedensthematik, an denen er aktiv beteiligt war. Bereits 1955 wurde er in eine Kommission des ÖRK berufen, die sich unter dem Thema „Christen und die Verhinderung des Krieges in einem atomaren Zeitalter" mit den ethischen und politischen Herausforderungen eines drohenden atomaren Konflikts befasste. Sie legte in ihrem 1961 veröffentlichten Bericht den Kirchen nahe, im Ernstfall gegen atomare Verteidigung und für einen Waffenstillstand, gegebenenfalls auch zu den Bedingungen des Gegners, einzutreten und gewaltfreien Widerstand zu üben. Diese Empfehlung wurde freilich damals von den Leitungsgremien des ÖRK nicht aufgenommen. Im Jahr 1957 bildete die Evangelische Studiengemeinschaft eine Kommission, welche die gleiche Thematik im deutschen Kontext beraten sollte. Auch dieser Kommission gehörte Carl Friedrich von Weizsäcker an und er war einer der entscheidenden Mitverfasser der „Heidelberger Thesen" zu Krieg und Frieden im Atomzeitalter, die 1959 veröffentlicht wurden.

Bis heute ist seine große Rede in Frankfurt 1963 aus Anlass der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels in Erinnerung geblieben. Hier bezeichnete er den Weltfrieden als Überlebensbedingung der technisch-wissenschaftlichen Welt und mahnte zugleich, dass die Überwindung der Institution des Krieges eine außerordentliche moralische Anstrengung erfordern werde.

Dieser Herausforderung hat er sich in den folgenden Jahrzehnten in immer neuen philosophisch-politischen Analysen und öffentlichen Interventionen gewid-

met und dabei zunehmend auch auf das Gewicht und die Einflussmöglichkeiten der Religionen und ihrer öffentlichen Repräsentanten gesetzt. Sein Aufruf in Düsseldorf war daher die Frucht einer über Jahrzehnte hin gereiften Überzeugung. Unablässig hat er danach durch Vorträge, sowie durch Reisen und Begegnungen, u.a. mit Papst Johannes Paul II. und mit führenden katholischen Bischöfen in Lateinamerika, und nicht zuletzt durch seine Schrift „Die Zeit drängt", für die Vision eines Friedenskonzils der christlichen Kirchen geworben.

Der konziliare Prozess, an dessen ökumenischen Versammlungen im westlichen Teil Deutschlands und in Seoul (1990) er teilnahm, war für ihn allenfalls ein erster Schritt auf dem notwendigen Weg. Mit Hans Küng teilte er die Überzeugung, dass es keinen Weltfrieden ohne Frieden zwischen den Religionen geben werde, und dass deshalb der Dialog zwischen den Religionen eine der Überlebensbedingungen der modernen Welt sei. Er hat sich als theologischer Laie kritisch seine eigene christliche Tradition angeeignet und kam immer wieder auf die Bergpredigt Jesu als Zentrum der Botschaft des Evangeliums zurück. Zugleich hat er sich bewusst der Wahrheit vor allem der asiatischen Religionen geöffnet. Sein politisches Engagement für den Weltfrieden fand daher seine Entsprechung in der lebenslangen Suche nach der philosophisch-religiösen Sprache, um die Einheit und Ganzheit der Wirklichkeit jenseits der Unterscheidungen von Wissenschaft und Religion, Vernunft und Glauben zu erfassen. Für sein Wirken in diesem Geist wurde ihm 1989 der Templeton Preis für „Progress in Religion" verliehen.

Mit Carl Friedrich von Weizsäcker hat die ökumenische Bewegung einen ihrer weitsichtigsten und geistig unabhängigsten Anwälte verloren. Im Zuge der Vorbereitung der geplanten ökumenischen Friedenskonvokation (2011) wird Gelegenheit sein, sich immer wieder in Dankbarkeit an seine wegweisenden Impulse zu erinnern.

Konrad Raiser

(Konrad Raiser war von 1992 bis 2003 Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen.)

Gestern – heute – morgen

Die geplante Fusion der Thüringer Landeskirche und der Kirchenprovinz Sachsen zur *„Vereinigten Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland"* ab 1. Januar 2009 ist gescheitert. Der Vereinigungsvertrag verfehlte am 21. April in Wittenberg in der Abstimmung der Kirchenprovinz-Synode die erforderliche Zwei-Drittel-Mehrheit um zwei Stimmen. Das parallel tagende Thüringer Kirchenparlament sprach sich dagegen knapp für den Zusammenschluss aus. Angestrebt wird nun eine „Verdichtete Föderation" ab 2009.

In einem ökumenischen Gottesdienst im Magdeburger Dom haben am 29. April elf Kirchen die *wechselseitige Anerkennung der Taufe* ihrer Mitglieder förmlich bekräftigt. Damit gilt die Taufe auch beim Wechsel der Konfession. Neben evangelischer und katholischer Kirche sind u.a. auch die Orthodoxe Kirche in Deutschland, Anglikaner, Altkatholiken sowie die Methodisten und die Armenisch-Apostolische Kirche beteiligt. Aus theologischen Gründen sind einige der 16 Kirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland der Tauf-Erklärung nicht beigetreten. Die Baptisten zum Beispiel lehnen die in den Volkskirchen übliche Säuglingstaufe ab und taufen nur gläubige Erwachsene.

Vertreter von 23 Kirchen, die in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen im Lande Niedersachsen zusammengeschlossen sind, haben am 13. Mai in Hannover in einem *feierlichen Ökumenischen Gottesdienst, die „Charta Oecumenica. Leitlinien für die Zusammenarbeit der Kirchen in Europa" unterzeichnet.*

Mit einem festlichen Abendmahls-Gottesdienst ist der *31. Deutsche Evangelische Kirchentag in Köln* am 10. Juni zu Ende gegangen. Rund 100.000 Teilnehmer kamen auf die Poller Wiesen, wo schon ein Eröffnungsgottesdienst gefeiert wurde und zahlreiche Konzerte über die Bühne gingen. „Eine neue Begeisterung für den Kirchentag ist spürbar", lautete das Fazit von Kirchentagspräsident Reinhard Höppner. Vom Kölner Treffen gehe die Botschaft aus, dass Spiritualität und Weltverantwortung „untrennbar" zusammengehörten. „Das Wort lässt uns schärfer sehen, was in unserer Welt passiert", erklärte der Kirchentagspräsident mit Blick auf Armut und Kriege, Terrorismus und Klimakatastrophe. Im Protest gegen diese Gefährdungen der Welt sei der Kirchentag mit vielen friedlichen Demonstranten in Heiligendamm verbunden gewesen. Die Erfurter Pfarrerin Mechthild Werner widmete sich in ihrer Predigt dem biblischen Bericht vom Propheten Elia, der sich in der Wüste zum Sterben niederlegt und von einem Engel mit den Worten „Steh auf und iss" zu neuem Handeln angestiftet wird (1. Könige 13). Insgesamt haben laut Angaben der Kirchentagsleitung 110.000 Dauerteilnehmer am Kirchentag teilgenommen, dazu noch tausende Tagesgäste. Am Abend der Begegnung zur Eröffnung am 6. Juni hatten sogar bis zu 400.000 Menschen teilgenommen. Der nächste Kirchentag findet 2009 in Bremen statt. Für 2010 steht der 2. Ökumenische Kirchentag in München im Terminkalender. Der katholische Osnabrücker Bischof Franz-Josef Bode lud die evangelischen Christen herzlich zum Katholikentag 2008 ein.

Die *11. Kirchensynode der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche*, die vom 12. bis 17. Juni in Radevormwald stattfand, beschäftigte sich schwerpunktmäßig mit dem Thema „Mission und Gemeindeaufbau". Die theologischen Hauptreferate hielten Prof. em. Dr. Christian Möller (Heidelberg), Prof. Dr. Johannes Zimmermann (Greifswald), Diakoniedirektorin Barbara Hauschild) und Missionsdirektor Markus Nietzke (Bergen-Bleckmar).

Die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) – Leuenberger Kirchengemeinschaft – hat den Entschluss der französischen reformierten und lutherischen Kirche begrüßt, sich bis 2013 zur „Vereinigten Protestantischen Kirche Frankreichs" zu verbinden. Der auf der ersten gemeinsamen Synode in Souchaux vorgelegte Entwurf für den Einigungsprozess sieht vor, bis 2013 eine vereinte Kirche mit konfessionell unterschiedlichen Regionen zu gründen. Dadurch könne die reformierte oder lutherische Identität in ihren historischen Kontexten erhalten bleiben.

Die *Elfte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes* (LWB) wird vom 20. bis 27. Juli 2010 auf Einladung der Evangelischen Landeskirche in Württemberg in Stuttgart (Deutschland) stattfinden. Als Thema wurde auf der LWB-Ratstagung im schwedischen Lund (20. bis 26. März) ein Satz aus dem Vaterunser „Unser tägliches Brot gib uns heute" ausgewählt.

Von Personen

Michael Bünker, evangelischer Theologieprofessor, ist am 1. Juni auf der Synode der Evangelischen Synode A.B. in Österreich zum neuen Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Österreich gewählt worden. Er tritt am 1. Januar 2008 die Nachfolge von Bischof Herwig Sturm an. Bünker ist auch Generalsekretär der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE).

Ricklef Münnich, Pfarrer in Erfurt, ist neuer evangelischer Präsident des Deutschen Koordinierungsrates der 83 Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit. Der jüdische Präsident und emeritierte Landesrabbiner Henry G. Brandt und die katholische Präsidentin Eva Schulz-Jander wurden wiedergewählt.

Sheila Watson, bisher Erzdiakonin in Buckingham im anglikanischen Bistum Oxford, ist vom anglikanischen Primas von England, Erzbischof Rowan Williams, als erste Frau mit dem Amt des Erzdiakons an der Kathedrale von Canterbury betraut worden. Sie tritt die Nachfolge von Patrick Evans an. Erst im vergangenen Jahr hatte die Synode der anglikanischen Kirche den Weg für die Bischofsordination von Frauen geöffnet. Die ersten Priesterinnen der Kirche von England wurden 1994 geweiht.

Christine Jahn, Pfarrerin und Liturgie-Expertin, übernimmt zum 1. November im Kirchenamt der VELKD in Hannover die Nachfolge von Oberkirchenrat Hans Krech, der Ende Oktober in den Ruhestand geht, als Referentin für Gottesdienst und Liturgie.

Es vollendeten das 75. Lebensjahr:

Klaus Engelhardt, von 1991 bis 1997 Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und Lan-

desbischof der Evangelischen Kirche in Baden von 1981 bis 1997, am 11. Mai;

das 80 Lebensjahr:

Emilio Castro, methodistischer Theologe aus Uruguay und von 1985 bis 1992 Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), am 2. Mai;

Emmanuel Jungclaussen, früherer Abt der Niederaltaicher Benediktinerabtei (1989–2001), am 15. Mai;

Hubert Luthe, Altbischof des Bistums Essen, am 22. Mai.

Verstorben sind:

Michael Fu Tieshan, Bischof der staatlich anerkannten katholischen Kirche Chinas, im Alter von 76 Jahren in Peking, am 20. April;

Carl Friedrich von Weizsäcker, Physiker und Philosoph, galt als einer der letzten deutschen Universalgelehrten in Deutschland, im Alter von 94 Jahren, am 28. April (s. Nachruf in diesem Heft S. 401 f);

Heinz Schütte, katholischer Ökumeniker, wissenschaftlicher Mitarbeiter des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik, im Alter von 83 Jahren, am 12. Juli.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Ökumenische Bewegung

Karl Heinz Voigt, Eine fast vergessene Wurzel des Ökumenischen Rates der Kirchen, KNA-ÖKI, 20/07, 8–11;

Christoph Böttigheimer, „Gemeinschaft der Heiligen", Heiligenverehrung und -anrufung als ökumenische Frage, KNA-ÖKI 18/07,1–11;

Albert Gerhards, Orte des Gedenkens. Grabeskirchen als christliche Antwort auf die gewandelte Bestattungskultur, HerKorr 5/07, 248–251;

Friedrich Weber, Ökumene – lebendig, kräftig, zukunftsfähig? Impuls auf dem 31. Deutschen Evangelischen Kirchentag 2007 in Köln, KNA-Dokumentation 9/07, 1–7.

II. Taufe

Silvia Hell, Taufpate oder Taufzeuge. Taufe als sakramentales Band der Einheit, aber unterschiedliche ekklesiologische Einschätzungen, KNA-ÖKI 21–22/07, Thema der Woche, 1–6;

Hermann Brandt, Die öffentliche Taufe – ein Auslaufmodell? EZW 5/07, 174–178.

III. Orthodoxie

Nikolaj Thon, Russische Orthodoxe Kirche wieder vereinigt, Orthodoxie Aktuell 5/07, 2–6.

IV. Informationen aus Afrika

Marco Moerschbacher, Wenn schwarze Priester sich melden. Wo steht die afrikanische Theologie heute? HerKorr 5/07, 261–264;

Ezra Chitando and Masiiwa R. Gunda, HIV and Aids, Stigma and Liberation in the Old Testament, Exchange 2/07, 184–197;

Anne Kubai, Post Genocide Rwanda: The Changing Religious Landscape, Exchange 2/07, 198–214;

Tomas Sundnes Drønen, ‚And it is Really Thanks to You that We Are Saved …' An African Discourse on

Conversion and the Creation of a Modern Myth, Exchange 2/07, 156–183.

V. Berichte aus Lateinamerika

Ivone Gebara, Können die Verkäufer aus dem Tempel des Lebens vertrieben werden? Eine ökologisch-feministische Reflexion aus Lateinamerika, concilium 2/07, 206–210;

Ulrich Ruh, Benedikt XVI.: Wegweisung für die Kirche Lateinamerikas, HerKorr 6/07, 277–279;

Christian Frevel, Sozialisten und linke Christen. Wie steht die Kirche zu den neuen linken Regierungen Lateinamerikas, HerKorr 6/07, 294–298;

Elsa Tamez, „Gnade" neu erfahren auf einem geschundenen Kontinent, Zeitschrift für Mission 1/07, 70–78;

Veit Straßner, Die Nerven liegen blank. Spannungen in der katholischen Kirche von Peru, HerKorr 5/07, 256–261.

VI. Globalisierung und Gerechtigkeit

Gerhard Kruip, Eine andere Welt ist möglich. Der G8-Gipfel und die Enzyklika „Populorum Progressio" Pauls VI., HerKorr 6/07, 290–294;

Stefan Orth, Zitierfähig und denkwürdig. Die Theologie nach dem Ende der Postmoderne, HerKorr 6/07, 307–311;

Marianne Heimbach-Steins und Andreas Lienkamp, Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Eine Relecture des Wirtschafts- und Sozialwortes der Kirchen nach zehn Jahren, StimdZ 7/07, 457–470.

VII. Weitere interessante Beiträge

Petra Kolonko, Die Pekinger Olympischen Spiele 2008 und die Menschenrechte, StimdZ 7/07; 435–443;

Raif Georges Khoury, Christen im Libanon und die arabische Kultur, StimdZ 7/07, 471–482;

Claudia Schulz, Frauenkirche und Männerkirche. Gendertheoretische Antwortversuche auf die Frage nach der Teilhabegerechtigkeit, DtPfBl 5/07; 291–295;

Andreas Heuser, Weithin unbekannte Nachbarn. Migrationsgemeinden in Deutschland zeigen die Vielgestaltigkeit von Kirche, HerKorr 4/07, 212–215;

Hermann Balz, Mission, Reformation und der Anfang des Glaubens, Zeitschrift für Mission 1/07, 26–42;

Marlies Mügge, Vom Ketzer zum Vater im Glauben. Martin Luther aus katholischer Sicht, KNA-ÖKI 20/07, Thema der Woche, 1–10;

Thomas Söding, Aufklärung über Jesus. Das Jesus-Buch des Papstes und das Programm seines Pontifikates, HerKorr 6/07, 281–286.

VIII. Dokumentationen

Bericht der Meissen Kommission. Fünf-Jahres-Bericht der Meissen Kommission der Kirche von England und der Evangelischen Kirche in Deutschland 2002–2006, epd-Dok 22/07;

„Sola scriptura" – Zur Aktualität des protestantischen Erbes. Texte eines Symposiums von Einrichtungen der Evangelischen Kirche in Deutschland und weiteren Organisationen zur kritischen Auseinandersetzung mit der „Bibel in gerechter Sprache" am 20. April in Kassel, epd-Dok 23/07;

Konzentration auf die Zukunft! Die wichtigsten Fakten zur Situation der Kirche aus kirchen- und religionssoziologischer Sicht, epd-Dok 25/07.

Neue Bücher

EXEGETIK

Norbert Baumert, KOINONEIN und METECHEIN – synonym? Eine umfassende semantische Untersuchung. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2003. 564 Seiten. Br. EUR 45.90.

Titel und Untertitel der exegetischen Spezialuntersuchung von Norbert Baumert, Neutestamentler an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main, deuten recht genau auf Inhalt und These der vorliegenden Arbeit: Mit Hilfe detaillierter semantischer Analysen, die nicht bloß sämtliche Vorkommen der beiden im Titel genannten Wortgruppen erfassen, sondern darüber hinaus buchstäblich hunderte von Belegen „aus dem Bereich der ganzen Gräzität bis zur Koine, einschließlich der christlichen Literatur bis zu den griechischen Kirchenvätern des 5. Jahrhunderts" (13) einbeziehen, soll die in Exegese und Theologie gängige These, dass *koinonein* im NT auch teilhaben heißen kann, in Frage gestellt, ja widerlegt werden. Methodisch geht B. ähnliche Wege wie in seiner zweibändigen Untersuchung zu Charisma, Taufe und Geisttaufe (Würzburg 2001, von mir besprochen in ÖR 54, 2005, 119–121). Es handelt sich um ausschließlich wortsemantische Analysen mit stark etymologisch bestimmter Argumentation, weitestgehend ohne Berücksichtigung von wort- bzw. textpragmatischen Überlegungen. Das schränkt die Überzeugungskraft der Hauptthese durchaus empfindlich ein, nicht aber den Gewinn, der aus einem sorgfältigen Studium der Einzelanalysen für ein genaueres Verständnis der untersuchten neutestamentlichen Texte gezogen werden kann.

Einen guten Zugang zur Hauptthese bieten Zwischenzusammenfassungen der Ergebnisse wie z.B. auf S. 305–310: „‚Teilhabe' gehört nicht … zum semantischen Grundbestand und ist bei keinem Beleg zwingend nachzuweisen. Andererseits gehört das Element ‚Gemeinsamkeit' stets zum *Wortbestand* und muss nicht erst durch äußere Umstände herangetragen werden." (307) „*koinonia* heißt entweder Gemeinschaft (bei Sachbegriffen: Verbindung) oder Mitteilung, jedes entweder als nomen actionis (abstrakt) oder als nomen rei actae (konkret …), während sich ‚Teilhabe' an allen Stellen, die dafür angeführt werden, als unzutreffend erweist." (310) Diese These wird zunächst in fünf Kapiteln aus der ganzen Breite und Fülle der Belege in NT und Gräzität herausgearbeitet, wobei immer wieder auch außerbiblische Texte (Platon, Aristoteles, Philon von Alexandrien) ausführlich besprochen werden, und anschließend in Kap. 6 durch den christlichen Sprachgebrauch von der Antike bis ins 20. Jahrhundert hinein verfolgt. Kap. 7 bietet als „Nagelprobe" eine fortlaufende Auslegung von 1Kor 10, und Kap. 8 erhebt den theologischen Ertrag für das Neue Testament und aktuelle theologische Fragen, u.a. zur Ekklesiologie, zum Verständnis der Eucharistie und zu den persönlichen Beziehungen in der Kirche. Ein Literaturverzeichnis und umfangreiche Register beschließen den Band.

Insgesamt gesehen verhilft die Untersuchung zu wichtigen Präzisierungen für das Verständnis des neutestamentlichen Sprachgebrauchs bei Ausdrücken der Gemeinschaft. Das ist nicht zuletzt hilfreich im Blick auf den Verweis da-

rauf in ekklesiologischen und ökumenischen Kontexten. Auch B. selbst zieht solche Konsequenzen aus seinen exegetischen Analysen. So urteilt er z.B. mit Blick auf die Gemeinschaft zwischen den Aposteln nach Gal 2,9: „Die Zusammengehörigkeit besagt also ein von Gott vorgegebenes Miteinander und somit die Basis dessen, was man später ‚kirchliche Einheit' nennen wird. *Koinonia* ist hier (noch) nicht der theologisch gefüllte Begriff der ‚communio'. Doch er bereitet den Weg dafür" (515). Und mit Blick auf das Eucharistieverständnis stellt er heraus, „daß Eucharistie nach 1 Kor 11,27–29 primär eine *Vereinigung mit Christus* ist … und nicht primär eine Vereinigung miteinander. Der horizontale Gemeinschaftscharakter ist bei dieser Art Mahlfeier also eindeutig sekundär. Die rechte Beziehung zueinander, nämlich die gegenseitige Liebe und Hochachtung, ist eine *Voraussetzung*, damit man sich mit dem Herrn so vereinigen kann. … man muß sich hüten, die Eucharistie zu verzwecken zu einem Mahl, um Gemeinschaft untereinander zu feiern oder zu stiften; hier steht die Vereinigung mit dem Herrn im Vordergrund." (521)

Karl-Wilhelm Niebuhr

ISLAM

Hans Küng, Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft. Piper Verlag, München 2004. 892 Seiten. Gb. EUR 29,90.

Hans Küng legt mit seinem Buch „Der Islam" den dritten Band seiner Untersuchungen zur „religiösen Situation der Zeit" vor. Er sucht das „Realbild" zwischen „Feind- und Idealbild Islam". Später malt er gar ein „Hoffnungsbild Islam". Im Zentrum stehen zunächst der Koran und die Persönlichkeit Mohammeds. Wie schon bei „Das Judentum" und „Das Christentum" führt Küng methodisch konsequent seine „Paradigmenanalyse" durch. Gemeint sind die epochalen Gesamtkonstellationen einer Religion, die aber nicht einfach abgelöst werden, sondern oft nebeneinander weiter bestehen. Das unterscheidet sein Buch fundamental von anderen Einführungen oder Gesamtdarstellungen und rechtfertigt allein schon das aufwendige Unternehmen.

Die 14 Jahrhunderte Islam werden also aufgeteilt in das „ur-islamische Gemeinde-Paradigma" von Mekka und Medina, das vielen Muslimen heute noch als Vorbild dient. Sodann findet er das „arabische Reichs-Paradigma" mit dem Zentrum Damaskus, also die Zeit der aggressiven Ausbreitung unter den Umaiyaden, das „Goldene Zeitalter" der Araber, aber auch die große Spaltung in Sunniten und Schiiten. Unter den Abbasiden mit ihrer Hauptstadt Bagdad entsteht das „klassisch-islamische Weltreligions-Paradigma" mit imperialem Anspruch von Spanien bis Hinterindien und der Herausbildung einer rationalen Theologie und den vier klassischen Rechtsschulen. Den mittelalterlichen Islam zwischen Recht und Mystik nennt Küng „Das Paradigma der Ulama und Sufis" und bringt einen aufschlussreichen Vergleich „zweier Meister der Theologie": Al-Gazzali und Thomas von Aquin. Hier entscheidet sich, dass eine eigenständige Philosophie im Islam keine Chance hat. Schließlich dann „das islamische Modernisierungsparadigma", in welchem die drei Großreiche der Moguln, Safawiden und Osmanen beschrieben, aber auch ihr Niedergang analysiert

werden. Das große Trauma der Muslime bis heute!

Das Buch ist zwar Küngs „muslimischen Freunden in aller Welt" gewidmet. (Deren Reaktionen wären interessant und würden vielleicht einen nachfolgenden „Diskussionsband" lohnen.) Aber die meisten Leser werden Christen sein, vor allem solche, die sich dem „Projekt Weltethos" oder dem christlich-islamischen Dialog verpflichtet fühlen. Sie fragen natürlich, wie Küng die „Herausforderungen der Gegenwart" (4. Teil) und die „Möglichkeiten der Zukunft" (5. Teil) einschätzt. Aus der Fülle der Themen seien nur die herausgegriffen, die (protestantische) Theologen besonders interessieren oder die in der (evangelischen) Kirche umstritten sind.

1. In der traditionellen christlichen Polemik ist Mohammed ein Lügenprophet. Dialogbereite Christen werden vielleicht noch einräumen, dass er ein charismatischer Führer der Araber gewesen ist. Aber ein Prophet auch für Christen? Küng formuliert vorsichtig: „Aber vom Neuen Testament her gesehen muss man sich nicht von vornherein dogmatisch dagegen wehren, wenn sich Muhammad als ein echter Prophet nach Jesus verstand, der beanspruchte, mit ihm in grundlegender Übereinstimmung zu sein. ..: Doch hätte nicht schon diese Zuerkennung des Prophetentitels für Muhammad schwerwiegende positive Konsequenzen für die Verständigung zwischen Christen und Muslimen und besonders für die Botschaft, die er verkündet hat, die niedergelegt ist im Koran?" (169)

2. Der Koran – Wort Gottes? Für die Muslime gibt es höchstens die Frage, ob der Koran „geschaffen" von Gott oder „ungeschaffen" bei Gott ist. Daran hängt, ob man sich überhaupt eine kritische Auslegung vorstellen kann. Küng hofft darauf und schildert islamische Ansätze dazu. Aber ist der Koran Wort Gottes auch für Christen? Küngs erstaunlich klare Antwort, die nicht nur bei Protestanten Widerspruch finden wird: „Wenn wir schon Muhammad als nachchristlichen Propheten anerkennen, dann werden wir konsequenterweise auch zugeben müssen, worauf es den Muslimen am allermeisten ankommt: Dass Muhammad seine Botschaft nicht einfach aus sich selber hat, dass seine Botschaft nicht einfach Muhammads Wort, sondern Gottes Wort ist" (112).

3. Küng kann sich mit seiner Revision des christlichen Zerrbildes Islam auf das Zweite Vatikanische Konzil berufen. Er zitiert denn auch den entscheidenden Satz: „Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten ..." (587).

4. Wie steht es dann aber mit der Dreieinigkeit? Küng bekennt sich zwar zu den klassischen christlichen Glaubensbekenntnissen. Die Aussagen der ökumenischen Konzilien findet er aber vor allem für die innerchristliche Verständigung „eine Richtschnur der Wahrheitsfindung". „Aber im interreligiösen Gespräch? Da darf man die griechisch-lateinische Tradition nicht zum alleinigen Wahrheitsmaßstab erheben" (617). Ob diese doppelte Wahrheit christlichen Konsens finden kann?

Jedenfalls polemisiert er nicht ohne Grund gegen die Trinitätstheologie Jürgen Moltmanns und gegen eine trinitätstheologische Bemerkung Siegfried Raeders (851). Originalton Küng: „Dreigliedrige Formeln (Triaden) ja, aber keine innergöttliche Dreieinigkeit (Trinität)! Lebendigkeit, Beweglichkeit,

Sympathie, Mitleiden, gar Leiden Gottes ja, aber keine Selbstunterscheidung und Unterschiedenheit in Gott selber!" (608)

5. Wer ist dann aber Christus? Jedenfalls keine präexistente 2. Person der Trinität. Küng beschreibt mit viel Sympathie die judenchristliche Theologie, die nach seiner Meinung auch den Koran beeinflusst hat. „Die inhaltlichen Analogien zwischen dem koranischen Jesusbild und einer judenchristlich geprägten Christologie sind unabweisbar" (601).

6. Gemeinsames Gebet von Muslimen und Christen ist für Küng gut möglich: „Ein verschiedenes Gottesverständnis braucht deshalb ein gemeinsames Gebet zum Einen Gott nicht zu hindern" (759). Er selbst formuliert auf S. 751 ein sehr schönes „Gebet, von dem ich meine, es könne durchaus von Juden, Christen und Muslimen gemeinsam gebetet werden".

Küng mutet also den Christen einiges zu. Besser gesagt: Ein echter Dialog, der nicht nur aus gegenseitigen Monologen besteht, mutet den Christen einiges zu. Aber mehr wohl noch den Muslimen, die gewissermaßen Reformation und Aufklärung in ihren Paradigmen noch nachholen müssen.

Erfreulich ist, dass Küng eine deutliche Sprache bevorzugt und niemanden schont. Jede Vereinnahmungsstrategie liegt ihm fern, „allerdings auch jede übervorsichtige ‚Leisetreterstrategie', die dem Gesprächspartner die Auseinandersetzung mit historischen Fakten nicht zutraut. Ich möchte vielmehr nachdrücklich und konstruktiv auf die christlich-islamische Verwandtschaft hinweisen, die für alle am Dialog Beteiligten zunächst Zumutungen, aber meines Erachtens noch größere Chancen beinhaltet" (601). Als Zumutung werden es Juden empfinden, wenn er bei der Erörterung des Nahostproblems vom „Staatsterror Israels" spricht (691). Amerikanische Evangelikale werden sich entrüsten, wenn er den ungerechten Krieg im Irak verurteilt. Armenier werden kaum akzeptieren, dass der türkische Genozid an ihrem Volk historisch ziemlich relativiert wird. Katholiken werden sich vielleicht an seine papstkritischen Zumutungen schon gewöhnt haben. Aber alle werden sich mit Küngs wohlbegründeten Argumenten auseinandersetzen müssen. Er hat sie seit einer ersten Reise 1955 nach Nordafrika offenkundig bienenfleißig zusammengetragen. Allein 82 Seiten Anmerkungen zeugen davon.

Allerdings wäre eine eindeutige Literaturliste übersichtlicher gewesen. Dann wäre ersichtlicher, dass eben auch wichtige Autoren fehlen. Sein wichtigster Gewährsmann ist der emeritierte Tübinger Islamwissenschaftler Josef van Ess, mit dem er schon vor zwanzig Jahren Dialog-Vorlesungen zum Islam durchführte.

Wolfgang Wagner

DIALOG

Nicolae Manole, Ekklesiologische Perspektiven im Dialog zwischen den orthodoxen und reformatorischen Kirchen. LIT-Verlag, Münster 2005. 432 Seiten. Br. EUR 34,90.

Mit der hier vorliegenden Dissertation möchte Nicolae Manole, ein rumänisch-orthodoxer Theologe, „Schritte auf dem Weg zur gegenseitigen Anerkennung der Kirchen aufzeigen" (1). Zu diesem Zweck greift er das Thema Ekklesiologie auf und untersucht das Kirchenverständnis der orthodoxen und der reformatorischen Tradition. Als An-

satzpunkt für eine gemeinsame Grundlage für die Kirchen (1. Hauptteil) sieht Manole die Attribute der Kirche, wie sie im Nicäno-Constantinopolitanum bekenntnismäßig formuliert sind. Alle vier Attribute werden von ihm in orthodoxer, reformatorischer und katholischer Sicht dargestellt. Anhand der Frage nach der Sichtbarkeit und der Unsichtbarkeit der Kirche wird deutlich, dass die Unterschiede zwischen den Traditionen auf eine unterschiedliche Deutung der Glaubensbekenntnisse zurückgehen und aus der Spannung zwischen Empirie und Eschatologie entstehen.

Im zweiten Hauptteil skizziert Manole die Grundzüge des orthodoxen Kirchenverständnisses, dem er in Teil III die Grundzüge der protestantischen Ekklesiologie gegenüber stellt. Für die Orthodoxie sind das Leben der Kirche und das theoretische Verständnis der Kirche untrennbar miteinander verbunden. Die Grundlage aller ekklesiologischen Konzepte ist hier die eucharistische Erfahrung. Die Beschreibung der Kirche als Leib Christi und damit ihr Verständnis als Mysterium sind fundamental. Dies drückt sich vor allem aus in der Beschreibung der Kirche als Ikone der trinitarischen Gemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist, die sich im Koinonia-Begriff festmacht. Dieser Begriff wird auch herangezogen, um in der Vielfalt der orthodoxen Kirchen die Einheit der einen Kirche festzuhalten. Die Kirche bildet einen theandrischen Organismus, dessen Wesen über jede soziale Gemeinschaft hinausgeht. „Deshalb ist die Kirche in der Orthodoxie zuerst als Ort und Mittel des Heils zu verstehen, die in der eucharistischen Versammlung und in den eucharistischen Gaben durch aktive Teilnahme erfahrbar wird" (104). Als Institution findet die Kirche ihren Existenzsinn im liturgischen Leben, von wo sich auch die kirchenleitenden Strukturen ergeben.

Demgegenüber sieht Manole in der protestantischen Ekklesiologie ein Problem darin, dass das Abendmahl nicht zur Voraussetzung der sichtbaren Gestalt der Kirche gemacht werden könne, da das, was die Kirche in ihrer empirischen Gestalt in der Feier des Abendmahls sichtbar darstellt, nur im Glauben zugänglich ist. „Dies führt zu Differenzen mit der Orthodoxie, denn die reformatorische Kirche legt den Sinn von communio nicht analog einer kraft der Eucharistieteilnahme sich bildenden Gemeinschaft dar, sondern versteht den Begriff eher als eine gleichsam unter einem Dach lebende Gemeinschaft, unter dem die Christen sich sammeln und wo Gestalt und Ordnung entsteht (Barmen III)" (145f). Es stellt sich die Frage, ob hier das protestantische Verständnis adäquat wiedergegeben ist. Immerhin kommt es zu dieser „unter einem Dach lebenden Gemeinschaft" nach protestantischer Auffassung dadurch, dass sich Menschen um das Wort Gottes in Form der Predigt und des Sakramentes sammeln. Daher gelingt es Manole an dieser Stelle nicht, die beiden Positionen in einen wirklichen Dialog zu bringen. Er müsste sich dann z.B. mit der Frage auseinandersetzen, wie die orthodoxe Seite darauf antwortet, dass das Wort Gottes auf evangelischer Seite als kirchenkonstitutives Element verstanden wird. Konsequenterweise wird hier auch kein Ansatzpunkt für eine Annäherung gesehen, wie sie an anderer Stelle im ökumenischen Dialog bereits dargestellt ist (s. unten).

Im letzten Teil des Buches wird das Lima-Dokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen in die Diskussion eingebracht. Anhand der dort behandelten theologischen Fragen werden die umstrittenen Punkte im ökumenischen Gespräch zwischen den orthodoxen und den protestantischen Kirchen hinsichtlich Taufe, Eucharistie und Amt nun im Detail untersucht. Auffällig ist, dass im Blick auf das Verständnis der Taufe dabei die Differenz vor allem zwischen reformatorischen und orthodoxen Kirchen einerseits und den Täuferkirchen andererseits deutlich wird. Dass die eigentliche Frage, die an dieser Stelle im Dialog zwischen Protestanten und Orthodoxen besteht, nämlich die Anerkennung der in den reformatorischen Kirchen gespendeten Taufe auf der orthodoxen Seite, nur in einem „Exkurs" (272–279) behandelt wird, ist zwar aus dem Duktus der Lima-Dokumente verständlich, nicht aber aus dem logischen Aufbau des vorliegenden Buches. Manole kommt zu der wichtigen, aber nicht neuen Schlussfolgerung, dass die Frage der Gültigkeit der außerhalb der eigenen Kirche gespendeten Taufe eine echte Herausforderung für die orthodoxe Kirche ist und erst noch geklärt werden muss. Hinsichtlich der Eucharistie wird der Unterschied im Hinblick auf die Realpräsenz Christi herausgearbeitet sowie Differenzen im Verständnis der Wandlung der Elemente. Die Amtsfrage ist für den Autor die schwierigste Frage. Er arbeitet die unterschiedliche Auffassung der orthodoxen, katholischen und anglikanischen Kirchen einerseits gegenüber den reformatorischen Kirchen andererseits heraus: Für die einen ist die Amtsfrage ausdrücklich in die Einheitsfrage integriert, für die anderen geht es darum, die konfessionelle Identität zu behalten und eine Anerkennung der Ämter nicht von einer einheitlichen Auffassung des Amtes abhängig zu machen. Auffällig ist an dieser Stelle, dass der Autor sich nicht mit dem Vorschlag des Lima-Papiers auseinandersetzt, wie es zu einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter kommen könnte. Leider bleibt die Arbeit auch in den Schlussbemerkungen bei zusammenfassenden Sätzen stehen, die nur wenige, relativ allgemeine Hinweise enthalten, wie die Ökumene in diesen Fragen weiterkommen könnte.

Insgesamt bietet die Arbeit eine meistenteils gut verständliche konfessionskundliche Darstellung der orthodoxen und protestantischen ekklesiologischen Positionen. Interessant ist sie vor allem deshalb, weil sie die Probleme aus orthodoxem Blickwinkel betrachtet, was bisher noch kaum in solch umfassender Form geschehen ist. Zu bedauern ist, dass der Autor offenbar die neuere Diskussion im ÖRK nicht wahrgenommen hat: Bereits 1998 hat die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung eine Art Fortsetzung des Limadokumentes veröffentlicht unter dem Titel „Das Wesen und die Bestimmung der Kirche" (englisch „The Nature and Purpose of the Church", deutsche Veröffentlichung 2000), die, obwohl noch ein Vorstadium eines Konvergenzpapiers im Sinne des Limapapiers, explizit die Ekklesiologie aufnimmt. An einigen Stellen wäre es auch wünschenswert gewesen, wenn jüngste orthodoxe Darstellungen berücksichtigt worden wären. So wäre z.B. zur Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat, die auf S.197ff behandelt wird, eine Auseinandersetzung mit der Dar-

stellung der sozialethischen Grundprinzipien durch die Bischofssynode der Russischen Orthodoxen Kirche aus dem Jahr 2000 interessant gewesen.

Falsche Erwartungen ruft der Titel des Buches hervor, als ob es um die Darstellung des Dialoges oder der Dialoge zwischen Orthodoxie und Protestantismus ginge. Vielmehr werden die protestantische und die orthodoxe Position jeweils dargestellt und ansatzweise in einen Dialog gebracht. Daher bleiben auch wichtige Ergebnisse aus bilateralen Dialogen, wie sie z.B. die EKD mit drei orthodoxen Kirchen führt oder wie sie auf Weltebene zwischen dem LWB und der Orthodoxie geführt werden, völlig außer acht.

Bedeutender als diese Wünsche im Hinblick auf mehr Aktualität ist jedoch für eine Beurteilung dieser Arbeit die Frage, ob der Autor seinem im Vorwort formulierten eigenen Anspruch der Notwendigkeit eines ekklesiologischen Paradigmenwechsels gerecht wird: „Die Konfessionen werden nicht mehr als *Teil der einen Kirche* betrachtet, sondern sie sind mit ihren *eigenen* Identitäten die *eine* Kirche" (S.VII). Manoles Vorschlag im Hinblick auf die Frage des Bischofsamtes und der bischöflichen Sukzession, dass evangelischerseits „von nun an" in apostolischer Sukzession stehende Bischöfe bei den Ordinationen mitwirken sollten, bedeutet eine einseitige Forderung nach Veränderung der Identität auf protestantischer Seite. Die Frage, ob es nicht auch eine Lösung gibt, die die Identitäten der verschiedenen Kirchen als die eine Kirche, gemäß der eigenen Formulierung des Autors, bestehen lässt, gerät nicht in den Blick und bleibt daher offen. Dementsprechend bleibt der Autor auch hinter seinem Anspruch zurück, Schritte auf dem Weg der gegenseitigen Anerkennung der Kirchen aufzuzeigen.

Dagmar Heller

With a Demonstration of the Spirit and of Power – Seventh International Consultation of United und Uniting Churches, ed. by Thomas F. Best, Faith and Order Paper No. 195, WCC Publications, Genf 2004. 181 Seiten.

Dieses Buch ist der offizielle Berichtsband der siebten internationalen Konsultation der vereinigten (unierten) und sich vereinigenden Kirchen, die im September 2002 in Driebergen (Niederlande) stattfand. Die früheren Konsultationen wurden nach Bossey (Schweiz) 1967, Limuru (Kenia) 1970, Toronto (Kanada) 1975, Colombo (Sri Lanka) 1981, Potsdam (damals DDR) 1987 und Ocho Rios (Jamaika) 1995 zusammengerufen. Da die unierten Kirchen bewusst keinen konfessionellen Weltbund gründeten, sind diese Konsultationen – organisiert von der Abteilung Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen – mit ihrer Darbietung eines Themas, Fallstudien, Bibelstudien, Informationen und Gottesdiensten besonders wichtig. Außerdem gibt der „Survey of Church Union Negotiatons" im Abstand von zwei bis drei Jahren einen Oberblick über Entwicklungen im Bereich der Unionskirchen.

Etwa 50 Teilnehmende aus ungefähr 60 Kirchen und ökumenischen Organisationen (darunter mehr als 45 unierte Kirchen) untersuchten die Beziehungen zwischen den drei Themen Einheit, Mission und Identität der Kirche. Die Beiträge im Berichtsband aus den Niederlanden, Ghana, Großbritannien, Republik Südafrika, Jamaika, Australi-

en, USA und Indien machen die unterschiedliche Situation der Entstehung und die Vielfalt der Fragen und Probleme der unierten Kirchen deutlich.

Das Phänomen der unierten Kirchen ist nicht einmal 200 Jahre alt und beschränkt sich auf den protestantischen Sektor der Kirchen (z. B. Reformierte, Lutheraner, Methodisten, Anglikaner, Disciples). Die ältesten unierten Kirchen entstanden in Deutschland im 19. Jahrhundert (1817 erste Union) neben der katholischen Kirche. Im Bereich des Commonwealth entstehen in einigen Regionen Unionskirchen im Kontext religiöser Toleranz und Vielfalt. In Afrika und Asien sind aus der Missionsarbeit hervorgegangene Kirchen beteiligt.

Bestimmte Fragen begleiten die unierten Kirchen als ständige Herausforderung: Wie sehen die Beziehungen unter den unierten Kirchen aus? Welche Verbindungen gibt es zwischen ihnen und anderen Kirchen? Wie gestalten sich die Kontakte zu den christlichen Weltbünden? Gibt es einen theologischen Stil, der für unierte Kirchen charakteristisch ist?

Die Verpflichtung zur sichtbaren Einheit wurde erneuert. Auch wurde zu verstärktem Dialog mit Missionspartnern und Vertretern der traditionellen Denominationen aufgerufen. Proselytismus ist in einigen Gebieten ein Problem für unierte Kirchen, so dass die Empfehlung ausgesprochen wurde, dass Christen, die unierte Kirchen verlassen, nicht in anderen Konfessionsfamilien aufgenommen werden sollten.

Eine unierte Kirche zu werden ist keine Zauberformel für die Erneuerung von Mission und Effektivität. Dass sich die Hoffnung, eine unierte Kirche solle doch effektiver Mission treiben können, aufgrund praktischer Fragen und Probleme oft nicht realisiert, betonen mehrere Beiträge, z. B. aus Südafrika (53): „The problem is that we often lose the purpose as we concentrate on the problems faced in making the union work ... our focus changes from mission to maintenance." Oder der australische Beitrag (71): „A good deal of the energy and effort of the church was turned in on itself."

Eine unierte Kirche zu bilden, erfordert einen langen Atem und ist kaum innerhalb einer Generation zu realisieren. So dauerte es z. B. 40 Jahre, bis es Churches Uniting in Christ (USA) gab. Inhaltliche Fragen müssen gelöst werden, z. B.: Welche Bedeutung haben lutherische Bekenntnisschriften für reformierte Christen in einer vereinigten Kirche? Oder welche Bedeutung kann das für reformierte Christen zentrale Thema „Prädestination" für andere Christen in einer unierten Kirche haben?

Aber auch nicht-theologische Fragen können die Entstehung einer unierten Kirche lange verzögern, z. B.: Wie geht man mit enormen Größenunterschieden um (z. B. 15 000 Lutheraner unter 2,5 Millionen Christen in einer unierten Kirche)? Welche Regelung wird für die unterschiedliche Höhe der Gehälter und Pensionen der Geistlichen in einer unierten Kirche gefunden?

Aus allen Beiträgen wird deutlich, dass die vereinigten und die sich vereinigenden Kirchen sich am stärksten von allen Kirchen dem neutestamentlichen Gedanken der Einheit und den Vorstellungen des ÖRK (z. B. Neu-Delhi 1961) verpflichtet fühlen und deshalb auch bereit sind, sich auf den langwierigen und mühsamen Weg, der Veränderungen von allen Beteiligten erfordert, zur

sichtbaren Einheit zu begeben. So wird in der Botschaft der Konsultation selbstbewusst formuliert: „... the burden of proof is not on those who unite but on those who persist in division" (6).

Stefan Durst

GEFEIERTE ÖKUMENE

Andreas Odenthal, Die Ordinatio Cultus Divini et Caeremoniarium des Halberstädter Domes von 1591. Untersuchungen zur Liturgie eines gemischtkonfessionellen Domkapitels nach Einführung der Reformation. Aschendorff Verlag, Münster 2005. 318 Seiten. Pb. EUR 44,–.

Der Fuldaer Liturgiewissenschaftler Andreas Odenthal legt eine ökumenisch-historische Studie vor, die einzigartig ist. Das auch im frühen Luthertum gefeierte Stundengebet findet im Halberstädter Dom eine ökumenische Fortsetzung. Sigismund von Brandenburg, Erzbischof von Magdeburg und Bischof von Halberstadt (1553–1566), war der neuen Lehre zugetan, bekannte sich aber öffentlich zu ihr erst im Jahre seines Todes. Sigismunds Nachfolger Heinrich Julius von Braunschweig führte die Reformation im Halberstädter Dom im Jahr 1591 ein und wollte das Domkapitel für die Reformation gewinnen. Die erste offizielle evangelische Predigt im Dom hielt Domprediger Dr. Martin Mirus am 21. September 1591. Bischof Heinrich Julius wandte sich strikt gegen Missbräuche, die eingestellt werden sollten: die Anrufung der Heiligen, die Verweigerung des Laienkelchs, das Messopfer, die Verehrung des konsekrierten Brotes, Beichte und Genugtuung, die Kritik an der Lehre von der Rechtfertigung sowie die Lehre von den guten Werken. In der Kritik geht es auch um die Privat- und Stillmesse, die Weihe von Wasser etc. sowie u.a. die „närrischen" Prozessionen. Das Domkapitel bleibt aber gemischtkonfessionell. Nach dem Bischof aber sollte der Grundsatz gelten, dass die Domherren täglich in der Kirche das Offizium halten. Es geht hier also um die Pflicht von Klerikern. Das beibehaltene Offizium aber sollte schriftgemäß sein; die Frage der Liturgiesprache blieb virulent. „Angesichts einer zwar zahlenmäßig kleineren, aber starken katholischen Fraktion im Kapitel hatte Heinrich Julius zum Ende seiner Rede bewusst die Gewissensfreiheit des Einzelnen an die oberste Stelle gestellt" (61). Die katholischen Domherren konnten in einzelnen Kapellen des Dombezirks feiern; die Kapitelsmesse im Hohen Chor aber wurde abgelöst durch den evangelischen Abendmahlsgottesdienst.

„Die Stundenliturgie wird ... über die Einführung der Reformation hinaus weitergeführt, allerdings in der durch die ‚Ordinatio Cultus Divini' bereinigten Form. Diese Reinigung betrifft nicht die Heiligenverehrung, die weiterhin stattfindet" (69). Aber das tägliche Anrufen der Heiligen und die Bitte für die Verstorbenen entfallen. Im Lauf der Zeit wurden die Horen reduziert. Im Jahr 1810 wurde das Domkapitel aufgelöst; damit endete das besondere Stundengebet im Halberstädter Dom.

Odenthal gibt ausführliche Darstellungen zu den nach 1591 verbliebenen Heiligenfeiern. Bei der „missa" kommt er zu folgendem Ergebnis: „Die Feier des Herrenmahles in der Tradition des Halberstädter Domes zeigt zunächst die Grenze damaliger Ökumene auf. Schon im 16. Jahrhundert gingen hier die beiden Konfessionen trotz weitestgehend

gemeinsamer Feier getrennte Wege, denn eine Eucharistiegemeinschaft hat es nicht gegeben. Dies schloss indes nicht aus, dass die evangelische Messe in Anwesenheit und sogar unter partieller Mitwirkung der Katholiken gefeiert wurde. Die entstandene Ordnung des Abendmahls folgte dem Messtyp lutherischer Prägung und ist durch große Traditionsstärke charakterisiert, etwa in Form des Gregorianischen Chorals wie in der weitgehenden Beibehaltung der lateinischen Liturgiesprache" (163f). Die Praxis war keine Kompromisslösung, denn die lutherische Prägung ließ kaum Kompromisse zu.

Die Halberstädter Praxis hat ökumenische Züge. Hier liegt ein gelebtes Zeugnis der gemeinsamen Tradition der Christenheit vor, das insofern von größter Bedeutung ist, als es aus gemeinsamen Wurzeln wuchs und vieles bewahrte, was die Kultur und Frömmigkeit des Mittelalters an Schätzen hervorgebracht hat" (168). Heute geht es um das gemeinsame Beten getaufter Christinnen und Christen – z.B. im Stundengebet. Odenthal formuliert vorsichtig, aber dezidiert eine Schlussfrage: „Sollte nicht im Bereich der Stundenliturgie ein neuer Versuch der Konfessionen unternommen werden, bekennende, preisende und betende Kirche mit den Menschen von heute zu sein?" (169).

Der Vf. bietet in seiner vorzüglichen Studie u. a. eine Textedition der „Ordinatio Cultus Divini et Caeremoniarium" von 1591 sowie einen Auszug aus der Rede des Bischofs Heinrich Julius vor dem Halberstädter Domkapitel vom 23. Februar 1591, dann die Gottesdienstordnung und Predigt zur Einführung des evangelischen Dompredigers Dr. Martin Mirus sowie das Formular des Abendmahlsgottesdienstes für den Halberstädter Dom, 1591.

Karl-Friedrich Wiggermann

ÖKUMENISCHE BEWEGUNG

Ulrich H. J. Körtner, Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005. 266 Seiten. Kt. EUR 24,90.

Dass es (immer) noch bleibende Unterschiede in den theologischen Auffassungen der verschiedenen Kirchen gibt, die wohl auch in den nächsten Jahren nicht überwunden werden können, ist eine Tatsache, die niemand bestreitet, der sich ernsthaft mit Ökumene beschäftigt. Nachdem man jahre- oder jahrzehntelang nach Konvergenzen und Konsensen gesucht hat, um zu einer Einheit der Kirchen zu gelangen, stellt sich nun die Frage, ob dies der richtige Weg ist. Der Wiener Professor Ulrich Körtner legt hier den Versuch vor, anhand verschiedener Themen aus der ökumenischen Diskussion als neues Paradigma eine Differenzökumene anstelle der bisherigen Konsensmethode vorzustellen: „Für den Dialog der Konfessionen ist eine hermeneutische Theorie, welche nicht nur die Grundlagen des gemeinsamen Verstehens schafft, sondern auch das Verständnis für das jeweilige Andersverstehen fördert, unumgänglich" (10).

Im ersten Kapitel (Von der Konsensökumene zur Differenzökumene) legt er die Problematik der Konsensökumene dar und zeigt auf, dass die Antwort auf die Konkurrenzsituation, in der sich die christlichen Konfessionen befinden, „nur in einer von konstruktiver Toleranz getragenen Ökumene des wechselseitigen ökumenischen Respekts bestehen"

kann (24). Es geht um die Verhältnisbestimmung von Vielfalt und Einheit. Körtners These lautet: Das ekklesiologische Problem von Identität und Differenz im Christentum ist nicht vom Gedanken einer immanenten Trinität oder von einem einseitigen „Ökumenismus des Heiligen Geistes" aus zu bestimmen, sondern inkarnations- und kreuzestheologisch. „Grundlegend für eine künftige ökumenische Ekklesiologie ist daher nicht ein undialektischer Begriff von Einheit, sondern ein theologischer Begriff von *Differenz*" (29).

In den folgenden Kapiteln werden einzelne ökumenische Themen aufgegriffen und in diesem Sinne diskutiert. Dazu gehört als eine der wichtigsten Fragen diejenige nach dem Verhältnis von Schrift und Kirche (zweites Kapitel). Das dritte Kapitel (Offene Fragen einer ökumenischen Hermeneutik der Verschiedenheit) ist die überarbeitete Fassung eines Vortrags des Verfassers bei einer Konsultation der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, in der es um die Frage nach dem Verstehen von Symbolen, Riten und Bräuchen ging. Er kommt dabei zu der Feststellung, dass „ökumenische Hermeneutik …kein Instrument zur Umsetzung oder Durchsetzung eines wie auch immer gearteten Einheitsprogramms (ist), sondern sie ist jene Kunst, welche uns hilft, jene komplexen und dynamischen Familienähnlichkeiten zu entdecken und besser zu verstehen, welche die Konfessionen unbeschadet ihrer Differenzen verbindet" (98). Außerdem wird das Thema „Ethik" aufgenommen (Ethischer Pluralismus – protestantische Unterscheidungslehre?), wobei gefordert wird, dass „eine evangelische Sozialethik … heute in *ökumenischer* Perspektive betrieben werden" muss (99). Auf der Grundlage der lutherischen Rechtfertigungslehre wird evangelische Ethik als „eine Ethik in der Perspektive des Evangeliums von der Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben als eine vom Geist der Liebe bestimmte Form der Verantwortungsethik" begründet (127). Das fünfte Kapitel (Kirchenleitung und Episkopé) nimmt ebenfalls einen früher gehaltenen Vortrag des Verfassers auf und beansprucht umfangmäßig mehr als ein Drittel des gesamten Buches. Es handelt sich um eine Darstellung der „Funktionen und Formen der Episkopé im Rahmen der presbyterial-synodalen Ordnung evangelischer Kirchen", die dann der katholischen Auffassung entgegengesetzt wird im Sinne der anfangs propagierten Differenzökumene. Zentral ist hier die Feststellung, dass „die Konzentration der Debatte um die apostolische Sukzession….am Kern des Problems vorbei" gehe (196). Der Verfasser macht deutlich, dass man „sich auf evangelischer Seite nicht ernsthaft die Frage stellen (kann), ob die gestufte dreigliedrige Ämterstruktur der genannten Kirchen von den evangelischen Kirchen übernommen werden sollte, ohne sich von zentralen Aussagen reformatorischer Theologie über das Wesen der Kirche zu verabschieden,…" (197) Schließlich wird im sechsten Kapitel die Papstfrage aufgenommen: „Braucht die Kirche ein Amt der Einheit?" Dabei wird deutlich, dass es aus Sicht des Verfassers keine Gemeinschaft *unter* dem Papst geben kann, aber dass doch „in der Ökumene und in der globalisierten Welt von heute de facto eine Gemeinschaft *mit* dem Papst (besteht), der dieser nach reformierter Ansicht besser als bisher Rechnung tragen könnte" (243)

durch mehr Rücksicht auf die Existenz und die Anliegen der anderen Kirchen. Körtner stellt die Frage, „ob nicht eine Ökumene des wechselseitigen Einspruchs an die Stelle einer Ökumene des Konsenses treten muss …“ (244).

Es handelt sich bei diesem Band um einen wichtigen und interessanten Beitrag zu der dringen zu führenden Debatte, wie es in der theologischen ökumenischen Diskussion weitergehen soll. Leider ist der Titel irreführend, der eine systematische Überlegung erwarten lässt, wie das neue Paradigma eines Differenzmodells aussehen und funktionieren könnte. Stattdessen bietet das Buch eine Nebeneinanderstellung von Kapiteln, die teilweise in sich eigenständige Vorträge waren bzw. sind und nicht direkt aufeinander aufbauen. Inhaltlich handelt es sich eher um eine Darstellung evangelischer bzw. reformierter Positionen, als um ein systematisches Nachdenken über neue Methoden und Paradigmen in der Ökumene, die auch anders konfessionelle Positionen und deren Voraussetzungen für eine ökumenische Verständigung berücksichtigen müssten. Eine Differenzhermeneutik wird gefordert, – und zwar als Ergänzung und nicht als Gegensatz zur Konsensökumene –, ohne dass allerdings bis zu Ende gedacht wird, welche konkreten Fortschritte diese in der Ökumene herbeiführen könnte. Grundlage der Differenzhermeneutik ist die Auffassung, dass nur das Ernstnehmen der Differenzen zu einem realistischen Umgang in der Ökumene führen kann. Obwohl Körtner gleichzeitig und m.E. richtig erkennt, dass das Grundproblem der Ökumene nicht in der Vielfalt liegt, sondern in der Trennung, vor allem in der Trennung am Abendmahlstisch (vgl. 41), und obwohl er zu der Erkenntnis kommt, dass „echte Versöhnung … nicht bloß auf gegenseitiges Geltenlassen (zielt), sondern auf wechselseitige Buße und Erneuerung“ und er schließlich die Bereitschaft zur Selbstkritik und Selbst-Erneuerung fordert, löst er diese Forderung letztlich nicht ein. Stattdessen wird immer wieder insbesondere die reformierte Auffassung in ihrer Differenz hauptsächlich zur römisch-katholischen Auffassung beschrieben. Nach der geforderten Buße, Erneuerung oder gar Selbstkritik sucht man vergeblich. Damit kommt ein Unterton in das Ganze hinein, der von den anderen (vor allem von der römisch-katholischen Kirche) fordert, auf die protestantische (vor allem reformierte) Auffassung einzuschwenken. Dies gilt z.B. für seine ausführliche Diskussion zu „Kirchenleitung und Episkopé“ (Kap 5), in der herausgearbeitet wird, „dass zwischen einem evangelischen Verständnis von synodaler Episkopé und den Konzeptionen anderer Kirchen weitaus größere Unterschiede bestehen, als Dokumente der Konsensökumene bisweilen den Anschein erwecken“ (186). Körtner stellt richtig fest, dass das römisch-katholische oder das orthodoxe Amtsverständnis mit dem von ihm dargestellten evangelischen „wohl nicht in Einklang zu bringen“ ist. Inwiefern die Differenzhermeneutik allerdings zur Versöhnung der einander gegenüber stehenden Auffassungen und damit in Zukunft zu einem gemeinsamen Abendmahl beitragen kann bzw. wo die evangelische Auffassung selbstkritisch gesehen und u.U. einer Erneuerung unterzogen werden müsste, bleibt offen. Damit bleibt aber letztlich dieselbe Aporie bestehen, in die schon die Konsensökumene geführt hat.

So sehr die Forderung nach einer realistischen Ökumene zu begrüßen ist und auch die Forderung, die bestehenden Differenzen ernst zu nehmen, hinterlässt dieses Buch eine gewisse Unbefriedigung im Hinblick darauf, dass es offensichtlich nur die deutsche Situation und damit die bilaterale Ökumene zwischen evangelischer und katholischer Kirche im Blick hat. Die Orthodoxie wird nur am Rande berücksichtigt und dabei auch noch fälschlicherweise behauptet, die orthodoxen Kirchen ließen ihre Mitgliedschaft im ÖRK ruhen (13). Die spezifischen Fragen im Gespräch mit den Freikirchen kommen überhaupt nicht vor. Ein Entwurf, der den Anspruch erhebt, ein neues Paradigma zu entwickeln, wird aber nicht umhin können, multilateral zu denken und aufzuzeigen, in welche Richtung konkrete Fortschritte möglich erscheinen.

Dagmar Heller

Karl Barth – Willem Adolf Visser't Hooft. Briefwechsel 1930–1968. Hg. von Thomas Herwig. Karl Barth Gesamtausgabe, Abt. V. Briefe, GA 43. TVZ, Zürich 2006. 450 Seiten. Gb. EUR 68,00.

Bereits vor bald zehn Jahren hat Thomas Herwig seine Studie über „Karl Barth und die Ökumenische Bewegung" veröffentlicht (Neukirchner 1998). Er hatte sich dabei vor allem auf das Gespräch zwischen Karl Barth und Willem Adolf Visser't Hooft, dem ersten Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, gestützt, das sich in einem zeitweilig sehr intensiven Briefwechsel über fast vierzig Jahre niedergeschlagen hat. Nun hat der gleiche Autor als Herausgeber diesen Briefwechsel im Rahmen der Karl Barth Gesamtausgabe veröffentlicht und so einem weiteren Kreis von Interessenten zugänglich gemacht.

Um es gleich vorweg zu sagen: Dies ist unter wissenschaftlichen und ökumenegeschichtlichen Gesichtspunkten eine hervorragende Edition! In unendlich mühsamer Kleinarbeit hat Thomas Herwig als Herausgeber nicht nur die vielen Bezüge auf Personen, sondern auch alle anderen direkten oder indirekten Verweise und Anspielungen auf Ereignisse oder Texte und Dokumente verifiziert und in zum Teil sehr ausführlichen und inhaltsreichen Anmerkungen erläutert. Dabei verwendet er natürlich die Ergebnisse seiner eigenen Forschungen im Zusammenhang seines oben genannten Buches; aber er bezieht auch die breitere ökumene- und zeitgeschichtliche Forschung ein. Auf Grund der herausgehobenen Rolle, welche die beiden Briefpartner für die kirchlich-ökumenische Antwort auf die dramatischen Ereignisse in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts gespielt haben, bietet der Band eine spannende Einführung in die Geschichte der Ökumene aus der Perspektive zweier Hauptakteure.

Der Briefwechsel beginnt im Jahr 1930. Der noch nicht ganz 30-jährige Visser't Hooft, Sekretär im Weltbund der CVJM wie auch des Christlichen Studentenweltbundes (CSWB) in Genf, übersendet dem 14 Jahre älteren Karl Barth den Text eines Vortrages in London, in dem er versucht hatte, englische Studenten in Barths Theologie einzuführen. Karl Barth antwortet sehr freundlich einen Monat später und so entwickelt sich eine lockere Korrespondenz, die 1934 an Intensität gewinnt, als es Visser't Hooft gelang, Karl Barth zu einer Konferenz des CSWB hinzu zu

ziehen und so den persönlichen Kontakt zu intensivieren. Dann treten nach der Barmer Bekenntnissynode und der Entlassung Barths aus seiner Professur in Bonn die politischen Vorgänge immer stärker in den Vordergrund. Es gelingt Visser't Hooft nicht, Barth nach Genf an ein neu zu gründendes Ökumenisches Seminar zu ziehen und auch eine weitere Einladung zu einer Internationalen Studentischen Missionstagung in Basel 1935 beantwortet Barth ziemlich unwirsch: „Was kommt eigentlich heraus bei dem vielen Zusammenlaufen?" (37). In Visser't Hoofts bedauernder Reaktion zeigt sich zum ersten Mal das unterschiedliche Temperament und Rollenverständnis der beiden; aber Barth gibt zunächst nach: „Lieber will ich an alle möglichen Konferenzen kommen, als dass ich deswegen Ihre Zuneigung verlieren würde. Schreiben Sie mir bald ein gutes Wort, das mir sagt, dass Ihr Herz mir nach wie vor zugewendet ist!"(41) Durch Besuche hin und her vertieft sich die Beziehung und schon 1937 gehen die beiden ungleichen Partner zum freundschaftlichen „Du" über. Es ist kein Zweifel, dass Barth für Visser't Hooft der wichtigste theologische Berater in der Aufbauphase der organisierten ökumenischen Bewegung war und blieb.

Dann freilich wird die Freundschaft im Zusammenhang mit der ökumenischen Konferenz über „Kirche, Volk und Staat" in Oxford 1937 auf eine harte Probe gestellt (57ff). Barth zieht sich aus Enttäuschung über die nach seiner Meinung zu schwache und unentschiedene Stellungnahme der Oxford-Konferenz zu den Vorgängen in Deutschland aus dem gemeinsam geplanten Projekt einer theologischen Zeitschrift „Doctrina" zurück. Der Briefwechsel im Juli/August 1937 offenbart zum ersten Mal die unterschiedlichen Einschätzungen und Erwartungen im Blick auf den Auftrag der ökumenischen Organisationen in der sich zuspitzenden politischen Situation. Für Barth war die Barmer Theologische Erklärung zum Kriterium für das jetzt notwendige kirchlich-ökumenische Zeugnis und damit zugleich für das glaubwürdige Kirchesein von Kirche geworden. Demgegenüber erschien ihm die Stellungnahme der Konferenz wie „Limonade" (60), eine Charakterisierung, gegen die sich Visser't Hooft entschieden verwahrte („Oxford hat alles gesagt, und deutlich gesagt, was in dieser Beziehung von der Ökumene aus zu sagen ist. Mehr wäre weniger gewesen, weil es unehrlich gewesen wäre", 63). Dies provoziert den ersten sehr grundsätzlichen Brief Karl Barths (62ff), in dem er deutlich macht, dass für ihn ökumenische Konferenzen nur Sinn machen, wenn sie sich als „Konzil" konstituieren, d.h. als „in der letzten Verantwortlichkeit des Glaubens beratende[n], beschließende[n] und sprechende[n] Versammlung von berufenen Vertretern der christlichen Kirchen" (67). Eine schriftliche Antwort von Visser't Hooft zu dieser Provokation ist nicht überliefert.

Aber schon zwei Jahre später bricht die Spannung erneut auf angesichts des Verzichts der Genfer ökumenischen Organisationen auf eine Stellungnahme zum Kriegsausbruch im September 1939. Barth fordert Visser't Hooft heraus, er müsse notfalls auch ohne Rückendeckung durch den vorläufigen Ausschuss des im Aufbau begriffenen Ökumenischen Rates in geistlich-kirchlicher Verantwortung das Notwendige sagen. Visser't Hooft bemüht sich, Barth zu verdeutlichen, dass (1) unter-

schieden werden müsse zwischen einem politischen und einem geistlich begründeten Urteil über die politische Lage, und dass (2) die ökumenische Bewegung eben noch nicht im Namen der „Kirche" sprechen könne (100–117). Die Differenz wird nicht wirklich ausgetragen und bricht dann Anfang 1943 wieder auf angesichts der Art und Weise wie Barth seine Absage der Teilnahme an einer ökumenischen Woche des CSWB begründet. Visser't Hooft ist enttäuscht und verweist in seiner Antwort darauf, dass „gerade auch viele der Besten der Ökumeniker, wie etwa ein Chichester, immer wieder die Aufrechterhaltung der Gemeinschaft wichtiger finden als das konkrete Zeugnis" (162). Aber er wirbt weiter um Barth und drängt ihn, nicht so sehr als „Kritiker ohne Verständnis für unsere Lage, sondern (als) allerdings auch kritische(r) Freund und Berater" ansprechbar zu bleiben. Barth bliebt bei seinem Vorwurf der „Unzuverlässigkeit" gegenüber „Genf" und spricht seine Verachtung für die Kirchendiplomatie offen aus: Ich höre „euch nie geistlich, sondern grundsätzlich immer nur taktisch argumentieren" (166).

Die Spannung in der Beziehung der beiden Freunde entlädt sich wenig später im Rahmen einer Studententagung der theologischen Fakultäten in der Schweiz im Mai 1943, bei der Barth über „Die kirchliche Lehre von der Taufe" referierte, und sich danach bitter beschwert darüber, dass Visser't Hooft durch die Einladung an den Präsidenten des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, Alfons Koechlin, zu einem Schlusswort die Diskussion beendet hatte. Visser't Hooft sieht sich ungerechtfertigt angegriffen und die Beziehung droht zu zerbrechen; eine ungewöhnliche Intervention von Henriette Visser't Hooft hilft, den Bruch zu vermeiden (175f). Aber die sachliche Frage, wie in der ökumenischen Diskussion die „Wahrheitsfrage" gestellt und gleichzeitig die „Spielregeln" der noch zerbrechlichen Gemeinschaft der Kirchen beachtet werden können, bleibt bestehen. Barth, der Initiativen und Äußerungen der Ökumene immer wieder misst an der „Höhe und Schärfe des Barmer Bekenntnisses" (199), muss sich von Visser't Hooft vorhalten lassen, dass er die wirkliche Lage der Kirchen in der ökumenischen Bewegung verkennt: bekennende Kirche gibt es eben vorläufig nur als eine Minderheit, die freilich für die ganze Kirche da sein muss (200).

Trotz ihrer zum Teil scharf geführten Auseinandersetzungen gelingt es Visser't Hooft nach dem Ende des Krieges, Barth zur Teilnahme an den Vorbereitungsarbeiten für die erste Vollversammlung des ÖRK in Amsterdam 1948 zu gewinnen (212–231). Barths Bereitschaft, in Amsterdam sogar den Eröffnungsvortrag zum Hauptthema der Vollversammlung zu halten, macht deutlich, dass hinter all seiner Kritik immer ein leidenschaftliches Engagement für die *ökumenische Sache* stand. So ist er auch bereit, sich zur Teilnahme an der kleinen Theologenkommission überreden zu lassen, die das Thema der zweiten Vollversammlung des ÖRK in Evanston 1954 theologisch entfalten soll (233ff). Er äußert zwar immer wieder Zweifel am Nutzen dieser Art von Diskussionen, ist dann aber auch sehr befriedigt über das Ergebnis (276f) und macht den abschließenden Bericht der Kommission sogar zur Grundlage eines Seminars mit Studenten in Basel (286f). Nach der Entscheidung Barths, nicht

als Berater nach Evanston zu fahren, verliert die Korrespondenz allmählich an Intensität. Visser't Hooft würdigt 1959 mit seinen Genfer Kollegen in einem kleinen Gedicht das Erscheinen von Band IV/3 der Kirchlichen Dogmatik, wo Barth im § 69 die ökumenische Bewegung als historisches Gleichnis des kommunikativen Charakters des Versöhnungsgeschehens beschreibt (302f). Angesichts unterschiedlicher Einschätzungen des II. Vatikanischen Konzils und der Frage, wie die ökumenische Bewegung angemessen darauf reagieren sollte, flackert die frühere Kontroverse noch einmal kurz auf (309ff). Mit einer kurzen Mitteilung von Visser't Hooft im September 1968 kurz vor Karl Barths Tod im Dezember desselben Jahres endet der Briefwechsel.

Karl Barth begegnet in diesem Briefwechsel als der unermüdliche Anwalt und Mahner für das vollmächtige Zeugnis und Bekennen der Kirche und die Barmer Theologische Erklärung blieb für ihn der entscheidende Maßstab. Visser't Hooft war sich mit Barth einig, dass dies auch der Auftrag für die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen sein müsse, aber er sah deutlicher als Barth, dass die Glaubwürdigkeit des Bekennens unlösbar gebunden ist an die Bereitschaft der Kirchen, ihre Einheit in Christus in verpflichteter Gemeinschaft zum Ausdruck zu bringen. Diese Bereitschaft zu wecken und zu vertiefen, sah er als seine Aufgabe. Der Briefwechsel ist ein spannendes Lehrstück für die unausweichliche Spannung, mit der die ökumenische Bewegung bis heute zu kämpfen hat. Diese Spannung ist mir aus meiner Zeit im Generalsekretariat des Ökumenischen Rates nur zu vertraut und so bekommt der Briefwechsel über den historischen Abstand hinweg seine bleibende Aktualität.

Konrad Raiser

MISSION

Dietrich Werner, Wiederentdeckung einer missionarischen Kirche. Breklumer Beiträge zur ökumenischen Erneuerung. Christlicher Glaube in der Einen Welt Bd. 8. Herausgeber: Nordelbisches Zentrum für Weltmission und Kirchlichen Weltdienst (NMZ), EBVerlag Hamburg, Hamburg 2005. 540 Seiten. Kt. EUR 20,–.

In diesem Band legt Dietrich Werner Aufsätze und Vorträge zum Thema Mission und Ökumene aus den letzten 15 Jahren vor. Nicht ganz die Hälfte war bisher nicht veröffentlicht; da die übrigen häufig in Informationsdiensten publiziert worden sind, sind auch sie erst durch diese Sammlung wieder greifbar. Werner ordnet die 32 Aufsätze vier thematischen Kapiteln zu. Es ist bemerkenswert, dass die für ganz unterschiedliche Situationen geschriebenen Texte sich sehr gut in diese Systematik einordnen und sich vor allem thematisch nur wenig überschneiden.

Das erste Kapitel heißt: „*I. Mission in der ökumenischen Diskussion*" und behandelt die Entwicklung der Neugewinnung des Missionsbegriffes im theologischen Gespräch der Ökumene seit 1947. Werner geht teilweise sehr ausführlich und mit umfangreichen Zitaten auf die entsprechenden Dokumente ein und würdigt sie kritisch, aber absolut fair. Er liefert damit so etwas wie eine kommentierte Dokumentation der neueren ökumenischen Missionsdiskussion. Dabei bezieht er – wie teilweise auch in den folgenden Kapiteln – das Gespräch mit der charismatisch-pentekostalen Bewegung, aber auch die An-

liegen der orthodoxen Kirchen ein und nimmt auch das Thema Heilung auf.

„*II. Wiederentdeckung einer missionarischen Kirche in Deutschland*" widmet sich – wie der Titel sagt – der neueren Missionsdiskussion in Deutschland. Allerdings plädiert Werner für einen ökumenischen Trialog, in dem die deutsche Situation mit den Herausforderungen im Osten Europas (und Deutschlands) und den Anregungen durch die Kirchen des Südens ins Gespräch gebracht wird. Erfreulich ist, dass Werner hier und an anderer Stelle immer wieder auf die Bedeutung der Initiative der ACK „Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene" hinweist. Er scheut sich auch nicht, ganz grundsätzliche Überlegungen mit sehr praktischen Vorschlägen z.B. zur Integration von Migrationsgemeinden, der Einbeziehung von Laien und (unter der Überschrift „*Kirche-Finanzen-Mission*") zu einem „beitragsgerechten, diversifizierten und partizipatorischen Beitragssystem der Kirchen" zu verbinden.

Noch praktischer wird es in „*III. Gestaltung ökumenischer Spiritualität*". Hier kommt Werner vor allem auf die ihm sehr am Herzen liegenden *Ökumenischen Pilgerwege* zu sprechen, nimmt aber auch zum theologischen und pastoralen Problem „charismatisch-pentekostaler Gemeindegründungen in Deutschland" Stellung und bedenkt die spirituelle Dimension der „Wiederentdeckung einer heilenden Mission". In diesem Kapitel vermisse ich etwas die Einbeziehung evangelikal-pietistischer Frömmigkeit; von ihr aus hätte das zustimmend zitierte Urteil von Fulbert Steffensky, der Protestantismus bestehe „aus seinen Theologen und seiner eigenen Verwaltung" (319), doch hinterfragt werden müssen und können.

Das letzte Kapitel „*IV. Mission, Entwicklung und ökumenische-theologische Ausbildung*" bringt Vermischtes zusammen. Hochinteressant die Hinweis, dass schon die Missionare der Kolonialzeit für die Menschenrechte der „Eingeborenen" eintraten, wenn auch noch mit einer paternalistischen Vermischung von Missions- und „Zivilisations"-auftrag. Das Verhältnis von Mission und kirchlichem Entwicklungsdienst wird erfreulich differenziert behandelt, der Begriff der Globalisierung sehr kritisch unter die Lupe genommen und deutlich von der „*Ökumenizität der Mission*" abgegrenzt. Und nicht zuletzt geht es Werner um eine zeitgemäße theologische Aus- und Fortbildung von Pfarrern und Laien.

Alles in allem: Eine außerordentlich anregende Sammlung kenntnisreicher und zukunftsweisender Überlegungen zum Thema ökumenische Mission. Allerdings hätte eine etwas strenger am Thema orientierte Auswahl der Texte dem Buch geholfen. So ist es doch ein wenig umfangreich geworden.

Walter Klaiber

Pfarrer z.A. / M.Phil. (Ecumenics) Sören Asmus, Kirchliche Hochschule Wuppertal/ Bethel, Ökumene Mission, Religionswissenschaften, Missionsstr. 9 B, 42258 Wuppertal / Pastor Dr. Stefan Durst, Lornsenstr. 59, 25451 Quickborn / Dipl.theol. Hans Gasper, Wittekindstraße 10, 50937 Köln / Pfarrerin Dr. Dagmar Heller, Ökumenisches Institut Bossey, Postfach 1000, CH-1298 Crans-près-Céligny / Stefan Höschele, PhD, Systematische Theologie, Theologische Hochschule Friedensau, An der Ihle 2 B, 39291 Möckern-Friedensau / Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg / Bischof em. Dr. Walter Klaiber, Albrechtstraße 23, 72072 Tübingen / Prof. Dr. Karl Wilhelm Niebuhr, Kregelstraße 10, 04416 Markkleeberg / Dr. Konrad Raiser, Zikadenweg 14, 14055 Berlin / Pfarrer Dr. Martin Robra, Ökumenischer Rat der Kirchen, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Prof. Dr. Stefan Tobler, Departamentul de Teologie Protestanta, B-dul Victoriei 40, RO-550024 Sibiu / Prof. Dr. Lukas Vischer, 29 chemin de Grange-Canal, CH-1208 Genf / Prof. Dr. Athanasios Vletsis, Orthodoxe Bildungseinrichtung der Universität München, Ludwigstr. 29, 80539 München / Pfarrer Wolfgang Wagner, Evangelische Akademie, 73087 Bad Boll / Dr. Karl-Friedrich Wiggermann, Melchersstraße 57, 48149 Münster.

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (vertreten durch Uwe Swarat / Elstal) herausgegeben von Fritz Erich Anhelm / Loccum; Angela Berlis / Utrecht; Fernando Enns / Hamburg (Redaktion); Hermann Goltz / Halle; Dagmar Heller / Genf (Redaktion); Walter Klaiber / Tübingen; Rolf Koppe / Göttingen; Grigorios Larentzakis / Graz; Ulrike Link-Wieczorek / Oldenburg/Mannheim (Redaktion); Christine Lienemann-Perrin / Basel/Bern; Johanna Linz / Hannover; Claus-Peter März / Erfurt; Peter Neuner / München; Konrad Raiser / Berlin; Barbara Rudolph / Frankfurt am Main (Redaktion); Dorothea Sattler / Münster.

Redaktion: Barbara Rudolph / Frankfurt am Main (presserechtlich verantwortlich)

Redaktionssekretärin: Gisela Sahm

Sitz: Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

Anschrift der Redaktion: 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: 32,– €, Studentenabonnement 25,– € (zuzügl. Versandkosten). Einzelheft 9,– €. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Abbestellungen können mit zweimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden. (Stand: 1.1.2007)

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

Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,
dieses Heft ist Bischof Dr. h.c. Rolf Koppe, dem Moderator des Herausgeberkreises der Ökumenischen Rundschau gewidmet. Der Eintritt des langjährigen Auslandsbischofs der EKD in den Ruhestand bietet eine Gelegenheit, auch an dieser Stelle und in dieser Form für seinen unermüdlichen Einsatz in der weltweiten Ökumene zu danken.

Rolf Koppe hatte seit langem ein Themenheft zu China angemahnt. China fasziniert! Durch seine reiche Geschichte und Kultur, seine Natur und seine Städte, seine komplizierte Schrift und Sprache zieht es Menschen aus der ganzen Welt in seinen Bann, in jüngster Vergangenheit auch durch sein Wirtschaftswachstum. Aber das Fremde und fremd Bleibende irritiert zugleich. Wie geht es den stark wachsenden Kirchen in diesem sich so rasch verändernden und scheinbar doch so kontinuierlich am Traditionellen festhaltenden Land? Was wird theologisch gedacht? Und wie verhält sich das zur weiteren Ökumene? Wer solche Fragen stellt, wird immer tiefer hineingesogen in eine faszinierende – und irritierende Begegnung.

Mit großartiger Hilfe von Monika Gänßbauer von der China InfoStelle in Hamburg, ohne die dieses Heft so nicht hätte entstehen können, ist es uns gelungen, chinesische Autorinnen und Autoren für diese Begegnung zu gewinnen, die die gegenwärtigen gesellschaftlichen und politischen Veränderungen mutig als Herausforderung annehmen.

Gao Ying dringt auf ein neues Verstehen der „realistischen" Eschatologie in den Kirchen Chinas, als Gegenentwurf zu den säkularen Futurvisionen. Die in der Rechtfertigung ruhende christliche Hoffnung auf eine Neuschöpfung birgt pastorale Dimensionen für die Gestaltung des Lebens. Westliche Theologien werden im Licht des eigenen Kontextes rezipiert, auch von Gao Feng, der die Vertrauens- und Glaubenskrise im neuen Zeitalter marktwirtschaftlicher Grundorientierung beobachtet und nach dem rechten Umgang mit Reichtum und der Harmonie zwischen Menschen und Natur fragt. Selbstkritisch fordert er von den Christen in China den Einsatz für gesellschaftliche Gerechtigkeit. Zhuo Xingping sieht die Krise der kollektiven Identität durch die neue, radikal individualistisch ausgerichtete Ethik be-

gründet und das Fehlen der transzendenten Dimension. Er plädiert für die Integration von christlicher Ethik und chinesischer Kultur, um das neu entstandene Moral-Vakuum zu füllen.

Diese Beiträge begegnen dem Blick von außen: Peter Neuner zeichnet in seiner klaren Darstellung die bewegte Geschichte der Kirchen in China bis in die neuesten Entwicklungen nach, vor allem der römisch-katholischen Präsenz: von der Akkomodation der Jesuiten über Verbote und den Zwang zur Registrierung bis in die aktuellsten Auseinandersetzungen über die Anerkennung von Bischöfen. Einige protestantische Stimmen ergänzen mit ihren Eindrücken aus persönlichen Begegnungen diese Gesamtsicht. So entsteht ein lebendiges Bild von den unterschiedlichen Gesichtern des christlichen Lebens in China, den Hauskirchen, der Drei-Selbst-Bewegung, ökumenischen Patriarchen, auch von den derzeitigen Entwicklungen an den Universitäten. – Wussten Sie, dass Christentum und Katholizismus in China bis heute offiziell als zwei unterschiedliche Religionen gelten, weil einst der Gottesname verschieden ins Chinesische übertragen wurde?

Zwei gezielte Perspektiven von außen gewähren dann Einblicke in aktuelle Forschungen: Vera Gaide erhellt mit wichtigen Erkenntnissen aus ihrer Dissertation die Rolle der Frauen in der China-Mission. Und Katrin Fiedler verdeutlicht sachlich, warum der Menschenrechtsdiskurs so unendlich kompliziert ist mit einer Kultur, die den Naturrechtsgedanken nicht kennt.

Die Bibelarbeit zur Weihnachtsgeschichte belegt einmal mehr, welch unterschiedliche Aspekte der gleichen biblischen Geschichten zutage treten, wenn sie in einem anderen Kontext gelesen werden, zumal wenn sie so sozialkritisch durchgeführt wird, wie Chen Shunfu es tut.

„Das Licht Christi scheint auf alle" – das Motto der 3. Europäischen Ökumenischen Versammlung wird durch diese Beiträge in einer faszinierend anderen Weise illustriert, und macht uns bewusst, wie sehr wir bei aller Fremdheit aneinander gewiesen sind.

Im Namen der Schriftleitung wünsche ich gute Begegnungen,
Ihr
Fernando Enns

Aus dem Osten

Meditation zu Epiphanias

Wang Weifan

Christus, der Retter der Menschheit,
ist das Licht über allen Völkern.
Aber die Weisen aus dem Osten
waren die ersten, die gerufen waren,
das heilige Kind anzubeten.

Warum gerade sie?
Vielleicht, weil die alten Kulturen des Ostens
mehr über Gottes Offenbarung wussten
und darum besser darauf vorbereitet waren,
Christus zu empfangen?

Oder weil der Osten Jesus so nötig hat?
Denn unsere Geschichte mutet an wie ein
endloser Strom von Tränen …
Vielleicht weiß ja der Stern,
der ihnen den Weg wies,
die Antwort.

Der Osten wurde in den letzten 100 Jahren
auf dem Amboss extremer Nöte geschmiedet.
Vielleicht hat er gerade deshalb reineres Gold
und in all seinem Schmerz
mehr Weihrauch und Myrrhe
zur Krippe zu bringen.

Die Weisen sind längst heimgekehrt.
Denn die Menschen des Ostens
sind tief mit ihrer Heimat verwurzelt.
Aber sie haben sich nicht wirklich
weit von der Krippe entfernt …
Siehst du sie nicht dort
noch immer knien beim Kind?

Quelle: Wang Weifan: „Lilies of the Field", Hongkong 1988, 9.
Übersetzung aus dem Englischen: Monika Gänßbauer

Gottes Verheißung und die eschatologische Hoffnung

GAO YING [1]

Eine theologische Betrachtung der Eschatologie erfordert nicht nur die Untersuchung der Geschichte des Universums, sondern auch die der Geschichte der kontextuellen kulturellen Erfahrung. Die Frage ist, ob wir in einer Welt leben, die nicht nur für die Gegenwart, sondern auch für die Zukunft bedeutungsvoll ist. Darum steht das theologische Nachdenken über das Wesen der eschatologischen Hoffnung im Mittelpunkt dieses Artikels. Diese Hoffnung auf Gottes Heilsplan über das Ende der Geschichte hinaus gründet sich auf den Begriff der Versöhnung zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen durch die Auferstehung Jesu Christi. Ziel dieses Aufsatzes ist es, zur eschatologischen Quelle christlichen Glaubens die eschatologische Sicht chinesischer Christen beizutragen, die ich durch meine eigene Erfahrung gewonnen habe. Im Schlussteil werde ich die methodischen, hermeneutischen und erkenntnistheoretischen Probleme ansprechen, die sich stellen, wenn man es mit einem so komplexen Thema wie der Eschatologie zu tun hat. Was die Erforschung der Eschatologie so besonders erschwert, ist die Tatsache, dass wir Menschen als irdische Wesen womöglich grundsätzlich nie in der Lage sein werden, sie wirklich zu verstehen. Methodisch bedeutet das, dass wir über die eschatologische Hoffnung nur in Metaphern und Analogien reden können.[2] In meinen Augen ist es jedoch von Bedeutung, dass die eschatologische Hoffnung mit der Wirklichkeit zu tun hat; das hilft uns, die persönliche Existenz des

[1] Reverend Gao Ying ist Professorin am Nanjing Theological Seminary und Mitglied des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen.

[2] Vgl. *Ernst M. Conradie*, Resurrection, Finitude, and Ecology, in: *Ted Peters, Robert John Russell, Michael Welker*, Resurrection: Theological and Scientific Assessments, Cambridge 2002, 288.

Menschen im Kontext unserer realen Geschichte im Lichte der Verheißung der Liebe des dreieinigen Gottes zu verstehen.[3]

I. Die Notwendigkeit einer eschatologischen Interpretation der christlichen Hoffnung

1. Christliche Hoffnung und die Einheit der Welt von Himmel und Erde

Vermutungen im Blick auf die Zukunft und Vorstellungen von einer anderen Welt jenseits der Geschichte, insbesondere solche religiösen Ursprungs, waren für lange Zeit ein bevorzugtes Forschungsobjekt der theologischen Eschatologie und verwandter Disziplinen. Während die biblische Tradition in zwei Weisen von der Hoffnung auf den Himmel spricht – den Himmel oben und den kommenden Himmel, zieht es die theologische Eschatologie vor, primär vom kommenden Himmel zu sprechen. Dahinter steht der Gedanke, etwas von der Beziehung zwischen dieser Welt und der anderen Welt zu vermitteln. Die Vorstellung einer kommenden Welt beinhaltet den Gedanken, dass es sich um etwas völlig Neues handelt, etwas, das wie alle zukünftigen Ereignisse allein in Gottes Händen liegt (Mt 24,36.43). Diese Interpretation der Dualität von Himmel und Erde ist nur ein Spiegelbild der Dichotomie des Menschen, eine Vorstellung, von der heutzutage viele chinesische Christen beeinflusst sind, die fest daran glauben und die entsprechende Botschaft weitersagen. Das zeigt, dass die chinesische Kirche in einer post-kolonialen Denkweise gefangen ist, die sich auf ihr theologisches Denken und damit auch auf ihre eschatologische Sicht auswirkt.

Hier stellt sich die Frage: Ist Gottes Schöpfung notgedrungen eine duale Welt? Wenn wir bei dem Versuch, dies in Begriffe zu fassen, davon ausgehen, dass das Schöpfungswerk in einem Zuge vollbracht wurde, dann erscheint die Trennung in Himmel und Erde nur beiläufig. Doch wenn wir Gottes Schöpfung vom Gedanken der fortgesetzten Schöpfung und fortgesetzten Eschatologie her verstehen, wird sofort deutlich, dass diese von Gott geschaffene Welt, die in jedem Augenblick weiter geschaffen wird, die zu ihrem Schöpfer hin offene Welt ist.[4] Die Welt existiert nicht nur in

[3] Vgl. *Gerhard Sauter*, Gottes Handeln am Menschen und seiner Geschichte, in: Einführung in die Eschatologie, Darmstadt 1995, 84–119.

[4] Vgl. *Jürgen Moltmann*, Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre, München 1985, 171.

der Gegenwart des Schöpfers, sondern sie wird auch durch den Geist des Schöpfers erhalten und mit Leben erfüllt. Der Schöpfergott macht die Welt lebendiger. Die Erde besteht nicht in sich selbst, sondern in ihrem Schöpfer, im Willen des Schöpfers zur Liebe, verbunden mit der vom Schöpfer eröffneten Hoffnung auf die Verheißung. Sie existiert nicht nur mit ihrem Schöpfer, sondern mit Gottes gesamter Schöpfung, den Himmel inbegriffen, der auch ein Geschöpf Gottes ist. In diesem Sinne sind beide, Himmel und Erde, das zu Gott hin offene System und darum die Hoffnung Gottes.

Doch wie sollte dieses offene System von Himmel und Erde zum Ausdruck gebracht werden? Kann die christliche Hoffnung auf Auferstehung der Toten mit dieser offenen Erde in Einklang gebracht werden? Wie können wir den Irrtum vermeiden (Mt 22,29), einfach nur über eine virtuelle Wirklichkeit jenseits des Bereiches dieser Welt zu spekulieren? Wie kann eine „realistische Eschatologie" uns helfen, diese irdische Wirklichkeit besser zu verstehen, um unsere Verantwortung hier auf der Erde wahrzunehmen? Beinhaltet die christliche Hoffnung, dass die menschliche Endlichkeit transzendiert werden wird; oder sind einige Aspekte der Endlichkeit auch charakteristisch für das *Eschaton*? Wie sollte man die Kontinuität zwischen der menschlichen Leiblichkeit auf Erden und dem auferstandenen Leib im Himmel verstehen? Das wirft die weitere Frage nach der Kontinuität zwischen dieser Erde und der neuen Erde auf. Eine angemessene kosmische Eschatologie ist zweifellos eine Voraussetzung für ein angemessenes persönliches eschatologisches Verständnis der Wechselbeziehung zwischen Himmel und Erde.[5]

Aufgrund meiner Erfahrung als Pastorin in der chinesischen Kirche kann ich sagen, dass wir gewöhnlich nicht ausdrücklich über den Himmel sprechen, weil in der traditionellen Schöpfungslehre vom Himmel nur im Zusammenhang mit der Eschatologie die Rede ist. Im Verständnis vieler chinesischer Christen ist der Himmel ein Ort, der weit entfernt ist vom wirklichen Leben der Menschen. Er ist das Symbol zukünftiger Hoffnung und der Ort, zu dem wir nach dem Tode kommen. Himmel wird zunehmend als der Ort des Heils der Seelen verstanden und vermittelt. Dabei ist festzuhalten, dass dieses duale Verständnis der Welt auch ein Element patriarchalischen Denkens enthält. Vater steht für den Himmel, und Mutter symbolisiert die Erde. Diese patriarchalischen Symbole geben zu verstehen, dass „Vater Himmel" über „Mutter Erde" herrscht. Natürlich wird in der biblischen Tradition mit Himmel immer der Ort bezeichnet, an dem Gott

[5] Vgl. *Conradie*, Resurrection, a.a.O., 287.

wohnt, von wo aus er handelt und wohin unsere Gebete und unser Lobgesang gerichtet sind.

Doch dieser traditionelle Gedanke führt mich dazu, Gottes Schöpfung von Himmel und Erde genauer zu betrachten. Wenn wir die Heilsgeschichte als ein Ganzes sehen und die Menschwerdung des Sohnes Gottes betrachten, stellen wir fest, dass die Wechselbeziehung zwischen Gott und den Menschen sehr viel reicher ist, als die einfachen Merkmale von Herrschaft und Gehorsam vermuten lassen. Die Liebe Gottes ist ganz offensichtlich auf die Erde ausgerichtet und auf die Welt, in der die Menschen leben. Beim Gegenstand der Liebe kann es kein „über und unter" oder „später" oder „weniger" geben.[6] Die Beziehung zwischen Gott und seinen Kindern ist auf Liebe gegründet, doch nicht in einer monarchischen Weise. Wir müssten sagen, dass der Himmel der Ort ist, an dem es Gott gefallen hat zu wohnen, doch dass der Ort, an dem es dem Sohn gefallen hat zu wohnen, die Erde ist, auf der er Mensch wurde, gestorben und auferstanden ist, und wohin er kommen wird, um unsere christliche Hoffnung mit seiner Herrlichkeit zu erfüllen. Doch dann muss man den vom Heiligen Geist erwählten Ort in der kommenden unmittelbaren Verbindung von Himmel und Erde in der neuen Schöpfung sehen. Wenn auch Himmel und Erde durch ihre Schöpfung klar unterschieden sind, so existieren sie doch in der Gemeinschaft der Schöpfung und befinden sich in ständiger Kommunikation.

Was mit der Erde geschieht, berührt auch den Himmel. Darum kann man nicht von einem Gegensatz zwischen Himmel und Erde sprechen, sondern nur von einer Ergänzung. Wir können nicht von dem einen im Gegensatz zum anderen oder als dem anderen überlegen sprechen; wir können nur von der Gemeinschaft von Gottes Geschöpfen sprechen.[7] Dann ist die christliche Hoffnung die besondere Art und Weise, in der der höchste Himmel in der Welt gegenwärtig wird. In diesem Sinne verwirklicht die Hoffnung die eschatologische Zukunft, den eschatologischen Himmel, der in die gegenwärtige Welt Eingang gefunden hat. Darum wäre es falsch zu versuchen, den Himmel als das Reich Gottes zu interpretieren. Denn das Reich des Gottes der Herrlichkeit umfasst nicht nur den Himmel, sondern auch die Erde und setzt die Schaffung „eines neuen Himmels und einer neuen Erde" voraus. Nicht nur die Erde bedarf einer Neuschöpfung, auch der Himmel bedarf einer eschatologischen Neuschöpfung.[8]

---

[6] Vgl. *Rosemary Radford Ruether*, Women, Body, and Nature: Sexism and the Theology of Creation, in: Sexism and God-talk: Toward a Feminist Theology, Boston 1983, 72–92.

[7] Vgl. *Moltmann*, Gott in der Schöpfung, a.a.O., 171.

[8] Ebd., 191.

Die traditionelle Lehre von einer dualen Welt ist von Jürgen Moltmann in seinem Buch *Gott in der Schöpfung*: *Ökologische Schöpfungslehre* hinterfragt worden: „‚Die Himmel' bedeuten für die Erde das Reich der *schöpferischen Möglichkeiten Gottes*... Darum können wir den Himmel die *relative Transzendenz* der Erde und die Erde die *relative Immanenz* des Himmels nennen... Dann werden die symbolischen Ausdrücke verständlich, die sagen, dass Gott im Himmel ‚wohnt', ‚vom Himmel her' handelt und sein Wille ‚wie im Himmel so auf Erden' geschehen soll."[9]

Hier bedeutet Himmel die Offenheit der geschaffenen Welt zu Gott hin. Wenn die sichtbaren Dinge die endliche Welt bedeuten, dann bedeuten die unsichtbaren Dinge die relativ endliche Welt – das will uns der Autor verständlich machen. Die Menschen sind Gottes endliche und sterbliche Geschöpfe. Darum kann der Himmel Gottes auch als eine endliche, aber unsterbliche Schöpfung verstanden werden, während die Erde als eine endliche und vergängliche Schöpfung angesehen werden kann. Für die Theologie sind Himmel und Erde die beiden Seiten des göttlichen Schöpfungshandelns, die göttliche Liebe und die göttliche Verherrlichung. Darum ist es von wesentlicher theologischer Bedeutung zu verstehen, dass beide, Himmel und Erde, in Gott sind, das heißt mitten im Prozess des fortgesetzten Schöpfungshandelns Gottes, im Prozess der Inkarnation Jesu Christi und im Prozess der Verklärung durch den Heiligen Geist. Ebenso wesentlich ist es, Gott in allen seinen Geschöpfen zu erkennen und Gottes lebenspendenden Geist in der Gemeinschaft der Schöpfung zu finden, an der sie Anteil haben.[10]

Beide, Himmel und Erde, haben ihren Platz in der Geschichte dieses trinitarischen Gottes; und nur in dieser Geschichte können sie verständlich werden in der ganzen Fülle ihrer Beziehung zu Gottes Verheißung der Hoffnung.[11] Wenn wir begreifen, dass der Himmel sowohl die Transzendenz als auch die Immanenz des trinitarischen Gottes widerspiegelt, dann sollten wir auch erkennen, dass der Himmel nicht einfach nur das Symbol der eschatologischen Zukunft ist, sondern dass er auch verbunden ist mit der gegenwärtigen Hoffnung, die durch die Gnade Gottes erfahren, in Jesus Christus inkarniert und durch den Heiligen Geist verwandelt wird. Der Himmel offenbart sich nicht mehr nur in der Transzendenz der Dreieinig-

[9] *Moltmann*, Gott in der Schöpfung, a.a.O., 172.

[10] Vgl. *Harold Wells*, Criteria of Theological Adequacy, in: Christic Center: Life-giving and Liberating, Maryknoll, New York 2004, 14.

[11] Vgl. *Moltmann*, Gott in der Schöpfung, a.a.O., 171.

keit Gottes als eschatologische Zukunft, sondern auch in der Immanenz der Dreieinigkeit Gottes, die ein Symbol der gegenwärtigen Hoffnung ist.

Bei dieser theologischen Untersuchung der dualen Welt, wie sie in den Worten „Himmel und Erde" beschrieben wird, sollten wir erkennen, dass die Schöpfung Gottes gut ist; es ist keine widerstreitende und gespaltene Welt. Gott hat Himmel und Erde geschaffen, die beide eschatologisch zu Gott hin offen sind. Vom Himmel und durch den Himmel handelt Gott auf Erden. Darum hat die Welt eine eschatologische Zukunft. Der Himmel stellt das relative Jenseits der Welt dar; und die Erde ist die relative Diesseitigkeit des Himmels. In der Erde findet die Schöpfung ihre relative Immanenz. Die zu Gott hin offene Welt besitzt in sich selbst die dialektische Struktur der Transzendenz und der Immanenz.

2. Theologische Vorstellungen und eschatologische Erwartung

Meine Darstellung der christlichen Hoffnung jenseits des Todes zu begründen, stellt für mich eine theologische Herausforderung dar, sehe ich doch bei einem Thema wie dem der Eschatologie ein Problem für das theologische Vorstellungsvermögen. Es geht hier in der Tat darum, den Unterschied zwischen Schöpfung und Eschatologie, Zeit und Ewigkeit, dem Endlichen und dem Unendlichen zu verstehen. Es könnte hilfreich sein, diesen Abschnitt mit einer hermeneutischen Betrachtung zu beginnen, die uns zu einer umfassenden theologischen Auseinandersetzung mit der Frage führt, wie Jesu Verkündigung des Reiches Gottes und sein Tod und seine Auferstehung sich auf die Hoffnung des christlichen Glaubens auswirken.

Was wollte Jesus von Nazareth während seines dreijährigen irdischen Wirkens erreichen? Die Verkündigung des Reiches Gottes war sein Hauptanliegen, sah er doch einen Bruch zwischen der Zeit „dieser" Welt und der Zeit, die in der nächsten Welt gelten würde. Die Erwartung des Reiches Gottes beseelte ihn, doch sie trieb ihn auch in den Tod. Jesus verhieß seinen Jüngern, dass der Menschensohn, der Botschafter des Reiches Gottes, kommen würde, bevor sie ihren Auftrag am Volk Israel erfüllt hätten (Mt 10,23).[12] Doch trotz des Todes Jesu hat Gott nicht gehandelt; die Welt wurde weder durch den Triumph des Reiches Gottes verwandelt, noch erlebte sie die Wiederkunft Jesu Christi. Die Weltkatastrophe wurde noch weiter hinausgezögert.

[12] Vgl. *Gerhard Sauter*, Jesus von Nazareth: „Hoffnungsträger"?, in: Einführung in die Eschatologie, a.a.O., 33.

Worauf ist dann noch nach dem Tod Jesu zu hoffen? Die frühen Christen warteten vergeblich; denn das Kommen des Reiches Gottes in unmittelbarer Zukunft, wie Jesus es beschrieben hatte, gründete sich auf ein angenommenes Ereignis. Die Frage, wie Zukunftserwartungen entstehen und wie diese Erwartungen mit christlichen Verhaltensweisen und -mustern zusammenhängen, ist eine Aufgabe der Hermeneutik und der theologischen Eschatologie oder einer Verbindung von beiden Disziplinen. Das biblische Verständnis der Wiederkunft Christi nimmt in den frühesten christlichen Dokumenten ebenso wie in den Glaubensbekenntnissen, Lehrdokumenten und Liturgien der Kirchen einen zentralen Platz ein. Von den biblischen Aussagen bis hin zu dem eucharistischen Zuruf: „Christus ist gestorben, Christus ist auferstanden, Christus wird wiederkommen" ist die Hoffnung konstant und wird immer wieder bestätigt.[13]

Doch was sollen wir heute über diese Hoffnung sagen? Wenn diese eschatologische Hoffnung sich nach Jahrhunderten noch nicht erfüllt hat, was sollen wir dann sagen angesichts der tiefen Enttäuschung des Glaubens an die Wiederkunft Christi? Woran sollen wir glauben? Einerseits glauben wir, dass die biblische Hoffnung eine zuverlässige Hoffnung ist, weil die Hoffnung, auf die wir uns stützen, Gott ist, Hoffnung als Vertrauen auf Gott. Doch zugleich ist die biblische Hoffnung eine ständig neu definierte Hoffnung – eine Hoffnung, bei der das Gleichgewicht zwischen dem „Schon" und dem „Noch nicht" nie endgültig hergestellt worden ist. Meiner Meinung nach geht es bei einer soliden theologischen Eschatologie der Verkündigung um die Frage: Worauf hoffen wir? Das ist eine grundlegende Frage für jede theologische Eschatologie, die wir nicht ignorieren können.

Offensichtlich ist die Wiederkunft Christi verzögert. Wird sie sich nie ereignen? Wenn das der Fall wäre, wäre es wichtiger fortzufahren, im Geiste Jesu zu wirken. Jesus von Nazareth hatte gehofft, Gottes neue Welt ins Leben zu rufen. Und er gab sein eigenes Leben um dieser Erwartung willen dahin. Wenn er auch starb, so starb doch seine geistliche Botschaft nicht. Wir können nicht mehr so hoffen, wie Jesus gehofft hat; doch wir können in seinem Geiste weiterwirken.[14] Aus dieser Sicht hätte die Verzögerung der Wiederkunft Christi den Ursprung der Kirche mitbegründet. Das Christentum musste nach und nach zu der Erkenntnis kommen, dass es sich der Welt anpassen muss, dass die Kirche verpflichtet war, die Hoff-

[13] Vgl. *James D. G. Dunn*, He Will Come Again, in: *John Colwell*, Called to One Hope: Perspectives on Life to Come, Great Britain, Paternoster Press, 52.

[14] Vgl. *Sauter*, Jesus von Nazareth: „Hoffnungsträger"?, a.a.O., 39.

nung Jesu weiterzutragen. Auf diese Weise wurde die frühe Christenheit zur Kirche. Mit anderen Worten, die Geburt der Kirche geschah durch das Nichteintreten der eschatologischen Erwartung der jüdischen Christen.

Der Ursprung der frühen Kirche zeigt, dass die eschatologische Hoffnung eng mit dem Glauben verbunden ist und dass der Glaube im Mittelpunkt der christlichen Hoffnung auf die Auferstehung Jesu Christi steht.[15] Hoffnung über den Tod hinaus gründet sich nicht nur auf den Wunsch, die menschliche Endlichkeit zu überwinden. Sie gründet sich auch nicht primär auf die Hoffnung, dass in einem Leben nach dem Tode Gerechtigkeit hergestellt wird. Sie kann sich auch nicht auf eine spekulative Behauptung stützen, dass es einen Bereich der Ewigkeit jenseits der Grenzen von Raum und Zeit gibt. Vielmehr ist eschatologische Hoffnung auf die Auferstehung von den Toten wesentlich eine Hoffnung auf Gott selbst. Sie erwächst aus den vielschichtigen und pluralistischen Zeugnissen der jüdisch-christlichen Tradition von den Verheißungen und der unumstößlichen Treue des lebendigen und ewigen Gottes. Sie ist ein Vertrauen in Gott den Schöpfer, der die menschliche und kosmische Endlichkeit transzendiert und eine schöpferische Beziehung zur Schöpfungsordnung unterhält, die an keine Bedingungen gebunden ist. Genauer gesagt, sie ist eine Bestätigung des christlichen Glaubens an Jesus Christus den Auferstandenen. Sie ist Ausdruck der christlichen Hoffnung auf die Kraft des Heiligen Geistes, der alle Dinge neu macht. Das erweist sich in der Hoffnung, dass wir im Tode nicht dem Nichts begegnen, sondern dem Gott der Gnade, der Jesus Christus von den Toten auferweckt hat.[16]

Erlebten die frühen Christen die große Enttäuschung über die Verzögerung der Wiederkunft Christi, so haben die Christen heute – nüchterner und nachdenklicher – es für notwendig erachtet, ihre Erwartung aufzugeben zugunsten einer anderen Haltung, mit der sie sich auf Dauer in der Welt einrichten konnten. Darum ist das Reich Gottes nicht im Sinne von hier und heute „nahe", sondern in dem Sinne, dass es zwar heute noch nicht „hier" ist, aber schon „morgen" oder doch in allernächster Zeit „da" sein kann. „Nähe" bedeutet dann den schwindenden Abstand in der Zeit.[17] Eschatologie wird somit einerseits im Blick auf die Beziehung zwischen der Welt

[15] Vgl. *Miguel M. Garijo-Guembe,* Jesus and the Church: Jesus' Proclamation of the Kingdom of God and the Church that Arose after the Event of Easter/Pentecost, in: Communion of the Saints: Foundation, Nature and Structure of the Church, Collegeville 1994, 18–24.

[16] Vgl. *Conradie*, Resurrection, a.a.O., 287.

[17] Vgl. *Gerhard Sauter*, Jesus von Nazareth: „Hoffnungsträger"?, a.a.O., 33.

und dem Reich Gottes und andererseits im Blick auf die Beziehung zwischen Naturwissenschaft und Theologie verstanden. Christliche Hoffung ist der praktische und gegenwartsbezogene Zugang zur Eschatologie.

Durch meine pastorale Erfahrung in der chinesischen Kirche habe ich festgestellt, dass viele chinesische Christen einen einfachen und aufrichtigen Glauben haben, dass sie aber theologische Begriffe wie Eschatologie nicht richtig verstehen. Für viele ist z.B. die Rede vom Prä-Millennium und Post-Millennium völlig irrelevant für ihr konkretes gegenwärtiges Leben. Was ihren wirklichen Gottesglauben im Blick auf die christliche Hoffnung berührt, ist die Wirklichkeit der Bedrohung durch den eigenen, individuellen Tod. Wie können Christen ihren Glauben in einer Weise mit der Auferstehung Jesu Christi verbinden, die sie ermutigt, an der Hoffnung auf eine Fortführung des Lebens jenseits des leiblichen Todes festzuhalten? Das ist keine abstrakte, theoretische Frage, sondern ein unausweichliches religiöses Problem, das sich allen Gläubigen stellt. Darum muss ein solides theologisches Denken auch die Frage umfassen: Was ist christliche Hoffnung?

Als Christin, die aus dem kommunistischen China kommt, bin ich vertraut mit der atheistischen These von der Auslöschbarkeit der Person. Diese Annahme erschreckt in der Tat viele Menschen, auch treue Parteimitglieder. Weil diese Behauptung den einzelnen Menschen keine Hoffnung lässt, insbesondere denen, die Lebens- und Todesbedrohungen ausgesetzt sind. Es gehört zur Natur des Menschen, nach einer Hoffnung Ausschau zu halten, die nicht nur seine Einstellung zur Zukunft jenseits des Todes, sondern die ganze Sinnhaftigkeit seines gegenwärtigen Lebens berührt. Der Tod ist eine Realität für jedes menschliche Verstehen und jedes menschliche Vermögen, auch das von Atheisten.

Der christliche Glaube an die Auferstehung Jesu Christi eröffnet die große Hoffnung auf die Kontinuität des Lebens über den Tod hinaus, eine Hoffnung, in der der Tod der notwendige Preis des Lebens ist. Eschatologische Hoffnung ist nicht die Bewegung des Menschen auf die Zukunft hin; sie ist vielmehr das gegenwärtige Vertrauen des Menschen auf Dinge, die eine gute Zukunft aus der Hand Gottes durch die Auferstehung Christi verheißen. Das ist Auferstehung als Vollendung des kontinuierlichen eschatologischen Potenzials des Menschen, Auferstehung als eschatolo-

gische Neuinterpretation, Auferstehung als eschatologische Verwandlung.[18]

3. Gottes Verheißung für die Welt und ihre eschatologische Natur

Die Eschatologie befasst sich traditionellerweise mit den „letzten Dingen" – dem Ende der Welt, der Auferstehung von den Toten, dem jüngsten Gericht und dem ewigen Leben, primär also mit dem, was bleibt, und mit dem, was zuletzt kommt.[19] Darum ist es für uns Christen von entscheidender Bedeutung, Gottes Schöpfungsplan und Gottes Willen für die Welt zu verstehen. In diesem Kapitel werde ich mich mit der traditionellen Schöpfungslehre auseinandersetzen, indem ich die Beziehung zwischen der Schöpfung und der Welt untersuche und der Frage nachgehe, wie daraus ihre eschatologische Natur erwächst. Wenn sich hier auch einige Berührungspunkte mit dem vorangehenden Kapitel ergeben, wo es um die Dualität von Himmel und Erde ging, so geht es doch hier im Wesentlichen um die Beziehung zwischen Gott als Schöpfer und der Welt als Gottes Schöpfung.

Uns chinesischen Christen wurde das biblische Verständnis vom „Ende der Welt" eingeimpft – die Eschatologie ist tief verwurzelt in der traditionellen Lehre des Christentums mit ihrer dualistischen Einstellung im Blick auf Gott und Gottes Schöpfung. In dieser Denkweise gehören Gott und Gottes Schöpfung zwei Welten an: der himmlischen und der irdischen. Gott wird verstanden als der abstrakte und transzendente Gott, der irgendwo an einem entfernten himmlischen Ort wohnt, weit entfernt von unserer konkreten Lebenserfahrung. Die lebendige Welt der Menschen ist der Macht des Satans unterworfen und wird vom Bösen beherrscht, d.h. von totaler Hoffnungslosigkeit und Verfall. Alles, was der himmlischen Welt angehört, ist heilig und unsterblich. Alles, was als irdisch angesehen wird, ist sündhaft und dämonisch. Diese Denkweise hat in der chinesischen Kirche zu einer Theorie der antithetischen Beziehung geführt: Gott und die Welt; Himmel und Erde; Seele und Leib; Mann und Frau.[20] Diese Lehre besagte,

[18] Vgl. *John C. Polkinghorne*, Introduction, in: The God of Hope and the End of the World, New Haven and London 2002, XXIII–XXV.

[19] Vgl. *Nancey Murphy*, The Resurrection Body and Personal Identity: Possibilities and Limits of Eschatological Knowledge, in: *Peters, Russell, Welker*, Resurrection, a.a.O., Cambridge 2002, 206.

[20] Vgl. *K.H.Ting*, Chinese Christian's Approach to the Bible, in: *Janice und Philip Wickeri* (Hg.), A Chinese contribution to Ecumenical Theology: Selected Writings of Bishop K.H.Ting, WCC Publication, Genf 2002, 378–390.

dass Gott nicht in menschlichen Begriffen beschrieben werden und die Welt nicht als Schöpfung Gottes verstanden werden kann. Mit anderen Worten, Gott war nicht weltlich und die Welt war nicht göttlich. Gott und die Welt wurden gegeneinander definiert. Aufgrund dieser Annahme einer großen Spaltung zwischen der himmlischen und der irdischen Welt wird Gott als Gegenüber zur Welt verstanden. Die Welt wird zu einem passiven Objekt, während Gott den Geschöpfen gegenüber teilnahmslos und gefühllos ist.[21]

Wir sind der Überzeugung, dass in der biblischen Tradition des Alten und Neuen Testamentes die Erfahrung der Welt als Schöpfung bestimmt ist durch den Glauben an die Offenbarung des Schöpfergottes in der Geschichte Israels. Dabei wird deutlich, dass die theologische Tradition von einer zweifachen Erkenntnis Gottes spricht: die Erkenntnis, die aus der Schöpfung hergeleitet ist, und die Erkenntnis, die aus der Schrift hergeleitet ist. In diesem Falle müssen wir uns einige gravierende Fragen stellen: Was will Gott für die Welt, die er erschafft und erhält? Was bedeutet es für die Welt, Gottes Schöpfung zu sein, die von Gott unterschieden und doch dazu bestimmt ist, Gottes eschatologischem Heilsplan zu entsprechen? Mit welchem objektiven theologischen Recht wird die Natur als Schöpfung unter der Verheißung Gottes verstanden und behandelt? Unter welchen subjektiven Bedingungen haben Menschen in ihrer gegenwärtigen Situation Hoffnung auf die Zukunft? Oder wird die Welt nur im Lichte der Selbstoffenbarung des Schöpfergottes als Schöpfung erfahren?[22]

Dabei ist festzuhalten, dass im traditionellen christlichen Denken die Aussage Gottes in Genesis 1, dass die Schöpfung „gut" ist, ernst genommen wird. Wenngleich dieser Anspruch von den wissenschaftlichen Erkenntnissen der progressiven Anhänger der Evolutionstheorie unterstützt wird, ist er doch von der zeitgenössischen Theologie neu überprüft worden. Die traditionelle Schöpfungslehre betont den Unterschied zwischen Gott und der Welt. Doch die zeitgenössische Theologie der fortgesetzten Eschatologie legt den Nachdruck nicht mehr auf die Unterscheidung, sondern vielmehr auf die Wechselbeziehung, d.h. dass Gottes Hoffnung in der Welt ist und die Gegenwart der Welt in Gott ist.

Nachdem, was ich im vorangehenden Abschnitt über den Begriff der Transzendenz und der Immanenz Gottes gesagt habe, ist deutlich geworden, dass die Beziehung zwischen Gott und der Welt eine gegenseitige und

[21] Vgl. *Moltmann*. Gott in der Schöpfung, a.a.O., 29.
[22] Vgl. *Polkinghorne*, Introduction, a.a.O., XXIII.

wechselseitige, nicht aber eine „einseitige Beziehung" ist.[23] Gott wohnt der Schöpfung ein. Darum steht er in enger Beziehung zu jedem seiner Geschöpfe und hat teil am Prozess der Welt durch den göttlichen Geist des Universums. Auch die Welt steht in einer lebendigen Beziehung zu Gott. Das wird in Jürgen Moltmanns Buch *Gott in der Schöpfung* betont: „Gott schafft die Welt und geht zugleich in sie ein. Er ruft sie ins Dasein und manifestiert sich zugleich durch ihr Dasein. Sie lebt aus seiner schöpferischen Kraft und er lebt in ihr. Steht Gott als der Schöpfer seiner Schöpfung gegenüber, dann steht er also sich selbst gegenüber. Wenn die Schöpfung ihrem Schöpfer gegenüber steht, dann steht auch Gott wiederum sich selbst gegenüber. Der welttranszendente und der weltimmanente Gott sind ein Gott."[24]

Das heißt, dass es in Gott keine einseitige Beziehung von Herrschaft und Unterordnung, Befehl und Gehorsam, Herr und Knecht gibt. Unser Ausgangspunkt ist der, dass sich in allen Beziehungen das gegenseitige Einwohnen und die wechselseitige Durchdringung des trinitarischen Seins widerspiegelt: Gott in der Welt und die Welt in Gott; Himmel und Erde im Reich Gottes, durchdrungen von Gottes Herrlichkeit; Seele und Leib im lebenspendenden Geist zu einem menschlichen Ganzen vereint; Mann und Frau im Reich der bedingungslosen und unbedingten Liebe Gottes. Durch den Sohn schafft, versöhnt und erlöst Gott seine eigene Schöpfung – gegenwärtig in Gottes Versöhnung und Gottes Verheißung für diese Schöpfung. Wir Menschen sind Gottes Geschöpfe, versöhnt mit Gott durch die Auferstehung Jesu Christi. Darum sind uns Gottes Hoffnung und Verheißung gewährt.[25] Eschatologie bedeutet von Anfang an, dass die Rechtfertigung unseres Lebens – sein Sinn und sein Wert – nicht in unserer, sondern in Gottes Hand, nicht in Glück oder Unglück, sondern in Gottes Reich der Liebe und der Gerechtigkeit liegt. Im Angesicht des Todes – unseres eigenen Todes und dem des Universums – beruht unsere Hoffnung nicht auf irgendeiner Unsterblichkeit, die wir als eine natürliche Gabe besäßen. Vielmehr vertrauen wir darauf, dass wir in der Kreuzigung und Auferstehung Jesu Christi Gottes Sieg über die Mächte des Bösen, der Sünde und des Todes erfahren haben. Wir berufen uns auf die Verheißung, dass auch wir leben werden, weil Christus lebt. Unser grundlegendes Vertrauen gründet sich nicht auf uns selbst, auch nicht auf die Natur oder die Geschichte mit

[23] Vgl. *Moltmann*, Gott in der Schöpfung, a.a.O., 29.
[24] Ebd.
[25] Vgl. *John Polkinghorne*, The God of Hope, in: The God of Hope, a.a.O., 93–100.

ihren zahllosen menschlichen Errungenschaften, sondern auf Gott, der uns für sich selbst geschaffen hat. Christliche Hoffnung hat ihren Grund nicht in Zukunftsprognosen, sondern im Vertrauen auf Gottes Liebe, die überströmende Liebe, von der alles kommt, was von Gott ist. Gottes Hoffnung richtet sich auf die Versöhnung und die Erlösung der Welt durch Geduld im Leiden. Im dreieinigen Gott sehen wir die Gegenseitigkeit und Wechselseitigkeit der Liebe. Das Prinzip der gegenseitigen Durchdringung des dreieinigen Gottes ist ein Ausdruck der gegenseitigen Einwohnung des Schöpfers, des Sohnes und des Heiligen Geistes, wie das Beispiel des Johannesevangeliums zeigt (14,11).[26]

Nach diesem Verständnis der Beziehung zwischen Gott und Gottes Schöpfung, wird Gott nicht nur als der Schöpfer anerkannt, sondern auch als der Erhalter, Erretter und Verheißer; Gott offenbart die Welt als Gottes Schöpfung, erfüllt mit eschatologischer Hoffnung.

Diese Beispiele beantworten die Fragen: Wie erfährt Gott seine Schöpfung der Welt, die eschatologische Hoffnung weckt? Was ist Gottes Verheißung einer christlichen eschatologischen Hoffnung durch die Versöhnung Gottes mit der Welt? Das Christusgeschehen ereignete sich, weil das Heilsgeschehen noch unvollendet ist. Das eschatologische Ziel wird von Gott entworfen und neu gestaltet, um dem ganzen Volk Gottes auf Erden, insbesondere den Leidenden, das Heil zu bringen. Das Heil ist der Welt aller Kinder Gottes verheißen, auch den Machtlosen und Hoffnungslosen.

Doch es ist dabei wichtig, dass wir nicht versuchen, die eschatologische Erwartung zu benutzen, um unseren eigenen Aktionsplan zu entwickeln. Ein Beispiel: Als die Jahrtausendwende sich näherte, traten evangelikale Prediger im Nordosten Chinas auf, und zwar unter dem Einfluss fundamentalistischer christlicher Gruppen aus Südkorea, die über die Grenze kamen und versuchten, mit Hilfe eschatologischer Schriften Christen dazu zu bewegen, Selbstmord zu begehen oder einfach alles hinter sich zu lassen und darauf zu warten, zum Herrn aufgehoben zu werden, bevor es zur großen „Katastrophe" kommt, die sich am Ende des Jahrhunderts ereignen sollte. Diese verzerrte, unbiblische eschatologische Spekulation hat zu erheblichen menschlichen Tragödien geführt. Das sollte uns dazu veranlassen, einige gezielte eschatologische Fragen zu stellen, wie z.B. diese: Warum ist die Zeit für uns Christen nach Karfreitag und Ostersonntag weitergegangen? Was bedeutet die Auferstehung von den Toten für uns

[26] Vgl. *K.H.Ting*, Love that Loves to the End, in: A Chinese Contribution to Ecumenical Theology, a.a.O., 87–90.

Christen im Blick auf eine Formulierung der Hoffnung über den Tod hinaus?

Es wäre jedoch falsch, Eschatologie nur im Blick auf die „letzten Dinge" oder auf bessere Zeiten zu formulieren. Eschatologie hat nicht einfach mit dem zu tun, was „später" kommt; sie fördert auch nicht spirituelle Visionen der Zukunft, um der Gegenwart zu entfliehen. Es geht vielmehr um die Hoffnung der Christen in der Welt hier und jetzt. Es geht um Gottes Verheißung und unsere Zukunft und um das Verhältnis zwischen den beiden. Die grundlegenden Fragen, die die Eschatologie stellt, sind diese: Warum dürfen wir hoffen? Was ist der Grund unserer Hoffnung? Es geht hier also um die Betrachtung der Eschatologie vom Ausgangspunkt christlicher Hoffnung her und nicht um eine Untersuchung des „Endes aller Dinge".[27]

Denn Hoffnung hat ihren eigentlichen Grund nicht in irgendeinem dogmatischen System, sondern in der Bindung an den, der verheißen hat, alle Dinge neu zu machen. Diese eschatologische Natur der Hoffnung befähigt uns, die Frage des Todes ernster zu nehmen und macht – was noch wichtiger ist – die Herrschaft Gottes über den Tod deutlich. Die allumfassende Liebe Gottes, die uns allen im auferstandenen Jesus Christus Gottes ewiges Leben geschenkt hat, reicht über den endgültigen Tod hinaus. Durch die eschatologische Natur der Hoffnung, die sich auf den Tod und die Auferstehung Christi gründet, wird die Endlichkeit aller Geschöpfe nicht geleugnet, sondern transzendiert. Die Hoffnungen aller endlichen Geschöpfe, am ewigen Leben teilzuhaben, ist nicht in ihrer eigenen Natur begründet, sondern allein darauf, dass Gott seine bedingungslose schöpferische Beziehung zu allem bewahrt, was er geschaffen hat, selbst über den Tod hinaus. Das Evangelium Christi verheißt eine Kontinuität über die Diskontinuität des Todes des endlichen Lebens hinaus, eine Kontinuität, die schon in der Verkündigung des Evangeliums und in der Feier der Sakramente verheißen ist. Ohne ein Element der Kontinuität ist eine eschatologische Vision hoffnungslos, hat keine zusammenhängende Verbindung zur Schöpfungsgeschichte. Dennoch weist der ganze Prozess der Schöpfung Gottes eine gewisse Diskontinuität auf. Wie John Polkinghorne vermerkt: „Diese Dualität von Gleichheit und Veränderung äußert sich in der christlichen Tradition in dem Gebrauch von Begriffen wie ‚die neue Schöpfung' und ‚die Auferstehung von den Toten'."[28]

---

[27] Vgl. *Gerhard Sauter*, Preface to the American/English Edition, in: What Dare We Hope? Reconsidering Eschatology, Harrisburg, Pennsylvania, 1999, IX.

[28] *Polkinghorne*, Introduction, a.a.O., XXIV.

Die Schöpfung Gottes ist ein Prozess, in dem Kontinuität und Diskontinuität miteinander verbunden sind. Wir Christen glauben, dass die Diskontinuität dem freien Handeln Gottes im Blick auf die endgültige Erfüllung der göttlichen Verheißung entspringt. So sprechen wir als Christen von der eschatologischen Zukunft „eines neuen Himmels und einer neuen Erde", die sich auf den Glauben an die Auferstehung Jesu Christi gründet, und heben damit die theologische Eschatologie von der säkularen Futurologie ab. Das bedeutet, dass wir allein auf Gottes Liebe vertrauen, die unser Schicksal über den Tod hinaus bestimmt. Doch hier sehe ich die Notwendigkeit, Gottes barmherziges Handeln in der Geschichte und über die Geschichte hinaus enger mit unserer menschlichen Erfahrung und unserem Verständnis der Vergangenheit und der Gegenwart in Verbindung zu bringen. Durch den Glauben an Gott als den Schöpfer, an Jesus Christus als den Lebenspender und an den Heiligen Geist als den, der da heiligt, sind wir als Christen darum ermutigt, an unserer eschatologischen Hoffnung festzuhalten und sie theologisch zu bezeugen. Das eschatologische Verständnis von Diskontinuität und Kontinuität wird von uns in der Rechtfertigung erfahren, wo wir als Sünder der Diskontinuität mit unserem sündhaften Handeln und der Kontinuität der Beziehung zum gnädigen Gott vergewissert werden, die sich auf Gottes barmherzige Liebe und sein Erbarmen und nicht auf unsere Vergangenheit als Sünder gründet.

Da die Natur des Schöpfergottes Liebe ist, schafft Gott allen seinen Geschöpfen Recht und ruft sie zum Gehorsam, doch nicht als Tyrann. Wenn wir darauf vertrauen, dass Barmherzigkeit die Natur unseres Schöpfers ist, dann erwarten wir auch, dass dieser Schöpfer bis zum „Ende" die ganze Schöpfung in Jesus Christus verwandeln, aber nicht alles auslöschen wird, dass er das Alte heiligen, aber nicht strafen wird. In diesem Falle bedeutet eschatologische Diskontinuität nicht, dass der Schöpfungsprozess unterbrochen wird, sondern dass Altes und Neues, Gegenwart und Zukunft zu Gottes Heilsplan zusammengefügt werden.[29]

Ich verstehe also die eschatologische Hoffnung als die Hoffnung auf Verwandlung und Erneuerung der ganzen Schöpfung, nicht nur als das Heil menschlicher „Seelen". Die eschatologische Hoffnung ist die Hoffnung auf „einen neuen Himmel und eine neue Erde", auf eine erneuerte und nicht zerstörte Schöpfung. Die biblische Vorstellung von der Auferstehung der

[29] Vgl. *Richard L. Floyd*, The Cross as an Eschatological Act of God, in: *William H. Lazareth* (Hg.), Hope for Your Future: Theological Voices from the Pastorate, Cambridge 2002, 78.

Toten führt uns zu einem tieferen Verständnis der göttlichen Verheißung und Versöhnungskraft sowie der ganzen Schöpfungsordnung. Christliche Eschatologie öffnet uns für die Möglichkeiten der Gegenwart und verleiht unserer Vergangenheit neuen Sinn.

Unsere Betonung der Hoffnung Gottes für die heutige Welt bedeutet nicht, dass wir die biblische Tradition abtun. Im Gegenteil, es handelt sich vielmehr um eine Rückkehr zu ihrer ursprünglichen Wahrheit: durch seinen kosmischen Geist ist Gott, der Schöpfer des Himmels und der Erde, in der ganzen Schöpfung gegenwärtig und schafft Gemeinschaft unter allen Geschöpfen.[30]

II. Der eschatologische Charakter der universalen Kirche und seine Ausprägung im Kontext der chinesischen Kirche

Es besteht kein Zweifel daran, dass die chinesische Kirche sich heute mehr denn je herausgefordert sieht durch das große Thema der Eschatologie, das nicht nur einer theologischen Erörterung, sondern auch einer geistlichen Wegweisung bedarf. Die Kirche steht vor der gewaltigen Aufgabe, sich der Frage nach der göttlichen Offenbarung und der Metapher der Apokalyptik zu stellen. Wir müssen die eschatologischen Schriften genauer und kritischer untersuchen, insbesondere im Blick auf die Beziehung zwischen Gott und der Güte seiner Schöpfung und zwischen Gott und seiner Verheißung der Versöhnung aller Dinge in Christus. Chinesische Christen verspüren mehr denn je ein geistliches Verlangen nach einer wahrheitsgetreuen und hoffnungsvollen Darstellung der Eschatologie.

Die Kirche in China befindet sich zurzeit aufgrund fundamentalistischer Tendenzen in einer kritischen Situation. Seit der Machtergreifung durch die Kommunisten hat unter den fundamentalistischen Gruppen die Begeisterung für die Verkündigung des *Eschaton* zugenommen, wobei man von dem eschatologischen Vorverständnis ausgeht, dass die „Wiederkunft" Jesu die Volksbewegung zerstören und das gegenwärtige Regime stürzen würde. Angesichts der zehn Jahre unermesslichen sozialen Elends und politischer Turbulenzen, zu denen die so genannte „Kulturrevolution" von 1966 bis 1976 geführt hatte, wurden alle Kirchen und Seminare geschlossen und die Geistlichen einer „Reform durch Arbeit" unterzogen – in der Annahme, dass so ihr religiöser Glaube in Atheismus verwandelt werden würde.

---

[30] *Moltmann*, Gott in der Schöpfung, a.a.O., 110f.

Eine erhebliche Zahl von Gläubigen erlitt physische Schäden durch diese schonungslosen und massiven Menschenrechtsverletzungen, darunter auch religiöse Verfolgungen, in ganz China. Dennoch hatte diese politische Situation einen großen Einfluss auf den Glauben und das psychische Befinden der Menschen: sie wurden immer konservativer und gründeten „Untergrund"-Hauskirchen oder kamen zu Hauskirchen-Versammlungen zusammen, die nach der Kulturrevolution wieder geöffnet wurden. Hauskirchen sind nicht der institutionellen Kirche angeschlossen. Diese hat den Status einer eingetragenen Kirche und genießt den Schutz des Gesetzes, während die Hauskirchen eine nicht eingetragene religiöse Gruppe sind. Eine solche religiöse Aktivität wird grundsätzlich als illegal betrachtet, selbst wenn sie sich schnell ausbreitet. Angesichts dieser Situation, in der Religion und Politik miteinander verquickt sind, kann man sich gut vorstellen, dass viele Angehörige von Hauskirchen großes Interesse an einer biblischen Lehre von der Eschatologie haben, die sich von dem unterscheidet, was von den Kanzeln der etablierten Kirche gepredigt wird.

Eschatologische Schriften in der Offenbarung und im Buch Daniel sind die bevorzugten Texte für die Prediger in den Hauskirchen. Sie interpretieren die Bibel wortwörtlich und bedienen sich der Metapher des „Ehebruchs", wenn sie die etablierte Kirche als Kollaborateure der atheistischen Regierung angreifen; dabei nehmen sie Bezug auf den „Roten Drachen" (Offb 12,3) und die „Flut" (Dan 9,26), womit sie auf die böse Macht des Kommunismus anspielen. Als das neue Jahrtausend herannahte, war es vorhersehbar, dass es unter vielen Mitgliedern der Hauskirchen zu schwärmerischen Spekulationen im Blick auf das *Eschaton* kommen würde. Einzelne Prediger versuchten, die Menschen davon zu überzeugen, dass sie einen Einblick in den göttlichen Zeitplan für das genaue Datum der „Wiederkunft Christi" erhalten hätten. Menschen, die nur einen sehr begrenzten theologischen Hintergrund hatten, wurden dazu verführt, auf das unmittelbare Kommen Jesu zu warten, das zu Beginn des Jahres 2000 ganz oben auf der eschatologischen Tagesordnung stand. Es ist damit zu rechen, dass das Thema der Eschatologie in den kommenden Jahrzehnten auf zunehmendes Interesse stoßen wird, insbesondere unter den Hauskirchen.

Der fundamentalistische Einfluss einerseits und die dramatischen gesellschaftlichen und politischen Veränderungen andererseits brachten das Verständnis von Eschatologie bei den chinesischen Christen völlig durcheinander. Unter diesen verwirrenden Umständen würden viele chinesische Christen fast alles akzeptieren, was Hoffnung und Erfüllung von Gottes

Verheißung zu versprechen scheint inmitten politischer Veränderungen, die sie zu überwältigen drohen. Was unter diesen fundamentalistischen Gruppen in China heute als eschatologische Perspektive angeboten wird, ist eine verzerrte biblische Interpretation und eine verfälschte Hoffnung. Doch es ist eine Tatsache, dass gefälschte Lehren, die die Bibel wortwörtlich nehmen, populär geworden sind und große Mengen in ihren Bann ziehen. Dieses Phänomen ist ein Anzeichen dafür, dass die institutionelle Kirche nicht in der Lage gewesen ist, eine wirksame und hermeneutisch ausreichende eschatologische Lehre zu entwickeln, um die Fragen der Gläubigen zu befriedigen.

Darum hat die chinesische Kirche die Aufgabe, die biblische Lehre über die christliche Hoffnung zu entfalten und mehr geistliche Wegweisung in Fragen der eschatologischen Wirklichkeit anzubieten, die den Menschen helfen kann, mit konkreten Herausforderungen in ihrem Leben fertig zu werden, statt ihnen aus dem Wege zu gehen. Wenn die Kirche keine überzeugendere Vision der christlichen Hoffnung und keine theologisch und hermeneutisch fundierte Interpretation der Eschatologie bietet oder bieten kann, werden die Menschen mit Sicherheit dort hin gehen, wo diese Bedürfnisse zur Sprache kommen und befriedigt werden *können*. Wenn die reiche biblische Darstellung der eschatologischen Hoffnung ernst genommen und wahrheitsgetreu formuliert wird, dann kann und wird sie meines Erachtens diesen Christen die nötige geistliche Wegweisung bieten. So steht die Kirche vor einer ernsthaften theologischen Aufgabe.

Die Kirche ist eine eschatologische Wirklichkeit. Das heißt, dass die Kirche als die versammelte Gemeinde der Gläubigen Zeugnis ablegt von Gottes Heilswirken in der Welt in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Das Volk Gottes, in der Geschichte als Israel und Kirche konstituiert, lebt in dem Wissen und aus der Erfahrung, dass Gott mit ihm am Werke ist, um sein göttliches Vorhaben zu verwirklichen, in der Hoffnung, dass Gott seinen Erlösungs- und Versöhnungsplan in der Zukunft zur Vollendung bringen wird. Die Kirche stellt insofern eine eschatologische Wirklichkeit dar, als sie weiß, dass sie in Gottes Schöpfung und nicht nur in einem Kosmos lebt, und dass diese Schöpfung durchzogen ist von der aktiven Gegenwart des Einen, der sie erschafft, erlöst, versöhnt und erhält. Die Kirche ist die eschatologische Gemeinschaft, die das Handeln Gottes in der Welt bezeugt und daran Teil hat.[31]

[31] Vgl. *David Henderson*, The Eschatological and Doxological Character of the Church in the World, in: Hope for Your Future, a.a.O., 167.

Meine Erfahrung in der Kirche in China zeigt mir, dass die Ekklesiologie nicht von der Eschatologie getrennt werden kann. Es ist die vom Heiligen Geist beseelte und befähigte Kirche, die die Erfüllung der Verheißung Gottes in der Person und im Wirken Jesu Christi verkündigt und der Welt bezeugt, dass er alle Dinge neu macht. Die Kirche nimmt den Raum ein zwischen dem „Schon" des Kreuzes und der Auferstehung Christi einerseits und dem „Noch-nicht" der Verwirklichung von Gottes neuer Schöpfung andererseits. Als solche ist sie eine provisorische Institution. Die Kirche ist nicht das Äquivalent der Herrschaft Gottes, sondern legt Zeugnis ab von dieser Herrschaft, die in Jesus Christus eröffnet worden ist und der endgültigen Vollendung entgegengeht. Das sollte uns vor der Vorstellung einer schon zu weit verwirklichten Eschatologie warnen. Die Kirche leitet nicht die Herrschaft Gottes auf Erden ein, ebenso wenig wie sie passiv auf ihre Vollendung wartet. Vielmehr hat die Kirche durch ihre Verkündigung und ihr Zeugnis teil an dem, was Gott für seine Schöpfung bewirkt. Die Kirche, das Volk Gottes, lebt, um Gottes Werkzeug der Versöhnung, eine verwandelnde Präsenz in der Welt zu sein, bis alle Dinge Christus untertan sein werden.[32]

Die Vision der Kirche stützt sich auf die Verheißung der Liebe Gottes, die die Basis der befreienden Zukunftshoffnung und damit auch die Grundlage der geglaubten Kirche ist. Christi Auferstehung ist die Grundlage für die eschatologische Hoffnung der Kirche, dass alle Dinge neu gemacht werden in dem, durch den alle Dinge geschaffen sind. Die eschatologische Hoffnung hat ihre Wurzeln somit in dem historischen Heilsgeschehen von Christi Tod und Auferstehung; sie lebt zugleich mit dem Ausblick auf eine noch nicht verwirklichte Zukunft. Diese Spannung prägt das Leben der Kirche in der Gegenwart und bestimmt ihre Botschaft und ihre Sendung. Die Hoffnung der Kirche ist der Bereich des Heilshandelns Gottes. Weit entfernt von einer Eschatologie, die ihre Hoffnung auf die Flucht aus dieser Welt des Verfalls oder der apokalyptischen Katastrophe setzt, die das Ende als einen göttlichen Rundumschlag versteht, bezieht die Kirche die Welt als einen aktiven Teilhaber und Zeugen der verwandelnden Kraft Gottes mit ein, der die Gefangenen heimführt und Flüsse in der Wüste entspringen lässt.[33]

In meinen Augen war Christi Auferstehung keine Flucht vor dem Tod, sondern eine Überwindung der Macht des Todes. Das Gleiche gilt für die

[32] Ebd., 168.

[33] Vgl. *Richard L. Floyd*, The Cross as an Eschatological Act of God, a.a.O., 78.

Beziehung der Kirche zur Welt. Eine eschatologisch interpretierte Ekklesiologie ist darum Versöhnungsarbeit. Diese Welt ist die Welt, für die Christus gestorben ist. Sie ist Gegenstand der Versöhnung Gottes und der Neuschöpfung durch Christus. Gott tritt in Christus in Gottes eigene Schöpfung ein und nimmt als zweiter Adam die Welt zur Ehre Gottes in seinen Dienst. Darum ist die Selbstopferung Christi der Hauptinhalt des christlichen Redens von der eschatologischen Hoffnung. Das bedeutet, dass die Welt aus der eschatologischen Sicht der Kirche kein Objekt mehr ist, das von uns und für uns benutzt werden kann – das wäre Götzendienst – , sie ist vielmehr eine Ikone, die über sich selbst hinaus auf den Schöpfer weist. Die Kirche, die zwischen den Zeiten lebt, gibt Zeugnis von Gottes verheißener Zukunft, in der die Beziehung des Menschen zu Gottes Hoffnung von Magie und Götzendienst befreit und in ein Sakrament verwandelt wird.[34]

III. Schlussbemerkungen

Die Schöpfung aus eschatologischer Sicht ist vielleicht das umfassendste Thema der Theologie. Jede/r nachdenkliche Leser/in wird hier eine Fülle von anregenden und provozierenden Ideen finden. Nach bester sokratischer Tradition stellt ein Buch mehr Fragen als es beantwortet. Ich bin mir der Tatsache bewusst, dass ich in diesem Artikel theologische und eschatologische Fragen gestellt habe und versuchte, durch Argumentation darauf zu antworten, aber womöglich doch nicht in der Lage gewesen bin, angemessene Antworten auf alle Fragen zu geben.

Man ist sich schon immer darüber im Klaren gewesen, dass es in der Eschatologie um ein hermeneutisches und erkenntnistheoretisches Problem von besonderer Dichte und Konzentration geht. In der Eschatologie haben wir es nicht nur mit dem üblichen hermeneutischen Problem der religiösen Sprache zu tun, das sich aus der Unterscheidung zwischen den beiden Kategorien Schöpfung und Schöpfer ergibt, sondern wir müssen auch den Unterschied zwischen dem gegenwärtigen Zustand der Welt und einem zukünftigen Zustand endgültiger Erfüllung in Betracht ziehen.[35] Die besondere Schwierigkeit dieser Eschatologie liegt darin, dass wir als endliche Menschen grundsätzlich nie in der Lage sein werden, diesen Unterschied richtig zu verstehen. Wie können wir anfangen, ihn zu verstehen, wenn er *per*

[34] Vgl. *Henderson*, The Eschatological and Doxological Character, a.a.O., 171.

[35] Vgl. *Bernd Oberdorfer*, Schleiermacher on Eschatology and Resurrection, in: *Peters, Russell, Welker*, Resurrection, a. a. O., 165.

definitionem die Grenzen unseres Erkenntnisvermögens übersteigt? Methodisch bedeutet das, dass wir über eschatologische Hoffnung nur in Metaphern und Analogien sprechen können. So kann man z.B. den Begriff der Kontinuität und Diskontinuität zwischen dem Leib und der Hoffnung auf die leibliche Auferstehung am besten in Analogie zur leiblichen Auferstehung Christi verstehen.[36]

Von entscheidender Bedeutung ist in meinen Augen die Tatsache, dass es bei der eschatologischen Hoffnung um die Realität geht, dass wir Menschen in der Gemeinschaft der Gläubigen von Gott erkannt und verwandelt werden. Eschatologie hat mit christlicher Hoffnung und dem Reich Gottes, dem Reich wahren Lebens, zu tun. So liegt der Kern eschatologischer Hoffnung darin, dass wir die persönliche Existenz des Menschen im Kontext seiner realen Geschichte sehen und das persönliche Symbol der Hoffnung, nämlich das „ewige Leben" ausweiten auf das historische Symbol der Hoffnung, d.h. das „Reich Gottes". Das Reich der Herrlichkeit ist das Einwohnen des dreieinigen Gottes in der gesamten Schöpfung Gottes. Himmel und Erde werden zum Wohnort Gottes, zur Umwelt, die Gott umfängt. Eschatologie ist das methodologische und hermeneutische Nachdenken über das, was der Glaube uns zu denken aufgibt.[37] Die Naturwissenschaft hat mit der Beschreibung und Erklärung des Universums zu tun, dem Reich des realen Lebens. Doch in unserer religiösen Tradition gibt es keine Erkenntnis Gottes ohne Erkenntnis der Welt (und Erkenntnis des Selbst). Darum ist konsistente Eschatologie bemüht, die Erkenntnis Gottes zu erfassen, die der Glaube geschenkt hat. Wenn eschatologische Hoffnung letztlich auf der Treue Gottes beruht, ist es wesentlich, nach Erkenntnis der göttlichen Schöpfung zu trachten, die ein Symbol ist für die Hoffnung Gottes für alle seine Geschöpfe.

Für christliche Theologen und Theologinnen ist die Bibel nicht ein bequemes von Gott diktiertes Handbuch, in dem man nach Antworten suchen kann; sie ist vielmehr eine Sammlung von Berichten über Menschen und Ereignisse, die in besonderer Weise offen waren für die Präsenz der göttlichen Wirklichkeit und in denen die göttliche Zukunft eschatologisch transparent wird. Und ich glaube, dass dies zu erkennen Aufgabe der Eschatologie ist.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

---

[36] Vgl. *Conradie*, Resurrection, a.a.O., 288.

[37] Vgl. *Sauter*, Gottes Handeln am Menschen und seiner Geschichte, a.a.O., 84–119.

Die christliche Botschaft und das Wirtschaftswachstum Chinas [1]

VON GAO FENG [2]

In den über 20 Jahren seit Beginn der Reform- und Öffnungspolitik hat sich die chinesische Wirtschaft rasch entwickelt. Das chinesische Wirtschaftswachstum betrug in den Jahren 2001–2005 durchschnittlich 9,5%. Im Jahr 2004 lag die Gesamthandelsrate der chinesischen Im- und Exporte bei 6,2% des gesamten Welthandelsvolumens und war die dritthöchste Gesamthandelsrate der Welt. 2006 erreichte das chinesische Bruttosozialprodukt 2094 Mrd. Yuan. Im Vergleich zum Jahr 2005 bedeutete das einen Anstieg von 10,7 %. Vor zwei Jahren hatte das chinesische Bruttosozialprodukt bereits den weltweit vierten Rang erreicht. Nach dem jüngsten Bericht unseres nationalen Statistikamts stieg das BSP im ersten Quartal des Jahres 2007 auf 11,1 % und lag damit über den nationalen Schätzungen für das ökonomische Wachstum von Ende 2006. Mit einem Wort, die chinesische Wirtschaft entwickelt sich in den letzten Jahren rasch, und der Lebensstandard der Menschen steigt immer mehr. Diese wirtschaftliche Entwicklung hat für die chinesische Gesellschaft viele Veränderungen mit sich gebracht.

Wie begegnet das Christentum in China der ökonomischen Entwicklung? Die Kirche ist stets eng verbunden mit dem Kontext, in dem sie sich befindet. Wie kann die Kirche – angesichts der vielfältigen Veränderungen von Gesellschaft und Umwelt durch den Wirtschaftsboom – ihre Verkündi-

[1] Vortrag, gehalten am 2. Juni 2007 im Kirchenamt der EKD. Gao Feng hielt sich mit einer Delegation der Nationalen Kirchenleitung Chinas auf Einladung der EKD in Deutschland auf. Auf dem Kirchentag in Köln 2007 zeigte der Chinesische Christenrat eine Bibelausstellung.

[2] Pastor Gao Feng ist Vizevorsitzender des Nationalkomitees der Drei-Selbst-Bewegung der Protestantischen Kirche in China und Vorsitzender des Komitees der Drei-Selbst-Bewegung der Provinz Shandong.

gungsarbeit leisten? Auf welche Fragen muss die Kirche ihre Aufmerksamkeit lenken? Im Folgenden möchte ich diese Fragen aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchten.

1. Partizipation der Gläubigen

Mit Beginn der Reform- und Öffnungspolitik Chinas in den 1980er Jahren wurde die ökonomische Entwicklung zur vorrangigen Aufgabe beim Aufbau unseres Landes erklärt. Die Kirche ruft die Christen dazu auf, sich mehrheitlich und gemeinsam mit dem ganzen Volk aktiv am ökonomischen Aufbau des Landes zu beteiligen. In der jüngeren Geschichte Chinas standen manche Christen im Kampf zur Rettung des Vaterlands vor dem Untergang und zur Sicherung seiner Weiterexistenz nicht an der Seite ihrer Landsleute. Sie wurden vom chinesischen Volk als „halbe Ausländer" betrachtet. Damals sagten viele: „Ein Christ mehr ist ein Chinese weniger" und die Kirche wurde vom chinesischen Volk weitgehend abgelehnt. Durch die Patriotische Christliche Drei-Selbst-Bewegung – mit ihren Prinzipien der Selbst-Verwaltung, der finanziellen Selbst-Erhaltung und der eigenverantworteten Verkündigung – wurde die chinesische Kirche unabhängig. Seitdem atmen die chinesischen Christen gemeinsam mit dem chinesischen Volk und teilen ein gemeinsames Schicksal. Wenn der Staat ökonomischen Aufbau befürwortet, geschieht dies zum Nutzen von Staat und Volk. Deshalb müssen sich die Christen mehrheitlich und ganz selbstverständlich zusammen mit dem ganzen Volk dafür einsetzen. Die Kirche ruft die Gläubigen dazu auf, „Licht" und „Salz" zu sein (Mt 5, 13–16) und sich an ihrem jeweiligen Arbeitsplatz mit aller Kraft für die ökonomische Entwicklung unseres Landes einzusetzen. Für eine ganzheitliche Entwicklung der Gesellschaft hat der Staat das Konzept der harmonischen Gesellschaft entwickelt. Im Zentrum dieses Konzeptes stehen ein „demokratisches Rechtssystem, Fairness und Gerechtigkeit, Vertrauen und Freundschaft, Stabilität und Ordnung sowie ein harmonisches Miteinander zwischen Mensch und Natur".

Zwischen dem Konzept einer harmonischen Gesellschaft und dem christlichen Glauben gibt es viele Berührungspunkte. Christen sollen gemäß der Bibel Zuversicht in Harmonie fördern: Harmonie innerhalb der Kirche, mit anderen Religionen, mit der Gesellschaft und mit der Natur. Und Christen sollen bei der Bildung einer harmonischen Gesellschaft eine aktive Rolle spielen.

2. Reichtum richtig einschätzen lernen

In China streben viele Menschen aus Habgier nach Reichtum. Sie wollen ihre eigenen materiellen Lebensträume erfüllen oder wollen zeigen, dass sie erfolgreich sind. Diese Leute geben sich, sobald sie reich sind, zufrieden und frönen dem Müßiggang. Sie beginnen das Geld mit vollen Händen auszugeben und führen ein Leben im Luxus. Der Reichtum mancher Menschen ist auf illegalem und ungerechtem Weg erworben, durch betrügerisches Handeln, z.B. wenn Arbeiter/innen um ihren Lohn betrogen werden oder wenn Steuerhinterziehung vorliegt und Steuerschlupflöcher gesucht werden. Manche Menschen sind zutiefst von einem Denken geprägt, das Geld über alles andere stellt. Das zeigt sich in Äußerungen wie: „Alle sehen nach dem Geld, und nur wenn man nach dem Geld sieht, kann man nach vorn blicken".[3] Oder: „Wenn es Nutzen bringt, macht man es. Wenn es keinen Nutzen bringt, lässt man es bleiben. Wenn es großen Nutzen bringt, setzt man seine ganze Kraft ein. Und wenn es wenig Nutzen bringt, setzt man nur wenig ein." Eine solche Sichtweise, die nur den eigenen Vorteil im Blick hat, vernachlässigt Fragen der Gerechtigkeit. Hier spielen Wertgefühl und Glaube keine Rolle. Es geht nur um Materielles. Diese Entwicklungen vermitteln uns das Gefühl, dass Berufsethik und Moral verloren gehen, und wir erkennen, dass die Marktwirtschaft im heutigen China von einer enormen Vertrauens- und Glaubenskrise geprägt ist.

An dieser Stelle fällt mir der Geist der calvinistisch geprägten Puritaner ein. Vor einigen Jahrhunderten wurden puritanische Religionsgruppen in Nordamerika tätig. Sie sahen ihre Arbeit als von Gott anvertraute Mission und betrachteten ihren Beruf als Berufung. Mit großem Fleiß erschlossen sie Märkte und wollten „alles tun, um Geld zu verdienen, es zu sparen und zu spenden". Sie wollten viel Geld verdienen, weil sie Reichtum als Ausdruck göttlichen Segens sahen und als Beweis dafür, dass sie von Gott auserwählt waren. Sie bemühten sich sehr darum, Geld zu sparen, weil ein einfaches, sparsames Leben eine gute Methode war, um noch mehr investieren, die Produktion und den Reichtum erweitern zu können. Und sie spendeten viel Geld, weil sie der Überzeugung waren, dass Reichtum nicht der Erfüllung persönlicher Wünsche dienen darf. Stattdessen speisten sie das Geld wieder in die Gesellschaft ein und übernahmen damit Verantwortung für die Gesellschaft. Dies geschah in der Überzeugung, dass Reichtum kein Privatbesitz, sondern einem Menschen von Gott nur treuhänderisch

[3] Anm. d. Übs.: Es handelt sich hier um ein Sprachspiel. Die Worte „Geld" und „vorn" lauten im Chinesischen gleich.

anvertraut ist. Auch Bill Gates, der reichste Mann der Welt, hat aus einer solchen Überzeugung heraus gesagt: „Ich bin nur der Treuhänder dieses Reichtums und ich muss die besten Wege für seinen Einsatz finden." Am Ende hat Bill Gates 98% seines Reichtums auf soziale Wohlfahrtsstiftungen verwendet.

Chinas Ökonomie entwickelt sich unaufhörlich, und auch die wirtschaftliche Situation der Menschen verbessert sich stetig. Als Christen müssen wir selbst zu einem korrekten Verständnis von Reichtum kommen und andere Menschen dazu anleiten.

Nach biblischer Lehre ist Reichtum und Segen ein Geschenk von Gott. Außerdem gibt Gott jedem nach seiner Gnade (Mt 20, 1–16). Durch die derzeitige Entwicklung unseres Landes hat sich der Lebensstandard der Menschen sehr verbessert. Es gibt auch immer mehr reiche Christen in der Kirche, und die ökonomische Situation der Kirche wird immer besser. Darum haben Gemeinden in vielen Gegenden Chinas große Kirchen errichtet. In Zhejiang gibt es bereits eine große Kirche, die 5 000 Menschen fassen kann. Die Mittel für diese Kirchbauten rekrutieren sich aus Spenden der lokalen Gemeinden. Diese neuen Kirchengebäude legen in Kirche und Gesellschaft ein wunderbares Zeugnis ab. Aber man darf auch nicht vergessen, dass es eine Menge Kirchen in wirtschaftlich rückständigen Regionen Chinas gibt, wo die Menschen sehr arm sind. Die kirchlichen Versammlungsorte sind mancherorts sehr schlicht, und in einigen Regionen versammeln sich Menschen noch unter freiem Himmel zum Gottesdienst. Müssen die Kirchen in reichen Gebieten nicht stärker über die Schwierigkeiten und Bedürfnisse der Kirchen in armen Gebieten nachdenken?

Sobald eine Kirche ökonomisch dazu in der Lage ist, muss sie diakonisch tätig werden und gesellschaftliche Verantwortung übernehmen. Erfreulicherweise werden in China heute viele Kirchen bereits in einer Menge diakonischen Bereichen aktiv. Beispielsweise hat die Kirche in Shandong inzwischen viele diakonische Einrichtungen etabliert, wie Ambulanzen, Krankenhäuser, Seniorenheime und Zentren zur Behandlung autistischer Kinder. So gibt die Kirche in der Gesellschaft und unter den Menschen ein wunderbares Zeugnis von ihrem Glauben. Dieses Zeugnis der Kirche und individueller Christen ist ein wichtiger Grund dafür, dass sich die chinesische Kirche so schnell entwickelt.

Nach biblischer Lehre „hilft unrecht Gut nicht" (Spr 10, 3), „der Fleißigen Hand macht reich" und „wer ruhig sammelt, bekommt immer mehr" (Spr 10, 4; 13, 11). Man soll mit anvertrauten Gütern treu umgehen und sie

vermehren (Mt 25, 14–30; Lukas 19, 11–27). Aber man soll sich nicht zu stark auf Reichtum stützen. Materielles Wohlergehen ist wichtig, aber nicht das Wichtigste. Das Leben ist wertvoller als aller Reichtum (Mk 8, 34–37) und wir Menschen sollen uns Reichtümer im Himmel erwerben, nicht auf Erden. Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25–37) lehrt uns, dass wir anderen, die in Schwierigkeiten sind und Hilfe brauchen, unsere Hand entgegenstrecken sollen – anders als der Priester und der Levit im Gleichnis es getan haben, die gleichgültig blieben und dem schwer Verwundeten nicht halfen. Menschen sollen einander mit Zuwendung begegnen, und die Gesellschaft sollte auch dazu anleiten, sich der Bedürftigen anzunehmen und sich um die Schwächsten der Gesellschaft zu kümmern. Denn jeder Mensch ist vor Gott wichtig und wertvoll.

3. Ökologische Theologie und Umweltschutz

Seit der Reform und Öffnung hat Chinas ökonomische Entwicklung die Aufmerksamkeit der Welt auf sich gelenkt. Im Zusammenhang mit dieser Entwicklung haben sich auch Prozesse von Industrialisierung und Verstädterung beschleunigt. Ebenso treten die Widersprüche zwischen ökonomischer Entwicklung und der Umwelt mit ihren Naturressourcen täglich deutlicher zutage. Schätzungen zufolge wird im Jahr 2020 der jährliche Durchschnittsbedarf Chinas an Kohle 300 Mio. Tonnen übersteigen, und China wird in seinem Erdöl- und Erdgasbedarf in hohem Maße importabhängig sein. Schon heute ist die ökologische Lage Chinas sehr ernst. Die Umweltverschmutzung übersteigt die Regenerationsfähigkeit der Umwelt. Die Verschmutzung des Grundwassers, der Luft und des Bodens sowie die Abgasbelastung haben mancherorts ein bedrohliches Ausmaß angenommen. Die Umweltprobleme, die in den entwickelten Staaten innerhalb eines nahezu hundertjährigen Industrialisierungsprozesses in Phasen zutage traten, zeigen sich in China in den letzten 20 Jahren in konzentrierter Form. China hat in dieser Zeit eine extensive ökonomische Entwicklung erlebt und, was die Naturressourcen angeht, einen enormen Preis gezahlt. Es gibt Untersuchungen darüber, dass China im Verbrauch von Naturressourcen weltweit bereits an zweiter Stelle steht. Die Effektivität der Produktion mithilfe von Schlüssel-Ressourcen liegt in China sehr viel niedriger als in entwickelten Ländern, auch niedriger als der Weltdurchschnitt. Der Anteil am BSP, den man in China mit einer Tonne Kohle durchschnittlich erreicht, liegt 30% unter dem Weltdurchschnitt. Die ernst zu nehmende Verschwen-

dung von Ressourcen und der hohe Verbrauch an Energieressourcen sowie die niedrige Effektivitätsrate stellen die Umwelt vor schwere Probleme. Etwa 90 % der Flüsse, die durch Städte fließen, sind verschmutzt. Mit seiner Abgasbelastung steht China weltweit an erster Stelle, und wegen übersteigertem Holzeinschlag und Ressourcenübernutzung sind 1/3 des chinesischen Territoriums von Bodenerosion betroffen.

Aufgrund der raschen ökonomischen Entwicklung einerseits und massiver Zerstörung von Umweltressourcen andererseits steht heutzutage die ganze Welt vor ökologischen Problemen. Als Christen sollten wir diese Probleme von unserem Glauben her und theologisch reflektieren. Der christliche Glaube darf sich nicht auf das persönliche Streben nach geistlichem Leben zurückziehen, und christliche Theologie darf sich nicht in der stillen Reflexion eines Studierzimmers erschöpfen. Angesichts der negativen Auswirkungen von Wissenschaft, Technik und Industrie, angesichts von Umweltverschmutzung, Bevölkerungsexplosion und zu Ende gehenden Ressourcen muss Theologie zu den Beziehungen zwischen Ökosystem und dem Sinn des menschlichen Lebens etwas Richtungweisendes beitragen. In den 1960er Jahren entstand aus der Aufmerksamkeit für die ökologische Krise und aus theologischem Nachdenken über die Beziehung zwischen Mensch und Natur eine ökologische Theologie. Christlich-theologische Tradition war häufig von einem dualistischen Denken geprägt. Dieses Denken ging davon aus, dass die materielle Welt, inklusive der körperlichen Existenz des Menschen, negativ anzusehen sei und unter der Macht der Sünde stehe. Andererseits wurde der Mensch als Seele aller Wesen betrachtet und die Beziehung zwischen Mensch und Natur wurde so interpretiert, dass der Mensch die Natur beherrsche und sie ihm untertan sei. Man sah die Natur als Besitz der Menschheit und als zu ihrem Gebrauch geschaffen. Erst vor dem Hintergrund dieser Vorstellungen kam es dazu, dass die Menschheit der Natur gegenüber arrogant, überheblich und ungerecht handelte. Nur so konnte es zu derart schädlichen Eingriffen, zu Missbrauch und Zerstörung an der Natur kommen.

Der deutsche Theologe Albert Schweitzer hat betont, dass alles Leben zu achten sei. Er hat als einer der ersten und herausragendsten Theologen Anstrengungen unternommen, um alles Leben in die Ethik mit einzubeziehen. Seine „Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben" betonte, dass Ziel und Maßstab der ethischen Beziehungen der gesamte Kosmos sei, und dass die Beziehung zwischen Mensch und Natur – und nicht die Beziehung zwischen Menschen – die entscheidende ethische Beziehung sei. So stand nicht mehr

der Mensch im Mittelpunkt der Ethik. Der leitende Faktor war die Welt der Natur.

In der Entwicklung einer ökologischen Theologie nimmt die Hoffnungs-Theologie Jürgen Moltmanns einen wichtigen Platz ein. Seit Jahrtausenden betont die Menschheit aus Gewohnheit, aber einseitig die besondere und hervorgehobene Position des Menschen im Kosmos. Für Moltmann ist es gerade dieses falsche Verständnis, das zu einer blinden Fortpflanzung der Menschen und zu Bevölkerungsexplosion geführt hat. Die Bevölkerungsexplosion sowie der Missbrauch von Wissenschaft und Technik und eine brutale Ausbeutung der Natur haben erst zu einem Versiegen der Ressourcen und zu Umweltverschmutzung geführt. Moltmann ist der Meinung, dass es nicht gelingen kann, eine Menschheitsgesellschaft zu errichten, die diese Bezeichnung verdient, wenn die Menschheit nicht mit der Natur in Frieden leben kann. Die Menschheit muss ihren Willen zur Macht und den Existenz-Wettbewerb aufgeben und sich um eine friedliche Existenz bemühen. Sie muss von ihrer Vergnügungssucht lassen und Gemeinschaft mit der Natur anstreben. Nach Moltmanns Ansicht ist gesellschaftliche Gerechtigkeit – und nicht die Verstärkung ökonomischer Kräfte – ein entscheidender Faktor für weitere zivilisatorische Entwicklung. Ohne Gerechtigkeit gegenüber der Natur lasse sich auch Gerechtigkeit in der Gesellschaft nicht verwirklichen. Zugleich sei auch Gerechtigkeit gegenüber der Natur nicht möglich ohne gesellschaftliche Gerechtigkeit.

Der Theologe Henlee H. Barnette hat in seinem Buch „The Church and the Ecological Crisis" hervorgehoben, dass die Menschheit nur Haushalter, Bewahrer und Beschützer der großen Familie des Erdballs ist. Die Menschheit müsse ihre „Beherrschung" der Erde durch eine „Bewahrung" der Erde ersetzen. Beherrschung bedeute alle möglichen Arten der Ausbeutung und der willkürlichen Manipulation, während Bewahrung bedeute, sich in Wahrnehmung eines Auftrags und in Treue um etwas zu sorgen. Wenn wir in die Bibel sehen, erkennen wir, dass Mensch und Natur gleichermaßen zur Schöpfung gehören. Wir Menschen haben die Verantwortung, die Natur mit ihren Tieren und Pflanzen zu bewahren und wertzuschätzen.

Die Menschheit darf Naturressourcen nur in einem vernünftigen Ausmaß nutzen (Lev 25, 1–22; 5. Dtn 22, 6–7). Die Menschheit soll die Etablierung einer umweltfreundlichen Gesellschaft fördern, in der mit Naturressourcen schonend umgegangen wird. Und in allen Bereichen der ökonomischen wie der gesellschaftlichen Entwicklung geht es um einen schonenden und vernünftigen Einsatz von Naturressourcen. Gleichzeitig

müssen wir zu umweltfreundlichen Produktionsmethoden, Lebensweisen und Konsumformen finden. Es geht darum, ein harmonisches Miteinander von Mensch und Natur und eine gemeinsame nachhaltige Entwicklung zu erreichen.

4. Gesellschaftliche Gerechtigkeit und Integrität fördern

Infolge der stetigen wirtschaftlichen Entwicklung geht auch die Wohlstandsschere zwischen Arm und Reich weiter auf. In unserer Gesellschaft existiert deutlich das Problem einer ungleichen Einkommensverteilung. Manche Chinesen sind nicht durch eigener Hände Arbeit und auf legalem Weg, sondern durch illegales Handeln reich geworden. Darum sind manche Menschen innerlich von Hass auf die Reichen getrieben. Im Zuge der ökonomischen Entwicklung verändert sich die Städteplanung ständig. Den Menschen werden Bodennutzungsrechte entzogen, Grundstücke werden staatlich requiriert und Wohnhäuser abgerissen. Doch bei diesen Vorgängen kommt es immer wieder zu despotischem Verhalten, z.B. wenn Leute nicht vernünftig entschädigt werden, ihre Grundstücke gewaltsam requiriert und Wohnhäuser zwangsweise abgerissen werden. Dies verstößt gegen die Rechte und Interessen der Bevölkerung an der Basis. Manche Regierungsabteilungen nutzen öffentliche Gelder für fürstliche Gelage. Öffentliche Ausgaben sind verschwenderisch und extravagant. Gewisse Beamte nutzen ihre Macht in großem Ausmaß zu Übergriffen auf Eigentum des Staates und des Volkes. Bei Geschäften blüht Bestechung in allen Variationen. An der Gerechtigkeit des Justizsystems kommen einem manchmal Zweifel. Das System ist stark herausgefordert. Mancherorts entscheiden nicht Tatsachen oder Gesetze darüber, ob Rechtsfälle gewonnen oder verloren werden, Macht und Geld sind die entscheidenden Spielchips. Die Rechte und Interessen der Geschädigten erfahren oft keinen gesetzlichen Schutz. Die Gesellschaft muss sich auch ihren schwächsten Gliedern stärker zuwenden. Da ist z.B. Folgendes zu nennen: der Zugang der Landbevölkerung zu medizinischer Versorgung, die Schwierigkeit, in manchen ländlichen Gegenden den Schulbesuch der Kinder zu gewährleisten, die legalen Rechte und Interessen ländlicher Arbeitsmigrant/innen und von Menschen mit körperlicher und geistiger Beeinträchtigung. Mit der Reform und Öffnung sind Erscheinungen, wie Pornographie, Glücksspiel und Drogenkonsum, wieder zu einem ernstzunehmenden Phänomen geworden. Prostitution und Bordellbesuch, übermäßige Freiheiten, der Handel mit

und der Konsum von Drogen gefährden die soziale Moral unserer Gesellschaft. Sie korrumpieren die Menschen äußerlich wie innerlich und untergraben die Moralvorstellungen unseres Volkes. Die Regierung hat bereits eine Reihe effektiver Maßnahmen gegen die genannten Probleme ergriffen. Aber als Christen und als Kirche müssen wir – wie die Propheten im Alten Testament – unsere eigene Stimme erheben und selbst tun, was wir können und uns aktiv für gesellschaftliche Fairness, Gerechtigkeit und Integrität einsetzen.

Mit der raschen ökonomischen Entwicklung Chinas sind auch folgende Phänomene offensichtlich geworden: eine zunehmende Orientierung ländlicher Kirchen auf den eigenen Nutzen hin sowie eine zunehmende Säkularisierung städtischer Kirchen. Im Süden Chinas, in Regionen wie Zhe-jiang und Wenzhou, gibt es in den Kirchen mittlerweile viele Christen, die Unternehmenschefs und potente Wirtschaftsleute sind. In einigen Kirchen spielt Geld – aufgrund von Einflüssen des marktwirtschaftlichen Bewusstseins – inzwischen eine größere Rolle als Glaube. Hier mangelt es an tiefem Glauben und theologischer Reflexion. Manche Evangelisten gleichen eher Bossen als Kirchenvertretern. Sie wollen ihr Vergnügen haben und leben lasterhaft. In machen Kirchen kommt es aufgrund von Meinungsverschiedenheiten über ökonomische Fragen auch zur Spaltung. Mit dem Aufblühen der chinesischen Wirtschaft und der stetigen gesellschaftlichen Entwicklung finden auch immer mehr Intellektuelle und Angehörige oberer Gesellschaftsschichten den Weg in die Kirche. Was kann die Kirche diesen Menschen bieten? Wie kann sie ihren Dienst an ihnen versehen? Wie müssen Evangelist/innen und Pastor/innen in der heutigen Zeit ausgebildet und geformt sein? Das Denken der Menschen fächert sich immer weiter auf. Wie sieht unsere kirchliche Verkündigung in Zeiten der wirtschaftlichen Globalisierung und rapider gesellschaftlicher Veränderungen aus? Wie kann die Kirche diesen Veränderungen und Herausforderungen gerecht werden und ihnen begegnen? Diesen Fragen müssen sich chinesische Christinnen und Christen stellen und darüber nachdenken.

Übersetzung aus dem Chinesischen: Monika Gänßbauer

Die Rolle der religiösen Ethik im spirituellen Leben der Chinesen

VON ZHUO XINPING [1]

Religiöse Ethik ist ein wichtiger Aspekt für die Anpassung der Religion an die heutige chinesische Gesellschaft. Sie kann auf starke Resonanz im spirituellen Leben der Chinesen stoßen. Ethik im Allgemeinen beruht auf dem Miteinander der Menschen in der Gesellschaft. Sie spielt die Rolle eines Grundprinzips für den Zusammenhalt des sozialen Gefüges des menschlichen Lebens und zielt auf Harmonie und Ordnung der menschlichen Gesellschaft. Sie stellt sozusagen die praktische Weisheit in der Entwicklung der menschlichen Kultur dar und gewährleistet den Fortbestand des gemeinschaftlichen Lebens und der sozialen Struktur der Menschheit.

Religiöse Ethik ist eine wichtige Dimension der Religion. In der Religion hängen die ethischen Prinzipien wie Aufrichtigkeit, Verlässlichkeit, Hilfsbereitschaft und Liebe von ihrem transzendenten Bezug ab und haben von daher eine übernatürliche Dimension. Von einem religiösen Geist beeinflusst und geleitet, kann Ethik den Menschen helfen, ihr eigenes Selbstbewusstsein und ihre Selbstbeschränkung besser zu zeigen. Religiöse Ethik kann das höchste Anliegen der Religion mit ihrem sozialen Anliegen im alltäglichen Leben verbinden. Insbesondere angesichts des derzeitigen sozialen Wandels in China sind bestimmte moralische Normen dringend vonnöten. Die Ethik betont ihre Praktizierbarkeit. Religiöse Ethik kann der ethischen Praxis oder ihrer gesellschaftlichen Anwendung eine spirituelle Ausrichtung geben und Werte des Glaubens vermitteln.

[1] Prof. Dr. Zhuo Xinping ist Direktor des Instituts zur Erforschung der Weltreligionen der CASS sowie Direktor des Zentrums zur Erforschung des Christentums an der CASS.

I. Ethik als Beziehung zwischen dem eigenen Selbst und den Anderen

Nach traditionellem Verständnis stellt die Ethik die Regel für das Miteinander der Menschen in der Gesellschaft dar. Sie konzentriert sich auf die gemeinsamen Interessen der menschlichen Gesellschaft. In diesem Sinne sollte Ethik immer gemeinschaftlich verstanden werden. Ethische Erkenntnis ist hier eng mit unserem Selbstbewusstsein als Menschen verbunden. Ethik bedeutet somit die Grundlage, auf der stabile und vernünftige menschliche Beziehungen aufgebaut sein sollten. Sie sollte das Bewusstsein, das Gewissen und die „Goldene Regel" für die menschlichen Beziehungen sein und keinesfalls eine rein individuelle Angelegenheit oder ein abstraktes Ideal des eigenen Selbst. Ethik ist primär der konkrete, gelebte Ausdruck der Prinzipien, die das menschliche Verhalten und die gesellschaftliche Praxis bestimmen. Und sie ist ein unerlässliches Bindeglied, um Kontakte zu anderen Menschen oder unter verschiedenartigen Menschen herzustellen. Ethik hat es mit der Beziehung zwischen dem eigenen Selbst und den Anderen zu tun. Sie will nicht unbegrenzte Wünsche oder Verhaltensweisen durch das eigene Selbst befriedigen oder unterstützen; sie will auch nicht einfach das Selbst mit den Anderen gleichsetzen. Verantwortung und Aufgabe der Ethik sollte es sein, das Selbst dazu zu führen, seine eigenen Begrenzungen und Grenzen zu erkennen. Begrenzt und eingegrenzt wird das Selbst durch die Existenz und die Interessen des Anderen. Die Bedeutung der Ethik zeigt sich gerade in der Überwindung des Selbst und der Verwirklichung der gemeinschaftlichen Interessen.

Viele Menschen betonen die Notwendigkeit einer Minimalethik. Sie möchten diese Minimalethik als Basis für eine globale oder universale Ethik nutzen. In der Tradition der menschlichen Kultur gibt es verschiedene Ausdrucksformen oder Ausprägungen dieser so genannten Minimalethik. So gilt zum Beispiel die Einstellung: „Alles nun, was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch" als Goldene Regel in der jüdischen und insbesondere in der christlichen Tradition. „Das ist das Gesetz und die Propheten" (Mt 7,12). Die Einstellung: „Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg auch keinem andern zu" ist die Goldene Regel für die Chinesen, die exakt konfuzianischer Tradition entspricht. In den Analekta des Konfuzius heißt es: „Nicht an Anderen tun, was man nicht will, dass Andere an einem tun".[2] Die Regel: „ An Anderen tun, was Andere an einem getan haben" – das ist sozusagen ein Prinzip für entsprechendes

[2] Analekta, Yen Yuan.

Handeln, „Gutes mit Gutem und Böses mit Bösem vergelten". Dafür findet sich auch ein Vers im Alten Testament: „Auge um Auge, Zahn um Zahn" (Ex 21,23), worin sich die Einstellung der alten hebräischen Tradition widerspiegelt. Diese Einstellung steht in Einklang mit dem Prinzip der Gerechtigkeit, ist in ihrer ethischen Ausrichtung aber fragwürdig. Schließlich gibt es noch die Einstellung „An Anderen tun, was man nicht möchte, dass Andere an einem tun". Es gibt einen berühmten Ausspruch eines leidenschaftlichen und ehrgeizigen Mannes, Cao Cao, aus der Periode der Drei Königreiche (220–265) der chinesischen Geschichte: „Ich würde lieber die Welt verraten, als dass die Welt mich verrät." Diese Einstellung wird natürlich als unmoralisch angesehen.

Alle diese Einstellungen beziehen das eigene Selbst in ihre Betrachtungen ein. Das Selbst ist sozusagen ihr Ausgangspunkt für soziale Kontakte und ihr Maßstab für soziale Gleichbehandlung, ja soziale Gerechtigkeit. Auf der praktischen Ebene heißt das, dass die Ethik auf der Beziehung zwischen dem eigenen Selbst und den Anderen beruht.

Das ist einleuchtend für die Betrachtung des eigenen Selbst in einer Gesellschaft, in der das „Gesetz des Dschungels" herrscht. Reinhold Niebuhr beschreibt in seinem berühmten Buch *Moral Man and Immoral Society*[3] die verwirrende Situation eines „moralischen Menschen" in einer „unmoralischen Gesellschaft". Es ist wichtig für den Menschen, den Kontext seines moralischen Verhaltens zu kennen, zunächst im Blick auf die Interessen des eigenen Selbst, dann auch im Blick auf Verständnis, Toleranz, Annahme, Freundlichkeit gegenüber Anderen. Doch hier fehlt der Gedanke der Selbstbeschränkung, entsprechend dem Prinzip des Wohlwollens im Konfuzianismus oder der Nächstenliebe als einem der wichtigsten Gebote im Christentum. Mit dem eigenen Selbst als Ausgangspunkt mag es wohl positive Entwicklungen im moralischen Verhalten der Menschen geben; doch es könnte auch die Möglichkeit einer negativen Entwicklung geben.

II. Niedergang der individuellen Moral und Vakuum im spirituellen Leben

Die Diskrepanz zwischen Ideal und Wirklichkeit ist zu groß, so dass manche Menschen es aufgeben, einem Ideal nachzustreben. Das Ideal der Moral enthält viele Aufforderungen zur Selbstbeschränkung und zur Selbstaufopferung im Interesse der Anderen. In der kommunistischen Bewegung wird diese Selbstaufopferung auch um der kollektiven Interessen willen

[3] New York, Charles Scribner's Sons 1932.

gefördert. Sie glaubten, nachdem man die ganze Menschheit befreit hätte, könnte man sich selbst völlig befreien. Mao Zedong rief das Volk einst auf, „anderen Ergebenheit zu erweisen, ohne jeden Gedanken an sich selbst". Doch dieser Maßstab ist in Wirklichkeit zu hoch für die einfachen Leute, auch zu weit vom realen Leben entfernt. Es ist eigentlich ein Maßstab für Heilige. Wir haben im Namen und in der Gestalt von Lei Feng einen solchen Heiligen gefunden. Doch mit dem Aufkommen der Kulturrevolution ist dieser Maßstab zu einem leeren Schlagwort verkommen.

Nach dieser Enttäuschung über die „kollektive Moral" hat sich noch eine weitere extreme Position herausgebildet, die so genannte „individuelle Emanzipation", die verantwortlich ist für die ungebührliche Betonung der Einzigartigkeit der „individuellen Moral" in unserer heutigen Gesellschaft. Es scheint eine gewisse Verwirrung oder Ratlosigkeit darüber zu herrschen, was es bedeutet, Mensch zu sein. Durch die Betonung des Primats des Individuums scheint sich das Gemeinschaftsbewusstsein im Allgemeinen zu verflüchtigen. Das hat zur Folge, dass der Zusammenhalt der Gemeinschaft auseinander bricht und das soziale Verantwortungsbewusstsein ausgehöhlt zu werden scheint. Es herrscht ein scharfer Gegensatz zwischen der heutigen und der traditionellen ethischen Denkweise, dem heutigen und dem traditionellen moralisch-existenziellen Empfinden. Die Quellen des Moralverständnisses sind völlig unterschiedlich. Die traditionelle Ethik war durch einen starken Gemeinschaftssinn bestimmt, sie basierte auf der Tugend, verstand sich selbst als unlöslich mit der menschlichen Gemeinschaft verbunden. Tugend steht für die Werte, die im Allgemeinen als wesentlich für die Aufrechterhaltung und das Gedeihen dieser speziellen Gemeinschaft anerkannt werden. Das Wahre, das Gute, das Schöne und das Heilige, die z.B. von der Religion propagiert werden, sind keineswegs nur Ziele, die von Einzelnen, unabhängig von den Anderen, verfolgt werden, sondern Ziele, die von der menschlichen Gemeinschaft angestrebt werden. Ethik hat es mit moralischen Grundsätzen von universaler Bedeutung oder mit der universalen Vermenschlichung der Existenz zu tun. Sollten diese objektiven, einheitlichen und nicht-individuellen ethischen Grundsätze aufgegeben werden, würde auch die Dimension der Werte, die unerlässlich ist für die Ordnung des sozialen Miteinanders, ebenso wie die allgemein anerkannte absolute Autorität der Moral verloren gehen. Gibt es dann noch irgendeine ethisch-spirituelle Symbolik und eine universale moralische Wirklichkeit für unser menschliches Miteinander? Wenn alle moralischen

Grundsätze nur relativ sind, dann könnte es sein, dass sie auf ein Nichts hinauslaufen.

Angesichts des sozialen Wandels im heutigen China herrscht offensichtlich eine moralische Erkenntniskrise, verbunden mit einer intellektuellen Krise im Blick auf Fragen wie diese: Was ist der „Mittelpunkt der Beziehungen" zwischen dem eigenen Selbst und den Anderen? Was ist wahres Selbst oder wahres Selbstsein? Wie sollte die authentische Person, das authentische Menschsein oder die authentische menschliche Relevanz aussehen? Was bedeutet Selbstbeherrschung, Egozentrik oder Selbstsucht? Mit der Betonung der individuellen Persönlichkeit werden in gewissem Maße kollektive Verantwortung und moralischer Zusammenhalt weggeschwemmt. Wir verlieren den Gemeinschaftssinn. Das einzige, was zählt, ist die Selbstverwirklichung des Individuums. In diesem Kontext ist die kollektive Moral nicht mehr als ein „utopischer Nebel".

In dieser Situation erregen zwei Bücher, die die rasante Entwicklung einer eindimensionalen individuellen Moral und ihre Diesseitigkeit beschreiben oder behandeln, die Aufmerksamkeit vieler Chinesen, die im derzeitigen sozialen Wandel stehen.

Das erste Buch, geschrieben von Liu Xiaofeng, trägt den Titel *Heavy Flesh Body*.[4] Es beschreibt und unterstreicht die derzeitige „narrative Ethik" im Gegensatz zur traditionellen rationalen Ethik. In seiner Einleitung *Narration and Ethics* wird der Grundgedanke des Buches, die Notwendigkeit und Bedeutung einer individuellen Ethik dargelegt. Demnach hat das individuelle und subjektive Erzählen das Empfinden der menschlichen Existenz in Raum und Zeit verändert. Dieses Erzählen bringt die Menschen dazu, das Lebensgefühl des eigenen Selbst wiederzuentdecken, das durch die Veränderungen des Lebens ausgelöscht wurde. Wenn die Erlangung des Glücks das Grundthema der Ethik ist, dann ist das Erzählen eine absolute Notwendigkeit für die Erlangung dieses Glücks. Somit ist das Erzählen ein Kernbegriff praktischer Ethik. Ethik ist de facto ein Lebensgefühl, dessen regulierende Funktionen auf einem bestimmten Werteverständnis basieren. Das heißt, ein Lebensgefühl ist in der Tat eine Ethik. Es sollte so viele Ethiken geben wie es Lebensgefühle gibt, ist doch die Ethik die Erkenntnis des Lebensgefühls und die Erforschung der wahren Bedeutung der verschiedenen Lebensgefühle.

Es gibt zwei Typen von Ethik. Die eine ist die traditionelle rationale Ethik, die das allgemeine Gesetz des Lebensgefühls und die grundlegenden

[4] Chenzhong De Roushen, Shanghai People's Publishing House 1999.

ethischen Prinzipien, an die das menschliche Leben sich halten sollte, erforscht und dann einige einleuchtende Richtlinien formuliert, denen Einzelne sich je nach ihrer individuellen Disposition durch Erziehung und Training anpassen sollten. Die andere Ethik ist die moderne narrative Ethik, die nicht das allgemeine Gesetz des Lebensgefühls und die grundlegenden ethischen Prinzipien untersucht, sondern die Fragen des Lebensgefühls auf dem Wege der Erzählung persönlicher Erfahrungen behandelt, so als stellten sie das konkrete moralische Bewusstsein und die ethischen Anforderungen dar. Die narrative Ethik will das individuelle Gesetz des Lebensgefühls durch das Erzählen individueller Lebenserfahrung erfassen und die Ausnahmesituation gegenüber den ethischen Prinzipien ermitteln, denen das menschliche Leben folgen sollte. Der rationalen Ethik geht es um die universale Situation der Moral, während die narrative Ethik nur Interesse an der speziellen moralischen Situation und dem einmaligen individuellen Schicksal hat. In diesem Buch wird die Ansicht vertreten, dass sich das eigentliche ethische Problem zu allen Zeiten nur in der speziellen moralischen Situation zeigt. Allein individuelle Erfahrung ist wahr. So fordert die narrative Ethik die Menschen heute auf, zum Individuellen zurückzukehren. Die moderne Ethik ist individualisiert und möchte das Lebensgewebe des eigenen Selbst entsprechend der individuellen Disposition weben. Dieses Buch preist die individuelle Moral in höchsten Tönen. Dieses Lob und diese Bewunderung finden eine starke Resonanz unter einigen jungen Intellektuellen im heutigen China. Doch gerade hier zeigt sich schon eine Krise der kollektiven Identität.

Das zweite Buch ist die chinesische Übersetzung des englischen Buches *After Virtue*[5] von Alasdair MacIntyre.[6] In diesem Buch analysiert der Autor ebenfalls die Krise der moralischen Praxis und der ethischen Verfassung der heutigen Gesellschaft. Er weist darauf hin, dass die Tugend, die in der Tradition von so vielen menschlichen Gesellschaften anerkannt und geachtet wurde, heute eine qualitative Veränderung erfährt. In der gegenwärtigen Situation gehen mit der Selbstverwirklichung des Individuums die ursprünglichen, nicht-individuellen, kollektiven, objektiv und universal akzeptierten sittlichen Maßstäbe verloren. Infolgedessen nimmt der moderne Mensch seine eigenen moralischen Urteile oder Maßstäbe zum Ausgangspunkt. Alles, was mit Ethik zu tun hat, soll nur subjektiv, individuell und zufällig sein. Der Maßstab dafür ist eine Art von Lebensgefühl.

---

[5] University of Notre Dame Press 1984.

[6] Übersetzung: *Dexing Zhihou*, Chinese Social Sciences House 1995.

De facto wird die Moral, die auf dem so genannten Gefühl basiert, heute von vielen jungen Menschen in China akzeptiert. Das Schlagwort „Folge dem Gefühl" ist in Mode. In einem berühmten Popsong heißt es „*Follow the feeling, and let the feeling catch me!*" Alles wird vom Gefühl bestimmt. In der heutigen Gesellschaft sprechen die Menschen von der „Ökonomie des Gefühls", der „Kunst des Gefühls", der „Politik des Gefühls" und der „Moral des Gefühls". Der äußere Bereich der Wirklichkeit wird ersetzt durch den inneren Bereich des menschlichen Denkens und Fühlens. Nachdem der Gemeinschaftssinn verloren gegangen ist, spiegelt sich die Ganzheit der Person in ihrem Inneren wider, im subjektiven Denken oder subjektiven Gefühl. Die traditionelle kulturelle Undifferenziertheit oder Ganzheitlichkeit wird ersetzt durch kulturelle Individualität oder Subjektivität.

Doch die Anwendung des rein subjektiven moralischen Urteils auf das allgemeine soziale Leben führt nicht nur zur Pluralität, sondern hat auch Unordnung und Chaos in ihrem Gefolge. Im Unterschied zu einer traditionellen, rationalen oder normativen Ethik ist die moderne moralische Entwicklung in ihrer Tendenz gekennzeichnet durch das Phänomen einer so genannten Gefühlsethik, die die Ethik im Wesentlichen auf irrationale persönliche Präferenzen reduziert. Diese Art von Ethik betont die Partikularität, wie sie sich in der modernen narrativen Ethik findet, die um das Leben und Gefühl des Individuums, um konkretes moralisches Bewusstsein und um spezifische ethische Anforderungen kreist. Diese Entwicklung hat zur Folge, dass ohne die Dimension der kollektiven Moral soziales Miteinander, gemeinsamer Besitz und gemeinsame Bewahrung dessen, was allen gemeinsam ist, jeder Grundlage beraubt wird.

Es stellt sich die Frage, ob der moderne Mensch sich auf dem schwimmenden, schmelzenden Eis einer individuellen Moral wirklich niederlassen und ein sicheres Leben führen kann. Um dieser schwierigen Situation zu begegnen, sind viele Menschen darum bemüht, die Tendenz der modernen Moral zu Partikularität und Individualität zu bremsen und sie zurückzuführen zu ihrer ursprünglichen Universalität und Gemeinschaftlichkeit.

Die Ethik, die auf dem Selbst als „Goldene Mitte" basiert, spielt im heutigen sozialen Leben eine wichtige Rolle. Doch ohne eine spirituelle Basis würde eine derartige Ethik entarten. Der Niedergang der individuellen Moral zeigt, dass es ein Vakuum gibt im spirituellen Leben der Menschen von heute. Ihr Verhalten und ihre Entscheidungen haben nur eine weltliche und subjektive Dimension. Es fehlt die transzendente Dimension. In der

Ethik geht es nicht nur darum, wie man sich verhält, sondern um die Frage, warum man sich so oder so verhält. Es muss die entscheidende Frage nach dem Warum des sittlichen Verhaltens gestellt werden. Dies zu erkennen, ist die Triebkraft, die hinter der Existenz und der Entwicklung der menschlichen Ethik steckt. Eine solche Ethik erfordert Offenheit gegenüber der Transzendenz. Durch diese Offenheit wird sie zu einem transzendenten Glauben mit einem ethisch-religiösen Charakter. Eine Ethik, die nur das Spezielle und Subjektive berücksichtigt, bedarf der Lenkung und der Stützung durch einen bestimmten Geist oder genauer gesagt durch den Geist der Transzendenz, den Geist der Religion, der nicht nur die Fähigkeit verleiht, sich selbst zu erkennen, sondern auch die Anforderung an den Menschen stellt, sich zu beschränken. Eine solche Ethik kennt nicht nur die Selbstverwirklichung, sondern ermutigt auch zur Selbsttranszendenz. So verstanden, hat es die Ethik nicht nur mit Phänomenen der Praxis, sondern auch mit Phänomenen des Geistes zu tun. Hier liegt die besondere Bedeutung des religiösen Geistes; und hier kann er auch eine wichtige Rolle spielen.

III. Die Funktion der religiösen Ethik im spirituellen Leben der Chinesen

Die Religion gehört zur spirituellen Welt und zum spirituellen Leben der Menschheit. Das spirituelle Leben ist ein entscheidender Bestandteil des menschlichen Lebens. Der Geist unterscheidet die Menschen von den Tieren. Die Menschen haben in Wirklichkeit zwei Existenzweisen, nämlich die Existenz des Leibes und die Existenz des Geistes. Die geistliche Existenz hängt zusammen mit der Entwicklung der geistlichen Kultur und der Förderung des menschlichen Denkens und der menschlichen Gesinnung. Der Geist hilft den Menschen, ihre Begrenztheit durch die Leiblichkeit, das Leben und andere materielle Gegebenheiten zu erkennen. Für eine gesunde Diesseits-Orientierung besteht der Ausweg daraus in einem „Sprung des Glaubens", der spirituelle Orientierung und Wegweisung bietet, um dem realen Leben in dieser Welt zu begegnen. Hier hat der religiöse Glaube einen wichtigen Platz im Streben nach Transzendenz. In Verbindung mit dem menschlichen Geist sollte der religiöse Glaube eine „anthropologische Konstante" sein, wie Mircea Eliade es genannt hat. Auch als soziales und kulturelles Phänomen stellt sich die Religion als eine Lebenshaltung mit transzendenter Dimension dar, eine Weltsicht und ein Wertebewusstsein, die auf den Glauben gegründet sind. Glaube bedeutet Selbst-Transzendie-

rung durch ein ganzheitliches Erfassen des numinosen Jenseits und eine ontologische Vision des Kosmos. Glaube heißt, eine Idee oder ein Ideal erkennen, danach streben und daran festhalten, ein Ideal, das das menschliche Selbst übersteigt, aber für den menschlichen Geist noch vorstellbar ist. Der berühmte indische Dichter Rabindranath Tagore hat es so ausgedrückt: „Glaube ist wie ein Vogel; wenn der Himmel noch dunkel ist, beginnt er zu singen, um das erste Morgenlicht zu begrüßen." Durch den Glauben kann der Mensch zur spirituellen Einheit von Immanenz und Transzendenz, vom eigenen Selbst und den Anderen kommen.

Im praktischen Leben spiegelt der religiöse Glaube die sozio-psychologischen Bedürfnisse der Menschen wider. Dieser Glaube findet vor allem durch die von ihm inspirierte Ethik Eingang in die Gesellschaft. Die religiöse Ethik hat eine sehr wichtige Rolle im spirituellen Leben gespielt, insbesondere in der spirituellen Förderung des Menschen. Angesichts von Individualismus und Egozentrik hat die religiöse Ethik die Menschen ermutigt, „zur Tradition zurückzukehren". Das wird von vielen Menschen ernsthaft als der Weg zurück in ihrer moralischen Einstellung in der modernen Gesellschaft gesehen. Wenn man keinen neuen ethischen Maßstab für das harmonische Miteinander in der menschlichen Gesellschaft schaffen kann, ist es besser, am traditionellen Maßstab festzuhalten, der schon von der überwältigenden Mehrheit als weise erkannt wurde, um die Stabilität und soziale Ordnung aufrechtzuerhalten. Der erste Schritt, neue Wege zu beschreiten, sollte die Erforschung und Weiterentwicklung des traditionellen spirituellen Erbes der Menschheitsgeschichte sein. Das spirituelle Erbe oder die kulturelle Tradition hat immer noch ihre Bedeutung für die Aufrechterhaltung der friedlichen Entwicklung der menschlichen Zivilisation und die Stabilität und Harmonie der modernen Gesellschaft. Das ist eine Art von kultureller Loyalität gegenüber einem ganzheitlichen Verwandlungsprozess, der von der Vergangenheit bis in die Gegenwart reicht. In diesem schöpferischen Wandel spielt die Ethik eine Brückenrolle.

Auch im heutigen China besteht offensichtlich ein neu erwachtes Interesse an religiöser Ethik. Die einfachste Möglichkeit für die Chinesen von heute, die religiösen oder traditionellen Werte zu akzeptieren, ist die Erkenntnis der positiven Funktionen der Ethik. Für sie sollte die Förderung der traditionellen Kultur und die Anerkennung einer religiösen Existenz ein handlungs-orientierter Prozess sein, um die soziale Harmonie zu erhalten und den spirituellen Schatz menschlicher, kultureller Tradition zu bewahren.

Der wichtigste Faktor im spirituellen Leben ist das Prinzip der „Liebe". Bei vielen weltlichen ethischen Positionen oder Maßstäben wird von der „selbstsüchtigen" Liebe ausgegangen, für die die Interessen des eigenen Selbst Voraussetzung und Grundlage der Liebe zu Anderen sind. Hier ist das eigene Selbst der Ausgangspunkt oder eine wichtige Voraussetzung für die Betrachtung der Ethik. Eine religiös fundierte ethische Einstellung hingegen sollte nach der „selbstlosen" Liebe trachten, einer bedingungslosen und universalen Liebe. Diese selbstlose Liebe ist eine Wirklichkeit mit einer transzendenten Dimension; Christen würden sie als Agape verstehen. Gewiss, dieses Ziel ist zu hoch gesteckt und fast unerreichbar. Doch in der Sicht der Religion ist diese selbstlose Liebe eine „unmögliche Möglichkeit". Sie ist absolut unerlässlich, um der diesseitigen Ethik einen transzendenten Bezug zu verleihen. Dieser verhilft den Menschen zu einer geistigen Lebenshaltung, mit der sie besser in dieser Welt leben und wirken können.

So gesehen können die Idealformen des Konfuzianismus und des Christentums in ihrer ethischen Ausdrucksform eine wesenhafte Gemeinschaft untereinander haben. Der Konfuzianismus propagiert eine von Herzen kommende Zuwendung zum Menschen, die so genannte *human-heartedness* (Ren), die dem inneren Bereich menschlichen Denkens und Empfindens entspringt. Die Wurzel des Wohlwollens im Konfuzianismus ist die Selbstbeschränkung mit dem Ziel, Andere von ganzem Herzen zu lieben. Das ist die ideale Ganzheit der Person im Konfuzianismus. Auch heute noch brauchen wir diesen Geist der Selbstbeschränkung, um eine von Liebe erfüllte Welt zu verwirklichen. Als sein praktisches Prinzip für den äußeren Bereich der Wirklichkeit betont das Christentum die Nächstenliebe im Einklang mit der Liebe zu Gott. Im Neuen Testament heißt es: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt. Das ist das größte und höchste Gebot. Das andere aber ist dem gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" (Mt 22, 37–39). Aufgrund dieses Prinzips der universalen Liebe treten viele chinesische Intellektuelle und Christen angesichts der Notwendigkeit eines neuen Ethikverständnisses für eine Integration von christlicher Ethik und chinesischer kultureller Tradition ein. Liebe ist eine grundlegende Lebenshaltung in der religiösen Ethik. Wenn auch die Welt sich ständig verändert, so endet doch die Liebe nie. Liebe ist der Aufbau der Welt, nicht ihre Zerstörung.

Die aktuelle Aufgabe der Religionen in China ist es, zur ursprünglichen, reinen und wahren Form der Liebe zurückzukehren und so die öffentliche Wertschätzung der Funktion und der Bedeutung der Ethik und der Religion in der Gesellschaft zu fördern. Die grundlegende Aufgabe der Religionen im Blick auf die Entwicklung des spirituellen Lebens im heutigen China ist zum einen die Förderung der Moral und zum anderen ihre Funktion im Bereich der sozialen Dienste und ihr Beitrag zum sozialen Leben. Und gerade angesichts dieser Tendenz, die Bedeutung der verschiedenen Religionen für die Förderung der Entwicklung der Sittlichkeit im heutigen China hervorzuheben, sollte das Christentum mit seiner klaren sittlichen Ausrichtung als eine Religion der Liebe eine konstruktive Rolle spielen. Das christliche Doppelgebot der Gottesliebe und der Nächstenliebe bietet den Religionen ein gutes Beispiel dafür, wie ein transzendenter Geist das praktische Handeln leiten kann. Mit diesem transzendenten Geist der Liebe bezeugt das Christentum, dass Christus „nicht gekommen ist, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zur Erlösung für viele" (Mt 20,28). Eine Religion, die keinen solchen Geist der universellen Liebe und der Selbstaufopferung kennt, ist keine wahre Religion.

Mit diesem Geist der Liebe muss die religiöse Ethik stufenweise die drei Idealzustände oder die drei Ebenen des sittlichen Strebens erreichen. Die erste Ebene ist die Betonung der Notwendigkeit, sich an die konkreten ethischen Normen zu halten, d.h. an das, was man tun sollte und was man nicht tun sollte. Das ist sozusagen die Minimalethik oder die Goldene Regel im praktischen Leben. Die zweite Ebene ist die des Strebens nach dem höchsten Gut. Sie liegt schon über der Ebene der Minimalethik. Doch sie ist äußerst wichtig für die spirituelle Förderung des Menschen. Die dritte Ebene ist die Gemeinschaft mit der letzten Wirklichkeit oder der Besitz des höchsten Gutes. In religiöser Sprache gesagt, ist dies der Aufbau einer vergeistigten Beziehung zwischen Gott und den Menschen. Christlich gesprochen, ist dies der Aufbau der göttlichen Beziehung der *perichoresis*. Wenn sie zu dieser vollkommenen Beziehung gelangen, können die Menschen das Ziel der Vergeistigung und der Transzendenz erreichen. Das ist zugleich die vollkommene Verwirklichung des höchsten menschlichen Verlangens im spirituellen Leben. Hier können wir die Unmöglichkeit göttlicher Ethik in die Möglichkeit menschlicher Ethik verwandeln.

Religiöse Ethik muss sich im heutigen China der kommunistischen oder sozialistischen Ethik im spirituellen Leben der Chinesen stellen. Das ist natürlich eine bedeutungsvolle, aber auch schwierige Begegnung und Aus-

einandersetzung. So wie die spirituelle Kultur gegenwärtig aufgebaut ist, ist es durchaus möglich, eine vereinte Front zu bilden, was die Ideologie betrifft, und einen Konsens zwischen diesen beiden Denk- und Glaubenssystemen herzustellen. Bevor das Zusammenfließen dieser beiden spirituellen Strömungen erreicht ist, gilt es noch viele Stromschnellen und Klippen und viele Hindernisse und Schwierigkeiten zu überwinden. Um aus dieser misslichen Lage heraus zu kommen, ist die Initiative von beiden Seiten unabdingbar. Auf der einen Seite sollte die Religion sich in ihrer neuen Interpretation und ihrer neuen Entwicklung aktiv um eine Anpassung sowohl an die sozialistische Gesellschaft als auch an das Ideal des Kommunismus bemühen. Auf der anderen Seite sollten die kommunistische Partei und ihre Ideologie sich ernsthaft mit der Religion und ihrer Geschichte befassen, um sich ein objektives und wahrheitsgetreues Bild von ihr, ihrem Wert und ihrer Ethik zu machen. Auf dieser Basis kann die Mehrheit der chinesischen Gesellschaft mit ihrer Ideologie gegenüber der Religion Toleranz üben, sie akzeptieren und ein aktives Verhältnis zu ihr pflegen. Nur auf der Grundlage gegenseitigen Verständnisses gibt es eine reale Möglichkeit für einen echten Dialog und aufrichtige Zusammenarbeit. Diesen Konsens zu fördern – darin sollte die eigentliche Bedeutung unserer Auseinandersetzung mit der Ethik, Kultur und Religion im heutigen China liegen.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

Wie viel mehr ist da zu hören als in Gebrüll und Lärm

Meditation zu Psalm 19, 2–4

Wang Weifan

O Schöpfer der Erde!
Die Himmel erzählen deine Ehre,
und die Feste verkündigt deiner Hände Werk.
Ein Tag sagt's dem andern, und eine Nacht tut's kund der andern,
von altersher bis zum heutigen Tag.

Dabei geschieht dieses „Erzählen" und „Verkünden"
ohne Sprache oder Worte und dennoch vernehmbar.
Tausendfach übertrifft die Sprache des Nicht-Sagbaren
alles, was sich in Worte fassen lässt.
Wie viel mehr ist da zu hören als in Gebrüll und Lärm!

Himmel und Feste bewegen sich nach den Gesetzen der Natur,
wie das Leben der Erde und das Wachstum in der Schöpfung.
Alles bezeugt deine Größe und dein Werk.

Deshalb bitte ich den Herrn nicht um Wunder –
sondern darum, dass mir
in den Regeln meines Lebens, Seins und Liebens
solch sprachloses „Erzählen" möglich wird –
von deiner Ehre und deinem Tun.

Quelle: Wang Weifan: „Moxiangji" (Meditationssammlung), Nanjing 1997, 147.

Übersetzung aus dem Chinesischen: Monika Gänßbauer

Kirchen in China zwischen Anerkennung und Untergrund

– Für Konrad Hilpert zum 60. Geburtstag –

VON PETER NEUNER [1]

I. Eine biographische Annäherung

Wenn in einem fernen Land ein Bischof im Alter von 76 Jahren nach langer Krankheit an Krebs verstirbt, ruft dies bei uns in aller Regel keine große Aufmerksamkeit hervor. Auch der Tod von Bischof Fu Tieshan von Peking am 20. April 2007 kam im Westen nicht in die Schlagzeilen, aber man hat ihn auch in unserer Presse zur Kenntnis genommen, war Fu doch bekannt geworden als Repräsentant der von Rom unabhängigen offiziellen Kirche Chinas. Er war nicht nur Bischof der offiziellen katholischen Kirche in Peking und Vorsitzender der sog. Patriotischen Vereinigung, sondern als stellvertretender Vorsitzender des Ständigen Ausschusses des Nationalen Volkskongresses einer der höchsten Repräsentanten des Staates. Als solcher empfing er nahezu alle offiziellen Delegationen mit religiösen oder humanitären Zielsetzungen, oft auch in der Großen Halle des Volkes, er fungierte als Sprachrohr der offiziellen Religionspolitik, verteidigte diese weltweit, einschließlich vor der UNO, und wies „Verleumdungen" über mangelnde Religionsfreiheit in China immer wieder zurück. Noch am Krankenbett besuchte ihn der chinesische Präsident Hu Jintao, der wenige Tage später dem in die chinesische Flagge gehüllten Verstorbenen bei den Trauerfeierlichkeiten die letzte Ehre erwies. Überraschender Weise wurden auch Vertreter der Universalkirche, d.h. des Heiligen Stuhls, zu den Exequien eingeladen. Der Kardinal Zen aus Hongkong, über den weithin die

[1] Peter Neuner war von 1985 bis 2006 Professor für Dogmatik und seit 2000 auch für Ökumenische Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München und ist Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau.

Kontakte Pekings mit dem Vatikan laufen, fühlte sich angesprochen, nahm aber die Einladung nicht an.

An der Biographie von Bischof Fu lässt sich wie in einem Brennpunkt die jüngere Geschichte chinesischer Religionspolitik festmachen. Er wurde 1931 in einer seit alters katholischen Familie geboren, studierte Theologie in Peking, wurde 1956 zum Priester geweiht. 1963 bis 1966 arbeitete er an der Hongqi Hochschule, zu deutsch „Rote Fahne Hochschule", einer Kaderschmiede der Partei. Während der Kulturrevolution 1966–1976 übte er eine nicht näher bekannte Tätigkeit außerhalb der Kirche aus. Anschließend wirkte er an der Nantang, der Südkathedrale, der einzigen damals geöffneten Kirche in China. Bekannt wurde er durch seine Bischofsweihe im Jahr 1979, die der Vatikan als „illegal" bezeichnet und vor der er gewarnt hatte. Fu legte bei dieser Weihe den Eid ab, „den Lehren Jesu Christi zu folgen, die Unabhängigkeit der chinesischen katholischen Kirche zu wahren und für das Wohlergehen des Vaterlandes zu arbeiten".[2] Diese Bischofsweihe wurde nicht nur in China als Proklamation der Unabhängigkeit der chinesischen katholischen Kirche und als Abspaltung von Rom verstanden, die Warnung des Vatikans wurde als „Einmischung in innere Angelegenheiten der chinesischen Kirche" zurückgewiesen. Um die Unabhängigkeit der Kirche in China zu dokumentieren wurde Fu, wie eine Reihe anderer Priester während der Kulturrevolution gezwungen, formell eine Ordensschwester zu heiraten, obwohl er den Zölibat nie in Frage stellte und dieser auch heute für die Kirche in China ganz selbstverständlich akzeptiert wird. Mit dem Tod von Bischof Fu wird ein neues Kapitel in der chinesischen Kirchengeschichte aufgeschlagen.

Die Veränderungen, die China derzeit durchläuft, sind dramatisch, vielleicht einschneidender als die Kulturrevolution der Jahre 1966–1976. Durch Wirtschaftsentwicklung sind viele reich geworden, ungleich mehr Menschen aber verarmten.[3] Man rechnet heute mit 130 Millionen Migranten in China, in Shanghai allein mit 5 Millionen Wanderarbeitern ohne festen Wohnsitz, die in den Baustellen hausen und von deren billiger Arbeitskraft der Bauboom lebt. Die sozialen Spannungen nehmen zu und nur ein autoritäres politisches Regime konnte bisher verhindern, dass diese sich explosiv

[2] Zitiert in: *R. Malek*, Die katholische Kirche in der Volksrepublik China und ihre dramatis personae, in: China heute 27 (2007), 81. Der ganze Abschnitt ist diesem ausführlichen Nachruf auf Bischof Fu verpflichtet.

[3] Siehe hierzu *P. Neuner*, Die Relevanz christlichen Denkens im modernen China, in: *K. Hilpert, Th. Bormann* (Hg.), Solidarische Gesellschaft (FS A. Baumgartner), Regensburg 2006, 165–178 (dort die Belege).

entladen. „Allein für das Jahr 2003 zählten die Polizeistatistiken 58 500 nicht immer friedlich verlaufene Demonstrationen."[4]

Angesichts der zunehmenden Spannungen hat Hu Jintao, der Generalsekretär der KP Chinas, im Jahr 2005 die harmonische und stabile Gesellschaft als Regierungsziel ausgerufen: *hexie shehui*, offiziell übersetzt mit *harmonious and coordinated society*[5], zu deren Aufbau auch die Religionen ihren Beitrag leisten sollen. In diesem Kontext haben die christlichen Kirchen in China inzwischen eine gewisse Tolerierung gefunden, in manchen Provinzen könnte man sogar von Anerkennung sprechen. Das Christentum ist Sache einer Minderheit, aber es ist die in China am schnellsten wachsende Religion mit einer höchst spannenden Geschichte.

II. Ein Blick in die Geschichte

Christliche Mission begann mit den Jesuiten im frühen 17. Jahrhundert[6], sie verbindet sich vor allem mit dem Namen Matteo Ricci (1552–1610). Ricci und seine Gefährten lebten nach der Art der konfuzianischen Gelehrten, sie trugen wie diese seidene Gewänder und den Hut der Wissenschaftler und beachteten die konfuzianischen Umgangs- und Höflichkeitsformeln. Den Konfuzianismus sahen sie nicht als Religion an und erachteten ihn als mit der christlichen Botschaft kompatibel. Ahnenverehrung, besonders die Verehrung des Konfuzius sowie die konfuzianischen Riten wollten sie beibehalten. Der Kölner Jesuit Johann Adam Schall von Bell, Schüler von Galilei und Kepler, konnte eine Sonnenfinsternis vom 2. Juni 1629 vorherberechnen und wurde daraufhin mit der Kalenderrevision des chinesischen Reichs beauftragt. Jesuiten wurden Direktoren des astronomischen Amts in Beijing, ein höchst einflussreicher Posten, denn damit waren sie zuständig für die Berechnung des Kalenders und damit für die Harmonie des privaten und öffentlichen Lebens. Für jede kaiserliche Handlung musste der richtige Zeitpunkt vorherberechnet werden, um die Ordnung des Reiches zu gewährleisten. Im 17. Jahrhundert gewannen die Jesuiten Einfluss auch am Kaiserhof, der Flame Ferdinand Verbiest wurde Erzieher des jungen Kaisers Kangxi. 1692 erlangte das Christentum dieselben Rechte

---

[4] *R. Malek*, China: Ein Land auf der Suche nach Harmonie und Stabilität, in: *H. Geiger* (Hg.), An der Schwelle, Bonn 2005, 65.

[5] Bericht von *R. Malek*, in: China heute 24 (2005), 195.

[6] Vgl. hierzu auch *P. Neuner*, Die Kirche in China zwischen gestern und morgen, in: *M. Weitlauff, P. Neuner* (Hg.), Für euch Bischof – mit euch Christ (FS F. Wetter), St. Ottilien 1998, 567–590.

wie Daoismus und Buddhismus, christliche Kirchen wurden unter den Schutz des Kaisers gestellt und auf dessen Befehl hin wurden überall neue gebaut. Die Hoffnung, durch eine Mission von oben China für die christliche Botschaft zu erschließen, erschien nicht mehr als unrealistisch.

Doch es kam ganz anders. Es waren zunächst Streitigkeiten zwischen den Orden, die zum Zusammenbruch der Mission führten. Franziskaner und Dominikaner nahmen Anstoß an der konfuzianischen Lebensart der Jesuiten, vor allem aber daran, dass sie den Gottesbegriff mit *shangdi* (höchster Kaiser) wiedergegeben hatten. Dieser Terminus erschien ihnen als so sehr materialisiert und innerhalb eines abergläubischen Polytheismus angesiedelt, dass er den christlichen Gott nicht auszusagen vermöge. Weil das Chinesische keine adäquate Entsprechung kenne, dürfe als Gottesbezeichnung allein das lateinische *deus* verwendet werden. Beide Parteien bekämpften sich heftig, suchten ihre Anhänger und Unterstützer in Europa. Die theologische Fakultät der Sorbonne in Paris verwarf im Jahr 1700 die Akkomodationsmethode der Jesuiten, wie der Begriff damals lautete. Dieses Urteil wurde auch in China bekannt, der Kaiser stellte alle Missionare vor die Alternative, sich der Tradition Riccis anzuschließen und als Chinesen zu leben oder das Land zu verlassen. Höchst unerfreuliche Kontroversen und nicht zuletzt auch persönliche Machtgelüste führten dazu, dass die chinesischen Riten und damit die Akkomodationsmethode im Jahr 1742 durch Papst Benedikt XIV. endgültig verurteilt wurden. Die Mission brach daraufhin zusammen, Christen und Missionare wurden blutig verfolgt. Diese Verfolgung der Ming-Zeit richtete sich dabei nicht primär gegen das Christentum, sondern gegen dieses als Fremdreligion, wobei in der Folgezeit Mission oft kaum vom Kolonialismus der europäischen Mächte zu unterscheiden war und die christliche Botschaft insgesamt in Verruf brachte. Es wurde zu einem geflügelten Wort: Ein Christ mehr ist ein Chinese weniger.

Nach der Machtübernahme durch die Kommunisten brach über alle christlichen Kirchen eine massive Verfolgung herein. Sie richtete sich gegen alle Religionen, auch gegen Buddhismus und Daoismus. Der Höhepunkt war die Kulturrevolution, in der alle religiösen Traditionen einschließlich des Konfuzianismus Ziel einer beispiellosen Zerstörungswut wurden. 1966 wurden alle Religionen verboten, Tempel und Kirchen zerstört oder einer gesellschaftlich „sinnvollen" Nutzung zugeführt, religiöse Kunstwerke vernichtet, historische Dokumente und religiöse Literatur verbrannt. Amtsträger und viele Gläubige aller Religionen wurden inhaftiert oder in Arbeitslager zur Umerziehung geschickt. Antireligiöse Propaganda war in der Öffentlichkeit und in den Schulen selbstverständlich.

Nach dem Ende der Kulturrevolution wurde den Religionen eine gewisse Freiheit zugestanden. Die Machthaber waren überzeugt, das religiöse Interesse im Kern ausgerottet zu haben, so dass man nun gefahrlos einige Freiheiten zugestehen konnte, nicht zuletzt um der Reputation in der Weltöffentlichkeit willen. Seither hat sich Religion in China in ganz überraschender Weise entwickelt. Der Kommunismus ist heute in China nur noch ein Instrument der Machterhaltung, als solches ist er ungebrochen, die Partei hat nichts von ihrer Macht abgegeben. Seine geistige Bedeutung hat der Kommunismus jedoch fast völlig eingebüßt. Die zentrale Wertvorstellung, die die chinesische Gesellschaft derzeit prägt, ist ein ungebremster Kapitalismus. Seit Deng verkündet hat, es sei ehrenvoll, reich zu sein und diesen Reichtum zu zeigen, ist der Kommunismus einem grenzenlosen und rücksichtslosen Gewinnstreben gewichen. Die derzeit am weitesten verbreitete Geisteshaltung in China ist wohl „making money". Nachdem dabei viele auf der Strecke bleiben, sucht man auch andere Werte. Wenn nicht alles trügt, ist derzeit ein massiver Nationalismus im Entstehen, der auch amtlich gefördert wird.

Im Wachsen ist aber auch die Zahl derer, für die Reichtum und Nationalismus nicht die letzte Antwort auf alle Lebensfragen sind und die sich den Religionen zuwenden. 1979 wurde an der Pekinger Akademie für Sozialwissenschaften ein Institut zum Studium der Weltreligionen eingerichtet, dessen derzeitiger Direktor, Prof. Zhuo Xinping, in München am Guardini-Lehrstuhl bei Eugen Biser promoviert hatte.[7] Dieses Institut leistet intensive Forschung, Publikations- und Übersetzungsarbeit. Die offizielle Wertung der Religion durch die Partei änderte sich und die Parteikader wurden aufgerufen, Religion in den Dienst zum Aufbau der Gesellschaft zu stellen und sie zu unterstützen, so weit sie dem patriotischen Ziel dienen. Die Verfassung von 1982 enthält einen Artikel über Religionsfreiheit, der wichtigste Gesetzestext aber ist das so genannte *Dokument 19* ebenfalls aus dem Jahr 1982, in dem die „linken Irrtümer" der Kulturrevolution und die Maßnahmen zur Unterdrückung der Religion scharf verurteilt und die Bedeutung der Religionen gewürdigt werden. Die positiven Elemente der Religion sollen „ins Spiel gebracht werden um einen modernen und starken sozialistischen Staat aufzubauen".[8] Es war deutlich geworden, dass sich die Religionen durch Zwangsmaßnahmen nicht ausrotten lassen. Die verschie-

[7] Vgl. S. 458ff in dieser ÖR (Anm. d. Red.).

[8] Das „Dokument 19" ist veröffentlicht in: *D. E. MacInnis*, Religion im heutigen China, Nettetal 1993, 41–63.

denen amtlichen Regelungen wurden durch ein Dekret des Volkskongresses über Richtlinien für religiöse Angelegenheiten, das am 1. März 2005 in Kraft trat, zusammengefasst und weitergeführt.[9] Religionen können sich registrieren lassen.[10] Sie stehen damit unter staatlicher Aufsicht, die gewährleisten soll, dass sie dem Aufbau der Gesellschaft dienen, keine Spaltungen in sie hineintragen und vor allem, dass sie nicht ausländischen Interessen und Machtansprüchen dienen und ihnen unterworfen sind. Mit der Registrierung genießen sie den Schutz des Gesetzes und können auch auf Unterstützung durch die staatlichen Stellen rechnen. Religionssekretäre, die aus dem Parteiapparat kommen und selbst keine religiöse Bindung haben dürfen, sollen den Religionen helfen, ihre Gebets- und Kultstätten wiederzuerlangen oder sie ihrem ursprünglichen Gebrauch zurückzuführen und „neues religiöses Personal gut auszubilden". Bei Erziehung der Religionsdiener ist darauf zu achten, dass diese Gruppe „politisch ihr Heimatland heiß liebt, die Führung der Partei sowie das sozialistische System unterstützt, wie auch genügend religiöse Kenntnisse besitzt".[11]

Registriert und damit anerkannt und offiziell zugelassen wurden der Buddhismus, der Daoismus, der Islam, das Christentum und der Katholizismus. Ein Kuriosum am Rande: Protestantisches Christentum und Katholizismus verwenden unterschiedliche Gottesnamen: *Shangdi* bzw. *Tianzhu* (Himmelsherr) und sie gelten folglich als unterschiedliche Religionen, weil sie in den Augen der Behörden verschiedene Götter verehren. Für diese Anerkennung mussten die Religionen nun allerdings ihren Preis zahlen. Sie mussten jeweils „patriotische Vereinigungen" gründen, in denen das staatliche Büro für religiöse Angelegenheiten durch die Parteisekretäre auf nationaler wie auf regionaler und lokaler Ebene Aufsicht ausübt, die Auswahl der Amtsträger bestimmt und die religiösen Aktivitäten bis hin zur Nutzung von Gebäuden und der Finanzen überwacht.

Die zugelassenen Religionen haben seither eine sehr unterschiedliche Entwicklung genommen. Die größte Religion ist der Buddhismus, zu dessen Wallfahrten, meist auf heilige Berge, sich Zehntausende von Menschen versammeln, wobei oft schwer festzustellen ist, wer Gläubiger ist und wer

[9] Chinesisch und englisch publiziert in: Regulations on Religious Affairs, Beijing 2005. Zur Bewertung der Vorschriften siehe *Malek*, China: Ein Land auf der Suche nach Harmonie und Stabilität, a.a.O., 67–70.

[10] Regeln und Voraussetzungen für die Registrierung sind dargestellt bei *G. Evers*, Religionsfreiheit und Menschenrecht im Blick auf die kirchliche Situation in China, in: *G. Evers, R. Malek, N. Wolf*, Christentum und Kirche in der Volksrepublik China, München 2002, 8–40, hier 25f.

[11] Dokument 19, a.a.O., Nr. VIII.

aus folkloristischen oder touristischen Gründen teilnimmt. Der Buddhismus kennt keine Aufnahme in eine Religionsgemeinschaft, so dass es keine Mitgliedsstatistiken gibt. Wer sich vom Tempel etwas erhofft, sei es Sammlung zum persönlichen Gebet, sei es der Wunsch, vor bevorstehender Prüfung oder Operation den Schicksalsmächten ein Opfer zu bringen, sei es zur Befragung der Ahnen bei Lebensentscheidungen wie Heirat, Hauskauf, Geschäftseröffnung, wird dort (zumeist gegen Gebühr) bedient, ohne dass er einer Religionsgemeinschaft angehören müsste. Dabei konzentriert sich der Buddhismus auf den Einzelnen, er hat wenig Möglichkeiten, eine Antwort auf die Herausforderungen der Massengesellschaft zu geben. Der Daoismus steht der traditionellen chinesischen Volksreligion am nächsten. Er hat eine differenzierte Philosophie, aber in seiner volkstümlichen Form ist er so sehr mit abergläubischen Praktiken durchsetzt, dass er kaum ernst genommen wird, jedenfalls nicht bei den Eliten. Auch hier gibt es keine offiziellen Statistiken, niemand weiß, wer dazu gehört. Der Islam ist fast ausschließlich eine Sache der ethnischen Minderheiten im Westen, den turkmenischen Völkern. Für die Han-Chinesen, die mehr als 90% der Bevölkerung Chinas ausmachen und die sich diesen ethnischen Minderheiten weit überlegen fühlen, ist er kaum attraktiv.

IV. Offizielle christliche Kirchen und der Untergrund

Die christlichen Kirchen machen ein religiöses Angebot, das in China derzeit auf großes Interesse stößt, wie alles, was aus dem Westen kommt. Offensichtlich ist die Antwort auf die Probleme einer technisch und wirtschaftlich sich im Eiltempo verändernden Welt und Gesellschaft, wie sie das Christentum bietet, für viele Menschen attraktiv. Es sind ausschließlich Chinesen, die im heutigen China die christliche Botschaft verkünden und das mit größtem Erfolg. Das Christentum ist die mit Abstand am stärksten wachsende Religion. Es gilt beides: „China ist sowohl das Land mit den meisten bekennenden Christen als auch das Land mit den meisten vom christlichen Glauben unerreichten Menschen auf der Welt".[12] Nach amtlichen Angaben sind derzeit rund 2% der Bevölkerung Christen, Kenner der Situation gehen von wesentlich höheren Zahlen aus. Man sagt, derzeit konvertierten täglich 10.000 Menschen zum Christentum, täglich entstünden sechs neue Gemeinden. Der Schwerpunkt liegt in den ländlichen Regionen, aber auch in den Städten sind die Kirchen überfüllt. In der Nantang-

[12] So ein Bericht aus pentekostalem Ansatz im Rahmen der Hauskirchen in: IDEA (Evangelische Nachrichtenagentur), 6. Okt 2005, 2.

Kathedrale in Peking versammeln sich werktags rund 500 Gläubige zur Messfeier, sonntags sind es Tausende, an den Feiertagen sind die gesamten Komplexe um die Kirchen so umlagert, dass man keinen Zutritt findet. In der evangelischen Kirche in Shanghai werden am Sonntagmorgen stündlich Gottesdienste gehalten, die per Video in benachbarte Gemeinderäume übertragen werden, weil die Gläubigen keinen Platz in der Kirche finden. Es klingt wie eine Erfolgsstory aus dem Missionsmagazin.

Im evangelischen Bereich

Dieses rasante Wachstum verzeichnet vor allem der Protestantismus. Doch verlässliche Statistiken gibt es nicht. Grund dafür ist, dass in der Zeit massiver Verfolgung viele evangelische Christen sich in Hausgemeinden organisierten. Sie haben sich spontan gebildet, sind nicht erfasst und nicht erfassbar, weil nicht registriert. Nicht-ordinierte Gemeindeglieder feiern Gottesdienste, verkünden die Schrift, spenden die Sakramente. Die Kirche überlebte durch sie, sie lebt auch heute vom Engagement dieser „Laien". Niemand kann genauere Angaben machen, wie viele derartige Hauskirchen es gibt und wie viele Menschen sie erreichen. Anfangs der 90er Jahre wurden Zahlen zwischen 5 Millionen bis nahezu 100 Millionen genannt. Inoffizielle Dokumente der kommunistischen Partei sprechen derzeit von 64 Millionen Protestanten in China, von denen die Mehrzahl in solchen Hauskirchen lebt. 1949, also vor der kommunistischen Machtergreifung in China, gab es damals nach offiziellen Angaben rund 1 Million evangelische Christen. Wie man die heutigen Zahlen im Einzelnen auch ansetzt, die Steigerung ist jedenfalls gewaltig.

Neben diesen inoffiziellen Hauskirchen steht die registrierte, staatlich anerkannte protestantische Kirche. In ihr mussten sich alle christlichen Konfessionen mit Ausnahme der Katholiken vereinigen, um durch Registrierung staatliche Anerkennung zu finden, so dass die chinesische protestantische Kirche heute die unterschiedlichsten Konfessionen von den Anglikanern bis zu den Lutheranern, den Reformierten, aber auch den Freikirchen und selbst den Siebentags-Adventisten umfasst. Hier ist unter staatlichem Druck eine innerprotestantische Ökumene realisiert worden, während die evangelisch-katholische Ökumene noch wenig Kraft entfaltet hat. Man kann sich unschwer vorstellen, dass manche Gemeindemitglieder mit dieser Zwangsvereinigung keineswegs einverstanden sind, dass sie ihr konfessionelles Erbe dadurch retten wollen, dass sie sich den nicht legali-

sierten Hauskirchen anschließen. Insofern entfalten diese eine besondere Dynamik. Daneben gibt es immer wieder Fälle, wo insbesondere evangelikale Kreise, amerikanische Freikirchen und Sekten an der protestantischen Kirche vorbei oder auch gegen sie missionieren und sich als Hauskirchen etablieren wollen. Derartigen Bestrebungen zu wehren ist das erste Interesse der chinesischen Regierung. Vor unkontrollierten und nicht steuerbaren Aufbrüchen von unten hat man Angst. Als vor einigen Jahren die Meditationsbewegung Falun Gong in die Öffentlichkeit trat, wurde sie mit massivsten Polizeimitteln unterdrückt, als böser Kult denunziert und in die Illegalität abgedrängt. Im Rahmen dieser Kontroverse wurde auch der Druck auf die nicht registrierten Hausgemeinden stärker. Es kann auch heute noch durchaus gefährlich werden, ihnen aktiv anzugehören.

Im katholischen Bereich

verlief die Entwicklung anders. Auch hier ist man in den Untergrund gegangen, organisierte ein Katakombendasein mit allen Risiken für Leib und Leben, hat aber, entsprechend der Struktur der katholischen Kirche, vor allem eine geheim geweihte Hierarchie etabliert. Wegen des Anspruchs des Papstes, die Bischöfe zu ernennen, stand die katholische Kirche unter dem massiven Verdacht, vom Ausland gesteuert zu sein und eventuell gar unter der Führung des Papstes konterrevolutionäre Bestrebungen international zu initiieren. Das Recht auf Ernennung der Bischöfe stand im Zentrum der Kontroverse. Schon vor der Kulturrevolution wurde eine, wenn auch sehr begrenzte kirchliche Aktivität nur zugelassen unter der Bedingung einer strikten Trennung von allen ausländischen Einflüssen, d.h. einer Trennung von Rom. Die Kirche musste sich in der sogenannten Drei-Selbst-Bewegung organisieren: Selbstverbreitung, Selbstverwaltung und Selbsterhaltung. Selbstverbreitung: d.h. alle ausländischen Missionare wurden ausgewiesen, Literatur aus dem Ausland, auch aus Hongkong und Taiwan, wurde nicht zugelassen. Selbstverwaltung: d.h. Amtsträger, insbesondere Bischöfe, dürfen nicht von außen ernannt werden. Selbsterhaltung: d.h. finanzielle Unabhängigkeit, ausländische Geldzuwendungen sind – jedenfalls im Prinzip – nicht zugelassen.

Im Sommer 1957 wurde unter massivem staatlichen Druck in Peking die Chinesisch-Katholisch-Patriotische Vereinigung gegründet. Sie beschloss zwar, mit dem Vatikan geistliche Beziehungen aufrechtzuhalten, alle personalen und administrativen Beziehungen dagegen abzubrechen, um Bischöfe ernennen zu können. Die meisten Bischofssitze waren seit langem verwaist,

Ernennungen durch Rom waren unmöglich. Die Patriotische Vereinigung wollte eine Delegation nach Rom senden, um die bedrängte Situation und die nur organisatorisch verstandene Trennung von Rom zu erklären. Diese Delegation bekam jedoch keine Ausreisegenehmigung. Papst Pius XII. andererseits verurteilte die in Aussicht genommenen Bischofsweihen mit allem Nachdruck. „Deshalb ist für den Fall, dass eine Weihe dieser Art gegen jedes Recht und Gesetz erteilt und durch dieses Verbrechen die Einheit der Kirche ernsthaft angegriffen wird, eine Exkommunikation eingeführt worden, ... die sich automatisch der Weihende und jeder zuzieht, der die Weihe durch eine unverantwortliche Verleihung empfangen hat." Die Katholische Nachrichtenagentur Fides verbreitete die Aufforderung an die Katholiken, „lieber das blutige Martyrium vorzuziehen" als der Patriotischen Vereinigung anzugehören, weil sie „eine Gefahr für den Glauben des Christen und den Bestand der Kirche" bedeute.[13] Ungeachtet dieser Warnung wurde noch im gleichen Jahr 1957 Dong Quangquing zum Bischof von Wuhan gewählt und unter massivem politischen Druck und gegen ebenso massiven Einspruch des Vatikans geweiht. Er starb 90-jährig am 12. Mai 2007, wenige Tage nach Bischof Fu von Peking.[14] Bis zum Ausbruch der Kulturrevolution wurden 45 Bischöfe ohne Zustimmung Roms ordiniert. Während der Kulturrevolution waren sie in gleicher Weise der Unterdrückung und Verfolgung ausgesetzt wie die Angehörigen der Untergrundkirche.[15]

Nach dem Tod Mao Zedongs (1976) wurden die religiösen patriotischen Vereinigungen wieder reaktiviert. Die Diözese Peking war seit dem Tod von Bischof Yao Guangyu 1964 verwaist. Da keinerlei Aussicht bestand, dass ein von Rom ernannter Bischof öffentlich in Erscheinung treten könnte, aber der sehr begrenzte Spielraum für kirchliche Aktivitäten, der sich nun bot, genutzt werden sollte, wurde 1979 Fu Tieshan zum Bischof von Peking gewählt. Der Vatikan bezeichnete auch jetzt diese Weihe als illegal, gleichzeitig aber erklärte Papst Johannes Paul II., dass „die geistige Verbindung zwischen Rom und der Kirche in China niemals gebrochen wurde".[16] Das klang ganz anders als die schroffe Verurteilung durch Pius XII.

---

[13] Zitiert nach *R. Malek, M. Plate* (Hg.), Chinas Katholiken suchen neue Wege, Freiburg-Basel-Wien 1987, 37, 39.

[14] Einen Nachruf schrieb *R. Malek* in: China heute 26 (2007), 87–89.

[15] Einen knappen Einblick in das Leben von Bischof Jin von Shanghai, dem zweifellos bedeutendsten Bischof in China, gibt *A. Minter*, Bischof Jins Kampf für die Kirche in China, in: Stimmen der Zeit 225 (2007), 651–665.

[16] *R. Malek* in: China heute 26 (2007), 81.

Die in der offiziellen Kirche geweihten Bischöfe waren in einer höchst prekären Situation. Die Gemeinden hatten sich im Untergrund organisiert, sie führten ein Katakombendasein, mit allen Konsequenzen bis hin zu Deportation, Folter und Gefahr für das Überleben. Jegliche Kooperation mit dem kommunistischen Regime wurde von ihnen strikt abgelehnt. In der vom Staat anerkannten und bei ihm registrierten offiziellen Kirche sah man zumeist nichts als Teufelswerk, ihre Bischöfe wurden als Verräter angesehen. Die Mehrzahl der Katholiken blieb im Untergrund und in der Ablehnung, sie erachteten die Bischofsweihen ohne römische Ernennung für ungültig. Das Überleben der Untergrundkirche wurde nicht zuletzt möglich wegen einer 1978 speziell für China erlassenen *facultas* der vatikanischen Kongregation für die Evangelisierung der Völker, die den Bischöfen pauschal die Vollmacht erteilte, „für den immer möglichen Fall einer Verhaftung eines ihrer Bischöfe gleich einen Stellvertreter bzw. Nachfolger zu weihen", und dies ohne vorherige Ernennung durch den Papst.[17] Die ordinierenden Bischöfe waren lediglich gehalten, diese Weihen bei Möglichkeit dem Heiligen Stuhl zu melden.

Entwicklungen in neuester Zeit

Diese Spaltung in eine offizielle, staatlich anerkannte und eine Untergrundkirche besteht bis heute, selbst wenn sich die Differenzen nicht mehr so schroff darstellen und inzwischen vielerlei Übergänge bestehen. Die Bevölkerung Chinas ist jung und selbst die Ereignisse der Kulturrevolution sind für die meisten Chinesen keine lebendige Erinnerung mehr. Insofern stehen heute die Verfolgungen dieser Jahre nicht mehr im Zentrum kirchlichen Bewusstseins. Untergrund bedeutet heute nicht mehr Katakombendasein, die Bischöfe der Untergrundkirche sind namentlich bekannt, die Polizei weiß, wo ihre Gottesdienste stattfinden. Aber die Untergrundkirche ist nicht registriert und genießt damit nicht den Rechtsschutz, den die offizielle Kirche hat. Es ist jeweils von der Tagessituation abhängig, ob ihre Veranstaltungen toleriert werden oder nicht, ob eine Versammlung oder ein Gottesdienst stattfinden kann oder ob die Veranstalter im Gefängnis landen. Es gibt immer wieder Nachrichten über willkürliche Verhaftungen und auch über Todesfälle im Gefängnis. Für Ausländer sind Kontakte zur Untergrundkirche nur schwer möglich und für die chinesischen Partner wären sie schlechterdings gefährlich. Vor allem nach der Niederschlagung der

[17] *G. Evers*, a.a.O., 23.

Demokratiebewegung im Juni 1989 wurden zahlreiche Bischöfe, Priester und Laien der Untergrundkirche unter dem Vorwurf verhaftet, kriminelle und konterrevolutionäre Aktionen unter dem Deckmantel der Religion durchzuführen und nicht genehmigte religiöse Tätigkeiten zu verüben.

Auch in der offiziellen Kirche haben sich in den letzten Jahren erhebliche Veränderungen vollzogen. Man kann heute davon ausgehen, dass die meisten Angehörigen der offiziellen katholischen Kirche in China nicht einer schismatischen Gruppierung angehören wollen. Die Absonderung von Rom erachtet man in aller Regel als rein organisatorische Angelegenheit, die den Glauben und damit die Kirchengemeinschaft in keiner Weise tangiert. Seit 1989 haben die staatlichen Stellen eine rein religiöse Beziehung zum Papst als geistlichem Leiter der Kirche akzeptiert, er ist auch wieder in die gottesdienstlichen Fürbitten aufgenommen worden. In der Eingangshalle der St. Peterskirche in Shanghai hängt ein lebensgroßes Bild des Papstes mit einer ausführlichen Beschreibung seines Lebenslaufes, unmittelbar daneben ein Petrusgemälde. Derartiges habe ich noch in keiner deutschen Kirche gesehen. Für die Gläubigen und die Priester auch der offiziellen Kirche wäre die Vorstellung absurd, von der universalen Kirche getrennt zu sein. Bischof Jin von Shanghai drückte es so aus: „In der Kirche in Shanghai, bei den Laien und bei den Priestern, ist alles in guter Ordnung. Das Problem besteht nur im Bischof." Heute wird die offizielle, registrierte Kirche zumeist als „Offene Kirche" bezeichnet, im Unterschied zur Untergrundkirche, die eben nicht öffentlich in Erscheinung treten kann.

Die Differenz besteht heute nicht mehr in einer Anerkennung des Papstes oder in einer schismatischen Gesinnung, sondern in der Frage, wer das Recht der Bischofsernennung hat. Nachdem auch im Untergrund die Bischofsweihen ohne vorhergehende päpstliche Ernennung erfolgten, reduziert sich die Kontroverse faktisch auf ein Minimum. Soll sie die unselige Spaltung der katholischen Kirche in China noch begründen können und unabdingbar machen?

Angesichts dieser Entwicklungen verhält sich der Vatikan derzeit zurückhaltend. Man baut nicht mehr allein auf die Untergrundkirche, sondern versucht, beide Seiten zu versöhnen. Bischof Dong von Wuhan, der erste „illegal" geweihte Bischof, bemühte sich schon früh um eine Aussöhnung mit Rom und wurde bereits Mitte der 80er Jahre von Papst Johannes Paul II. als rechtmäßiger Bischof anerkannt. Trotz massiver Gegenmaßnahmen seitens der Regierung, bis hin zu Verhaftungen wegen ausländischer Einmischung, machte dies Schule. Inzwischen sind die meisten Bischöfe der

Offenen Kirche, die rein rechtlich eine schismatische Gemeinschaft leiten, auch von Rom bestätigt. Genaue Zahlen sind nicht bekannt, aber angeblich sind derzeit von den 67 Bischöfen der offiziellen chinesischen Kirche 61 auch von Rom anerkannt worden, sie sind also gleichzeitig Bischöfe der mit Rom vereinigten wie der von Rom getrennten Kirche.

Von besonderer Bedeutung war die Konsekration von mehreren Weihbischöfen im Laufe des Jahres 2005: von Joseph Xing Wenzhi für Shanghai, Antonius Dang Mingyan für Xi'an und von Paul He Zeqing für Wanzhou.[18] Bei allen diesen Bischofsordinationen wurden die Kandidaten durch die kirchlichen und staatlichen Behörden in China gewählt. Sie machten aber die Annahme der Wahl und damit die Weihen von der ausdrücklichen Zustimmung des Heiligen Stuhls abhängig, die in allen Fällen auch erfolgte. Auf diesem Weg könnte die unselige Spaltung der katholischen Kirche auf Dauer überwunden werden. Dass sich durch die Anerkennungen der Bischöfe der Offenen Kirche und dadurch entstehende konkurrierende Jurisdiktionen in einer Übergangszeit Probleme ergeben werden und manche groteske Situation bereinigt werden muss, soll dabei nicht verschwiegen werden, ebenso wenig wie die Tatsache, dass dieser Prozess einer Annäherung keineswegs geradlinig verläuft. 2006 erfolgte die Wahl und die Weihe eines Bischofs in Kunming ohne römisches Placet, was Anlass wurde für eine verhältnismäßig heftige Reaktion des Vatikans. Wahrscheinlich sah die Patriotische Vereinigung ihre Macht schwinden und wollte der für sie nicht wünschenswerten Annäherung gegensteuern.

Am 27. Mai 2007, am Pfingstsonntag, schrieb der Papst einen Brief an die Katholiken in China, der lang angekündigt und erwartet worden war und von dem man sich einen Fortschritt im Prozess der Aussöhnung erhofft hatte.[19] Dieser Brief ist sehr freundlich gehalten, zeigt Verständnis für die höchst komplizierte Situation der Amtsträger in der offiziellen Kirche, er verurteilt nicht und lädt ein zu einer „Reinigung des Gedächtnisses" und zu Versöhnung und Vergebung (Nr. 6). Er bezeichnet die Bischofsweihen der offiziellen Kirche als „unrechtmäßig, aber gültig" (Nr.8), widerspricht also denen, die sie für ungültig erachtet hatten. Aber er betont auch die römischen Forderungen nach Gemeinschaft mit dem Papst und kritisiert mangelnde Religionsfreiheit in der Volksrepublik China. Die Sondervollmachten für die Untergrundkirche, auch jene, Bischöfe ohne Ernennung

[18] Ausführliche Informationen darüber durch *K. Wenzel-Teuber*, in: China heute 25 (2005), 130.

[19] Veröffentlicht auf der Homepage des Vatikan (www.vatican.va).

oder wenigstens vorherige Zustimmung des Papstes zu weihen, werden in dem Brief widerrufen.

Inzwischen ist die Nachfolge für den Bischof von Peking geregelt. Am 16. Juli 2007 wurde der 42-jährige Li Shan nach der Praxis der offenen Kirche gewählt, die Bestätigung durch die chinesische Bischofskonferenz war nur eine Formsache. Am 21. September 2007 erfolgte die Weihe in der Südkathedrale in Peking. Bereits am nächsten Tag brachte der Osservatore Romano einen Artikel, in dem nicht nur berichtet wurde, dass Rom dieser Weihe im Voraus die Zustimmung gegeben habe, sondern auch, dass sowohl der konsekrierende Bischof als auch (fast) alle der sechs Mitkonsekratoren in Gemeinschaft mit der universalen Kirche stehen und gleichzeitig von der Regierung anerkannt sind. Auf welchen Wegen man die Zustimmung Roms eingeholt und wie man sie erteilt hat, wurde nicht berichtet. In seinen ersten Predigten dankte der neue Bischof dem Papst und versprach gleichzeitig den Beitrag der katholischen Kirche beim Aufbau der „harmonious society". Wenn diese Praxis, die sich in der Hauptstadt Chinas bei der Einführung des Nachfolgers von Bischof Fu, dem Vorsitzenden der Patriotischen Vereinigung und hochrangigen Vertreter des Staates durchsetzen ließ, zum Modell für künftige Bischofsernennungen würde, könnte die Spaltung der katholischen Kirche in China bald der Vergangenheit angehören.

Das ungelöste Problem in dieser Spaltung liegt derzeit wohl weniger bei den Amtsträgern, als in den Gemeinden, vor allem bei den Gläubigen des Untergrunds. Sie haben über Jahrzehnte hinweg schlimmste Bedrückungen erlitten, für sie waren die Ablehnung des Kommunismus und die Treue zum Papst identisch, und jede Kooperation mit den chinesischen Behörden bedeutete für sie Verrat. Jene, die diese Haltung über die Jahrzehnte hinweg durchgehalten haben, sind sicher durch eine gehörige Portion von Starrsinn ausgezeichnet. Es wäre schwer vorstellbar, ihnen nun einfach zu sagen, man würde das heute ganz anders sehen und sie sollten sich gegenüber der offiziellen Kirche und damit auch der kommunistischen Regierung nicht mehr sperren. Schon heute werden Stimmen aus dem Untergrund laut, die klagen, „der Papst lässt uns vollständig im Stich, er denkt gar nicht an unsere Leiden". Aber die Zukunft der Kirche in China wird wohl nicht im Untergrund liegen.[20]

[20] Kirchengemeinschaft entsteht, so wird hier exemplarisch deutlich, nicht allein durch (theologische) Einigung im Bekenntnis und (kirchenoffizielle) Anerkennung der Ämter, nicht einmal durch die Anerkennung des Papstes, sofern sie nicht auf dem Willen der Basis als dem Volk Gottes aufbauen können. Der „sensus fidelium", der Glaubenssinn der Gläubigen ist, wie die theologische Erkenntnislehre weiß, locus theologicus, Bezeugungsins-

Seitens der chinesischen Behörden wird immer wieder behauptet, einer Normalisierung der Beziehungen mit dem Heiligen Stuhl und einer einvernehmlichen Regelung der Angelegenheiten der katholischen Kirche stehe die Nuntiatur in Taiwan im Wege. China unterhält grundsätzlich keine Beziehungen zu Staaten, die Taiwan anerkennen. Hier hat der Vatikan Gesprächsbereitschaft signalisiert. Die Nuntiatur ist offiziell nicht zuständig für Taiwan, sondern, wie auch schon vor der kommunistischen Machtergreifung, für ganz China. Lediglich die politischen Gegebenheiten haben es notwendig gemacht, den Sitz nach Taiwan zu verlegen, nachdem der Nuntius 1951 aus der Volksrepublik ausgewiesen worden war. Zudem ist die Nuntiatur schon seit 1972 nicht mehr mit einem apostolischen Nuntius im Rang eines Erzbischofs besetzt, sondern lediglich mit einem Monsignore als *chargé d'affairs*. Jedenfalls hat der Kardinal-Staatssekretär Sodano im Oktober 2005 erklärt, der Heilige Stuhl sei bereit, noch „heute Nacht" die „ursprüngliche Nuntiatur" wieder nach Beijing zurück zu verlegen, vorausgesetzt, die dortige Regierung garantiere der Kirche die Religionsfreiheit.[21]

V. Das Problem der Ausbildung

Ein wichtiger Grund dafür, dass die Zukunft der katholischen Kirche nicht im Untergrund liegen wird, ist die Tatsache, dass es dort bis heute kaum möglich ist, eine angemessene Ausbildung zu gewährleisten, obwohl der Vatikan inzwischen erlaubt hat, dass Priesteramtskandidaten aus dem Untergrund an Seminarien der Offenen Kirche studieren. Der rapide Modernisierungsschub mit seinen Anforderungen an die Bildung bereitet der Untergrundkirche zunehmend Probleme.

Dieses Problem trifft auch die offizielle Kirche, wenn auch in geringerem Umfang. Nachdem Anfang der 80er Jahre des letzten Jahrhunderts wieder die Möglichkeit bestand, Priesterseminare zu eröffnen und eine theologische Ausbildung anzubieten, stand man zunächst vor kaum lösbaren Problemen. Mehr als 30 Jahre hindurch waren alle Ausbildungsstätten geschlossen gewesen, während der Kulturrevolution war die gesamte Literatur vernichtet worden. Alle ausländischen Theologen waren des Landes

---

tanz für den Glauben der Kirche. Das gilt nicht nur dort, wo er der theologischen und kirchenamtlichen Entwicklung nachzuhinken scheint, sondern auch dort, wo er ihnen vorausgeht.

[21] Zitiert nach *R. Malek*, Normalisierung *de iure* und *de facto*. Zum aktuellen Stand der sino-vatikanischen Beziehungen, in: China heute 24 (2005), 216–222, hier 220.

verwiesen. Die ersten der 34 Priesterseminare, die inzwischen errichtet und die alle voll ausgelastet sind, hatten bei ihrer Wiedereröffnung keine Bibliothek. Als Dozenten mussten alte Priester einspringen, die 30 Jahre zuvor eine rein neuscholastische Theologie gelernt hatten. Sie haben ihren Hörern das vermittelt, was ihnen über die Jahrzehnte in Zwangsarbeit oder Umerziehungslagern im Gedächtnis geblieben war. Den gesamten Erneuerungsprozess rund um das II. Vatikanum hatte die Kirche in China nicht zur Kenntnis nehmen können. Man kann sich unschwer vorstellen, dass der Erfolg dieser Ausbildung bescheiden war.

Die ersten Absolventen dieser Priesterseminarien, die jetzt im Alter von etwa 40 Jahren sind, müssen derzeit die Verantwortung in den geradezu explodierenden Diözesen mit all ihren komplizierten und für China spezifischen Problemen übernehmen. Die Bischöfe der alten Garde sind inzwischen alle deutlich über 80 Jahre alt, mehr als eine Generation ist völlig ausgefallen. Inzwischen können einige Priester der offiziellen Kirche im Ausland studieren, ca. 50 Priester, Schwestern und Seminaristen studieren derzeit in Europa, 40 in den USA.[22] Das ist sicher ein gewichtiger Fortschritt, aber es wird dauern, bis sich eine hoffentlich einigermaßen befriedigende Ausbildungssituation einstellt. Ein zusätzliches Problem ergibt sich aus dem sozialen Umfeld. In China wird die Ein-Kind-Familie mit großem Nachdruck und mit erheblichen Repressionen erzwungen. Es stellt sich die Frage, ob der Priesternachwuchs auf Dauer in einer Kultur anhalten wird, die von der Ahnenverehrung geprägt ist und wo ein Weiterleben des Einzelnen in den Nachkommen erhofft und erwartet wird. Wird das einzige Kind der Familie in diesem Kontext die Zölibatsverpflichtung übernehmen können, oder wird diese als mit der Pietät gegenüber den Eltern und den Ahnen unvereinbar erscheinen? Bereits jetzt berichten Regenten der Priesterseminare, dass die jungen Männer von ihrer Erziehung her mit großen Problemen kommen. „Jetzt kommen alle Jugendlichen aus Familien, in denen sie das einzige Kind sind … Sie sind es nicht gewöhnt, mit anderen zusammen zu sein; sie sind zu Hause von ihren Eltern immer verwöhnt und von ihren Großeltern wie Prinzen behandelt worden."[23] Die Einbindung in soziale Kontexte und die Übernahme von Verpflichtungen für die Gemeinschaft fällt ihnen in der Regel schwer.

---

[22] *N. Wolf*, Lebt die Kirche in China in einer Ausnahmesituation?, in: *Evers* u.a., Christentum und Kirche in der Volksrepublik China, a.a.O., 76.

[23] So der Seminardirektor aus Shenyang in einem Interview, in: China heute 24 (2005), 149.

Das Problem einer oft mangelhaften persönlichen wie wissenschaftlich-theologischen Ausbildung trifft nicht allein den Untergrund, es ist nach wie vor auch in der offiziellen Kirche drängend. Eine Konsequenz sind die sog. „Kulturchristen[24]", eine zwar kleine aber durchaus einflussreiche Gruppe von hoch gebildeten Philosophen und Historikern, die intensiv am Austausch mit der westlichen Tradition interessiert sind, mit hohem Engagement christliche Religion studieren, teils auch christliche Klassiker und Kirchenväter ins Chinesische übersetzen.[25] Viele von ihnen vollziehen das sicher auch mit einem persönlichen Glaubensengagement, aber in den Kirchen finden sie kaum angemessene und dialogfähige Gesprächspartner, so dass sie sich diesen zumeist nicht anschließen.

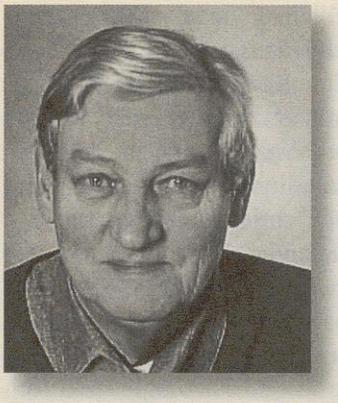
Die Frage nach einer eigenständigen, chinesischen Theologie stellt sich derzeit anfanghaft.[26] Vor der kommunistischen Machtergreifung war die katholische Kirche in China geistig völlig vom Westen abhängig. Nach 1949 war für mindestens 40 Jahre an eine eigenständige Entwicklung nicht zu denken, auch die Neuansätze des Konzils wurden nicht aufgegriffen. Sowohl aus politischen wie aus theologischen Gründen – wegen der Trennung von Rom – konnte die chinesische Kirche am Konzil nicht teilnehmen und hat dieses – jedenfalls offiziell – auch nicht rezipiert. So erscheint sie uns heute als höchst konservativ in ihrer häufig noch lateinischen Liturgie, ihrer Kleruszentriertheit und ihren autoritären Strukturen und auch in ihrer Theologie und Spiritualität. Aber die Neubesinnung zeichnet sich ab. Viele der jüngeren Priester, die jetzt in die Verantwortung kommen, bemühen sich intensiv um den Aufbau lebendiger Gemeinden, um die Vermittlung religiösen Wissens und erbringen ein soziales Engagement, das der chinesischen Tradition eher fremd ist, das aber gerade deshalb hohe Wertschätzung und Anerkennung findet. Auf künftige Entwicklungen in der Begegnung von christlicher Botschaft und chinesischer Kultur und auf die Ergebnisse dieser Inkulturation darf man schon heute gespannt sein.

---

[24] Dazu *G. Evers*, Religionsfreiheit und Menschenrechte im Blick auf die kirchliche Situation in China, a.a.O., (Anm. 9) 31–34.

[25] Über das breite Forschungsinteresse an Christentumsstudien in China, einschlägige Institutionen, Zeitschriften und Publikationsreihen siehe *R. Malek*, Notizen zur Erforschung des Christentums in der Volksrepublik China, in: *G. Evers* u.a., Christentum und Kirche in der Volksrepublik China, a.a.O., 41.

[26] Einen Einblick in die hoffnungsvollen Bemühungen gibt der seit Jahrzehnten in Taiwan lebende Jesuit *L. Gutheinz,* Ein Blick in die Werkstatt der chinesischen Theologie, in: Stimmen der Zeit 225 (2007), S. 619–632.



Christentum in China – durch drei Fenster gesehen

DIETRICH RITSCHL [1]

Kirche, Frömmigkeit, Christliches Gedankengut in der Volksrepublik – es gibt seit einigen Jahren viele zuverlässige Berichte, Bücher und Dokumentationen, vor allem gibt es viele westliche Besucher, die mehr gesehen haben und mehr wissen als ich. Trotzdem will ich drei Fenster benennen, durch die ich auf Kirche, Frömmigkeit und christliches Gedankengut in China blicken konnte. Ich war wohlvorbereitet durch über Jahre währende Gespräche in Hongkong und „nachbereitet" durch eine gewisse Verliebtheit in die zahlenmäßig kleine presbyterianische Kirche in Taiwan mit ihren drei Fakultäten, ihrer Leitung großer öffentlicher Universitäten und Spitäler, ihren lebendigen Gemeinden und – wie soll man das nennen? – ihrer Gott-bezogenen Rückerinnerung an ihren Exodus aus Südchina vor zwei oder drei Jahrhunderten. Hier wird sichtbar, welcher Ausstrahlung chinesische Christen – im Zusammenspiel mit den zumeist christlichen „Aborigines", der Urbevölkerung im Osten und Süden der Insel – in einem Land mit wirklicher Religionsfreiheit fähig sind.

Ich schließe mich hier an Peter Neuners vorstehenden Bericht an, der die komplizierte Situation der „patriotischen" katholischen Kirche in Spannung mit dem Vatikan sowie der verbliebenen, nicht registrierten römisch-katholischen Kirchgemeinden behutsam beschreibt.

[1] Prof. Dr. phil. Dietrich Ritschl, Ph.D., DD., Dr. h. c., em. Ordinarius für Systematische Theologie und Ökumenische Theologie der Universität Heidelberg.

1. Blick durch das Fenster des Theologischen Seminars in Canton

Wir saßen im Souterrain eines großzügigen Gebäudes im ehemaligen britischen Viertel Cantons (Guangzhou) auf schäbigen Sesseln und tranken lauwarmes Wasser. Zu knabbern gab es nichts. Die Türen standen offen. Es war warm. Im Hinterhof sah man auf Tonnen und allerhand abgestelltes Zeug. Die Sperrholztischchen, vom Regen oder übergelaufenem Tee gewellt, die Schränke und Regale waren seit den Zeiten vor Maos Revolution sicher nie mehr gestrichen oder repariert, aber gewiss wurde mehrmals am Tag Staub gewischt, alles war sauber. Es war eine kleine Fakultätsversammlung, etwa 8 oder 10, die beiden ständig hinein- und herauslaufenden jüngeren Kollegen eingerechnet. Die Atmosphäre war überaus warmherzig, offen, humorvoll. Der Älteste, ein Methodistenpfarrer, hoch in den Achtzigern und wohl lange der Seminary-President, erzählte wie er Kollegen und Studierende in den Schreckensjahren der Kulturrevolution zu schützen versuchte, wie die Hausgemeinden weiterarbeiteten, wie versucht wurde, Ermutigung und theologische Minimalinformation in sie einzuschleusen. Aber es blieb nicht beim Erzählen. Wir sprachen auch über zentral theologische Fragen, keineswegs nur, weil ich darauf drängte. Befriedigend war – im Unterschied zu so machen Gesprächen bei uns –, dass wir nicht Namen von Autoren erwähnten oder kritisierten, sondern uns wirklich über Probleme besprachen. Die gängigen Namen waren hier wohl auch kaum bekannt. Etwas geniert sah ich mehrfach auf die Uhr. Warum nur saßen wir hier über zwei Stunden, hatte ich doch vor Wochen schon eine wohlformulierte Einladung zu Vorträgen erhalten, auf die hin ich auch in Bern das Einreisevisum für Vorträge erhalten hatte? Ja, es gäbe sicher die Gelegenheit, einige Grußworte an die Studierenden zu richten, sie wüssten schon von meinem Besuch, ja sicher! Da kam einer der jungen Dozenten hereingestürzt: „Er ist weg, er ist weg, wir können kommen!" Wer denn? Ein Ideologielehrer aus der Parteizentrale kommt offenbar jede Woche für zwei Stunden ins Seminary (gewiss auch in andere Institutionen, die mit „education" zu tun haben) und instruiert die Studierenden, die während dieser Lektionen unter dem Tisch Bücher lesen oder ihre Hausaufgaben machen. Er wüsste das, es störe ihn nicht sonderlich. Ihn langweilt seine Lektion wohl auch. Heute hatte er sich massiv verspätet, aber absolvierte noch seine Pflicht.

Zum Hörsaal hinauf ging es über dunkle Flure, breite Treppen aus dunklem Holz, alte britische Pracht, überall die Farbe abgeblättert. Der Saal war übervoll, lustige, gescheite und überaus fröhliche junge Frauen und Män-

ner. Ich schrieb drei Wandtafeln voll, sie unterbrachen mich, ich redete weiter, wir diskutierten. Einige konnten ordentlich Englisch, der Rest wurde geschickt und schnell übersetzt. Wir sprachen über Wesentliches, ich spürte keine fundamentalistische Atmosphäre, wohl aber einen „Vorkriegsbiblizismus", wenn das Wort einen Sinn macht. Übergänge von Glaubensfragen in ethische oder sozialethische Fragen schienen ihnen fremd, die Welt des Glaubens ist wie ein geschlossenes Ganzes, und sie wollen es besser verstehen. Ob sie alle auf eine Pfarrstelle zusteuerten? Ich denke schon, aber es wird ein hartes Leben geben, denn Pfarrstellen mit einem Gehalt gibt es fast nirgends. Das Geld zum Leben muss während der Woche in einem Beruf verdient werden. Ich habe die schönste Erinnerung an diesen Tag. Sie fotografierten mich, ich sie, sie steckten mir Zettelchen zu mit Grüßen und Bibelversen und es gab einen großen Abschied.

Wir besahen noch die große neugotische Kirche auf dem Nebengrundstück, nüchtern, sauber geputzt, langweilig. Im Geist sah man die ordentlichen englischen und schottischen Mädchen mit Hüten auf dem Kopf und ihren sonntäglich gekleideten Eltern, Diplomaten, Geschäftsleuten, Militärs, wie sie um die vorige Jahrhundertwende dort Gottesdienst feierten. Man erzählte uns auch von den indischen Wachsoldaten, die das große Quartier mit seinen stattlichen Alleestraßen beschützten, einmal auch blutig verteidigten, als Massen von chinesischen Arbeitern mit ihren Forderungen eindringen wollten. Ins Hotel zurückgekehrt sahen wir wieder die vielen Elternpaare aus den USA und Europa, ihre neuen kleinen Mädchen auf den Armen in Erwartung des Abschlusses der Adoptionsverfahren. Im Hotel befindet sich die staatliche Agentur, die mit der bürokratischen Abwicklung betraut ist. Manche hatten schon ein chinesisches Kind bei sich, von früheren Besuchen her. Berge von Spielsachen und neuen teuren Kleidchen ... Aber unsere Kollegen und die Studierenden im Seminary wissen nur theoretisch davon. Die Kirche darf sich in sozialpolitische Fragen wie die der Ein-Kind-Politik nicht einmischen. (Erst vor wenigen Wochen wurde das System in Südchina gelockert.) Nur ein Ethikdozent erklärte lachend, sie hätten Zwillinge daheim, und dagegen könne der Staat nichts machen.

Es soll, verstreut über die Volksrepublik China, an die 20 theologische Seminaries in der Art der Schule in Canton geben. Über ihre Qualität lässt sich nichts Sicheres ausmachen, sie haben wohl eher den Charakter von Bibelschulen, auch nicht darüber, ob alle Pfarrer und Pfarrerinnen der Drei-Selbst-Bewegung mit ihren vielen Millionen Anhängern eine echte Ausbil-

dung in einer solchen Schule erhalten haben. Das Seminary in Canton ist übrigens kurz nach unserem Besuch in einen Neubau gezogen. Es wird von der „Mission 21" in Basel unterstützt und ist schon darum privilegiert, weil mehrere Dozenten, mit soliden westlichen Doktoraten ausgestattet, von der theologischen Fakultät der Chinese University in Hongkong – meist selber aus Familien, die aus der Volksrepublik geflohen waren – regelmäßig nach Canton zu Gastvorlesungen kommen. Sie erhalten – eine kleine Schikane – nur für soundsoviele Lehreinheiten pro Monat die Erlaubnis, herüberzukommen. Den anderen Seminaries in dem riesigen Land kommt ein solcher Dienst kaum zugute. Ein ernstes Problem in kirchlichen Institutionen in allen Ländern Ostasiens, in denen Englisch in den Schulen nicht automatisch als Fremdsprache gelehrt wird, sind die Bibliotheken. In der Kulturrevolution in China sind die meisten der Bibliotheken solch kleiner Institutionen verwüstet worden. Freilich wären viele der alten ins Chinesische übersetzten Lehrbücher, Kommentare und Textausgaben heute veraltet. Geschenksendungen aus dem Westen, die freilich reichlich eintreffen, ersetzen sie nur teilweise. So wird es auch in Zukunft bei der unguten Doppelheit bleiben, die für viele Länder typisch ist: die Dozenten beziehen ihr Wissen aus Büchern, die den Studierenden nicht zugänglich sind.

Die Drei-Selbst-Bewegung umfasst das ganze Spektrum der aus der Mission hervorgegangenen protestantischen Kirchen und Gruppen von den Anglikanern über die großen reformatorischen Kirchen der Reformation bis über die Methodisten, Baptisten, hin zur Heilsarmee und den Siebenten-Tags-Adventisten. Schon Jahrzehnte zuvor hatte es Kirchenvereinigungen gegeben sowie Kritik an dominierenden Kräften aus dem westlichen Ausland. Auf sie konnte im Rückblick verwiesen werden. Noch heute sind die typischen konfessionellen Merkmale in den Gottesdienstformen erkennbar. „Einheit in Vielfalt"? Die Entstehung der ökumenischen Drei-Selbst-Bewegung lange vor der Kulturrevolution geht auf Druck der Partei zurück und wurde – schon darum – von konservativen Kreisen im Westen beargwöhnt. Heute sind es eher die Intellektuellen unter den für Theologie und Christentum Aufgeschlossenen, die auf diese Bewegung herunterschauen, sofern sie sie überhaupt kennen. Auch westliche theologische Besucher scheinen an der alten Drei-Selbst-Bewegung wenig interessiert, wenn ich mich nicht täusche. Sie soll sich selbst verwalten (mithin nicht von außen lenken lassen), sich selbst propagieren und finanzieren. Die Verteidiger der Drei-Selbst-Bewegung sagen seit langem, dass die protestantischen Christen im Untergrund verschwunden wären, hätte sie nicht

Bischof K. H. Ting (Ding Guangxun, geb. 1915) damals – gewiss auf politischen Druck hin – in diese quasi offizielle Form gepresst. Sie gehört zu den „registrierten Religionen", von denen P. Neuner in seinem obenstehenden Bericht schreibt. Die Schätzungen ihrer Mitgliederzahl schwanken zwischen 16 und 80 Millionen. Die Unschärfe liegt z.T. darin, dass die sog. Hauskirchen nur teilweise mit der Drei-Selbst-Bewegung Berührung haben, und über diese nicht-registrierten Hauskirchen gibt es erst recht keine Statistiken. Schon P. Neuners Bericht von seinem ersten Besuch in China sprach von einer ansteigenden Zahl von Interessenten und Bekehrten in dieser heterogenen quasi-protestantischen Bewegung. Wie sie und wohin sie sich ohne theologische Weisung, d.h. ohne die Einwirkung studierter Leiter der kleinen Kreise, weiter entwickeln wird, ist äußerst ungewiss. Menschen in Ostasien sind wohl überhaupt mehr „book-minded" als Mitglieder anderer Kulturen. Sie lesen gewiss nicht nur die Bibel – die ohne hilfreiche Erklärungen bekanntlich kaum verstanden werden kann – aber was lesen sie?

Die imponierende Dynamik intellektueller Kreise im hellen Licht der Universitäten mit ihrem steigenden Interesse für christliche Literatur, Kulturgeschichte, auch für neue westliche Theologie, berührt diese Hauskreise, soviel wir wissen, nicht oder noch nicht.

2. Neugierde für Christliches im Hochglanz der Intellektuellen in den Universitäten

Vielleicht ist „Christliches" das passende Wort. Ich konnte an der Universität von Südchina schon einiges von dieser Neugierde verspüren. Der Heidelberger Kollege M. Welker berichtet Ähnliches von anderen Universitäten, ebenso westliche Gastprofessoren aus den Gesellschaftswissenschaften, Jurisprudenz und Philosophie. Sicher ist es kein Interesse am herkömmlichen kirchlichen Christentum. Aber es ist Teil der mit großer Verve betriebenen Einarbeitung in westliche, d.h. eben auch christliche Geschichte, Kultur und moderne Denkweisen.

Die University of South China ist sehr imponierend mit ihren neuen, riesigen Gebäuden, den prächtigen Parkanlagen, feinen Restaurants für Dozenten und Gäste und – soweit wir es beurteilen konnten – mit gut ausgebildeten Dozenten und wohlinformierten, hoch motivierten Studierenden. Viele Dozenten und Dozentinnen hatten im Westen studiert oder geforscht. Ich war bei den Philosophen und Politologen zu Gast. Sie waren

über moderne Philosophie gut orientiert. Eine Kollegin hatte über Nixons Chinapolitik in den Archiven in Washington geforscht, trug ein kleines Kreuzchen an der goldenen Halskette. Aber sie gab sich nicht als Christin zu erkennen – vielleicht war es ein Souvenir. Die Hörsäle waren gerammelt voll. Die Übersetzung vom Englischen war nur gelegentlich nötig. Der Dekan war Spezialist für mittelalterliche europäische Geschichte und hat ein Buch darüber geschrieben, kürzlich ein *sabbatical* Semester in Göttingen verbracht. Man sagte, er sei Parteimitglied. Ich sprach über den Gebrauch von Metaphern in religiöser und in christlich-theologischer Sprache. Es gab überhaupt keine intellektuellen Verständigungsschwierigkeiten. Die Studierenden erklärten mir, das Südchinesische sei ungemein reich an Bildern und Metaphern, man hätte seit jeher Schwierigkeiten, in anderen Landesteilen auf Mandarin diese Bildersprache zu übersetzen. Sie nahmen meine biblischen Beispiele von Metaphern mit Interesse und Verständnis auf.

Die neueren Metapherntheorien waren – zumindest den Lehrenden – bekannt. Wir konnten, auch im Kollegenkreis, über alles diskutieren: Sprachphilosophie, neue deutsche und englische Belletristik, Israel/Palästina, den Afghanistankrieg, das Terrorismusproblem. Freilich mieden wir das Thema Tibet. Einige wenige der Dozenten gaben sich als christlich interessiert zu erkennen; dem Christentum gegenüber gäbe es in der akademischen Atmosphäre keine Vorurteile, sagte man uns. Im Gegenteil, es sind Übersetzungen altkirchlicher Texte, auch neuerer Theologie erschienen. Ein gründliches wissenschaftliches Werk zur Missionsgeschichte Chinas war gerade preisgekrönt worden. Die Kollegen in Hongkong hatten schon davon berichtet und es sehr gelobt. Mir kam ein Vergleich in den Sinn: die christlich-theologisch interessierten Intellektuellen sind wie akribische Musikwissenschaftler, die selber kein Instrument spielen und keine Konzerte besuchen. M. Welker hat an einer Universität im Norden des Landes erlebt, dass ihm nahe gelegt wurde, einen Vortrag über Bonhoeffer auf Deutsch zu halten, man könne das durchaus verstehen. Das mögen Ausnahmen sein, aber es ist unverkennbar, dass die gewaltige Arbeitswut der chinesischen Akademiker – wann schlafen sie eigentlich? – es möglich macht, große Materialmengen an geistigem Gut in kurzer Zeit aufnehmen zu können. Gewisse Zweifel und Reserven darf man bei allem Staunen wohl haben. (In Japan gibt es Entsprechendes: Chr. Schwöbel traf dort einen Gelehrten, bei dem 100 Dissertationen gleichzeitig über seriöse Themen aus der westlichen Antike bis hin zur modernen Theologie und Philosophie laufen.)

Es wird sehr interessant werden zu beobachten, wie sich dieser enorm aufgeschlossene Intellektualismus in China in den kommenden Jahrzehnten entwickeln wird und welche Anteile an christlichem Denken sich ansiedeln werden, ob und wie sich diese Elemente entwickeln und verselbständigen. Die westlichen Bücher, die gelesen bzw. übersetzt werden, waren sämtlich im Milieu der christlichen Kultur oder Geschichte geschrieben worden. Jetzt wirken sie in eine Kultur und eine junge Generation hinein, die kaum mehr die Erinnerung an christliche Missionskirchen kennt, geschweige denn deren inhaltliche Ausrichtung. Es kann sein, dass die Werte-Diskussion, wie sie auch bei uns immer wieder aufblüht, eine zentrale Rolle spielen wird. Ein kirchenloses „Christliches" wird sich entwickeln können, aber auch die Kirchen werden früher oder später mit diesem Denken Bekanntschaft machen. Ich glaube das darum, weil es eine eigenartige Solidarität der Chinesen untereinander gibt. Ein Theologe in Nanjing, gerade aus England vom *graduate study* zurückgekehrt, hatte schon Kontakte mit dem Interesse der Intellektuellen gehabt. Es bestärkte ihn in seiner optimistischen Zukunftsvision für China. Er begrüßte die Entwicklung zur freien Marktwirtschaft und schien dem Parteiapparat keine sehr lange Zukunft mehr zu geben. Aber sein Nationalismus – es ist ein anderer als der bei uns in der Romantik entstandene – war ungebrochen. Als ich ihm von Kirche und Theologie in Korea erzählte, meinte er, das sei ja alles sehr schön und Korea sei letztlich ein Teil des großen China und würde wohl auch einmal dazu gehören. Mit Hongkong sei es schon so weit, und der Anschluss Taiwans sei nur eine Frage der Zeit. Hier sind tief liegende Emotionen beobachtbar, für uns nicht leicht verständlich.

3. Kirchliche Theologie in Nanjing

In Nanjing, der alten Kaiserstadt, liegt zwischen heruntergekommenen Gassen ein gepflegter Park mit sorgfältig geschnittenen kleinen Hecken. Darin steht ein ansehnliches College-Gebäude, typisch methodistisch, dachte ich, weil es ebenso irgendwo in den USA oder in England stehen könnte. Dahinter liegt ein Sportplatz und seitlich sieht man hohe Wohngebäude für die Studierenden und ihre Familien, *graduate students* und wohl auch Dozenten. Es ist das Nanjing Theological Seminary. Es riecht nach Putzmitteln, alles ist poliert und ordentlich, ein wenig leer und unpersönlich die Hallen und Treppen. Besonders jammervoll steht es um die Bibliothek, die während der Kulturrevolution völlig vernichtet wurde. Heute ste-

hen in den halbleeren Regalen alte und neue englische Bücher, Geschenke aus dem Westen. Aber die feinsten sind in einer Extrabibliothek für die Dozierenden reserviert. 270 Studierende sind dort, viele davon *graduate students*. Die Dozenten waren fast alle im Westen gewesen, zum Teil dort promoviert. Eine Gastprofessorin aus den USA war für ein Jahr gekommen. Überhaupt waren schon viele ausländische Gäste hier gewesen, viele – wie meine Frau und ich – nur für kurze Zeit. Alle sprachen gut Englisch. Die Studierenden rekrutierten sich nahezu alle aus der Drei-Selbst-Bewegung, so war ich nicht verwundert, als ich in den Diskussionen einmal eher anglikanische, dann wieder baptistische oder methodistische Grundorientierungen herauszuspüren meinte. Wieder beschrieb ich mehrere (unendlich alte) Wandtafeln und versuchte zu erklären, weshalb die Alte Kirche, sowie auch die Reformation Lehren entwickelten und entwickeln mussten. In den Diskussionen ließen die höflichen Professoren den Magister-Studierenden den Vortritt. Das Niveau war wie in einem guten amerikanischen Seminary mittlerer Größe. Auch hier wieder, wie in Canton, schien mir das Interesse ganz auf das Verstehen des Gesamten des christlichen Glaubens gerichtet zu sein, nicht auf seine mögliche Einwirkung auf die Gesellschaft oder gar auf sozialpolitische Fragen. Von Medizinethik hatten sie nur einmal von ferne gehört. Kein Wunder, sie dürfen in der Sozialpolitik nur den staatlichen Weisungen folgen, nicht verantwortlich mitreden. So hat auch diese wichtigste theologische akademische Institution Chinas keinen Kontakt mit der strahlenden Intellektualität der großen Universitäten des Landes.

Die Seele (und ihr Leiter seit 1953) hinter dieser theologischen Schule war der anglikanische Bischof K. H. Ting, die wichtigste Persönlichkeit in der Entstehung der Drei-Selbst-Bewegung. Er ist auch darin ein engagierter Ökumeniker, als er seit 1980 mit dem katholischen Bischofs-Rat in Verbindung steht. Wir suchten ihn zunächst im Krankenhaus, dem er aber gerade entwichen war. Dort wussten alle Schwestern und Ärzte, die uns halfen ihn zu suchen, wer er war. Dann fanden wir ihn in seinem großen Haus, wo er uns stehend empfing und sogleich eine große Diskussion begann. Als er noch Sekretär des christlichen Studentenweltbundes in Genf war, hatte ich ihn 1949 in Bern als Student kennengelernt. Er war sehr wach und präsent, eindrucksvoll und aufmerksam, diplomatisch auch in seinen Äußerungen. Er schenkte mir sein letztes Buch, fast 600 Seiten stark, in gutem Einband und auf schwerem Papier in der Volksrepublik gedruckt (*Love Never Ends,* Nanjing 2000), eine Sammlung von Aufsätzen und Vorträgen. Es geht ihm

um ein neues „*Social Gospel*" (dieses hat ja eine lange Geschichte in den chinesischen Kirchen) gerade im Gegenzug zu den koreanischen „Missionaren", über die er klagte und gegenüber der introspektiven Haltung der Gemeinden der Drei-Selbst-Bewegung. Diese seien eben, meinte er, nachdem man ihnen jahrzehntelang soziale und öffentliche Interessen und Arbeit untersagt hatte, an diesen auch nicht mehr interessiert. Dem gälte es, entgegenzuwirken. Ob er es nur, um mich zu erfreuen sagte, weiß ich nicht, aber er verwies, wie schon vorher in den Diskussionen sein jüngerer Kollege an der Fakultät, auf Albrecht Ritschl, von dem er meinte, er sei doch letztlich der Vater des Social Gospel. Ich versuchte, ihm die Illusion dieses direkten Einflusses zu nehmen, aber es beeindruckte ihn nicht sehr. Ich weiß aber, was er meinte: es geht letztlich um die Einschätzung des Pietismus und seiner Frömmigkeit gegenüber einer Reich-Gottes-Theologie. Das Gespräch hat mich recht nachdenklich gemacht – alles im Stehen übrigens.

Bischof Ting ist der Gründer oder Mitgründer einer Hilfsorganisation, die sich u.a. der Organisation der Adoption von kleinen Mädchen durch Eltern aus dem Westen annehmen wollte; aber die offiziellen Stellen wollen diese Aufgabe nicht an Christen oder kirchliche Persönlichkeiten abgeben. Immerhin ist sein Einfluss ungemein groß gewesen, und ich meine, wir sollten uns nicht leichtfertig der Kritik an Ting aus dem Westen anschließen. Als ich später die Kollegen fragte, ob ich ihnen gewisse Bücher senden könnte, meinten sie, es sei sicherer, sie direkt an Bischof Ting zu senden als an das Theologische Seminary. So prekär ist die Situation also doch noch. Und so schützend ist die große Vaterfigur.

Es bleibt mir am Ende dieses Berichts nur noch zu sagen, wie sehr uns alles beeindruckt hat und wie stark unsere Gefühle der Solidarität mit den dortigen Christen waren, wenn sie auch in fast allen Belangen anders denken als wir. Auch dem Mitgefühl mit dem leidenden Volk in seiner Geschichte kann man sich unmöglich entziehen. Wir haben die 1985 errichtete Gedenkstätte für die 300 000 von den Japanern im Winter 1937/38 ermordeten Menschen in Nanjing besucht. Wir haben auch die Gedenksteine gesehen, die Japaner dort errichten ließen. Auf einem stand „Wenn wir keine Reue haben, haben wir auch keine Zukunft", er soll von einem Angehörigen der damaligen militärischen Kommandos stammen, heißt es. Was Menschen einander antun können – wir konnten an jenem Tag bis zum Abend kein Wort mehr zueinander sagen. Und es war erst der Anfang gewesen, denn Millionen sind in den Jahren Maos willentlich zugrunde

gerichtet worden oder durch absurde Fehlplanungen verhungert. Im Hinblick auf die Verbrechen der Kulturrevolution sprechen die Menschen, die wir trafen, offen und mit Entsetzen. Ob sie Hass gegen die Japaner empfänden, fragten wir einen jüngeren Dozenten aus der Fakultät? Er meinte „Wir zeigen unsere Gefühle nicht so direkt wie die Koreaner".

Von „verehrten ökumenischen Ahnen" und Kirchendiplomatie

Impressionen von einem Besuch des ÖRK-Generalsekretärs in China

VON MONIKA GÄNSSBAUER [1]

„In China nimmt man das Thema Ökumene noch nicht wichtig genug", erklärt mir Su Deci, Präsident des Theologischen Seminars von Shanghai, im Tischgespräch an diesem Abend. Der Chinesische Christenrat (CCC) hatte am 15. November zu einem Empfang eingeladen – aus Anlass des Chinabesuchs einer Delegation des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 15. bis 23.11.2006.[2] Professor Su weiter: „Ich wünschte, dass Christinnen und Christen in der ökumenischen Bewegung großherziger miteinander umgehen. Oft wollen wir Christus nicht am anderen erkennen. Dabei sind wir alle Glieder am Leib Christi und niemand kann Christus vollständig an sich allein abbilden."

Auch Pastorin Gao Ying, die neue Vizepräsidentin am Theologischen Seminar in Nanjing, die den Chinesischen Christenrat im Zentralkomitee des ÖRK vertritt, kritisierte vor kurzem in einem Interview mit dem „Amity News Service": „Die Bindungen zwischen der chinesischen Kirche und der ökumenischen Familie sind nicht eng genug ... Die Kirche in China muss sich stärker in die ökumenische Gemeinschaft einbringen."

Dabei waren bei der Gründung des ÖRK in Amsterdam 1948 vier chinesische Kirchen der neuen ökumenischen Gemeinschaft beigetreten. Prof.

[1] Dr. Monika Gänßbauer ist Sinologin und Leiterin der China InfoStelle beim Evangelischen Missionswerk in Hamburg.

[2] Mitglieder der Delegation: Pfr. Dr. Samuel Kobia, Generalsekretär des ÖRK; Pfr. Dr. Tyrone Pitts, Generalsekretär der Progressive National Baptist Convention, Mitglied im Zentralkomitee des ÖRK; Pfr. Dr. Seong-Won Park, Presbyterianische Kirche Koreas, Mitglied im Zentralkomitee des ÖRK; Pater Gabriel Papanicolaou, Ökumenischer Referent der Griechisch-Orthodoxen Kirche; Dr. Mathews George Chunakara, Asienreferent des ÖRK. In beratender Funktion begleiteten die Delegation: Pfrin. Deborah de Winter, Referentin im New Yorker Verbindungsbüro des ÖRK; Dr. Monika Gänßbauer, Sinologin und Leiterin der China InfoStelle Hamburg.

Dr. T. C. Chao (Zhao Zichen), Dekan der Yenching School of Religion in Beijing, wurde zu einem der sechs Präsidenten des ÖRK gewählt. Ein Jahr später wurde die Volksrepublik China ausgerufen. Nach dem Ausbruch des Koreakrieges trat T. C. Chao von seinem Posten zurück und geriet in China unter starken Druck. Zwar verließen die chinesischen Mitglieder in der Folgezeit den ÖRK nicht offiziell, doch gingen sie in der sich neu bildenden Gemeinschaft von Christen auf. Damit erlosch praktisch die Mitgliedschaft der chinesischen Kirchen im ÖRK. Erst 1991 trat der Chinesische Christenrat dem ÖRK bei. Er bezeichnete sich dabei als „nach-denominationelle Verkörperung der sich bildenden zukünftigen vereinigten Kirche Jesu Christi in China" und betonte, es handle sich nicht um einen Wiedereintritt. Der protestantische Bischof K. H. Ting (Ding Guangxun) hatte anlässlich der Aufnahme in den ÖRK 1991 erklärt: „Vor zehn Jahren fingen wir an, uns zu erinnern, dass es bei aller Wichtigkeit der eigenen Identität für eine Kirche kein Selbstsein außerhalb ihres Ursprungs in der universalen Kirche und abgesehen von einer Beziehung zu ihr geben kann."

Der Generalsekretär des ÖRK, Dr. Samuel Kobia, der aus der methodistischen Kirche Kenias stammt und die vierköpfige Delegation des ÖRK anführte, legte entsprechend großen Wert auf einen Besuch bei Bischof Ting. Der Bischof ist mittlerweile 92 Jahre alt, Ehrenvorsitzender des Nationalen Christenrates und noch immer amtierender Präsident des Nanjinger Theologischen Seminars, des einzigen Seminars der evangelischen Kirche Chinas auf nationaler Ebene. Kobia überbrachte Grüße des ehemaligen ÖRK-Generalsekretärs Dr. Philip Potter, mit dem Ting in jungen Jahren eng zusammengearbeitet hat. Kobia nannte Ting einen „sehr verehrten und zentralen ökumenischen Ahnen" und betonte während des Besuchs in den Privaträumen des Bischofs, Ting habe in den 1980er und 1990er Jahren die Ökumene wieder auf die Agenda der chinesischen Kirche gebracht.

Dr. Kobia war auch eingeladen, vor den Studierenden und Dozenten des Theologischen Seminars von Nanjing eine Rede zu halten. Er prognostizierte, dass sich China wohl zur stärksten Wirtschaftsmacht weltweit entwickeln werde. Mit zunehmender Macht müsse China aber auch größere Verantwortung für den Weltfrieden und den Umweltschutz übernehmen. Der Generalsekretär fragte kritisch, inwieweit China in seiner Innen- und Außenpolitik zur Armutsbekämpfung beitrage. In China sehe er derzeit starkes Wirtschaftswachstum, von dem viele Menschen aber nicht profitierten. Die Forderung nach dem Aufbau einer harmonischen Gesellschaft, die vom Staat an die Kirche herangetragen werde, müsse theologisch reflek-

tiert werden. Aus Kobias Sicht hat die chinesische Kirche gerade wegen ihres postdenominationellen Charakters einen wichtigen Beitrag zur Ökumene zu leisten. Gleichwohl sprach auch er die Hoffnung aus, dass sich die chinesische Kirche stärker in der ökumenischen Bewegung engagiere. Es sei wichtig, dass Pastorinnen und Pastoren, Christinnen und Christen aus China in der weltweiten Kirche Lebens- und Arbeitserfahrungen sammeln.

Nach dem Vortrag blieb noch etwas Zeit für Fragen. Die Studierenden fragten aber nicht nach Themen, die Samuel Kobia angesprochen hatte. Stattdessen wollten sie zum Beispiel wissen, inwieweit Evangelisierung und Mission ein Thema für den ÖRK sei.

Diakonie: Mitgefühl und Gerechtigkeit an erster Stelle

In Nanjing besuchte die Delegation auch die Diakonie- und Entwicklungshilfe-Stiftung Amity, die 1985 von chinesischen Christinnen und Christen gegründet worden war. Amity beschreibt sich bis heute als „faith-based NGO". Nach Angaben des Assoziierten Generalsekretärs Zhang Liwei haben mehr als 80 Prozent der Vorstandsmitglieder von Amity christlichen Hintergrund. Qiu Zhonghui, Generalsekretär von Amity, berichtete, dass seine Organisation am 17.10.2006 einen Nationalen Preis für Armutsbekämpfung erhalten habe. An Qius Darstellung der Arbeit wurde deutlich, dass Amity bereits in vielen gesellschaftlichen Bereichen eine Vorreiterrolle gespielt hat. Beispielsweise entschied sich Amity in den frühen 1990er Jahren, vor allem im Westen Chinas Entwicklungsprojekte zu fördern, und reagierte damit früh auf die ungleiche Entwicklung eines reichen Küstenstreifens im Gegenüber zu einem weiten, von Armut und mangelnder Infrastruktur geprägten chinesischen Inland. Ein Hauptthema Amitys im Bereich Medizin ist derzeit Aufklärungsarbeit zu HIV/Aids. Auch hier hat Amity zu Enttabuisierung beigetragen und bereits vor zehn Jahren Aufklärungsprogramme durchgeführt. Bemerkenswert ist der partizipative Ansatz von Amity. Beteiligt an der Projektplanung und -durchführung sind stets die Menschen an der Basis, die von dem Projekt profitieren, sowie lokale Experten und Regierungsvertreter. Von seinen Mitarbeitenden fordert Amity Qualifikationen wie Mitgefühl, Engagement, Kompetenz und Kommunikation – bereits die Reihenfolge dieser Schlüsselqualifikationen scheint ungewöhnlich. In unseren Breiten stünde bei einer solchen Nennung wohl stets Kompetenz an erster Stelle, und nicht Mitgefühl. Eine weitere Qualifikation ist erst seit kurzem dazu gekommen: Kreativität. Diese wird Amity

auch brauchen, wenn es sich an die selbst gestellte Aufgabe macht, im reicher werdenden China Spendengelder für Projekte einzuwerben.

Amitys Vision für China ist nach Qiu Zhonghui „eine gerechte, wohlhabende, ökologische und zivile Gesellschaft". Auch hier ist bemerkenswert, dass in der Vision Amitys das „gerecht" vor dem „wohlhabend" rangiert – entgegen Vorstellungen der chinesischen Regierung, die seit Beginn der Reform- und Öffnungspolitik in den 1980er Jahren die wirtschaftliche Entwicklung und das Erreichen von Wohlstand zum höchsten Ziel für China erklärt hat.

Samuel Kobia erklärte am Ende des Besuchs bei Amity: „Wir unterstützen euch, weil wir an das glauben, was Amity tut." Amity sei ein effektives Instrument für die Kirche in China und er hoffe, dass die Stiftung ihre Forschung im Bereich gesellschaftlicher Schlüsselfragen intensiviere – auch zum Wohl der Kirche.

Interreligiöse Beziehungen: gemeinsames Leid verbindet

In Peking kam es auf Wunsch der ÖRK-Delegation zu einem Rundgespräch mit Vertretern verschiedener Religionen Chinas. Der geladene Vertreter der Muslime gab während des Gesprächs die Beobachtung wieder, dass der Begriff des Jihad von vielen Menschen missverstanden werde. Presbyter Ji Jianhong, Vorsitzender der Nationalen Drei-Selbst-Bewegung der evangelischen Kirche Chinas, wies darauf hin, dass der Shanghaier Christenrat noch im Jahr 2006 zu einem interreligiösen Dialog zwischen Christen und Muslimen einladen wolle. Angesichts der heutigen Weltsituation sehe man sich zu einem verstärkten interreligiösen Dialog aufgerufen. Eine unerwartet persönliche Note bekam das Gespräch, als die Religionsvertreter auf die Zeit der Kulturrevolution zu sprechen kamen. In den Jahren 1966–1976 galt alle Religion als feudalistischer und auszurottender Aberglaube.

Ji Jianhong erzählte, er habe Ende der 1970er Jahre für einen befreundeten Buddhisten Kampferholz besorgt. Das damals kaum erhältliche Baumaterial diente dem Wiederaufbau eines buddhistischen Tempels. Auf die Frage nach der Motivation für sein Handeln erklärte Ji, er habe den buddhistischen Kollegen während der Schreckenszeit der Kulturrevolution kennen gelernt. Das gemeinsame Leiden habe sie verbunden. Pastorin Cao Shengjie berichtete, dass die Vertreter der verschiedenen Religionen sich ab 1979 gemeinsam für eine Verfassungsänderung stark machten. In den

Verfassungen von 1975 und 1978 hatte es noch geheißen: „Die Bürger haben die Freiheit, sich zu einer Religion zu bekennen oder nicht zu bekennen, *und die Freiheit, Atheismus zu propagieren.*" Der letzte Halbsatz wurde auf Intervention hochrangiger Religionsvertreter in der 1982 erlassenen und bis heute gültigen Verfassung gestrichen.

Nationaler Christenrat und ÖRK: das komplizierte Verhältnis von Kirche und Staat

In Gesprächen mit dem Nationalen Chinesischen Christenrat spielten die Drei-Selbst-Prinzipien der chinesischen Kirche (finanzielle Selbst-Erhaltung, Selbstverwaltung und eigenverantwortete Verkündigung) eine wichtige Rolle. Wörtlich sagte Kobia: „Wir sind gekommen, um die Drei-Selbst-Prinzipien positiv zu unterstützen." Die Vorsitzende des CCC, Pastorin Cao, bestätigte, dass die chinesische Kirche mithilfe dieser Prinzipien heute in der chinesischen Erde verwurzelt sei. Kobia regte im weiteren Gespräch allerdings an, dass der Christenrat seine Fähigkeiten zur Artikulation gegenüber dem Ausland schärfen solle. Es war Kobias erklärtes Ziel, durch seinen Besuch deutlich zu machen, dass der CCC im ÖRK eine Plattform habe. Kobia stellte aber auch die kritische Frage, ob der Christenrat genug tue, um junge Leute auf Leitungsverantwortung vorzubereiten. Dem CCC wiederum war die Ein-China-Frage enorm wichtig. Wörtlich sagte Presbyter Ji Jianhong: „Es gibt *ein* Hindernis für gute Beziehungen zwischen dem CCC und dem ÖRK, und das ist die Ein-China-Frage."

Auch in den Begegnungen mit hochrangigen Kadern des Parteistaates spielte diese Frage eine Rolle. So bezeichnete Ye Xiaowen, Direktor der Nationalen Staatlichen Adminstration für Religiöse Angelegenheiten (SARA), die Presbyterianische Kirche in Taiwan (PCT) als „trouble-maker" und bat darum, der ÖRK möge es „nicht zulassen, dass die PCK die guten Beziehungen des CCC zum ÖRK zerstört". Kobia erklärte daraufhin, dass der ÖRK der PCT zwar – ebenso wie dem CCC – pastorale Besuche abstatte, da beide Mitglied im ÖRK seien. Ansonsten aber halte der ÖRK an der Ein-China-Politik fest. Dies habe man bereits 1991 in einem Brief an Bischof Ting erklärt. Im weiteren Gespräch lobte Kobia ausführlich die Entwicklungshilfe Chinas in Afrika, wie sie sich beispielsweise beim Bau der TAZARA-Eisenbahnlinie gezeigt habe. (Was Kobia nicht ansprach: dass Peking überwiegend an Rohstoffen interessiert ist, dass China seine

Partner in Afrika und anderen Ländern der Welt mit billigen Fertigprodukten überschwemmt und damit lokale Industrien gefährdet.)

Große Übereinstimmung fanden beide Seiten in einer Betonung ihrer gemeinsamen Geschichte als koloniale bzw. halb-kolonisierte Gebiete des Westens. Kobia erklärte, er wisse, dass der chinesische Staat die Arbeit von Christenrat und Drei-Selbst-Bewegung unterstütze. Sehr ermutigt sei er von den positiven Beispielen, die er gesehen habe. Ganz offensichtlich existierten gute Beziehungen zwischen Staat und Kirche in China.

An keiner Stelle der Gespräche thematisierte Kobia die Existenz von unabhängigen evangelischen Kirchen in China. Am Ende lobte Minister Ye den brüderlichen Geist des Gesprächs und wollte beim anschließenden Fototermin die Hand des Generalsekretärs gar nicht mehr loslassen.

Am Ende: bleibende Fragen

Auf einer Pressekonferenz gegen Ende der Chinareise stellten Journalisten dann auch kritische Fragen, zum Beispiel nach dem Thema Religionsfreiheit. Hier sagte Dr. Kobia wörtlich, das Thema Religionsfreiheit habe nicht auf der Agenda seines Besuches gestanden. Auf eine andere Frage erwidert er, er habe sich in China völlig frei bewegen können. Auch erklärte er, das 21. Jahrhundert gehöre den Chinesen und der chinesischen Kirche.

Inwieweit Bemerkungen solcher Art für die Situation der Kirchen in China wirklich hilfreich sind, erscheint der Berichterstatterin allerdings fraglich. Was wäre geschehen, wenn der Generalsekretär spontan den Wunsch geäußert hätte, eine unabhängige Kirche zu besuchen – statt, wie das Programm es vorsah, eine Vorstadtkirche des Christenrates, deren Bau die Lokalregierung finanziert hat? Zumindest für weitere Begegnungen des ÖRK mit der chinesischen Kirche sollte bei der Planung des Besuchsprogramms auf eine Wahrnehmung der Situation unabhängiger Kirchen geachtet werden. Schließlich zählen solche Kirchen heute mindestens so viele Anhänger wie der Chinesische Christenrat – nur dass sie bisher nicht über die legale Möglichkeit verfügen, sich national zu organisieren und dadurch einem Kirchenrat wie dem ÖRK beizutreten.

Äußerungen wie „Das 21. Jahrhundert gehört China" halten selbst chinesische Religionswissenschaftler – wie Professor Zhuo Xinping von der Akademie für Sozialwissenschaften in Peking – für gefährlich, weil sie von aktuellen nationalistischen Strömungen in China instrumentalisiert werden

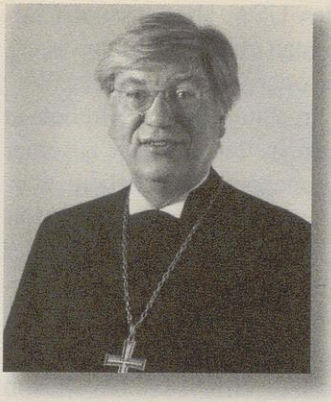
können. (Laut „Süddeutsche Zeitung" vom 4.12.2006 hielten bereits 40 Prozent der in einer Studie befragten Chinesen ihr Land „für das bedeutendste der Welt".)

Der Chinesische Christenrat bezeichnete den Besuch Samuel Kobias als Durchbruch in den Beziehungen mit dem ÖRK. Man sehe sich ermutigt durch Kobias Bestätigung der Drei-Selbst-Prinzipien und habe in Zukunft auch vor, den Austausch mit afrikanischen protestantischen Kirchen zu verstärken.

Am Ende stellt sich die Frage: Was kann man von derart hochrangigen Delegationsbesuchen inhaltlich überhaupt erwarten? Dr. Kobia selbst hielt in seinem 2006 erschienenen Buch über das Sprechen und Handeln kirchlicher Institutionen fest: „Wir sind übervorsichtig und haben Sorge, Anstoß zu erregen."[3]

Vielleicht ist ja schon etwas gewonnen, wenn solche Besuche eine Vertrauensbasis schaffen für einen in Zukunft stärkeren und offeneren Austausch der Ökumene mit der chinesischen Kirche.

[3] *Samuel Kobia*, Zur Hoffnung berufen. Eine neue ökumenische Ära, Frankfurt am Main 2007, 14.



Offene Türen – Begegnungen mit chinesischen Christen

Eindrücke und Einsichten aus China

VON ROLF KOPPE [1]

Das Büchlein, das wir, der damalige Ratsvorsitzende der EKD Eduard Lohse und ich als Pressesprecher nach der ersten Chinareise des Rates im Jahr 1985 verfasst haben, trägt den damals überraschenden Titel: „Offene Türen – Begegnungen mit Christen in China". Nach der Reise mit dem derzeitigen Ratsvorsitzenden Wolfgang Huber im Jahr 2004 ist unbedingt noch das Stichwort „Religionsfreiheit" hinzuzufügen.

Die Kontakte, die zwischen der EKD und dem China Council of Churches (CCC) seit rund 20 Jahren existieren, umfassen das persönliche Kennenlernen, den Austausch von Informationen und schließlich die Behandlung auch schwieriger Themen. In Deutschland fragen ja viele, ob die inzwischen 17 Millionen registrierten evangelischen und etwa 7 Millionen katholischen Christen in einem kommunistisch regierten Land überhaupt leben können und wie es sich mit der Untergrundkirche verhalte, die mindestens noch einmal so viele Christen zählt. Mein persönlicher Eindruck nach vier Reisen auch in ländliche Gebiete ist, dass die Grenzen fließender geworden sind, sowohl was die Zugehörigkeit der Christen zu Gruppierungen betrifft als auch die Kontrolle durch den Staat. Als ich einen Vertreter der Religionsbehörde fragte, warum es im modernisierten China noch nötig sei, die Christen zu registrieren, antwortete er ziemlich aufgebracht: „Um sie vor Sekten aus dem Ausland zu schützen." Abgesehen davon, dass die Kirchen selbst definieren müssen, wer zu ihnen gehört und wer nicht, lässt die Antwort erkennen, wie groß die Furcht vor ausländischen Einflüssen noch ist.

In der Volksrepublik China wurde den Religionen von Anfang an auferlegt, sich selbst zu finanzieren, selbst zu verwalten und selbst auszubreiten.

[1] Dr. h.c. Rolf Koppe war von 1993 bis 2006 Auslandsbischof der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD).

Man wollte den Missionaren besonders aus den USA, aber auch aus Europa, einen Riegel vorschieben. Heute müsste man zusätzlich damit rechnen, dass sich viele Missionare aus Südkorea oder Taiwan auf den Weg machen würden, wenn es erlaubt wäre. Die protestantischen Kirchen in China, die sich nach den gemeinsamen Leiden in der Maozeit zu einer überkonfessionellen christlichen Kirche zusammengefunden haben, würden möglicherweise wieder in verschiedene Konfessionen auseinanderfallen. Das wäre allerdings um des gemeinsamen Zeugnisses willen ein großer Rückschritt. Dennoch ist es überhaupt nicht zu verstehen, dass ausländischen Kirchen immer noch verwehrt wird, Pfarrer und Pfarrerinnen für ihre dort arbeitenden Mitglieder legal zu entsenden. Auch lokale Versuche wie die Fürsprache des hamburgischen Ersten Bürgermeisters bei seinem Partner in Shanghai haben zu keinem Ergebnis geführt. M.E. treten westliche Wirtschaftsvertreter und Diplomaten in dieser elementaren Frage der Religionsfreiheit viel zu leise auf. Vor wenigen Jahren noch wäre ich viel optimistischer gewesen, dieses Thema auch in den deutsch-chinesischen Rechtsstaatsdialog zu integrieren. Es könnte aber sein, dass angesichts der Olympischen Spiele 2008 und der bevorstehenden Aufnahme von diplomatischen Beziehungen zwischen dem Vatikan und der Volksrepublik China auch die Protestanten einen besseren Status als bisher bekommen.

Die protestantische Kirche in China hat noch sehr viel mit sich selbst zu tun. Zum Beispiel muss sie sich nach Jahren des schnellen Wachstums eine Ordnung geben, nach der die Fragen der Kirchenstruktur wie der Ordination von Geistlichen, der Visitation der Gemeinden und Distrikte oder insgesamt die Vertretung der Kirchenmitglieder nach innen und nach außen zu regeln sind. Dafür kommen in erster Linie anglikanische oder methodistische Vorbilder in Frage, also von den eigenen Traditionen her ein eher bischöfliches oder ein eher kongregationalistisches Modell. Uns schien da noch eine erhebliche Spannung zu bestehen. Imponierend ist aber schon seit längerer Zeit der rasche Auf- und Ausbau von Ausbildungsseminaren für Pastoren und Pastorinnen bzw. Katecheten. In Nanking wird zusätzlich zu dem Traditionsseminar ein Seminar für zunächst 500 Studierende auf der grünen Wiese errichtet. Und in dem nach amerikanischem Vorbild gebauten Seminar für etwa 150 Studierende in Shanghai sagte ein Professor für Altes Testament, er werde bald für ein Semester das Ökumenische Institut Bossey in der Schweiz besuchen, um andere Christen kennenzulernen.

Es ist der EKD wie der finnischen lutherischen Kirche gelungen, einen Professor nach Nanking zu entsenden, um die wissenschaftliche Verbin-

dung zu pflegen. Und es wird meiner Einschätzung nach nicht mehr lange dauern, bis chinesische Studenten auch in größerer Zahl als bisher nach Deutschland kommen. Die chinesische Kirche ist wieder Mitglied im Ökumenischen Rat der Kirchen geworden. Auf der Vollversammlung des ÖRK in Porto Alegre 2006 war sie mit einer Reihe von Delegierten vertreten. – Auf dem Evangelischen Kirchentag in Köln hat sie mit ihrer imposanten Bibelausstellung großen Eindruck gemacht.

In Deutschland wird häufig die Frage gestellt, wie denn das kommunistische China mit seinem enormen Wirtschaftsaufschwung die soziale Frage bewältigt und was die Kirchen dazu beitragen. Bei der Beantwortung muss man sich – gerade im Vergleich mit Europa – klarmachen, um welche Dimensionen es sich handelt. Es ist ohne Zweifel eine großartige Leistung, dass die Landwirtschaft und die Industrie es schafft, mehr als eine Milliarde Menschen einigermaßen zu ernähren. Wer vor 20 Jahren die Ströme von Radfahrern in den Städten gesehen hat und heute die endlose Kette von Autos auf modernsten Autobahnen, der kommt aus dem Staunen nicht mehr heraus. Die negativen Folgen werden allerdings auch schnell offenbar – von den gewaltigen Migrationsströmen im eigenen Land bis hin zur Ausbeutung der Natur mit allen negativen Folgen. Erst langsam werden sie öffentlich bekannt und ansatzweise bearbeitet.

Ich habe einen in den USA in *Clinical Pastoral Training* ausgebildeten chinesischen jungen Pfarrer als Tischnachbarn gehabt, der mir erzählte, dass er ein eigenes Beratungsprogramm im staatlichen Fernsehen bekommen habe, um im ländlichen Bereich zurückgelassene Frauen, die stark suizidgefährdet sind, zu beraten und ihnen zu helfen. Er werde übrigens nicht als Pfarrer vorgestellt, sondern als Psychologe, aber jedermann wisse inzwischen, wer er sei. Die Delegation der EKD hat in den Bergen von Guangzhou ein vom Evangelischen Entwicklungsdienst unterstütztes Projekt besichtigt, durch das die einheimische kirchliche Entwicklungsorganisation besonders Frauen mit Minikrediten hilft, die Situation ihrer Familien zu verbessern. Die Frage, ob man noch Entwicklungshilfe in das reich gewordene China geben solle, erledigt sich mit der Feststellung, dass die staatlichen Stellen noch kaum Anstrengungen unternehmen, alleingebliebenen alten Menschen auf dem Lande Heime zu bauen oder Kranke zu versorgen. Wie ich von einem Funktionär hörte, wird gerade an diesen Brennpunkten die Hilfe durch die Kirchen sehr geschätzt.

Viele Chinesen haben Verwandte in den USA, in Kanada, in anderen asiatischen und auch in europäischen Ländern. Ohne die Auslandschinesen

mit ihren Investitionen im Heimatland hätte es keinen solchen Wirtschaftsboom gegeben. Und nicht wenige von ihnen sind Christen. Auch viele, die jetzt aus China nach Sibirien bis nach Westeuropa emigrieren, sind Christen und werden sich wie in Toronto oder Vancouver in größerer Zahl auch in Hamburg oder in anderen Orten in Deutschland ansiedeln. Wer gesehen hat, wie intensiv chinesische Christen Gemeinschaft aufbauen, der sollte mit dafür sorgen, unsere nicht mehr benötigten Kirchen und Gemeindehäuser den chinesischen Mitchristen zu übereignen. Dann könnte es heißen: „Offene Türen – Begegnungen mit chinesischen Christen in Deutschland".

„Wir waren eine große Familie"

Die Geschichte der deutschen protestantischen Mission in China unter besonderer Berücksichtigung der Arbeit lediger Missionarinnen

VON VERA GAIDE[1]

Einführung

Die Geschichte der deutschen protestantischen Mission in China begann Mitte des 19. und endete Mitte des 20. Jahrhunderts. Das Zitat „Wir waren eine große Familie" bezieht sich auf das Zusammenleben von deutschen protestantischen Missionaren und Missionarinnen mit Chinesinnen und Chinesen. War diese Ansicht – geäußert von einer deutschen Missionarin – eine Wunschvorstellung oder Realität? War diese Sichtweise an eine bestimmte Zeit gebunden? War sie geschlechtsspezifisch? Diese und andere Fragen weisen auf die Problematik des Kulturverstehens bzw. der Begegnung mit dem Anderen hin, die im Hinblick auf die protestantische Missionsgeschichte von großer Bedeutung war und ist. Im Folgenden soll diesen Fragen nachgegangen werden. Dabei sollen insbesondere die Arbeitsbereiche und das Alltagsleben in den Blick genommen werden, da sie Bewertungen über ein gelungenes bzw. fehlgeschlagenes Kulturverstehen ermöglichen.

Lange bevor protestantische Missionare und Missionarinnen nach China ausgesandt wurden, ermöglichte ein kaiserliches Edikt schon 638 Nestorianern die Verbreitung ihres Glaubens in China, später wurden Franziskaner und Jesuiten entsandt.[2] Der erste deutsche evangelische Missionar war Karl Gützlaff, der ursprünglich 1834 von einer niederländischen Missionsgesellschaft ausgesandt worden war. Diese Zeit war bei vielen katholischen

[1] Dr. Vera Gaide ist Studienrätin in Erziehungszeit.

[2] Für nähere Informationen zur katholischen Mission in China sei auf den Artikel von Peter Neuner in dieser Ausgabe der Ökumenischen Rundschau verwiesen.

sowie protestantischen Missionsgesellschaften geprägt von einer Verstrickung mit dem Imperialismus bzw. dem Kolonialismus und dadurch der Ausnutzung von Sonderrechten, die bis heute bei vielen das Bild von der Mission in China geprägt hat. Selten fand eine Anpassung an chinesische Traditionen statt.

Ebenfalls im 19. Jahrhundert entwickelte sich in Deutschland die deutsche protestantische „Frauenmission". Gemeint ist damit die hauptberufliche Arbeit lediger Frauen im Dienst einer Missionsgesellschaft.[3] Es gab auch so genannte „Missionsbräute", die an der Seite ihrer Ehemänner nach China sowie in andere Länder reisten; auch sie übernahmen z. T. Aufgaben in der Missionsarbeit, waren i.d.R. aber für den Haushalt und die Betreuung der Kinder zuständig. Auf die Tätigkeiten dieser Frauen soll im Folgenden nicht näher eingegangen werden.

Den ersten Missionsgesellschaften – besonders dem „Frauen-Verein für christliche Bildung des weiblichen Geschlechts im Morgenlande" – wurden viele Vorurteile entgegengebracht. Es sei „unweiblich, undeutsch und unnötig"[4], wenn unverheiratete Frauen als Missionarinnen ausgesandt würden. Die anfänglichen Vorurteile in Deutschland wurden insbesondere deshalb überwunden, weil die Missionare in den asiatischen und afrikanischen Ländern erkannten, dass sie in der Regel aufgrund kultureller Barrieren keinen Zugang zu den indigenen Frauen hatten. Von 1880 an begann sich die Einstellung im Hinblick auf das Wirken der Frauenmission zu verändern: Fast alle Missionsgesellschaften bildeten neue Frauenvereine oder unterstützten bestehende. Allerdings erhielten Frauen erst in den 1920er Jahren Sitze und das volle Stimmrecht im Hauptvorstand einiger Missionsgesellschaften.[5] Alle Missionarinnen erhielten – wie auch die Missionare – eine fundierte theologische sowie eine praktische Ausbildung, z.B. in Buchführung und Krankenpflege.

---

[3] Vgl. insgesamt zu diesem Thema die Dissertation der Autorin (Vera Boetzinger): „Den Chinesen ein Chinese werden". Die deutsche protestantische Frauenmission in China 1842–1952, Stuttgart 2004.

[4] *Hedwig von Stülpnagel*, Deutsche Frauenmission im Orient. Rundschau über die Arbeit des Morgenländischen Frauen-Vereins, Berlin 1904, 207.

[5] Klassische Missionsgesellschaften, die Missionare und Missionarinnen nach China aussandten, waren die Basler Mission, die Berliner Missionsgesellschaft, die Breklumer Mission und die Rheinische Missionsgesellschaft.

I. Erste Begegnungen Mitte des 19. Jahrhunderts bis in die 1930er Jahre

Eine Missionarin, die Ende des 19. bzw. zu Beginn des 20. Jahrhunderts nach China ausgesandt wurde, wirkte auf die chinesische Bevölkerung fremdartig, hatte „sie doch große Füße wie ein Mann und helle Augen [...] und Haare wie Wolle. War sie auch wirklich eine Frau?“[6] Die Füße der Missionarinnen bildeten einen besonders großen Kontrast zu den eingebundenen Füßen der Chinesinnen: „Die Mütter binden (die vier kleinen) Fußzehen der noch nicht fünf Jahre alten Mädchen (bis zum ersten Fußgelenk) unter die Fußsohle und umwickeln den somit abgeklemmten Fuß mit meterlangen Bändern, die die Blutzirkulation abschnüren. Zehn bis fünfzehn Jahre dauert diese schwer vorstellbare Qual [...].“[7]

Häufig wurden die Missionare und Missionarinnen von den Chinesen „fremde Teufel“ genannt. Sie forcierten allerdings das Bild eines „Fremden“, indem sie sich nicht den chinesischen Lebensverhältnissen anpassten. Sie trugen ihre deutsche Kleidung weiterhin, richteten ihre Wohnungen nach deutschem Standard ein und versuchten, sich europäisch zu ernähren. Den Chinesinnen vermittelten die Missionarinnen darüber hinaus den Standard einer deutschen Haushaltsführung. Selten gab es Begegnungen zwischen Deutschen[8] und Chinesen außerhalb des Rahmens der Missionsarbeit, zumal die Arbeit hierarchisch strukturiert war, d. h. dass die Chinesen den Deutschen untergeordnet waren. Im Falle der weiblichen Mitarbeiterinnen war es den Chinesen häufig fremd, dass Frauen so selbstständig in ein fernes Land reisten und dafür ihre Familie in Deutschland zurückließen, was nicht mit den gängigen konfuzianischen Idealen zu vereinbaren war.

Dieser Eurozentrismus wirkte trennend zwischen den deutschen Missionaren/Missionarinnen und den Chinesen. Die Distanz wurde nicht genutzt, um aus den Unterschieden zwischen beiden Kulturen ein tieferes Verständnis sowohl der eigenen als auch der fremden Kultur zu gewinnen. Gerade dies jedoch hätte zu einem positiven Kulturverstehen geführt. Die deutsche Kleidung stärkte zwar das Zusammengehörigkeitsgefühl der Deutschen, diente jedoch als Abgrenzung zur chinesischen Bevölkerung. Insgesamt versuchten die Deutschen dadurch, ihre eigene Identität zu schützen. Ande-

---

[6] *Marie von Bülow*, Lichtträgerinnen. Zeugnisse aus dem Leben einiger Missionarinnen des Deutschen Frauenmissions-Gebetsbundes, Lahr-Dinglingen (Baden) 1952, 41.

[7] *Julia Kristeva*, Die Chinesin. Die Rolle der Frau in China, Frankfurt am Main 1982, 63ff.

[8] Das Wort „Deutsche“ sowie „Chinesen“ meint sowohl Männer als auch Frauen.

rerseits gingen die Deutschen auf die Chinesen ein, indem sie z. B. deren Sprache erlernten. Daneben gab es belegte Einzelfälle, die sich in dieser Zeit auf chinesische Denk- und Lebensweisen einließen. Im Hinblick auf Missionsgesellschaften insgesamt sind die deutschen Mitglieder der *China Inland Mission* (CIM) und die deutschen mit der CIM assoziierten Missionsgesellschaften – häufig als „Glaubensmissionen" bezeichnet – als Beispiele für eine positive kulturelle Anpassung zu nennen.[9] Sie passten sich i.d.R. der Vorgabe der CIM, sich chinesisch zu kleiden, an. Im Gegensatz zu den klassischen Missionen waren ihre Unterkünfte häufig stärker den chinesischen Verhältnissen angepasst. Die ersten Schlafstätten im Besonderen der ersten Missionarinnen und Missionare der Deutschen China-Allianz-Mission bestanden aus Holzbrettern, auf die chinesische Wattebetten und Wolldecken gelegt wurden, was der damaligen traditionellen chinesischen Schlafweise entsprach. In dieser Anpassung an chinesische Verhältnisse drückt sich ein gelungenes Kulturverstehen aus.

II. Verändertes Zusammenleben zur Zeit des sino-japanischen Krieges (1937–1945)

Ende des 19. Jahrhunderts begann in China das Verlangen nach europäischer Bildung als ein neues Phänomen zu erwachen, und die Mission schien als Vermittlerin europäisch-amerikanischer Kultur Einfluss auf die führenden Kreise Chinas zu gewinnen. Die Kaiserin-Witwe Cixi und ihre Anhänger sahen dadurch ihre Monopolstellung gefährdet; aus ihrer antiwestlichen Agitation entwickelte sich wenig später der sog. „Boxeraufstand". Daraufhin verbündeten sich die europäischen Mächte und bildeten zur Unterdrückung des Boxeraufstandes ein gemeinsames Expeditionskorps. Als Folge erklärte die Kaiserin-Witwe am 19. Juni 1900 allen europäischen Mächten den Krieg. In dieser Zeit wurden die Begriffe „antiimperialistisch" und „antichristlich" als Synonyme verwendet, da den Missionen auch jetzt wieder bzw. immer noch vorgeworfen wurde, mit den politischen Kräften zusammen gegen die Chinesen zu agieren. Am 24. Dezember gab die Kaiserin-Witwe den Widerstand auf, und es begannen Friedensverhandlungen mit den ausländischen Vertretern.

Die Zeit nach dem Boxeraufstand war von relativer gegenseitiger Kooperation geprägt. Die Zeiten blieben jedoch unruhig: Von 1911 bis 1912

[9] Beispiele sind die Deutsche China-Allianz-Mission, der Deutsche Bund der Mädchen-Bibel-Kreise, das Diakonissenhaus Friedenshort und die Liebenzeller Mission.

fand unter Sun Yatsen eine Revolution statt, es folgte 1919 die sog. Protestbewegung des 4. Mai. Mitte der 1920er Jahre wurden Stimmen laut, christliche Erziehung nicht mehr zu fördern sowie Erziehung deutlich von religiöser Unterweisung zu trennen. Für die chinesischen Gemeinden bedeutete diese Phase eine Herausforderung, da sie zum ersten Mal aufgefordert waren, sich selbst finanziell zu unterhalten und auch ihren Glauben an andere Chinesen weiterzugeben (s.u.).

Der Ausbruch des Zweiten Weltkrieges verschärfte u.a. durch die Inflation die Arbeitsbedingungen in China für die Missionen erheblich. Von weitaus größerer Bedeutung war jedoch der sino-japanische Krieg von 1937–1945. Ein Großteil Chinas wurde von den Japanern besetzt. Zuvor war die Rote Armee der Kommunisten von 1934–1935 zum „Langen Marsch" aufgebrochen. Anfang der 1940er Jahre verzeichnete Japan militärische Erfolge, aber durch die Mithilfe der Alliierten siegten letzten Endes die Chinesen.

Wie entwickelte sich nun die Missionsarbeit in dieser Zeit? Die Missionarinnen und Missionare, die erst gegen Ende der 1930er Jahre nach China ausreisten, trafen dort auf eine neue Generation von chinesischen Frauen und Männern, von denen ihnen in Deutschland durch die Missionsgesellschaften ein veraltetes Bild vermittelt worden war: „Mir, die ich erst so kurze Zeit in China war, wurde kaum bewusst, wie revolutionär Gon-kens Sonntagsspaziergang auf die Bevölkerung wirken musste, noch dazu er sich am See auch noch mit jungen Mädchen traf [...]. Mir hatte man in Berlin noch beigebracht, dass ein Mann in China nicht einmal der eigenen Frau in der Öffentlichkeit die Hand reichen dürfe, wenn sie in einen Graben gefallen ist."[10]

Darüber hinaus gehörten die Frauen, die als Missionarinnen in den 1930er Jahren ausreisten, ebenfalls einer neuen Generation an. Im Vergleich zu früheren Missionarinnen hatten etliche von ihnen die Allgemeine Hochschulreife erworben, während die meisten Missionarinnen vor ihnen eine einfache Volksschulbildung hatten. Manche Frauen der neuen Generation hatten sich mit asiatischen Kulturen auseinandergesetzt, wiederum andere hatten ein Studium absolviert, bevor sie in die Äußere Mission gingen.

Zum einen durch diese neue Generation an Chinesen sowie an Missionarinnen und zum anderen durch die desolate finanzielle Lage der Mis-

[10] *Emily Lehmann*, Chinamissionarin, 1. unveröffentlichter Bericht, 33, im Bestand der Autorin.

sionsgesellschaften wurde deutlich, dass traditionelle Missionsmethoden sowie Strukturen verändert werden mussten: Neben der Evangeliumsverkündigung stand von den 1930er Jahren an im Vordergrund, die chinesischen Gemeinden in die Selbstständigkeit zu führen, denn alle Führungspositionen innerhalb der chinesischen Gemeinden hatten bis dahin die ausländischen Mitarbeiter inne. Viele der Missionarinnen und Missionare ahnten, dass sie das Land vielleicht verlassen müssten.

Als Folge der sich wandelnden Strukturen übernahmen plötzlich Chinesinnen Aufgaben in den Gemeinden, die ihnen bisher vorenthalten geblieben waren. Darüber hinaus übernahmen auch die deutschen Missionarinnen Aufgaben, die vorher die Domäne der männlichen Mitarbeiter einer Missionsstation gewesen waren, z. B. die Leitung einer Station, weil es zu wenig männliches Missionspersonal gab. Eine solche selbstständige Form des Arbeitens wäre den deutschen Frauen weder in den Missionsgesellschaften noch in den Kirchen in Deutschland in jener Zeit möglich gewesen.

Im Hinblick auf eine Annäherung an chinesische Lebens- und Denkweisen lässt sich konstatieren, dass sich die Mitglieder der klassischen Missionen – insbesondere die ledigen Frauen – vermehrt chinesisch kleideten. Diejenigen der Glaubensmissionen kleideten sich auch weiterhin meistens chinesisch, allerdings mit rückläufiger Tendenz. Dies könnte an einer Ablösung der Glaubensmissionen von der CIM liegen und damit einhergehend eine Entwicklung zu einer „konservativeren" Haltung. Generell bauten die deutschen Frauen das Bild einer „fremden Frau" ab und zeigten ihre Wertschätzung für die fremde Kultur. Auch hier drückt sich ein gelungenes Kulturverstehen aus.

Daneben lässt sich für die Missionarinnen festhalten, dass sie sich auch in anderen Lebensbereichen auf die chinesische Kultur einließen; dies galt z. B. für das Wohnen und Essen. Die unhygienischen Verhältnisse waren oft der Grund gewesen, warum Missionarinnen in früheren Zeiten nicht in chinesischen Häusern hatten übernachten wollen. Obwohl die Missionarinnen die mangelnde Hygiene auch in den 1930er Jahren kritisierten, veränderte sich in dieser Zeit ihre Einstellung: Das Übernachten bei Chinesen – auf einem chinesischen Bett – wurde in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts immer selbstverständlicher.

Neben den häufigeren Übernachtungen bei Chinesen kam es während des sino-japanischen Krieges häufiger vor, dass Chinesen auf die Missionsstationen zogen. Die Beweggründe waren häufig die Suche nach Schutz

vor den Japanern und die ökonomisch günstigere Art des Zusammenlebens auf kleinerem Raum. Missionare und Missionarinnen, die im Krieg ihre Stationen verlassen mussten, suchten nach dem Krieg häufig gemeinsam mit ihren chinesischen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern eine Wohnung. Die Wohnungen waren während des Krieges häufig bombardiert worden, z.T. hatten Missionarsehefrauen die deutschen Einrichtungsgegenstände mit nach Deutschland genommen. Die dadurch plötzlich einfach gewordene Einrichtung bewirkte, dass nun Chinesen in diese Häuser kamen, die zu betreten sie sich vorher gescheut hatten: „Die Verarmung, der geringe Lebensstandard, auf dem sich Peter Bieler gerade noch am Leben hielt, trug ihm die Liebe und das Vertrauen der Bevölkerung ein. Die Mitarbeiter respektierten ihn auf neue Weise, kehrten in seinem Hause ein, ließen sich zwanglos auf Korbsesseln und leichten Stühlen nieder, [...]."[11]

Das gemeinsame Wohnen und die vereinfachten Wohnverhältnisse verringerten die Distanz zwischen den Missionaren/Missionarinnen und den Chinesen/Chinesinnen. Die früher häufig „festungsähnlichen" Missionsstationen sowie die deutsche Missionseinrichtung früherer Zeiten hatten eine Trennlinie zwischen deutscher und chinesischer Identität markiert, die naturgemäß schwer zu überwinden war. Erst die Veränderung – in manchen Fällen die Aufhebung – dieser Trennlinie in den 1930er Jahren lässt auf eine veränderte kulturelle Identität der Missionarinnen und auch der Missionare schließen.

Auch im Hinblick auf die Essgewohnheiten lassen sich von den 1930er Jahren an Veränderungen feststellen: Schon zu Beginn der 1930er Jahre ernährten sich viele auf ihren Reisen chinesisch. Bedingt durch den sino-japanischen Krieg konnten die Missionarinnen und Missionare nicht mehr wie gewohnt europäische Waren aus Hongkong beziehen. Folglich mussten sie ihre Ernährungsweise gänzlich auf chinesische Waren und Speisen umstellen: „Wie die Chinesen aßen wir zwei Reismahlzeiten am Tag, das heißt je einen Napf Reis am Abend und am Morgen, dazu ein fingerlanges Stück Salzfisch und ein wenig Kohl."[12]

Missionarinnen der Shekki-Blindenmission haben sogar mit den Chinesen zusammen gehungert. Der Einwand, die Missionarinnen hätten hier unter dem Druck der Verhältnisse gehandelt und nicht aus freien Stücken, mag weitgehend zutreffen. Jedenfalls beklagten sich die Missionarinnen nicht über das ihnen widerfahrene Schicksal. Im Gegenteil: In den Berich-

[11] Ebd., 115.
[12] Ebd., 97.

ten wird eine Annäherung zu den Chinesen im Krieg deutlich, die ihnen Freude zu bereiten schien. Die äußeren Verhältnisse hatten also eine Entwicklung beschleunigt, die sich auch aus der inneren Entwicklung heraus und auf anderen Gebieten wie Wohnen und Bekleidung angebahnt hatte.

Auch die Deutschen untereinander wuchsen enger zusammen, da diejenigen, die in China geblieben waren, sich bewusst dafür entschieden hatten. Sie wollten den sino-japanischen Krieg mit den Chinesen zusammen überstehen. Bei vielen Missionarinnen entstand eine Identifikation mit den Chinesen, die es zuvor nicht gegeben hatte: „Jetzt musste man wirklich Chinese mit den Chinesen sein."[13] Dies war zum einen christlich motiviert, zum anderen entstand sie aus der Bereitschaft, sich auf die chinesischen Menschen, die chinesische Kultur und ihre momentane Lebenssituation einzulassen. Bei manchen kam es sogar zu einer Identifikation mit dem chinesischen Volk:

„Ich gehörte zu den Chinesen. [...] Ich sollte einmal in einer Schule einen Vortrag halten [...]. Chinesische Funktionäre hatten mich darum gebeten. Nachher habe ich mich richtig geschämt, weil ich so patriotisch chinesisch geredet habe. Das weiß ich noch. Ich habe dann gedacht, das kann doch nicht wahr sein, ich als Deutsche. Ich hätte gesagt, „Ich bin ein Chinese", so hätte ich das empfunden."[14]

In dieser Zeit vermittelten viele Missionarinnen auch in ihren Berichten nach Hause, dass sie mit den Chinesen wie eine große Familie zusammen lebten: *„Hatten wir etwas, hatten sie auch etwas. Wir waren eine große Familie, und das hat uns auch gerade durch die schwere Zeit sehr zusammengebracht. [...] Ja, wir waren, ob es nun die Frauen waren, die uns halfen, die chinesischen Frauen oder ob es die Blinden waren – wir waren eine große Familie. Und das war sehr schön."*[15] In dieser Zeit lässt sich also weitgehend von einem gelungenem Kulturverstehen sprechen.

III. Die verschiedenen Arbeitsbereiche in der Missionsarbeit in China

Die verschiedenen Arbeitsbereiche in der Mission haben das Verständnis für die Mission sowohl auf chinesischer Seite als auch auf deutscher Seite immer wieder maßgeblich beeinflusst. Die Frauenmissionsarbeit hat

[13] Archiv Berliner Missionsgesellschaft, Rundbrief Käte Meinhof, Brief vom 31.8.1937, 4.
[14] Transkript eines Interviews mit Emily Lehmann vom 15.3.1995, 12, im Bestand der Autorin.
[15] Transkript eines Interviews mit der Chinamissionarin Lucie Koopmann, 11, im Bestand der Autorin.

darüber hinaus spezifische Formen ausgebildet, die mitgewirkt haben, die Rolle der Frauen in China zu verändern.

Von Beginn an und über die Jahrzehnte hinweg bauten Missionare christliche Gemeinden in China auf, leiteten diese und lernten Chinesen an, in den Gemeinden Aufgaben zu übernehmen. Darüber hinaus gingen sie in chinesische Dörfer, um dort zu evangelisieren. Chinesen, die sich dort entschieden, Jesus Christus in ihrem Leben anzunehmen, konnten Unterricht auf den Missionsstationen erhalten, um einen umfassenderen Überblick über die Bibel zu bekommen. Den Höhepunkt bildeten die sich daran anschließenden Abschlussprüfungen mit den Tauffeiern. Die Leitung dieser Gemeinden lag immer in den Händen der ausländischen Missionare, nicht in den Händen der Chinesen.

Missionare bauten in China Schulen, Waisenheime und Krankenhäuser auf. Die ärztliche Mission müsste eigentlich gesondert betrachtet werden, da die medizinische Tätigkeit im Vordergrund stand und nicht die Gemeinde- und Evangelisationsarbeit. Daher hinterfragten Missionsärzte und Missionskrankenschwestern häufiger, ob ihre Arbeit überhaupt eine Missionstätigkeit sei. All diesen Einrichtungen wurden i.d.R. zuerst Vorurteile entgegengebracht. Allerdings wandelte sich die negative Einstellung der Chinesen meistens, wenn sie sahen, dass Menschen z.B. in den Krankenhäusern wirklich geholfen werden konnte.

Als die Frauenmissionsarbeit in China begann, sollten die ledigen Missionarinnen die Arbeit der Missionare unterstützen, sie sollten keine leitende Funktion übernehmen. Die Missionarinnen konzentrierten sich von Anfang an auf die chinesischen Frauen. In erster Linie wurden die Ehefrauen von chinesischen Christen aus der schon bestehenden Gemeinde angesprochen, um sie für den christlichen Glauben zu interessieren. Die Missionarinnen erzählten Geschichten aus der Bibel, diskutierten diese mit den Chinesinnen und brachten ihnen christliche Lieder bei. Die Missionarinnen unternahmen auch Reisen in die Dörfer, um dort Frauen anzusprechen. In diesen Situationen waren die „Bibelfrauen" (s.u.) von unschätzbarem Wert, da sie kulturelle Barrieren überwanden.

Die Missionarinnen boten häufig Kurse für chinesische Mädchen und Frauen an, um etwa deutsche Haushaltsführung und Hygienevorstellungen kennen zu lernen. Dies ist in der deutschen Wissenschaft z. T. negativ rezipiert worden. Dagegen heben chinesische Forscher hervor, dass diese Vorstellungen den Standard in China hoben und durch einfache Maßnahmen – wie z.B. das Abkochen von Wasser – Krankheiten verhindert werden

konnten.[16] Aufgrund von mangelnder Hygiene und unzureichenden medizinischen Kenntnissen hätten chinesische Frauen oft unnötige Komplikationen – z. B. während einer Schwangerschaft – erleiden müssen. Chinesinnen hätten häufig bei gynäkologischen Problemen aus Scham keinen Arzt aufgesucht. In diesen Fällen konnten die Missionarinnen Rat geben oder die Chinesinnen an ein Krankenhaus verweisen. Die dort arbeitenden Krankenschwestern, Hebammen und Missionsärztinnen leisteten einen wertvollen Dienst.

Einen weiteren großen Arbeitskomplex bildeten die Blindenheime, Waisenheime und Mädchenschulen. Der von den Chinesen empfundene geringfügigere Wert von Mädchen kulminierte in der Ablehnung blinder Mädchen. Die christlichen Blindenschulen waren in China einzigartig, da es noch nicht einmal für sehende Mädchen zu Beginn des 20. Jahrhunderts selbstverständlich war, eine Schule zu besuchen. Die sehbehinderten Mädchen waren in der Regel Waisenkinder oder von ihren Familien verstoßen worden. Infolgedessen lebten sie ständig auf der Missionsstation. Durch ihre Aufnahme in einem Missionsheim wurden sie häufig vor dem Tode bewahrt, und es wurden ihnen Bildungsmöglichkeiten eröffnet. Einwände aus den eigenen Reihen äußerten kritische Missionarinnen daran, dass die Chinesinnen in den Waisenheimen der chinesischen Kultur weitgehend entfremdet und eher für ein Leben im Ausland „tauglich" gemacht wurden, in das sie später auch häufig gingen.

Missionarinnen boten Alphabetisierungskurse an, die es chinesischen Frauen ermöglichten, eine Bildung zu genießen, die in China am Ende des 19. Jahrhunderts und am Anfang des 20. Jahrhunderts weitgehend chinesischen Männern vorbehalten war.

Ebenfalls positive Auswirkungen der Tätigkeit der Missionarinnen sind im Hinblick auf ihren Einsatz gegen das Einbinden der Füße belegt. Sie ermutigten chinesische Frauen, sich dagegen zu wehren, und sie unterstützten chinesische Bewegungen, die sich ebenfalls dagegen wandten.

In den 1930er Jahren und zur Zeit des sino-japanischen Krieges blieben die unterschiedlichen Arbeitsgebiete weitgehend erhalten. Ein Problem war der – schon oben beschriebene – immer größer werdende Geldmangel; die Missionsmitarbeiter/-mitarbeiterinnen mussten erfindungsreich werden, indem sie z. B. Zimmer der Missionsstationen vermieteten. Schulen wurden häufig einer staatlichen Kommission unterstellt, die die Führungsgewalt von dem Zeitpunkt an übernahm. Das Reisen war kriegsbedingt er-

[16] Vgl. z. B. *Pui-Lan Kwok*, Chinese women and Christianity 1860–1927, Atlanta 1992.

schwert, der Kontakt zu Mitgliedern anderer Missionsstationen kaum noch möglich.

Während die Missionare und Missionarinnen in der Zeit vor 1930 eher die ärmere Bevölkerungsschicht erreicht hatten, setzten sich die Gemeinden in den 1930er Jahren nicht selten aus Menschen zusammen, die unterschiedlichen Einkommensklassen und Bildungsschichten angehörten. Besonders durch die Flüchtlingsströme aus dem Norden und Osten sowie aus den Küstengebieten in den Westen Chinas wurden den Gemeinden Chinesen aus den höheren Bildungsschichten zugeführt, die teilweise schon im Ausland oder in Hongkong gewesen waren. Ihnen waren die ausländischen Missionare und Missionarinnen vertrauter als etwa Bewohnern eines abgelegenen Dorfes.

Bedingt durch die Kriegszeit reflektierten die Missionsmitarbeiter und -mitarbeiterinnen ihre Arbeit und erkannten, dass sich Dinge verändern müssten: „Es ist uns ein Problem, wie wir die Arbeit weiterführen sollen. […] Wohl hat diese Notzeit auch ein Gutes; sie drängt uns mehr als sonst, nach neuen Arbeitsmethoden zu suchen."[17] Diese beinhalteten in der Regel immer die größere Verantwortung der Chinesen und Chinesinnen in den Gemeinden.

In den 1930er Jahren gab es auch erste Ordinationen von chinesischen Frauen als Pastorinnen. Mary Keng Mun Chung[18] hat eine eingehende Analyse über chinesische Frauen in kirchlichen Ämtern vorgelegt. Allgemein sagt sie, dass die protestantischen Missionen sowie der westliche Einfluss wie ein Katalysator gewirkt hätte, der den Chinesen insgesamt half, ihre Gesellschaft zu verändern. Im Hinblick auf die Arbeit der christlichen Missionarinnen kommt sie zu der Bewertung, dass der Fokus auf die Bildungsarbeit sowie auf die ärztliche Tätigkeit viele Barrieren in China beseitigt hätte und es der chinesischen Frau ermöglicht wurde, eine Bildung zu genießen und damit selbstständiger zu werden. Sie führt weiter aus, dass es häufig die Art der Missionarinnen, ihre *„acts of Christian love, kindness, humility, gentleness, and genuine concern for individuals"*[19] waren, die chinesische Frauen überzeugte und von der sie sich als Person wahrgenommen fühlten, etwas, das im konfuzianischen Gefüge nicht unbedingt der Fall war. Darüber hinaus wurden die chinesischen Frauen ermutigt, Auf-

[17] Archiv Liebenzeller Mission, Chinas Millionen, Januar/1938, Bericht „Abbauen?" von Missionar M. Wilhelm vom 30.8.1937, 7.

[18] *Mary Keng Mun Chung*, Chinese Women in Christian Ministry. An Intercultural Study, New York 2005.

[19] Ebd., 101.

gaben – z.T. an der Seite ihrer Ehemänner – in den chinesischen Gemeinden zu übernehmen und unter ihren eigenen Landsleuten zu evangelisieren. Die Missionarinnen hätten zwar nicht die Formierung einer „Frauenbewegung" initiiert, aber durch ihre Verkündigung von der Befreiung in Christus sei eine informelle Frauenbewegung entstanden, die den Frauen half, ihre untergeordnete Position in Familie und Gesellschaft zu verändern, so Mary Keng Mun Chung.

IV. Chinesische Bibelfrauen als Vermittlerinnen zwischen den Kulturen

Im Rahmen der Beziehungen zwischen Missionarinnen und chinesischen Angestellten muss die Rolle der chinesischen Bibelfrau, die ebenfalls zum Personal einer Missionsstation gehörte, gesondert betrachtet werden.

Fast jede Missionarin hatte eine Bibelfrau, ohne die sie besonders in der Anfangszeit nicht ausgekommen wäre, da die Missionarinnen erst in China die Sprache erlernten. In der Zeit um 1900 bis in die 1930er Jahre hinein wurden die Bibelfrauen häufig als „Gehilfinnen" bezeichnet. Dieser Begriff brachte zum einen die untergeordnete Stellung zum Ausdruck, zum anderen aber auch ihre Funktion. Aber auch schon in dieser frühen Missionsperiode wurde die Bibelfrau manchmal als „Gefährtin" bezeichnet: „[...] und am folgenden Tage gehen Frau Liu, Frau Yang und ich auf die Wanderschaft, um Besuche bei Christen- und Heidenfrauen zu machen. Wie froh bin ich, die beiden Gefährtinnen bei mir zu haben!"[20] In anderen Fällen waren die Bibelfrauen sogar eine Art Familienersatz: „Diese Bibelfrauen wurden mir anvertraut, und ich war glücklich, zum ersten Mal in meinem Leben eine eigene Familie zu haben."[21]

Für die Bibelfrauen bedeutete die Anstellung auf einer Missionsstation eine materielle Absicherung, und viele von ihnen hätten – da sie ohne eigene Familie waren – im sozialen Gefüge keine Existenzchancen gehabt. Seltener gab es auch verheiratete Frauen, die sich zur Bibelfrau ausbilden ließen. Die Ausbildung zur Bibelfrau beinhaltete Unterricht bei Missionarinnen im Alten und Neuen Testament sowie bei chinesischen Lehrern Alphabetisierungskurse bzw. Unterricht in chinesischer Rechtschreibung, in dem ihnen auch weiterreichende Kenntnisse über China vermittelt wur-

[20] *Morgenländischer Frauen-Verein* (Hg.), Nach 75 Jahren. Blick in die Arbeit der deutschen Frauenmission, Bericht „Bei chinesischen Christenfrauen" von Käte Voget, Berlin o. J., 30.

[21] *Elisabeth Seiler*, Berufen und geführt. Erlebnisse einer Chinamissionarin, Bd. 1, Lahr [11]1997, 105.

den. Die theologische Ausbildung wurde durch eine praktische ergänzt, wodurch die Absolventinnen befähigt waren, eine bezahlte Tätigkeit in der Frauenarbeit auszuführen. Manche Missionarinnen gründeten eigene Bibelfrauenschulen. Die Relevanz der chinesischen Bibelfrauen im gesamten Bereich der Frauenmissionsarbeit blieb durch alle Jahrzehnte bis zum Ende der Missionsarbeit in China bestehen; die Bibelfrauen waren in der Lage, kulturelle Unterschiede zu überbrücken, wie dies auch noch in den 1940er Jahren nötig war: „Immer wieder muss ich staunen mit welchem Vertrauen sie mir begegnet. [...] Sie ist die eigentliche Mutter unserer Schülerinnen. Mit allen Nöten, Schwierigkeiten und Freuden gehen sie zu Schug jin Zi."[22]

In der Kriegszeit übernahmen die chinesischen Prediger sowie die Bibelfrauen manchmal die komplette Leitung von Außenstationen, so dass die ausländischen Missionare in der Hierarchie nicht mehr über den Chinesen standen. Darüber hinaus initiierten Bibelfrauen eigene Projekte, die ebenfalls ein eigenständiges Vorgehen erforderten. Die Selbstständigkeit wuchs noch einmal, als 1949 die Kommunisten die Macht in China übernahmen und den Bibelfrauen der Kontakt mit den Missionarinnen verboten wurde.

Auf offizieller Ebene wurde die neue Selbstständigkeit der Missionarinnen sowie die der Bibelfrauen seit der Kriegszeit jedoch nicht anerkannt:

„Die Synode forderte einfach das Zusammenlegen der beiden Schulen... die Mehrzahl stimmte dafür, da wurde das Weitere im ‚Ausschuss' verhandelt, in dem wir keine Stimme haben. [...] Auf einer kleineren Europäersitzung hatte ich schon beantragt, dass wir, d.h. die Frauenarbeit im Ausschuss vertreten sein muss durch eine Schwester oder Bibelfrau. Am besten alle beide. Im Ausschuss sind 14 Leute, nur keine Vertretung der [...] Frau... trotzdem wir 16 Bibelfrauen und 6 Schwestern sind. All unser Bemühen scheitert an der Verständnislosigkeit des ‚Mannes'."[23]

Hier wird deutlich, dass sich die Missionarinnen auf eine Stufe mit ihren Bibelfrauen stellten; darüber hinaus wird sichtbar, dass die Veränderungen, die sich in China ergeben hatten, noch keinen strukturellen Wandel innerhalb der Missionsorganisationen auslösten. Die Missionarinnen und die Bibelfrauen wohnten in den 1930er und 1940er Jahren oftmals auf engstem

[22] Archiv Basler Mission, A-11-21, Bericht von Vreni Fiechter vom 15.11.1949, 2.

[23] Archiv Vereinte Evangelische Mission, RMG 2.244a (B/h 88), Brief von Helene Schneider an Margarete Scharrenberg, die sich zu dem Zeitpunkt in Wuppertal aufhielt, vom 30.4.1948, 1.

Raum zusammen und dies nicht nur wie in früheren Zeiten auf ihren gemeinsamen Reisen, sondern auch im alltäglichen Leben.

V. Das Ende der Missionsarbeit in China

Schon während des Krieges hatte sich angedeutet, dass eine Restriktion religiöser Freiheit in China bevorstand. Nach der Kapitulation der Japaner befürchteten viele der deutschen Missionarinnen und Missionare eine Internierung. Diese blieb jedoch aus, da die chinesische Armee nicht die Mittel zur Verfügung hatte, die Besiegten in Internierungslager nach Japan abzutransportieren oder die Verbündeten Japans in ihre jeweiligen Länder. Allerdings wurde im Sommer 1946 eine große Anzahl von Missionsangehörigen repatriiert.

Von 1947 an nahmen die Kommunisten mehr und mehr Gebiete in China ein; dies führte zu Veränderungen im Alltag der Missionarinnen und Missionare sowie der chinesischen Mitarbeiter auf den Missionsstationen. In der Nachkriegszeit mussten sich einige der chinesischen Mitarbeiter noch einen Nebenberuf suchen, da es nicht ausreichend Geld gab. Jedenfalls kann diese Phase der durch den Krieg bedingten teilweisen Eigenständigkeit chinesischer Pastoren als positiv gewertet werden. Sie hatten Entscheidungen ohne die Hilfe der Missionare und Missionarinnen getroffen in Fällen, in denen die Europäer interniert gewesen waren. Missionsmitarbeiter/-mitarbeiterinnen, die erst nach dem Krieg nach China ausreisten, trafen naturgemäß auf schon selbstständige Gemeinden.

Im Hinblick auf die deutschen Missionarinnen lässt sich feststellen, dass sie auch in der Nachkriegszeit eine erhöhte Selbstständigkeit aufweisen konnten: Im Fall der Berliner Mission wurde Gertrud Wodrich sogar die Leitung des Predigerseminars anvertraut. Sie war allerdings auch eine der wenigen Frauen, die in Deutschland Theologie studiert hatten und sich dann als Missionarin aussenden ließen. Überhaupt bot die Übergangszeit ledigen Missionarinnen die Möglichkeit zur Eigenverantwortlichkeit, denn die männlichen Mitarbeiter waren zu einem großen Teil repatriiert worden. Im Fall Gertrud Wodrichs war der chinesische Pastor verstorben, so dass sie für eine begrenzte Zeit seine Rolle und Aufgaben übernahm:

„[…] und ich war für die Gemeinde alles in allem, Pastor, Prediger und Bibelfreund, taufte und begrub, […] läutete zur Morgen- und Abendandacht, zog meine Bienen, fällte mir Bäume zu Brennholz, baute mein Ge-

müse, im Haus war ich Herrin und Magd, wusch, bügelte, schrubbte, kochte und buk mir mein Brot. Es war eine herrliche und sparsame Zeit."[24]

In der Nachkriegszeit waren es eher die männlichen Mitarbeiter, die die politische Lage in China in ihren Heimatbriefen kommentierten. Allerdings erwähnten sowohl die Missionarinnen als auch die Missionare, dass die Lage in China unsicher war und dass es fraglich war, ob die Arbeit noch lange fortzuführen sei. Sie hielten sich mit kritischen Äußerungen im Hinblick auf die Kommunisten zurück, da niemand wusste, ob die Briefe eine Zensur durchliefen. Es gewöhnten sich viele von ihnen einen Gebrauch bestimmter Wörter an, um so in ihren Briefen nach Deutschland auf bestimmte Sachverhalte hinzuweisen: So wurden kommunistische Soldaten, die auf Missionsstationen einquartiert worden waren, in der Regel „Gäste" oder „neue Freunde" genannt. Diese Selbstzensierung diente gleichzeitig auch zum Schutz der chinesischen Christen. Zum Teil wurde Post beschlagnahmt, manche mussten auf ihren Missionsstationen bleiben, andere wiederum durften ihre Stadt nur mit einer zuvor beantragten Genehmigung verlassen. Ende 1950 verschärfte sich die Lage dadurch, dass es zunehmend Hausdurchsuchungen sowie persönliche Überwachungen gab. Die Ungewissheit wurde noch verstärkt, als kommunistische Lehrer an christlichen Schulen eingesetzt und manche Rektoren abgesetzt wurden.

Die Missionen legten die Entscheidung notgedrungen weitgehend in die Hände der Chinesen. Während einige Missionsgesellschaften ihren Mitgliedern schon gegen Ende des Jahres 1948 den Rat erteilt hatten, China zu verlassen, gab es andere, die zu diesem Zeitpunkt noch Missionare und Missionarinnen aussandten. Ein Problem in dieser Zeit war wieder bzw. immer noch die Finanzierung der Missionsarbeit: Zum Teil finanzierte der Lutherische Weltbund sowie der *Orphaned Missions Fund* manche Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen.

Der Machtwechsel im September 1949 führte noch nicht zu einer sofortigen Beendigung der Missionsarbeit. Auch noch Ende 1949 wurden in der Regel ambulante Krankenpflegearbeit, Hospitalarbeit, Arbeit an den Missions- und Bibelschulen, teilweise Evangelisationsarbeit, Kindergartenarbeit, Frauenarbeit, Gemeindearbeit sowie die Arbeit auf Außenstationen durchgeführt. Gleichzeitig wurde der Druck immer größer: Zum Teil mussten Krankenhäuser sehr hohe Steuern zahlen, die die Arbeit praktisch unmöglich machten, und der Kontakt zwischen den deutschen und den

[24] Archiv BMW, bmw 1/4440, Brief von Gertrud Wodrich an ihren Bruder vom 19.4.1946, nur eine Seite.

chinesischen Mitarbeitern brach fast gänzlich ab. Gemeinsame Andachten wurden verboten. Alle dreizehn protestantischen Universitäten, die in Verbindung mit dem *United Board for Christian Colleges in China* standen, wurden von der Regierung übernommen.

Das Jahr 1951 wurde zum einschneidenden Jahr für die protestantische Missionstätigkeit: Die Missionstätigkeit wurde beendet, und das Kirchen- und Missionseigentum wurde von den Behörden registriert. Spätestens in diesem Jahr stellten fast alle Missionsmitarbeiter/-mitarbeiterinnen ihren Antrag auf Ausreise. Daraufhin gab es Aufrufe in den lokalen Zeitungen: Chinesische Bürger konnten binnen einer bestimmten Frist Anklage gegen sie vorbringen, darüber hinaus gab es Anklageversammlungen, in denen die teilnehmenden Chinesen Vorwürfe gegenüber den Deutschen hätten vorbringen können.

Der eigentliche Abschied fiel den Missionarinnen und Missionaren schwer. Hier drückt sich noch einmal die Verbundenheit mit dem Land und ihren Bewohnern aus, die sich in der Kriegszeit so intensiviert hatte: „Der Abschied von allem – China war uns ja zur zweiten Heimat geworden – wurde uns nicht leicht."[25] Die meisten Tagebücher, Fotos etc. waren schon vernichtet worden, da es an den Bahnhöfen Gepäckkontrollen gab. 1952 hatten fast alle Missionare und Missionarinnen China verlassen. Die chinesischen Christen waren von da an auf sich allein gestellt.

VI. „Einer sät und ein anderer erntet." (Joh 4,37) – Ausblick

Von Deutschland aus hatten die Missionare und Missionarinnen – um die chinesischen Christen zu schützen – keinen Kontakt mehr zu ihnen. Die wenigen, die dort geblieben waren, waren i.d.R. massiven Repressalien ausgesetzt. Trotz einer Periode von Gleichschaltung und einer Anpassung an die Politik von Mao Zedong blieb die protestantische Kirche in der „Drei-Selbst-Bewegung" erhalten. Erst in der Zeit der Kulturrevolution (1966–1976) mussten chinesische Kirchen geschlossen werden, chinesische Christen wurden verfolgt.

Nach der Kulturrevolution stellte man überrascht fest, dass die Drei-Selbst-Bewegung immer noch existierte. Die chinesischen Gemeinden hatten Strukturen ausgebildet, die zwar während der Kulturrevolution von außen bedroht bzw. zerstört worden waren, die anscheinend jedoch nicht

[25] *Margarete Welzel*, Boten des himmlischen Königs. 40 Jahre Missionsarbeit in den Bergen Chinas, berichtet von Schwester Margarete Welzel, Freudenberg 1959, 125.

die einzelnen Gläubigen berührt hatten. Sie hatten ihren Glauben bewahrt, indem sie sich heimlich in Kleingruppen getroffen hatten. Das, was die Missionarinnen und Missionare einst gesät hatten, wurde in den chinesischen Gemeinden fortgesetzt, sie ernteten quasi die Früchte und waren letzten Endes stark genug zu überleben.

Auffällig ist, dass die heutige Kirchenstruktur in China eine postdenominationelle ist, es wird nicht mehr zwischen verschiedenen Konfessionen unterschieden. Auf der einen Seite kommt diese Struktur der Forderung Jesu nach Einheit unter den Jüngern nach, auf der anderen Seite beinhaltet diese Struktur auch die Gefahr der Gleichmachung, der Anpassung. Und es gibt „Hausgemeinden", die sich bewusst nicht bei der jetzigen Regierung registrieren lassen wollen und die dadurch immer wieder Repressalien ausgesetzt sind. Darüber hinaus bleibt die Verbindung zwischen Drei-Selbst-Bewegung und chinesischer Kirche immer wieder problematisch. Die Drei-Selbst-Organisationen sind wie eigene Verwaltungsorganisationen, die im Grunde einer Kirche ähneln und doch keine sind.

Den Schätzungen *Open Doors* zufolge – einer Organisation, die verfolgte Christen in der ganzen Welt unterstützt – kommen täglich zwischen 10 000 und 20 000 Menschen zum Glauben an Christus. Zu sonntäglichen Gottesdiensten versammeln sich z. T. Tausende. Da es keine verlässlichen Statistiken gibt, fehlen genaue Zahlen; das Wachstum ist jedenfalls enorm. Diese rasante Zunahme bringt allerdings auch Probleme mit sich: Es fehlt in China an ausgebildeten Pastoren und Pastorinnen bzw. christlichen Leitern und Leiterinnen sowie an Laien, die sich fundiert theologisch ausbilden lassen. Darüber hinaus fehlt es an chinesischen Bibeln, Kinder- und Jugendbibeln und an theologischem Schulungsmaterial allgemein. Dies trifft besonders auf die Situation auf dem Lande zu, wo die Mehrheit der nicht registrierten Gemeinden tätig ist.

China ist ein Land, dessen Sprache weltweit erlernt wird und dessen Wirtschaft sich in den letzten Jahren schnell entwickelt hat. Der Lebensstandard der chinesischen Bevölkerung steigt stetig. Die Gesellschaft steht vor vielen neuen Aufgaben. In diesem Zusammenhang wird die chinesische Kirche herausgefordert sein, auf diese neuen gesellschaftlichen Veränderungen einzugehen.

China und die Menschenrechte

Ein Beitrag zum ökumenischen Dialog

VON KATRIN FIEDLER[1]

Beim Evangelischen Kirchentag 2007 hatte der Vertreter einer chinesischen Nichtregierungsorganisation Gelegenheit, sich den Stand einer bekannten Menschenrechtsorganisation anzusehen. Auf einem großformatigen Plakat wurde dort die Menschenrechtssituation in seinem Heimatland angeprangert. Im Zentrum des Bilds stand eine Frau, deren Körper sich bog durch die brutale Gewalt, mit der die beiden sie flankierenden Soldaten sie festhielten. Um ihren Hals lag eine Schlinge. Der chinesische Gast fragte das Standpersonal nach Einzelheiten des Falls. „Das ist nur ein Beispiel" erklärte man ihm, offensichtlich mit den Details unvertraut. Später zeigte er sich einer Freundin gegenüber befremdet von dem Bild: „In China wird die Todesstrafe nicht durch Erhängen vollstreckt." „Und ist es sicher, dass es sich bei den Soldaten um Chinesen handelt?" fragte die Freundin, der die Uniformen ungewöhnlich erschienen waren. „Das kommt darauf an, wann das Bild aufgenommen wurde", ergänzte die Kollegin des Gasts.

Ein kleiner Vorfall, der eine Reihe der Probleme im Zusammenhang mit der chinesischen Menschenrechtsproblematik beleuchtet: die Schwierigkeit, sowohl für Chinesen als auch für Ausländer, an zuverlässige Informationen zu gelangen, die manipulative Kraft von Bildern, der wohlgemeinte, aber nicht einfache Einsatz des Auslands für eine Verbesserung der Menschenrechtssituation in China und schließlich die Schwierigkeiten des Dialogs bei einem hochsensiblen und emotionalen Thema.

Betrachtet man die Menschenrechtsproblematik aus der formaljuristischen Perspektive internationaler Abkommen, so stellt sich China, wenn

[1] Katrin Fiedler ist Koordinatorin am Interdisziplinären Zentrum für Ostasienstudien (Schwerpunktbereich China) an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main.

nicht als Musterschüler, so doch als fleißiger Aufholer dar. Neben der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte hat China eine Reihe von internationalen Menschenrechtsabkommen unterzeichnet, darunter den Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (1997), den Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte (1998) und die Konvention gegen Folter und andere grausame, inhumane oder erniedrigende Behandlung oder Bestrafung (1986).[2]

Betrachtet man indessen nur die Abkommen, die auch ratifiziert wurden, entstehen eine ganze Reihe von Lücken, und in der Umsetzung der verbürgten Rechte hapert es nicht nur nach ausländischen, sondern auch nach chinesischen Darstellungen. Zu den Menschenrechtsverletzungen, die internationale Organisationen wie amnesty international für die VR China registrieren, gehören Administrativhaft ohne Anklage, fehlende (z.B. für „Umerziehung durch Arbeit") oder fehlerhafte Gerichtsverfahren, Folter und Misshandlung, religiöse Verfolgung sowie eine exzessive Anwendung der Todesstrafe.[3] Chinesische Initiativen wie das *Network of Chinese Human Rights Defenders* berichten ebenfalls regelmäßig von der Aushöhlung politischer Bürgerrechte, wie etwa der Verfolgung von Journalisten, couragierten Rechtsanwälten und Bürgerrechtlern.[4] Auch die chinesische Regierung veröffentlicht einen jährlichen Bericht zur Menschenrechtslage im Land, in dem Missstände zugegeben werden.

Dass sich der Westen mit der Menschenrechtssituation in China auseinandersetzt, geht nicht nur auf die Niederschlagung der Tiananmen-Proteste 1989 zurück, sondern ist auch Ausdruck einer generell gesteigerten globalen Sensibilität für diese Thematik nach dem Ende des Kalten Krieges. Es liegt eine historische Ironie in der Tatsache, dass sich das China der ausgehenden Kulturrevolution weniger Menschenrechtskritik ausgesetzt sah als das politisch und wirtschaftlich im Vergleich fortgeschrittene Reformchina der Gegenwart.

In der Auseinandersetzung mit der chinesischen Menschenrechtssituation wird deutlich, dass die Argumentation des Westens auf dem ihm eigenen Menschenrechtsverständnis beruht. Hierbei werden Menschenrechte als individuelle Schutz- und Abwehrrechte gegenüber dem Staat interpre-

---

[2] Human Rights in China (HRIC): China's Growing Prominence in the Multilateral Human Rights System. An HRIC Brief, http://hrichina.org/public/PDFs/CRF.1.2007/CRF-2007-1_complete.pdf, S.22-27, 23.3.2007, hier 22.

[3] amnesty international Jahresbericht 2007: http://www2.amnesty.de/intern.../1d063d69fdd93369c12572ff004510ad?OpenDocumen, 21.6.2007.

[4] http://crd-net.org/Article/ShowClass.asp?ClassID=9, 30.7.2007.

tiert, die angeboren, unveräußerlich, vorstaatlich, individuell und universal sind. Formal stützt sich die internationale Diskussion vor allem auf die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 sowie den Zivil- und Sozialpakt von 1966. Diesen und anderen Abkommen entsprechend wird häufig zwischen drei Generationen von Menschenrechten unterschieden, (1.) politischen Rechten, (2.) wirtschaftlichen und kulturellen Rechten und schließlich (3.) Rechten, die nur auf internationaler Ebene gewährleistet werden können, wie z.B. Weltfrieden und Umweltschutz.

In der offiziellen Argumentation der VR China lassen sich verschiedene Argumentationsweisen unterscheiden, darunter juristische, sinomarxistische und kulturrelativistische Argumente. Sie alle dienen dazu, die westliche Kritik auf unterschiedlichste Weise zu entkräften. Zentral ist dabei das Argument des Kulturrelativismus, bei dem moderne Menschenrechte als Produkt des Westens abgelehnt werden. Die besonderen wirtschaftlichen, historischen und politischen Bedingungen in China erlaubten eine sofortige und volle Umsetzung aller westlichen Menschenrechtstandards nicht. Vielmehr seien die Verwirklichung des Rechts auf Leben und das Garantieren wirtschaftlicher und sozialer Grundrechte (also die Menschenrechte der zweiten Generation) Voraussetzungen für die Gewährung der politischen Menschenrechte der ersten Generation.

China ist also zahlreichen internationalen Konventionen beigetreten und beruft sich in seinen Darstellungen auch auf die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, doch weist deren konkrete Interpretation zahlreiche Anklänge an sozialistisches und traditionelles Gedankengut an. So wird vor allem den kollektiven Menschenrechten und sozialistischen Zielen Priorität vor individuellen Menschenrechten eingeräumt. Wichtig ist auch das Konzept der Bürgerpflichten, die den Bürgerrechten komplementär zugeordnet sind.

Angesichts der Komplexität der Menschenrechtsproblematik sind eine Reihe von Herangehensweisen an die Thematik denkbar, darunter juristische, geistesgeschichtliche, politische und praktische. In der Praxis wird die Verbesserung der Menschenrechtssituation in China auf diesen verschiedenen Ebenen parallel angestrebt. Allein die Bemühungen um eine Verrechtlichung und bessere Rechtspraxis wären es wert, gesondert und ausführlich dargestellt zu werden. Da nicht nur das offizielle Menschenrechtsverständnis ein anderes ist als im Westen, sondern auch die ihm zugrunde liegenden Begriffe beträchtlich differieren, sollen die folgenden

Ausführungen vor allem die geistesgeschichtlichen Elemente der Debatte beleuchten.

Ein Blick auf die Geistesgeschichte

Die Ausweitung der Menschenrechtsdebatte nach 1989 hat eine Flut von Texten hervorgebracht, in denen die chinesische geistesgeschichtliche Tradition – hauptsächlich der Konfuzianismus – auf ihre Kompatibilität mit einem modernen Menschenrechtsverständnis hin untersucht wird. Ziel dieser Auseinandersetzungen ist es, zum einen das Argument des Kulturrelativismus auf seine Stichhaltigkeit hin zu überprüfen und zum anderen die Tradition für eine moderne Herleitung des Menschenrechtsgedankens nutzbar zu machen.

Die konfuzianische Gesellschaftslehre, die das Zusammenleben in China sowohl auf politischer als auch auf individueller Ebene bis ins 20. Jahrhundert hinein gestaltete (und bis heute prägt), ist gekennzeichnet von der relationalen Verfasstheit des Menschen. Der Mensch ist definiert durch sein Eingebundensein in soziale Bezüge, die fast ausschließlich hierarchischer Natur sind.[5] Von den fünf konfuzianischen Grundbeziehungen zwischen Herrscher und Untertan, Vater und Sohn, Mann und Frau, älterem Bruder und jüngerem Bruder und zwischen Freunden ist nur die letzte Beziehung nicht hierarchischer Natur. Alle anderen menschlichen Beziehungen sind gekennzeichnet von einem Über- und Unterordnungsverhältnis, in dem die Fürsorgepflicht des Höherstehenden und die Loyalitätspflicht des Untergeordneten einander gegenüberstehen. Ein Gedanke der Gleichberechtigung, wie er im christlichen Abendland in der Gleichheit aller Menschen vor Gott oder bei späteren Naturrechtsdenkern im Begriff der menschlichen Natur verwurzelt ist, entwickelt sich vor einem solchen Hintergrund nicht selbstverständlich.

Menschsein wird im konfuzianischen Weltverständnis daher stärker relational als absolut definiert. Auch die dem Menschen innewohnende Würde ist nicht angeboren, sondern durch das Bemühen um Sittlichkeit erworben. Der chinesische Begriff der Sittlichkeit, *li*, beinhaltet auch die Einhaltung sozialer Normen. *Li*, welches zudem „Ritual" bedeuten kann, verweist somit für die Entfaltung eines sittlichen Ideals stark auf kodifizierte Regeln

[5] Zu den folgenden Ausführungen zum Konfuzianismus siehe insbesondere *Sven-Uwe Müller*, Konzeptionen der Menschenrechte im China des 20. Jahrhunderts. Mitteilungen des Instituts für Asienkunde, Nr. 274, Hamburg 1997.

und Normen sowie auf das gesellschaftlich Erwartete. Anders als das christliche Menschenbild mit seiner Betonung individueller Gewissensentscheidungen und Moralität spiegelt sich hier wiederum die soziale Eingebundenheit des Menschen wider.

Diese soziale Eingebundenheit schafft einen in seinen hierarchischen Konnotationen und Machtverhältnissen ständig wechselnden Kontext, in dem sich das Menschsein des Einzelnen definiert. Als Folge dieser wechselnden Wertigkeit des Menschen finden wir den Gedanken, dass Gerechtigkeit sich in der Ungleichbehandlung der Betroffenen äußern kann oder sogar sollte. Eine Strafe zum Beispiel soll sich immer auch an der sozialen Position des Schuldigen orientieren. Hier finden wir eine Dominanz persönlicher vor kodifizierten Beziehungen, die typisch für viele vormoderne Gesellschaften ist. Bereits hier deutet sich an, dass in die Menschenrechtsproblematik auch die grundsätzliche Auseinandersetzung zwischen traditionalen und modernen Gesellschaftsformen hineinspielt.

Zentral für die Entwicklung des westlichen Menschenrechtsgedankens war die Trennung von Naturrecht und Gesetz mit dem Gedanken, dass die naturrechtlich angeborene Würde des Menschen der Willkür des positiven Rechts entzogen ist. Diese Trennung von angeborener Menschenwürde und staatlich gewährten Rechten fungiert als Garant dafür, dass die individuelle Menschenwürde dem staatlichen Zugriff entzogen ist, zumindest auf der theoretischen Ebene. Um moderne Menschenrechte auch in nicht-westlichen Kulturen anzusiedeln, wird daher oft als zentral angesehen, eine entsprechende vorstaatliche Verankerung der Menschenwürde aufzuspüren oder zu entwickeln. Der vielschichtige Begriff des *li* wird auch auf der Suche nach einem chinesischen Äquivalent des Naturrechtsbegriffs bemüht. Als ideelle Verkörperung des Sittlichen wird *li* in diesen Arbeiten dem gesetzten Recht *fa* gegenübergestellt, um so eine dem westlichen Naturrecht entsprechende Dichotomie von gesetztem und überpositivem Recht zu schaffen. Allerdings sind sich die Autoren in ihrer abschließenden Beurteilung nicht einig, ob *li* und *fa* tatsächlich als begriffliche oder auch nur funktionale chinesische Äquivalente der abendländischen Vorstellung von Naturrecht und gesetztem Recht überzeugen.

Am Begriff des *li* deutet sich die grundsätzliche Problematik der unterschiedlichen Begrifflichkeiten an, die die gesamte geistesgeschichtliche Auseinandersetzung mit der Menschenrechtsproblematik durchzieht und erschwert. Bereits der chinesische Begriff des Menschenrechts, *renquan*, ist in dieser Form ein Importprodukt und in seinen Konnotationen nicht mit

dem westlichen Ausgangsgedanken vergleichbar. Zusammengesetzt aus den Wörtern *ren* („Mensch") und *quan* („Recht", eigentlich in der vollen Form *quanli*, wiederum eine Zusammensetzung aus „Macht" und „Nutzen"), schwingen im chinesischen Begriff Gedanken wie Nutzen, Profit und eigennützige Freiheit mit. Hinzu kommt die Tatsache, dass der Begriff der Macht, *quanli*, mit dem Begriff des Rechts (ebenfalls *quanli*) homophon ist und sich nur durch das zweite Schriftzeichen unterscheidet. Dieses unterscheidende zweite Schriftzeichen fällt jedoch im Kompositum *renquan*, Menschenrecht, weg. Hier liegt eine begriffliche und linguistische Vermischung von Konzepten vor, die eine präzise Auseinandersetzung mit dem Begriff des Menschenrechts in seiner ursprünglichen Form erschwert.[6]

Die obigen Ausführungen zum Konfuzianismus sollen keine abschließende Beurteilung im Hinblick auf seine Vereinbarkeit mit dem vom westlichen Naturrecht geprägten Menschenrechtsbegriff geben. Vielmehr soll beispielhaft Einblick in die Komplexität der Thematik gewährt werden.

Weniger Beachtung in der geisteswissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Menschenrechtsproblematik finden die buddhistische und die daoistische Tradition in China. Dies mag damit zusammenhängen, dass das politische Leben in China seit Jahrhunderten konfuzianisch geprägt ist. Allerdings findet die Interpretation und Umsetzung politischer Maßstäbe neben der übergeordneten Ebene auch auf einer zwischenmenschlichen, individuellen Ebene statt, und auf dieser Ebene wirken neben dem Konfuzianismus auch Volkstraditionen, Buddhismus und Daoismus nach.

Anders formuliert: Mit der Umsetzung staatlicher Vorgaben sind unter anderem Kader, Polizisten, Geheimdienstmitarbeiter, Bedienstete des Strafvollzugs und der Judikative befasst, die zwar offiziell Anhänger des Marxismus-Leninismus sind, aber auch von traditionellen Vorstellungen beeinflusst sein können. Denkbar sind hier verschiedene Wirkungsweisen. Vielleicht wirkt ja die Vorstellung, der gewaltsame Tod eines Menschen verwandle diesen in einen unruhigen Geist, abschreckender als so manche offizielle Direktive. Umgekehrt ist aber auch möglich, dass die Vorstellung, der Anhänger einer unbekannten Sekte sei von einem bösen Geist beseelt, dem Missbrauch dieses Menschen Tür und Tor öffnet. Zur Schaffung verbindlicher Menschenrechtskodizes in Theorie und Praxis sollten daher

[6] *Sven-Uwe Müller* sieht in dieser begrifflichen Unklarheit die Ursache für die Schwierigkeit früher chinesischer Reformdenker, die beiden Konzepte von Recht und Macht analytisch zu unterscheiden. A.a.O., 53.

auch die weniger orthodoxen Traditionen betrachtet werden. Neben systematischen Übergriffen auf bestimmte Bevölkerungsgruppen, auf die sich die westliche Kritik an China vor allem konzentriert, geschehen eine Reihe von Menschenrechtsverletzungen im Land aus Habgier, Unkenntnis oder persönlicher Willkür und entgegen der offiziellen Politik. Menschenrechtsverletzungen, die vor allem auf Unkenntnis und der mangelhaften Umsetzung von staatlicher Politik beruhen, lassen sich in China zum Beispiel im Bereich der Religionspolitik, vor allem auch auf den untergeordneten ländlichen Ebenen der staatlichen Hierarchie feststellen, wo Beamte wenig gebildet sind, kein Interesse an der Materie haben und daher nicht zwischen offiziell anerkannten Religionsgemeinschaften und gefährlichen Sekten unterscheiden können.

Zurück zur Wirksamkeit der nicht-orthodoxen Tradition: Im Buddhismus erscheinen der Gedanke des Mitleids mit allen Lebewesen sowie die Notwendigkeit, Gutes für das eigene Karma zu tun, als Möglichkeiten, positive Verhaltensnormen zu schaffen, die die Einhaltung gewisser Menschenrechtsstandards garantieren. Andererseits kann die Unbeständigkeit und Seelenlosigkeit allen, auch menschlichen Lebens im Buddhismus dem Gedanken einer naturrechtlich verstandenen, angeborenen Menschenwürde entgegenstehen; während auch gilt, dass alle Wesen im Absoluten (der Leerheit) gleich und somit miteinander verwandt sind. Weiterhin kann das Leiden eines Menschen als Ausdruck ungenügenden karmischen Verdiensts in einem vorangegangenen Leben aufgefasst und so eventuell als „gerechtfertigt" erscheinen. Dem gegenüber finden wir schon bei Gautama Buddha die Erkenntnis, dass Armut die Ursache von Verbrechen und damit schlechtem Karma sein kann, und dass Menschen nur unter stabilen wirtschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen sich von ihren Alltagssorgen lösen und der eigenen Erlösung widmen können. Diese unterschiedlichen Lesarten herauszuarbeiten und einem modernen buddhistischen Menschenrechtsverständnis nutzbar zu machen, muss Aufgabe von Buddhismus-Kennern sein; hier können wir wiederum nur die Komplexität der Aufgabe deutlich machen.[7]

Anders als in einigen buddhistisch geformten Gesellschaften Südostasiens (aus denen daher auch Vordenker eines buddhistisch inspirierten Menschenrechtsverständnisses stammen, etwa Aung Sang Suu Kyi oder

[7] Bei derartigen Untersuchungen muss selbstverständlich noch zwischen verschiedenen Spielarten des Buddhismus und ihren jeweiligen Implikationen für die Interpretation differenziert werden.

der Dalai Lama), liegt in China eine heterogene gesellschaftliche Prägung vor mit Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus. Aufgrund ihrer stark apolitischen, auf das Individuum bezogenen Haltung gibt es bislang kaum Versuche, die daoistische Tradition einem modernen Menschenrechtsverständnis nutzbar zu machen, obwohl sich auch hier interessante Ansätze ergeben könnten. Der im Daoismus zentrale Gedanke der Selbstentfaltung wird zum Beispiel von einigen Wissenschaftlern mit dem für moderne Menschenrechtsdeklarationen zentralen Recht auf Glück gleichgesetzt.

Wichtig ist beim Blick auf die geistesgeschichtliche Tradition die Unterscheidung von verschiedenen Herangehensweisen. Einige Autoren suchen explizit nach funktionalen Äquivalenten, mit denen die für das westliche Menschenrechtsverständnis zentralen Begriffe im chinesischen Kontext hergeleitet werden sollen; ein Beispiel ist die oben dargestellte Auseinandersetzung mit *li* und *fa* als Entsprechungen für überpositives und positives Recht. Andere Autoren versuchen, aus der Tradition heraus alternative Menschenrechtsbegründungen zu entwickeln. So plädieren etwa Du Gangjian und Song Gang dafür, die klassisch-konfuzianische Theorie der Güte (*renxue*) mit ihren Elementen der Güte, Toleranz, Gerechtigkeit und ordnenden Regierung zu ersetzen durch vier neue Elemente, nämlich eine Ideologie der Menschenrechte, der Toleranz, des Widerstands und des Neo-Konstitutionalismus.[8]

Nach dem obigen Exkurs in die klassische Tradition soll nun noch ein Blick auf den Sinomarxismus geworfen werden, aus dem sich das heutige politische Denken in China vornehmlich speist. In der klassischen marxistischen Lehre, deren Verständnis von chinesischen Marxisten weitgehend übernommen wurde, wird der Begriff der Menschenrechte mit ihrer Betonung des Individuums skeptisch gesehen, als Entfremdung des Einzelnen von der Gesellschaft. Dem Begriff des auf seine Menschenrechte bedachten Individuums haftet der Beigeschmack des „egoistischen Bourgeois" an, der nur nach Verwirklichung seiner eigenen Interessen strebt.[9] Aufgrund der im marxistischen Verständnis grundsätzlichen Identität individueller und ge-

[8] *Gangjiang Du / Gang Song*, Relating Human Rights To Chinese Culture: The Four Paths of the Confucian Analects and the Four Principles of a New Theory of Benevolence; in: *Michael C. Davis*, Human Rights and Chinese Values. Legal, Philosophical, and Political Perspectives. Hong Kong/Oxford/New York, 35–56.

[9] Hier finden wir eine interessante Entsprechung zur sprachlichen Problematik des „egoistischen" Menschenrechtsbegriffs. Die oben dargestellte Etymologie des chinesischen Begriffs für „Menschenrecht" stärkt diese Lesart, wenn auch die Wortschöpfung *renquan* von früheren Reformdenkern geschaffen wurde und nicht auf die jungen Sinomarxisten zurückgeht.

samtgesellschaftlicher Interessen bleiben die Grundrechte des Einzelnen immer durch die Notwendigkeiten des Kollektivs beschränkt. In diesem Kontext sind Menschenrechte nicht unveräußerlich und angeboren, sondern werden vom Staat gewährt. Den Grundrechten des Bürgers steht eine Reihe von Grundpflichten gegenüber, ohne deren Erfüllung er kein Anrecht auf die Gewährung seiner Grundrechte hat. Zentrale Bürgerpflicht ist dabei die Loyalität zum Staat und zum System. Der Naturrechtsgedanke wird explizit abgelehnt wegen seiner Nähe zum Idealismus.

Dieser Vorrang des Kollektivs findet sich im Übrigen auch bei früheren chinesischen Reformdenkern in ihren Auseinandersetzungen mit dem westlichen Menschenrechtsgedanken. Damit sind alle modernen chinesischen Auseinandersetzungen um die Menschenrechte gekennzeichnet von einer Ablehnung des Naturrechtsgedankens und der Betonung des Volkswohls.[10]

Auf dem Weg zu einem modernen Menschenrechtsbegriff

Bei allen Möglichkeiten, die chinesische geistesgeschichtliche Tradition auf die Herleitung eines modernen Menschenrechtsgedankens zu durchleuchten, sollte der Rekurs auf die Tradition nicht überbewertet werden. Bei der Betrachtung der Tradition gelangen die einzelnen Autoren zu höchst kontroversen Ergebnissen, sowohl im Hinblick auf Einzelaspekte als auch auf die grundsätzliche Vereinbarkeit der Tradition mit modernen Menschenrechtsstandards.

Der kontroverse Charakter der Ergebnisse lässt verschiedene Schlüsse zu: Entweder unterliegt die jeweilige Interpretation dem Standort des Betrachters, oder die chinesische Tradition ist tatsächlich vielfältig bis hin zur Widersprüchlichkeit. Allein die verschiedenen konfuzianischen Schulen, vom „Gründervater" Konfuzius über die neokonfuzianische Tradition des 12. Jahrhunderts bis hin zu den modernen konfuzianischen Denkern, bieten eine Fülle möglicher Ansätze; hinzu kommen weitere philosophische Strömungen wie z.B. der Legalismus und der Mohismus. Während einige Betrachter sich skeptisch geben und in der chinesischen Tradition Gedanken wie soziale Gerechtigkeit und Gleichheit vermissen, lokalisieren andere Wissenschaftler Elemente in der chinesischen Tradition, die dem westlichen Naturrechtsgedanken nahe stehen. So wird z.B. ein chinesisches Pendant zur jedem Individuum innewohnenden Menschenwürde bei Mengzi nachgewiesen, oder der Gedanke der Selbstentfaltung im Daois-

[10] *Müller*, a.a.O., 264.

mus wird als das moderne Recht auf persönliche Entfaltung verstanden; das im Konfuzianismus verankerte Recht auf Tyrannenmord wird als „Ausgleich" für die nur gewährten, nicht angeborenen Menschenrechte interpretiert.

Das Herausarbeiten derartiger – vermeintlicher oder gegebener – Äquivalente sagt jedoch nichts aus über ihre tatsächliche Wirksamkeit in der Vergangenheit oder auch Zukunft. Der Rekurs auf die Tradition kann unter Umständen dazu beitragen, eine Basis für allgemeingültige Menschenrechtsstandards zu schaffen, zentral bleibt aber immer die Problematik der Umsetzung solcher Vorgaben. Das Beispiel Südkoreas, Taiwans und Japans zeigt jedoch, dass auch in konfuzianisch geprägten Gesellschaften die Einführung moderner Menschenrechtsstandards recht problemlos möglich ist bei stabilen wirtschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen und wenn der entsprechende gesellschaftliche Wille gegeben ist.

Die Auseinandersetzung mit der Tradition im Zusammenhang mit der Menschenrechtsdebatte liegt vor allem auch im Argument des Kulturrelativismus begründet. Derartige Argumentationslinien übersehen jedoch, dass Kulturen nicht nur in sich inhomogen sind, selbst wenn Politiker oder das Außenbild eine einheitliche Kultur suggerieren, sondern dass Kulturen sich in einem ständigen Wandlungsprozess befinden.[11] Wenige Kulturen dürften derzeit in einem schnelleren Wandlungsprozess begriffen sein als die chinesische. Hinzu kommt eine globale Tendenz zur Konvergenz von Werten in denjenigen Gesellschaften, die politische und wirtschaftliche Modernisierungsprozesse nach westlichem Vorbild durchlaufen. Auch in diesem Sinne sollte das Argument des Kulturrelativismus im chinesischen Zusammenhang zunehmend an Bedeutung verlieren.

Schließlich bleibt festzuhalten, dass Universalismus und Kulturrelativismus sich nicht ausschließen, da universell gültige Werte unterschiedlichen geistigen Strömungen entspringen können. Es ist schließlich dieser Gedanke, auf dem die unterschiedlichen Anstrengungen basieren, die eigene kulturelle Tradition einem modernen Menschenrechtsverständnis nutzbar zu machen. Trotzdem bleibt die Tatsache bestehen, dass eine Reihe von Kulturen traditionelle Wertvorstellungen pflegen, die mit einem modernen Menschenrechtsverständnis nicht vereinbar sind.

Die Frage der Universalität von Menschenrechten wird daher auch vom Widerstreit zwischen Moderne und Tradition überlagert. Von Senger weist darauf hin, dass viele als „kulturspezifisch" dargestellte Einstellungen in

[11] *Davis*, Human Rights and Chinese Values, a.a.O., 7.

der Tat typisch für Gesellschaften in Entwicklungsländern sind.[12] Auch die Betonung von Pflichten gegenüber den Rechten kann als vormoderne Konstante über kulturelle Grenzen hinweg aufgefasst werden.[13] Eine Möglichkeit, der Problematik kulturspezifischer Werte zu entgehen, besteht darin, zunächst nur einen Minimalkatalog von Werten umzusetzen und diesen dann mit zunehmendem Wertewandel zu erweitern. Im chinesischen Kontext würde dies bedeuten, an bereits bestehende Zusagen der Regierung anzuknüpfen (wie z.B. die Ablehnung der Folter oder des Genozids), und den Katalog der politischen Grundrechte nur langsam auszuweiten. De facto sind entsprechende Tendenzen in China erkennbar, wo unter der Prämisse der Unantastbarkeit der sozialistischen Herrschaft Reformen im Justizsystem oder auch die Einführung von Dorfwahlen stattfinden.

Gerade auch in Transformationsgesellschaften, in denen die Spanne der vertretenen Wertvorstellungen groß ist, erscheint die im globalen Rahmen derzeit zunehmende Ausweitung der eingeforderten Menschenrechte auf eine Fülle wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Rechte problematisch, und es wäre unter Umständen politisch sinnvoller und einfacher, zunächst die politischen Abwehrrechte zu garantieren. Hier liegt ein grundlegendes Dilemma einer solchen schrittweisen Umsetzung moderner Menschenrechtsstandards: Während politische Rechte einfacher umzusetzen sind (oder zumindest als einfacher umzusetzen gelten), haben die regierenden Eliten gerade an der Umsetzung dieser Rechte häufig wenig Interesse.

Moderne Gesellschaften kennen zwei Möglichkeiten, der zunehmenden Individualisierung und Pluralisierung zu begegnen: durch Abschwächung von Normen (so dass verbindliche Normen aus manchen Lebensbereichen verschwinden) und durch Normenflexibilität. Soll der Staat als Garant moderner Menschenrechte auftreten, so müssen sich die Menschen in einer traditional geprägten Gesellschaft diese Normenflexibilität zu Eigen machen. In diesem Sinne ist die Menschenrechtsproblematik auch in China tatsächlich eine Modernisierungsproblematik, wenn auch in leicht anderer Notation als von der chinesischen Regierung vorgegeben, die Modernisierung vor allem in materiell-wirtschaftlicher Hinsicht versteht und die Modernisierung von Einstellungen im Zusammenhang mit Menschenrechten weniger explizit anspricht.

---

[12] *Harro von Senger*, Chinese Culture and Human Rights; in: *Wolfgang Schmale* (Hg.), Human Rights and Cultural Diversity. Europe. Arabic-Islamic World. Africa. China. Keip Publishing, Goldbach 1993, 281–333, hier 310.

[13] *Konrad Wegmann, Wolfgang Ommerborn, Heiner Roetz* (Hg.), Menschenrechte: Rechte und Pflichten in Ost und West. Lit-Verlag, Münster 2001, III.

Daher sollte im Dialog auch von „modernen Menschenrechtsstandards", nicht aber „westlichen Menschenrechtsstandards" gesprochen werden. Zum einen wurden die modernen Menschenrechtskonventionen von nichtwestlichen Vertretern mitformuliert, zum anderen wurden und werden auch von westlichen Staaten Menschenrechtsverletzungen begangen. Insbesondere die historische Perspektive macht deutlich, dass der Westen zwar den Gedanken der angeborenen Menschenwürde hervorbrachte, diese Würde aber in den darauf folgenden Jahrhunderten noch vielfach missachtete unter Bezug auf den „Kunstgriff", dass bestimmte Bevölkerungsgruppen (Frauen, Sklaven, Einwohner von Kolonien, Juden, ...) keine vollwertigen Menschen seien. Zentral ist daher immer die Notwendigkeit, allen Menschen eine unveräußerliche Menschenwürde zuzusprechen. Auch der historische Materialismus sollte die Grundlage zur Herausbildung eines solchen kompromisslosen Gedankens bieten, wenn die biologische Existenz eines menschlichen Wesens (und z.B. nicht die wenig greifbare Größe der menschlichen Seele) als gemeinsamer Nenner für die Anerkennung des „Menschseins" zugrunde gelegt wird.

Empfehlungen

Wie können Empfehlungen an Außenstehende für den Umgang mit der unvollständigen Umsetzung von Menschenrechtsgarantien in China aussehen? Auf der politischen Ebene sollten die bestehenden Mechanismen, wie der Menschenrechtsdialog und der Rechtsstaatsdialog, unbedingt fortgeführt werden. Auch die beschleunigte Ratifizierung bereits unterzeichneter Menschenrechtskonventionen kann eingefordert werden. Grundsätzlich ist Kritik hinter verschlossenen Türen einer allzu konfrontationalen Begegnung mit chinesischen Führern in der Öffentlichkeit vorzuziehen, da Kritik an China von Ländern, die das Land in seiner jüngeren Geschichte in einen halbkolonialen Zustand unterwarfen, in der chinesischen Öffentlichkeit leicht unglaubwürdig wirkt.

Im Zusammenhang mit der Kodifizierung von Menschenrechten ist aber zu beachten, dass diese allein noch nicht vor Verstößen schützt. Wichtig ist daher die Aufklärung und Weiterbildung von Staatsbediensteten auf allen betroffenen Ebenen. Während dies vor allem eine innerchinesische Aufgabe ist, bei welcher der chinesische Staat nur bedingt ausländische Einmischung wünschen wird, so hat sich doch in den letzten Jahren eine erstaunliche Anzahl von Möglichkeiten auch für ausländische Beteiligung ergeben.

Es ist durchaus möglich, an die Ränder von Bereichen vorzudringen, in denen in China sowohl nach ausländischen als auch chinesischen Maßstäben moderne Menschenrechtstandards nicht vollständig garantiert sind, bzw. positive Entwicklungen in diesen Bereichn zu stärken:

- In den letzten Jahren sind in China, auch mit staatlicher Unterstützung, Tausende von Rechtshilfezentren entstanden, in denen Bürger Zugriff auf Rechtsberatung erhalten.
- Die Amity Foundation, eine chinesische kirchennahe Entwicklungsorganisation, unterhielt zeitweise ein Projekt für Kinder, deren Eltern Gefängnisstrafen zu verbüßen hatten. Hier dringt also eine christlich geprägte Organisation in einem sozialistischen Staat in Bereiche der Gefangenenfürsorge vor.[14]
- Chinesische Religionsbeamte hatten bereits mehrfach die Möglichkeit, bei Besuchen in westeuropäischen Ländern das Verhältnis von Kirche und Staat in einem anderen politischen und kulturellen Kontext kennen zu lernen.

Derartige Initiativen können von ausländischer Seite gefördert werden. Denkbar ist auch eine Unterstützung der Professionalisierung psychologischer Dienste, um Missbrauch zu verhindern. In Anlehnung an den Gedanken des Süd-Süd-Austauschs wären im kirchlichen Kontext Begegnungen wünschenswert zwischen chinesischen Repräsentanten und Kirchenvertretern aus Ländern, in denen sich die Kirche ebenfalls in einer Minderheitssituation befindet.

Grundsätzlich ist die Zusammenarbeit von chinesischen zivilgesellschaftlichen Akteuren mit staatlichen Behörden in unterschiedlichsten Kontexten zu fördern, da von ihr eine nicht zu unterschätzende aufklärende Wirkung auf die beteiligten Kader und Fachleute ausgeht. Der Rückzug des Staats aus zahlreichen Lebensbereichen, darunter auch Bereichen der sozialen Versorgung, ist auch ein Element der fortschreitenden Entpolitisierung. Während in der „klassischen" sozialistischen Gesellschaft alle Lebensbereiche als politisch eingestuft werden, eröffnet diese Entpolitisierung auch Perspektiven dafür, dass immer mehr Bereiche als unpolitisch und damit für die Aufrechterhaltung der sozialistischen Ordnung „ungefährlich" angesehen werden. Ein Beispiel ist die zunehmende Akzeptanz der Religion als einer positiven gesellschaftlichen Kraft von staatlicher Seite. Gerade aber im Bereich der Religion existieren noch Probleme, obwohl der weitaus überwiegende Teil der Religionsanhänger keinerlei poli-

[14] Persönliche Information von *Li Enlin*, Nanjing 2004.

tische Ziele verfolgt. Es ist zu hoffen, dass sich die politische Wahrnehmung der gesellschaftlichen Realität in diesem Bereich anpasst. Wie andere Staaten auch, versucht China das bestehende Staats- und Gesellschaftssystem zu schützen, wenn auch in China zu anderen Mitteln gegriffen wird als in funktionierenden Demokratien. Die Entpolitisierung zahlreicher gesellschaftlicher Bereiche bedeutet daher, daß staatliche Übergriffe sich tendenziell auf einen zunehmend kleineren Kreis von Personen, nämlich politische Dissidenten im eigentlichen Sinne, beschränken (sollten). Aufklärungsarbeit zugunsten von „unpolitischen" Bevölkerungsgruppen, die sich in ihren Rechten derzeit beschränkt sehen, ist daher ebenso zu fördern wie andere Elemente der Zivilgesellschaft.

Ausblick

Betrachten wir die gesellschaftliche Position von Frauen und Mädchen in den chinesischen Städten heute, so wird deutlich, dass sich nicht nur eine jahrtausendealte Praxis, sondern auch die dazugehörigen Einstellungen innerhalb weniger Jahrzehnte verändern lassen, wenn eine Gesellschaft reif dafür ist. Andererseits zeigt gerade die Situation von Frauen und Mädchen in China, dass derartige Veränderungen ohne die notwendigen wirtschaftlichen und sozialen Rahmenbedingungen nicht gelingen können. Auf dem Land lässt sich zur Zeit eine Wiederkehr traditioneller Praktiken wie der Kindesverlobung registrieren als Folge des Mädchenmangels, der wiederum verursacht ist durch traditionelle Vorstellungen und eine Reihe von politischen, wirtschaftlichen und sozialen Zwängen. Übertragen auf die Menschenrechtsproblematik stimmt dieses Szenario bedingt optimistisch. Verhaltens- und Einstellungsänderungen sind möglich, müssen aber von Aufklärungsmaßnahmen begleitet werden und dürfen nicht durch konträre wirtschaftliche und soziale Zwänge ausgehöhlt werden.

Die Einteilung der Menschenrechte im Hinblick auf ihre Rangordnung, wie sie die chinesische Regierung mit Blick auf die Priorität der wirtschaftlichen Rechte vor den politischen Rechten wahrnimmt, wirkt streckenweise artifiziell. So ist die Gewähr politischer Grundrechte vor allem durch die Enthaltsamkeit des Staates gekennzeichnet, während umfassende soziale und wirtschaftliche Rechte aktives Eingreifen von Seiten des Staates erfor-

dern, und selbst dann kann die Erfüllung dieser Rechte nicht unbedingt garantiert werden.[15] Zu den Paradoxien der chinesischen Entwicklung in Bezug auf die Menschenrechtsfrage gehört auch, dass heute, da die kommunistische Partei ihre Legitimation aus der Gewährung wirtschaftlicher Rechte beziehen muss und bezieht, diese de facto immer ungleicher garantiert werden. Offene und versteckte Arbeitslosigkeit sowie eklatante regionale und individuelle ökonomische Ungleichgewichte gehören in China zum Alltag.

Einiges in der offiziellen chinesischen Argumentation klingt daher nach Rechtfertigung, zumal das Primat des sozialistischen Gesellschaftsmodells in allen chinesischen Gesetzestexten und auch in den Äußerungen zur Menschenrechtsproblematik deutlich als Zielsetzung angesprochen wird. Dennoch muss auch anerkannt werden, dass die von der chinesischen Regierung vielbeschworene politische und wirtschaftliche Stabilität einen Schutz vor Menschenrechtsverletzungen darstellt, die im Falle eines unkontrolliert zerfallenden Staatsgefüges oder gar bei bürgerkriegsähnlichen Zuständen mit großer Wahrscheinlichkeit verübt würden. Häufig wird argumentiert, die Garantie politischer Rechte (als „Enthaltsamkeitspflicht" des Staats) sei einfacher umzusetzen als wirtschaftliche und soziale Rechte, die eine staatliche Fürsorgepflicht bedingen; auch wir haben uns teilweise dieser Argumentation angeschlossen. Nicht übersehen werden darf jedoch, dass für die Gewährleistung politischer Rechte ein funktionierendes Staatsgefüge die besten Voraussetzungen bietet, und diesen starken Staat haben wir in China derzeit (noch). Der von der chinesischen Regierung eingeschlagene Weg einer allmählichen Ausweitung der politischen Bürgerrechte sollte daher unterstützt werden.

Bei allen Unzulänglichkeiten läßt sich derzeit insgesamt ein Anstieg der individuellen Freiheiten feststellen. Ob es um Berufswahl, Freizügigkeit oder Ehescheidung geht: der staatliche „große Bruder" zieht sich immer stärker aus der Beobachtung und Lebensgestaltung seiner Bürger zurück. Das größte Glück der größten Zahl? Ein liberales westliches Gesellschaftsmodell wird derzeit in China nicht angestrebt, und auch von der sicheren Umsetzung moderner Menschenrechtstandards ist das Land teilweise noch entfernt. Doch wir müssen auch feststellen: Noch niemals in der chinesischen Geschichte ging es so vielen Menschen so gut.

[15] Ein grundsätzliches Problem der Ausweitung der Menschenrechte besteht darin, dass die Begrifflichkeit zunehmend bedeutungslos wird angesichts der Unmöglichkeit des Staates, seinen Bürgern in allen Lebensbereichen ein glückliches und erfülltes Leben zu garantieren, wie es derart ausgeweitete Kodizes insinuieren.

Ihr werdet finden das Kind…

Meditation zu Weihnachten

Wang Weifan

„Und das habt zum Zeichen: ihr werdet finden das Kind
in Windeln gewickelt und in einer Krippe liegend."
(Lukas 2, 12)

Im Dunkel des Stalls ein flackerndes Licht.
Scheint auf das Neugeborene, so ruhig, so still.
Weint nicht. Kam willig ins Chaos der Welt, die es schuf.

Erstes Lächeln auf dem kleinen Gesicht. Wie ähnelt es jetzt
dem ersten Menschen der Welt … ein Lächeln der Liebe
und des Gehorsams, für den mühsamen Weg bis ans Kreuz.

Wie weit diese kleine atmende Brust: unzähligen verlorenen Söhnen
wird sie einst wiedergefundene Heimat sein. Und die Schultern:
zart wie Jade und doch stark wie Stein –
tragen Menschenkummer und -leid.
Schlafe sanft, heiliges Kind,
in tiefe Liebe will ich dich betten.
Schlafe sanft, in mir
ist eine Krippe für dich bereit.

In: Wang Weifan: „Moxiang ji" (Meditationssammlung), Nanjing 1997, 192.

Übersetzung aus dem Chinesischen: Monika Gänßbauer

Bibelarbeit zur Weihnachtsgeschichte nach Matthäus 2, 1–23

VON CHEN SHUNFU [1]

1. Weihnachten, Heilige Nacht

In der Weihnachtszeit lesen viele Menschen in den Kirchen und zuhause die Geschichte von Jesus Geburt, wie sie die Evangelien berichten: Ein Engel, von außergewöhnlichem Glanz umgeben, verkündet der einfachen, jungen Maria die Geburt Jesu. Weil sie keine Unterkunft finden, bleibt der hochschwangeren Maria nichts anderes übrig, als Jesus in einem Stall zur Welt zu bringen. Die Hirten auf dem Feld werden von Engeln auf den Weg geschickt, nach Bethlehem, wo sie Jesus anbeten. Und sogar drei Weise aus dem fernen Osten kommen, geleitet von einem Stern, nach Bethlehem in Judäa, um von Jesus empfangen zu werden. All diese Geschehnisse sind von Heiligkeit und Geheimnis durchwebt. Für die Menschen ist die Erinnerung an Jesu Geburt nicht mehr mit den damaligen realen Lebensumständen verbunden – vielleicht, weil sich in Jesu Geburt wesensmäßig Gottes geheimnisvolles Handeln offenbart, vielleicht aber auch, weil dies alles inzwischen ins Reich der Sagen und Mythen eingegangen ist, nachdem es schon so lange her ist. Ohne Ende blinkende Weihnachtsbäume, tiefer Schnee, der alles bedeckt, und eine Stille Nacht, die den Menschen ein Gefühl der Ruhe und des Friedens bringt – das verstehen wir unter Weihnachten. Die Zufriedenheit über das weihnachtliche Festessen, die Freude, Weihnachtsgeschenke zu bekommen und die Wärme des Zusammenseins mit der Familie und Freunden sind unsere Weihnachtsgefühle. In der Wahrnehmung vieler Menschen scheint der Weihnachtsmann die Hauptperson dieses Geburtstagsfests geworden zu sein – wenn er seinen roten langen Mantel angezogen, den weißen Rauschebart übergestreift und seinen prall gefüllten Sack geschultert hat.

Die Umstände von Jesu Geburt waren nicht von Frieden und Wärme geprägt. Nein, es herrschten Kälte, Armut, Sorge und Angst. In der Bibel berichten nur das

[1] Chen Shunfu stammt aus Hangzhou, VR China. Er studierte zunächst Theologie in Nanjing, jetzt in Tübingen und steht kurz vor dem Abschluss seines M.A. in Theologie.

Matthäus- und Lukas-Evangelium ein wenig von diesen Umständen. Aber der Fokus dieser Berichte liegt auch nicht auf einer Wiedergabe der konkreten Umstände der Geburt Jesu. Die Autoren der Evangelien beschreiben dieses Ereignis viel eher aus dem Blickwinkel der Heilsgeschichte Gottes. Dennoch können wir in diesen kurzen Berichten eine Menge oftmals vernachlässigter oder gar vergessener Tatsachen erkennen. Wir sehen dunkle Seiten des Lebens, die für uns kaum vorstellbar sind, aber die viele Menschen erlebt haben oder auch gerade erleben.

2. Der König der Juden, Herodes

Als Jesus geboren war, wurde er kein weithin bewunderter Star. Er war zwar Gottes Sohn, aber seine Geburt wurde nicht zu einem weltweiten Fest. Im Gegenteil: „Er kam in sein Eigentum; und die Seinen nahmen ihn nicht auf" (Joh 1, 11).

Die drei Weisen, deren Namen wir nicht kennen, kamen von sehr weit her, um Jesus anzubeten. Sie erkundigten sich bei den Leuten nach dem neu geborenen König der Juden.

Wer hätte gedacht, dass diese Erkundigungen die ganze Stadt in Schrecken versetzen würden? Die Nachricht kam auch dem Herodes zu Ohren. Heimlich rief er die drei Weisen zu sich und forderte sie auf, ihn zu benachrichtigen, wenn sie Jesus gefunden hätten. Angeblich wollte er Jesus auch anbeten. Herodes wusste natürlich, dass viele Juden auf die Ankunft des Messias warteten. Das war den Hohepriestern und Schriftgelehrten ganz klar und so zitierten sie vor Herodes aus der Schrift und erklärten, dieser Messias sei der von Gott eingesetzte Fürst, der die Israeliten erlösen und die rettende Gnade Gottes allen Menschen bringen werde. Die Erlösung der Israeliten – das war natürlich eine Aussage aus dem Blickwinkel des Volkes Israel. Dieser neue König der Juden und Gesandte Gottes, für dessen Nachfolge die Menschen alles hingeben würden, war ganz offensichtlich eine enorme Herausforderung für die politische Macht des Herodes. Es hatte zuvor schon einige Male ähnliche Herausforderungen gegeben. Sie hatten jedes Mal lang anhaltende Schwierigkeiten für die politische Macht Roms in der Herrschaft über Judäa bedeutet und enorme militärische und ökonomische Verluste mit sich gebracht. Ein echter König der Juden, der Messias, würde sicher den Glauben der Juden gewinnen, und Herodes, der nur ein halber Jude war, würde sofort abgesetzt werden, auch wenn er über die Unterstützung römischer Armeen verfügte. Darum musste Herodes die latente Gefahr so schnell wie möglich beseitigen, und die beste Methode dazu schien ihm zu sein, die Bedrohung mit Stumpf und Stiel auszumerzen, bevor sie sich aktualisieren würde. Darin war Herodes gut. Er hatte genügend Strategeme im Köcher, konnte Truppen hin und her schieben und alle persönlichen Gefühle opfern. Mit einem Wort: Herodes war skrupellos im Einsatz seiner Mittel.

Als die drei Weisen Jesus gesehen hatten, offenbarte sich Gott ihnen im Traum und sie kehrten auf einer anderen Route in ihre Heimat zurück. Nachdem Herodes sorgenvoll und unruhig gewartet hatte, erkannte er nun, dass die drei Weisen – an-

ders, als er es ihnen eingeschärft hatte, nicht zu ihm zurückgekehrt waren und ihn auch nicht über Jesus informiert hatten. Er fühlte sich für dumm verkauft, und um die latente Gefahr ein für alle Mal zu beseitigen, erließ er überraschend den Befehl, alle kleinen Jungen in Bethlehem und außerhalb, die jünger waren als zwei Jahre, zu ermorden. Diese grausame Tat des Herodes ist zwar nicht in den Geschichtsbüchern verzeichnet, aber ein so grausames Verbrechen von der Hand des Herodes wäre nicht erstaunlich, denn dieser König war von jeher für seine Grausamkeit bekannt. Um seines Thrones willen schreckte er nicht einmal davor zurück, die eigenen Kinder umzubringen.

3. Ein Gewaltherrscher und Gewaltherrschaft

Kaum war Jesus also geboren, drohte ihm schreckliches Unheil. Er wurde geboren in eine Welt, die vom Recht des Stärkeren und von Interessen beherrscht ist, eine Welt, die von Lügen eingewickelt ist. Die verschiedenen Grausamkeiten des Herodes dienten nicht dem Wohl der Bevölkerung seines Herrschaftsgebiets und auch nicht der Stabilität des Römischen Reichs, sondern einzig und allein dem Erhalt seiner eigenen Interessen. Für die Menschen ist der Name Herodes zum Synonym für Grausamkeit geworden, und das nicht nur, weil seine grausamen Taten unzählig waren, sondern mehr noch wegen ihrer zutiefsten Unmenschlichkeit und Gefühllosigkeit. Die Chinesen sind davon überzeugt, dass jeder Mensch – ebenso wie jedes Tier – zumindest zu den grundlegendsten Gefühlen fähig ist und diese Gefühle unzerstörbar sind. Diese Einsicht drückt sich in dem folgenden Satz aus: „Wie grausam ein Tiger auch ist, seine Jungen wird er nicht fressen." Doch dieser direkte Glaube von Menschen wird oft durch grausame Tatsachen widerlegt. Auch in der chinesischen Geschichte mangelt es nicht an den Herodes ähnlichen grausamen Taten und Komplotten gegen die eigenen Kinder. Die Kette der großen und kleinen Machtkämpfe, der Rivalitäten um Rechte und Interessen in Familien und Palästen reißt vom Altertum bis in die Gegenwart nicht ab. Und das Ausmaß an Gefühllosigkeit und Grausamkeit hat mit der Entwicklung der Menschheitsgesellschaft durchaus nicht abgenommen. Im Gegenteil: Viele grausame Taten werden ständig umgedeutet zu etwas Gutem und verwandeln sich mit der Zeit in mythische Heldentaten und hervorragende Leistungen von Königen und Kaisern.

Manch einer erklärt sich die grausame Natur des Herodes damit, dass er von der Abstammung her kein reiner Jude war. Deshalb habe er ständig die Legitimität seiner Herrschaft über Judäa beweisen und seine Position wahren wollen. Andere meinen, dass Herodes selbst daran glaubte, der wahre Vertreter der römischen Regierung, des römischen Systems und von Gerechtigkeit und Ordnung zu sein. Wir haben keine Möglichkeit mehr, tatsächlich nachzuvollziehen, was Herodes zu dieser Grausamkeit trieb. Aber egal, aus welchem Grund er seine Söhne töten ließ und seine Frau ins Unglück brachte – sein Handeln an sich ist eine grundlegende Negation der Menschlichkeit. Ganz egal, welche Motive seine kranke Psyche gebar und ob es hehre Ziele gab, ganz abgesehen von allen Gründen, die beweisen

könnten, dass er so handeln musste oder dass es so kommen musste – seine Grausamkeit an sich negiert jede Suche nach einer Rechtfertigung seines Handelns. Denn diese Grausamkeit durchbrach alle ethischen Grenzen – und das ist der hässlichste Erweis von Menschheitsverbrechen. Der biblische Bericht über den grausamen Kindermord durch Herodes beleuchtet diesen Punkt näher. Er nennt keinerlei Gründe zur Rechtfertigung von Herodes' Entscheidung und legt damit seine persönliche Verantwortung für das Verbrechen offen. Es lag schlicht und einfach unmenschliches Interessenkalkül vor.

Ein Herrscher, der über alle Macht verfügt, aber unzählige wehrlose Kinder umbringen lässt – keine grausame Tat kann klarer die schlimme Natur des Menschen zum Vorschein bringen. Ein Gewaltherrscher oder eine Diktatur können Menschen bestimmte Vorteile bringen, beispielsweise eine gewisse gesellschaftliche Stabilität und ökonomische Entwicklung, aber nichts kann ihre verbrecherische Natur ändern. Ein Gewaltherrscher kann sich durchaus barmherzig oder großzügig erweisen, aber nur unter der Voraussetzung, dass seine Rechte und Interessen nicht berührt sind. Das grundlegendste Merkmal eines Gewaltherrschers ist es, dass er nur sich selbst zum Maßstab nimmt, für sich die höchste Position beansprucht und den Wert und Sinn der Existenz anderer Menschen negiert. Jeder Mensch kann und muss, wenn es nötig ist, für ihn geopfert werden. Mit einer Diktatur verhält es sich ebenso. In einem solchen System nimmt das System selbst den allerhöchsten Rang ein. Niemand darf es in Frage stellen oder negieren. Die Position des Systems zu bewahren, ist hier zur wichtigsten Aufgabe geworden. Wer zur Bedrohung für das System wird – ob Mensch oder Institution – wird ohne jede Angabe von Gründen vernichtet. Jedem üblen Handeln wird der Titel der Gerechtigkeit verliehen, solange es nur den Interessen dieses Systems dient. Doch hinter jedem diktatorischen zentralistischen System scheinen in Wirklichkeit Verbrechen von Menschen auf. Wenn es nicht Menschen gäbe, die Rechte manipulieren und davon profitieren würden, bräuchte man ein solches System ja nicht zu bewahren. Ein Gewaltherrscher wird von seiner üblen Natur angetrieben, verbrecherisch zu handeln, und er hat ein System, das es ihm erlaubt, grausam zu sein. Ein diktatorisches System verfügt über eine Menge Menschen, die ein solches System fördern und bewahren.

Eine weitere Methode, solche Herrschaft aufrechtzuerhalten, sind neben der Gewalt Lügen. Herodes weiß, dass die Hohenpriester und Schriftgelehrten, obwohl sie oberflächlich ehrerbietig wirken, doch boshafte Hintergedanken haben. Sie wünschen sich, dass es zu Unruhen kommt. Das würde ihren Plänen und Interessen zupass kommen. Insgeheim sehnen sie sich danach, realen Widerstand gegen Judäa leisten zu können. Bestenfalls ist dieser von der römischen Regierung eingesetzte Herrscher Schmuckwerk, und es wäre gut, wenn die römische Armee – an ihrer Statt – die Menschen maßregeln würden, die ihnen ein Dorn im Auge sind. Diesen Leuten kann Herodes nicht vertrauen. Darum empfängt er die drei Weisen heimlich und bewirtet sie fürstlich – er will ihnen das Gefühl geben, seine Ehrengäste zu sein. Nachdem er ihnen seine Gastfreundschaft und Freundlichkeit erwiesen hat,

fragt er sie nach dem Ziel ihrer Reise und bringt zum Ausdruck, dass er sich um all seine Untertanen und jeden, der in sein Herrschaftsgebiet kommt, sorgt. Und dieser neu geborene König der Juden – für ihn interessieren sich natürlich alle Juden. Für Herodes gilt dies im Besonderen, und damit nicht genug – er will ihm ganz persönlich seine Aufwartung machen. So sagt er den drei Weisen, wenn sie den König der Juden gefunden hätten, sollten sie zuerst ihn informieren. Er wolle es ihnen auch reichlich danken. Die drei Weisen, die ja eben erst angekommen sind, sind eindeutig noch nicht im Bild über die Hintergründe. So gelingt es Herodes, sie mit seinen Worten zu überzeugen. Sie halten sein Reden für ehrlich.

Lügen sind eine Existenzform des menschlichen Lebens unter der Sünde. Mit unterschiedlichen Methoden verfälschen Menschen die Geschichte und decken die Wahrheit zu. Sie stiften Verwirrung oder verdunkeln die Tatsachen. Daraus entstehen Zweifel, Argwohn und Missverständnisse. Dadurch verfallen Menschen in Hass und Mord. Die Erzählung vom Fall der ersten Menschen in der Schöpfungsgeschichte begann auch mit Lügen. Lügen und Gewalt ergänzen und helfen einander oft. Lügen zwingen Menschen durch Gewalt, sie zu akzeptieren, und Gewalt nimmt oft Lügen zum Vorwand, um sich selbst schön zu schminken und von den Menschen anerkannt zu werden.

An der modernen Geschichte Chinas lässt sich die Verbindung zwischen Gewalt und Lügen gut erläutern. Vom Widerstandskampf gegen die Japaner[2] bis zum Bürgerkrieg[3], von der Rechtsabweichlerkampagne[4] bis zur Kulturrevolution[5], von der Wirtschaftsreform bis zur Studentenbewegung im Juni 1989 ... viele historische Wahrheiten wurden bewusst verfälscht und ersetzt durch glanzvolle Revolutionsgeschichte, und es ist kein Zweifel daran erlaubt. Eine Menge Menschen hat in zahllosen Kampagnen ihr Leben verloren und viele haben gelernt, zu schweigen. Noch mehr Leute haben allerdings die Anpassung und die Kooperation gewählt. Durch Propaganda und Gehirnwäsche haben viele Menschen ihre Fähigkeit zu denken verloren. Die offizielle Ideologie ist zur höchsten Kultur einer für heilig gehaltenen Partei avanciert, und jede andere Meinung ist Ketzerei, die unterdrückt

[2] Anm. d. Übs.: Von 1937–1945 fand der „Widerstandskrieg Chinas gegen Japan" statt. 1931 war die Mandschurei von Japan besetzt worden. Am 7. Juli 1937 kam es zu offenem Krieg.

[3] Anm. d. Übs.: Von 1946–1949 tobte zwischen der Kommunistischen Partei Chinas und der Guomindang ein Bürgerkrieg. Er endete mit dem Rückzug der Guomindang nach Taiwan und der Ausrufung der Volksrepublik China durch die Kommunistische Partei in Beijing.

[4] Anm. d. Übs.: Auf die so genannte „Hundert-Blumen-Bewegung" von 1956, in der die KPCh die Intellektuellen zu Kritik an der Partei aufgefordert hatte, folgte bald eine „Rechtsabweichlerkampagne", in der diejenigen, die tatsächlich offen Kritik übten, hart bestraft und verbannt wurden.

[5] Anm. d. Übs.: Die Kulturrevolution fand von 1966–1976 statt. Während dieser Zeit griff Mao seine innerparteilichen Gegner als „Klassenfeinde" an und ließ sie zuerst durch Rotgardisten, später durch Armeeeinheiten verfolgen und teils auch liquidieren. Das Land war in diesen Jahren von brutaler Gewalt geprägt.

und aus dem Weg geräumt werden muss. Man hat den Menschen das Recht genommen, zu denken.

Wenn Menschen nicht in der Lage sind, die wahren Begebenheiten der Geschichte kennen zu lernen, können sie die Geschichte auch nicht kritisch reflektieren und Fehler der Menschheit erkennen. Wie sollen Menschen fähig sein, Recht und Unrecht voneinander zu unterscheiden, wenn sie nicht unabhängig denken können? Wenn jemand seine Meinung nicht frei sagen darf, kann er sich auch nicht gegen die Existenz der Lüge wenden.

4. Nacht, Dunkel, Flucht

Der Engel des Herrn erschien Josef im Traum und sagte ihm, dass er Judäa verlassen und nach Ägypten fliehen solle, weil König Herodes ihnen nach dem Leben trachte. Und Josef machte sich noch in der Nacht zusammen mit Maria und dem Kind auf und floh nach Ägypten. Ja, das ist Jesu Schicksal, nachdem er auf die Welt gekommen ist: „Und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat's nicht ergriffen" (Joh 1, 5). Er muss aus Judäa fliehen – das ist sein erster Eindruck von dieser Welt.

Gibt es irgendetwas Angsteinflößenderes als eine Flucht mitten in der Nacht? In der Bibel steht die dunkle Nacht oft für Schwierigkeiten, Leid und Tod. In der Nacht ist alles in Dunkel getaucht, überall lauern unwägbare Gefahren, gegenüber denen man als Mensch hilflos ist. Denn der Mensch kann das Dunkel nicht gründlich zerstreuen, deshalb kann er sich der aus dem Dunkel erwachsenden Angst auch nicht entziehen. Tagsüber können wir unsere Umgebung richtig einschätzen. Wir können – gemäß den unterschiedlichen Kontexten – unsere Rechte und Interessen verfolgen und Gefahren vermeiden. Aber in der stockfinsteren Nacht verlieren Menschen jenes Selbstvertrauen und Sicherheitsgefühl, über das sie tagsüber eigentlich verfügen. Man kann sich in der Dunkelheit nicht ebenso sicher fühlen wie am Tag. Selbst die kleinste Gefährdung dehnt sich unbegrenzt aus, führt zu maßlosem Schrecken und kann den totalen Zusammenbruch eines Menschen bewirken. Darum ist die dunkle Nacht zu einem Symbol für Auslöschung geworden. Die Menschheit hat keine Möglichkeit, sie zu durchschauen oder zu bezwingen – im Gegenteil, sie wird von der dunklen Nacht völlig gefühllos verschlungen.

Jesus muss im Dunkel der Nacht nach Ägypten fliehen, weil diese wehrlose Familie nur im natürlichen Schutz der Nacht der größeren Gefahr entkommen kann. Die Gefahren der Nacht sind verborgen. Doch die andere Gefahr steht vor Augen. Ihnen bleibt nur übrig, weit, weit weg vom judäischen Land zu fliehen. Mithilfe der Grenzen des Raumes entfliehen sie der drohenden Lebensgefahr. Es bleibt jetzt keine Zeit mehr, weiter über den langen Weg, die Mühen der Reise oder mögliche Gefahren nachzudenken.

Auf der einen Seite steht also Herodes – ein König, mit aller Macht ausgestattet, der Gewalt in all ihren Spielarten ausübt; auf der anderen Seite sind ein völlig

schutzloses Neugeborenes und seine armen, hilflosen Eltern. Aber dieser Konflikt ist durchaus nichts Ungewöhnliches.

Im Mai diesen Jahres erschütterte ein Fernsehbericht viele Menschen in Festlandchina. In einigen Gegenden Shanxis gibt es größere und kleinere, legale und illegale Ziegeleien. Wie sich herausstellte, arbeiteten in einigen dieser Ziegeleien Menschen, die mit betrügerischer Absicht von zuhause fortgelockt oder entführt und gewaltsam verschleppt worden waren. Bei etwa der Hälfte dieser Arbeiter handelte es sich um Kinder oder Jugendliche unter 18 Jahren. Der jüngste war erst acht Jahre alt, und einige von ihnen waren geistig behindert. Man hatte sie ihrer Freiheit beraubt und ließ sie jeden Tag länger als 10 Stunden arbeiten. Sie bekamen nicht genug zu essen, und wenn sie einmal bei der Arbeit langsamer wurden, wurden sie von Aufsehern grausam geschlagen. Einige der Arbeiter versuchten zu fliehen. Dann wurden sie aber noch schlimmer verprügelt – ein paar von ihnen schlug man sogar tot. Doch die lokale Bevölkerung und die Polizeibehörden verschlossen vor diesen Geschehnissen die Augen.

Wie kam es dann zu dem Fernsehbericht? Einige Eltern, die auf der Suche nach ihren verschwundenen Kindern nicht mehr weiter wussten, hatten Reporter um Hilfe gebeten. Nach der Ausstrahlung des Berichts reisten viele Familien auf eigene Faust nach Shanxi, um dort nach ihren Kindern zu fahnden. Der Bericht löste bald im ganzen Land Betroffenheit und Entrüstung aus. Die Grausamkeit der Ziegeleibetreiber und die Gleichgültigkeit der lokalen Regierungs- und Polizeibehörden erzürnten viele Chinesen. Dieser enorme Volkszorn führte dazu, dass die Regierung, die zunächst überhaupt nicht reagiert hatte, doch Maßnahmen ergriff. Sofort gaben Führungspersönlichkeiten aller Ebenen, von der Zentrale über die Provinzregierungen bis zu den Kreisebenen, Erklärungen ab, in denen eine gründliche Untersuchung dieser Fälle gefordert wurde. Doch das Ergebnis war nicht nur enttäuschend, sondern absolut hoffnungslos: Plötzlich wurden die Regierungs- und Polizeibehörden, die normalerweise ein Auge zudrücken oder selbst von solchen Machenschaften profitieren, zu angeblichen Rettern und Helden. „Innerhalb weniger Tage wurden 300–400 Sklavenarbeiter aus der Knechtschaft befreit", hieß es. Offiziell deklarierte man die Geschehnisse als Fälle einer „illegalen Anstellung". Den entführten und verschleppten Geschädigten wurde zusätzlicher Lohn ausgezahlt, und sie erhielten „eine vernünftige finanzielle Entschädigung". Der Sekretär eines Dorfparteikomitees wurde entlassen, einer der selbstständigen Kleingewerbetreibenden, der Arbeiter totgeschlagen hatte, wurde zusammen mit seinen Helfershelfern verhaftet, und der Provinzchef „entschuldigte sich aufrichtig bei der Bevölkerung". Alle Probleme wurden, wie man schrieb, „auf rascheste und vernünftigste Weise gelöst".

Die Vorkommnisse in den Ziegeleien von Shanxi sind aber durchaus kein Einzelfall. In Wirklichkeit gibt es solche Phänomene seit über 10 Jahren, und sie wurden auch schon sehr früh aufgedeckt. Nur hat damals niemand danach gefragt. Es scheint so, als hätten sich die Regierungen und die Bevölkerung an der Basis bereits an solche Vorfälle gewöhnt. Und nicht nur in Shanxi, in vielen anderen Pro-

vinzen Chinas werden ähnliche Fabriken betrieben. Dieser Fall ist also eine sehr realistische Situationsbeschreibung des gegenwärtigen China.

Doch die Bibel vergleicht auch Schwierigkeiten und Leid, die ein Mensch nicht ertragen kann, mit der Nacht. Was sind die wichtigsten Ursachen für die Entstehung solcher Schwierigkeiten und solchen Leids? Gesellschaftliche Ungerechtigkeiten, lang anhaltende oder unheilbare Krankheiten, Schwäche und Einsamkeit etc. Viele Klagelieder in den Psalmen spiegeln solche Kontexte wider: Gottlose machen Karriere und führen ein prächtiges Leben, während Menschen, die nach Gott fragen, Ungerechtigkeit erfahren, keinen Ausweg finden, von allen verlassen werden, niemanden haben, dem sie vertrauen können, keinen Trost finden, keine Möglichkeit haben, sich ihren Kummer von der Seele zu reden, am Ende ihrer Hoffnung ankommen und nicht wissen, wie es anders werden könnte. Darum klagen Menschen: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Ich schreie, aber meine Hilfe ist ferne" (Psalm 22, 2) oder: „Herr, wie lange willst du mich so ganz vergessen? Wie lange verbirgst du dein Antlitz vor mir?" (Psalm 13, 2). Hier ist tiefe Dunkelheit spürbar. Menschen sind zwar physisch am Leben, aber sie fühlen sich wie tot.

Die Gesellschaft des heutigen China ist von extremer Dunkelheit geprägt. Beamte und Unternehmer bilden eine Einheit und plündern das Volk finanziell mit wohlklingenden Worten aus. Aber die untersten Gesellschaftsschichten leiden schrecklich und haben keinen Ort, wo sie ihren Kummer los werden können. Jeden Tag hört man schöne Worte wie, alles müsse „für das Volk und um der Menschen willen" geschehen. In Wirklichkeit geschieht alles „um der Beamten und der Unternehmer willen". Die protzigen Fassaden der Wirtschaftsentwicklung können die Tatsache des gesellschaftlichen Dunkels und des Chaos letztlich nicht verbergen. Immer mehr Widersprüche werden sichtbar. Unter der jahrzehntelangen Herrschaft der Kommunistischen Partei und durch die Konflikte mehrerer Kampagnen wurde die traditionelle Kultur Chinas grundlegend zerstört. Dasselbe gilt für die traditionelle Gesellschaftsstruktur. Die KPCh hat mithilfe von Personenkult versucht, eine Kultur der Partei zu etablieren. Aber es ist trotz unterschiedlichster Bemühungen nicht gelungen, eine neue gesellschaftliche Kultur zu etablieren. Die Auflösung des ursprünglichen Gesellschaftssystems hat zu einem Glaubensvakuum und zu Moralverlust geführt. Nach einer über 20-jährigen Wirtschaftsreform ist Deng Xiaopings opportunistische These von der Katze[6] bis in alle Ritzen gedrungen. Der erste Gedanke der Ökonomie ist bereits tief in den Köpfen der Menschen verankert. Die Redensart, dass Geld alle Türen öffnet, bestimmt inzwischen vollkommen die Realität. Doch Natur und Gesellschaft leiden unter massiver Zerstörung, und die irreparablen Folgen dieser Entwicklung zeigen sich von Tag zu Tag deutlicher. Nationalismus, als Patriotismus getarnt, ist zu einem effektiven Mittel geworden, mit dessen Hilfe die Regierung ihre konstant erodierende Regierungsmacht verstärkt

[6] Anm. d. Übs.: Die These lautet: Egal, ob eine Katze weiß oder schwarz ist – Hauptsache, sie fängt Mäuse.

und mit dem sie von den immer krasseren inneren Widersprüchen Chinas ablenkt. Schnell flackert in allen Altersschichten Chinas Hass auf. Geschmäht werden mit Vorliebe Amerika und Japan. Jedes kleinste Ereignis wird zum Anlass genommen, um sich hasserfüllt gegen andere Nationen zu äußern. Vor dem diktatorischen System und der Korruption im eigenen Land verschließt man dagegen die Augen. Davon spricht niemand. Angesichts der täglich zunehmenden Probleme in der chinesischen Gesellschaft ermutigt die Regierung alle, eine „harmonische Gesellschaft" zu bilden. Plötzlich heißt es überall im Land, es solle „harmonisch" zugehen. Nirgends wird mehr von „unharmonischen Zuständen" gesprochen. Solche Phänomene werden einfach geleugnet. Ja, alle unharmonischen Zustände sind angeblich bereits beseitigt. Des Kaisers neue Kleider werden Stück für Stück angelegt, doch sie können die Hässlichkeit und Dunkelheit der Sünde einer primitiven Kapitalakkumulation nicht bedecken. Nirgends jedoch findet sich noch Schamgefühl angesichts der vollkommenen Nacktheit. Wie der chinesische Dichter Bei Dao[7] in einem Gedicht sagt:

„Im Namen der Sonne/plündert die Dunkelheit öffentlich/Das Schweigen ist noch immer die Geschichte des Ostens/Das Volk auf dem alten Wandbild/lebt ewig im Schweigen/und stirbt still."[8]

In einer solchen Umgebung, in der das Gesetz des Dschungels herrscht, nämlich dass der Stärkere den Schwächeren frisst, sind viele Menschen gezwungen, sich etwas einfallen zu lassen, um einen Existenzweg zu finden. Oft haben sie die grundlegendsten moralischen Maßstäbe fallen gelassen, entweder weil es um das reine Überleben geht oder weil sie um Ruhm und Reichtum kämpfen. Ehrlichkeit ist zu einem Synonym für Dummheit geworden, überall tauchen gefälschte Medikamente, gefälschter Alkohol oder Lebensmittel auf. Es blüht die Prostitution. Meinungsfreiheit gibt es nicht. Es kann einem allerdings passieren, dass etwas, das man gesagt hat, zum Verbrechen erklärt wird. So haben die Menschen sich entschieden, lieber zu schweigen und ergeben sich in die Lage. Andere wiederum „scheffeln schweigend Geld". Über Fairness und Gerechtigkeit sollen doch die nachkommenden Generationen diskutieren. Wer „Beziehungen" hat und die richtigen „Kniffe" kennt, ist erfolgreich ...

5. Zuversicht, Umkehr

Josef ist zwar mit Maria und Jesus nach Ägypten geflohen, aber sie sind durchaus nicht hoffnungslos. Denn der Engel hat Josef zugleich auch ein Versprechen

[7] Anm. d. Übs.: Bei Dao, bürgerlicher Name: Zhao Zhenkai, wurde 1949 in Beijing geboren und ist einer der bedeutendsten Lyriker Chinas. In den 1970er Jahren begann er zu schreiben. 1978 gründete er die Literaturzeitschrift „Heute" („Jintian"). Bei Dao lebt im Exil.

[8] Anm. d. Übs.: Der Vers stammt aus einem Gedicht Bei Daos mit dem Titel: „Ende oder Anfang – gewidmet Yu Luoke." Yu Luoke, Bruder der Schriftstellerin Yu Luojin, wurde 1975 aufgrund kritischer Äußerungen hingerichtet.

Gottes verkündet: „Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen." Dieses Versprechen wird bald erfüllt. Nachdem Herodes wenig später stirbt, kehrt Jesus mit seiner Familie, geleitet von einem Engel, wieder nach Judäa zurück, und sie lassen sich in Nazareth nieder.

Bei Jesu Flucht und Rückkehr assoziiere ich auch die Geschichte vom Auszug des Volkes Israel aus Ägypten. In Ägypten waren die Israeliten versklavt. Ihnen drohte die Gefahr eines Völkermords. Es sah so aus, als seien Gottes Versprechen und seine Voraussagen an ihren Vorfahren Abraham inzwischen zu einem schönen Märchen geworden. Aber diese Geschichte zeigt, dass Gottes erlösendes Handeln und seine einzigartigen Wege über alles Planen von Menschen hinausgehen. Er beweist, dass er ein ewiger Gott ist, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs – ein Gott, der seinen Bund hält. Genauso ist das Kind Jesus, das völlig schutzlos war, unter Gottes Bewahrung der Grausamkeit des König Herodes entkommen. Hier handelt es sich um eine weitere, noch großartigere Aufführung des Stücks vom Auszug aus Ägypten.

Eine Person in unserem Bibeltext wird oft vernachlässigt: Josef. In den Evangelien taucht Josef nur an zwei Stellen auf: bei Jesu Geburt und als Jesus ein Junge von 12 Jahren war. Die Gestalt des Josef bleibt hinter Jesus und Maria verborgen. Das Matthäus-Evangelium berichtet, dass Josef ein „Gerechter" war. Ein „Gerechter" – das ist ein Mensch, der Lust hat am Gesetz des Herrn und über seinem Gesetz Tag und Nacht sinnt (Psalm 1, 2). Natürlich begrenzt sich dieses Nachsinnen nicht auf „nachdenken und lernen". Mehr noch bedeutet die Bezeichnung „gerecht", dass ein Mensch Gott vertraut und seinem Gesetz und Willen folgt. Der Josef, den die Evangelien beschreiben, ist genau so ein Mensch. Er folgt dem durch einen Engel übermittelten Befehl Gottes und nimmt die schwangere Maria als seine Frau an. Er flieht mit seiner Frau nach Ägypten, und am Ende kehrt er, nachdem wieder ein Engel mit ihm gesprochen hat, nach Judäa zurück und lässt sich in Nazareth nieder. Er fragt nicht, er schweigt, aber setzt Gottes Worte treu in die Realität um. Obwohl der Wille Gottes überhaupt nicht verständlich ist und trotz der Schwierigkeiten, auf die er stößt, vertraut er vollkommen auf Gottes Wort – genauso wie Abraham, den man als Vater des Glaubens bezeichnet hat.

Er scheint auch die Miniatur eines anderen Josef in der Bibel zu sein. Im 1. Buch Mose wird Josef, der Sohn Jakobs, von seinen neidischen älteren Brüdern nach Ägypten verkauft. Dort erleidet er Unrecht, wird ins Gefängnis geworfen und von den Menschen vergessen. Doch Gott ist mit ihm und am Ende wird Josef Kanzler des Pharao. Die Geschichte dieses Josef lässt sich mit einem Satz von ihm selbst zusammenfassen: „Ihr gedachtet es böse mit mir zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen, um zu tun, was jetzt am Tage ist, nämlich am Leben zu erhalten ein großes Volk" (Gen 50, 20). Gott hat auf völlig unerwartete Weise seinen rettenden Plan erfüllt. Und Josef ist ein sehr geeignetes Gefäß für Gottes Plan. Er durchlebte viele, unfassbare Schwierigkeiten. Dennoch ließ sein Vertrauen in Gott ihn in jeder Situation Ruhe bewahren, und so erlebte er, dass Gott mit ihm war. Schließlich begriff er auch den Sinn seiner Lebenserfahrungen: Gottes Wille wurde erfüllt.

6. Der Weg Christi, der Weg der Kirche

„Und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat's nicht ergriffen" (Joh 1, 5). Das erlebte Jesus nach seiner Geburt. Aber er selbst hat diesen Weg gewählt: „Er, der in göttlicher Gestalt war, hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein, sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward den Menschen gleich und der Erscheinung nach als Mensch erkannt. Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz" (Phil 2, 6–8). Und auch die, die Jesus nachfolgen, müssen diesen Weg wählen und dieselben Leiden durchleben. Die Mission der Kirche auf der Erde ist es, von der rettenden Gnade Jesu zu erzählen. Darum liegt die Existenzform der Kirche unausweichlich in Bescheidenheit und Dienst an der Welt – nicht in gewalttätiger Eroberung der Welt. Für die chinesische Kirche ist dies eine enorm große Herausforderung.

In der derzeitigen, komplizierten Situation Chinas ist der Weg für die (protestantische) chinesische Kirche sehr schwer. Zwar steigt die Zahl der Gläubigen stark an, aber die Grundlage der Kirche ist immer noch schwach. Diese Schwäche besteht nicht nur darin, dass die Kirche in China weiterhin eine Minderheit darstellt und marginalisiert ist, sondern eher darin, dass die Kirche noch sehr jung und die Theologie oberflächlich ist. Ein ernsthafter Hinderungsgrund für die Entwicklung der Kirche liegt insbesondere im politisch-gesellschaftlichen Bereich. Wie entwickelt sich die chinesische Kirche selbst? Diese Frage muss als erste beantwortet werden. Aber sie lässt sich offensichtlich nicht isoliert behandeln. Christus ist Mensch geworden und damit in die Welt und in die Menschheitsgeschichte gekommen. Seine Geschichte ist die Geschichte der rettenden Gnade. In Christi Geschichte hat sich die Gnade Gottes in der Welt zu erkennen gegeben. Darum können Christen und kann die Kirche nicht von außerhalb dieser Welt über Glauben und Entwicklung sprechen. Andererseits bringen die Glaubenskrise der chinesischen Gesellschaft, der Verlust moralischer Maßstäbe und die täglich schärfer zutage tretenden Widersprüche in der Gesellschaft Menschen dazu, den christlichen Glauben in den Blick zu nehmen. Er wird so zu einer möglichen Ressource für die Wieder-Etablierung von Gesellschaft und Kultur. Welches Bild die Kirche abgibt, wie sie die Anerkennung der Menschen erlangt und zugleich ihr Wesen bewahrt – das sind wichtige Bestandteile der Frage nach der Entwicklung der Kirche.

Die chinesische Kirche ist zwar schon ein paar hundert Jahre alt, aber die Wurzeln des Christentums reichen in China noch nicht tief. Darum kann man in gewisser Weise sagen, dass Christus in China noch immer wie ein neugeborenes Kind ist – und dieses Kind ist in eine chaotische Welt mit ungewisser Zukunft hinein geboren. Durch seine Geburt konfrontierte Christus eine Welt voller Gewalt mit der Gestalt eines machtlosen Kindes. Nachdem Jesus von Johannes, dem Täufer, getauft wurde, durchlebte er die Versuchungen in der Wüste, und er hielt an dem Weg des Leidens fest. Die chinesische Kirche ist konfrontiert mit einer Gesellschaft, die gefügig gemacht wird von Atheismus und die voll oberflächlicher, arroganter Wissenschaftsgläubigkeit und blindem Nationalismus ist. Diese Gesellschaft wird

zurzeit durch Gewalt und Ungerechtigkeit in erschreckender Weise zerstört. Mammonismus korrumpiert die Herzen der Menschen in einem kritischen Maß. Die meisten Menschen sind gleichgültig und unwissend gegenüber gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten. Die chinesische Kirche darf nicht durch Geld, Positionen und Macht zu Bewunderung, Nachfolge und Anerkennung der Menschen gelangen und ihren Platz in der Gesellschaft so erringen wollen. Nein, der Weg der Kirche ist der Weg der Schwachen und des Leidens. Sie erkennt alle Menschen an, die durch Gewalt und Ungerechtigkeit verletzt sind. Sie solidarisiert sich mit ihnen und stimmt in ihr Rufen mit ein, sie schlägt auch nicht mit Gewalt zurück gegen die Unterdrücker, sondern begegnet ihnen mit Liebe, betet für sie und ruft sie zu Gerechtigkeit und Frieden auf. Denn Jesus ist für alle Menschen in die Welt gekommen und am Kreuz gestorben. Andererseits nehmen die gesellschaftlichen Widersprüche in China so rasant zu, dass es zwangsläufig zu Konflikten zwischen verschiedenen Schichten und Gruppen kommen wird. Es könnte sogar zu enormen Umwälzungen in der Gesellschaft kommen. Hier muss die Kirche sich dafür entscheiden, Hass aufzulösen, Gewalt zu vermindern und Barmherzigkeit zu verbreiten.

Der Weg der Kirche ist der Weg des Vertrauens. Wie bei Josef, ist auch bei der Kirche alles auf den Glauben an Gott gegründet. Und wenn die Kirche Vertrauen in Gott hat, wird das Leiden sie nicht in der Hoffnungslosigkeit zurücklassen. Denn dieser Gott ist der lebendige und wahre Gott, ein Gott, der seinen Bund hält und seinen Willen erfüllt sehen möchte. Christus sagt uns: „Das habe ich mit euch geredet, damit ihr in mir Frieden habt. In der Welt habt ihr Angst; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden“ (Joh 16, 33). Und bei dem Apostel Paulus hören wir: „Durch ihn haben wir auch den Zugang im Glauben zu dieser Gnade, in der wir stehen, und rühmen uns der Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit, die Gott geben wird. Nicht allein aber das, sondern wir rühmen uns auch der Bedrängnisse, weil wir wissen, dass Bedrängnis Geduld bringt, Geduld aber Bewährung, Bewährung aber Hoffnung, Hoffnung aber lässt nicht zuschanden werden; denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsre Herzen durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist“ (Röm 5, 2–5).

Möglicherweise ist der Dienst der Kirche ein stiller Dienst, der fraglos getan wird. Oft wird er wohl missverstanden und sogar böse verleumdet. Aber die Liebe Christi beweist: Das heilige Kind in der Krippe hat über die Schwerter des Herodes gesiegt.

Übersetzung aus dem Chinesischen: Monika Gänßbauer
Copyright der Übersetzung: China InfoStelle, Hamburg

Er kam in sein Eigentum

Meditation zu Weihnachten

Wang Weifan

Ein ferner Mond am Himmel. Vereinzelt blinken Sterne.
Das Universum, seiner Hände Werk, hält heute Nacht den Atem an.
Es wartet auf die Rückkehr des Schöpfers.
Der Kosmos ist sein Eigentum, sein Ort.

Tiefe Stille. Wilde Blumen wiegen sich sacht im Mondlicht.
Die Erde sehnt sich nach der Wiederkehr Gottes.
Erde und Wildnis sind sein.

Bethlehem liegt schon im Traum.
Im Bauch der Mutter schlafend das Kind.
Die Stadt harrt der Ankunft des Davidsohns.
Bethlehem ist seine Stadt.

Mein Körper, Leben, Geist und Herz – alles ist sein Werk.
Es ist ruhig in mir. Heute kommt der Menschensohn zur Welt.
Meine Seele gehört ihm. Sie ist sein Ort.

Quelle: Wang Weifan: „Guituji" (Nach Hause), Fuzhou 1996, 7.

Übersetzung aus dem Chinesischen: Monika Gänßbauer

(Professor Pfarrer Wang Weifan graduierte 1955 an der Theologischen Hochschule Nanjings. 1958 wurde er ein Opfer der Rechtsabweichlerkampagne. Während der Kulturrevolution [1966–1976] war er inhaftiert. In den späten 1970ern kehrte er an die Hochschule von Nanjing zurück, wo er bis 1999 unterrichtete.)

Botschaft der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung

Samstag, 8. September 2007: DAS LICHT CHRISTI SCHEINT AUF ALLE!

Wir, christliche Pilger aus ganz Europa und darüber hinaus, bezeugen die verwandelnde Kraft dieses Lichtes, das stärker ist als die Finsternis, und verkündigen es als die all-umfassende Hoffnung für unsere Kirche, für ganz Europa und für die ganze Welt.

Im Namen des Dreieinigen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, haben wir uns in der Stadt Sibiu in Rumänien (4.–9. September 2007) versammelt. Diese Dritte Europäische Ökumenische Versammlung war besonders gekennzeichnet durch den Reichtum der orthodoxen Spiritualität und Tradition. Wir erinnern uns an und erneuern die ernsthaften Verpflichtungen, die wir bereits in Basel und Graz eingegangen sind, und bedauern, dass es uns bis jetzt nicht gelungen ist, einige von ihnen zu erfüllen. Unsere Zuversicht in die verwandelnde Energie des Lichtes Christi ist jedoch stärker als die dunkle Welt der Resignation, des Fatalismus, der Angst und Gleichgültigkeit.

Unsere Dritte Europäische Ökumenische Versammlung begann 2006 in Rom und setzte sich 2007 in Wittenberg fort. Diese ökumenische Pilgerreise umfasste viele regionale Treffen sowie diejenigen der orthodoxen Kirchen in Rhodos (Griechenland) und der Jugend in St. Maurice (Schweiz). Wir begrüßen mit Freude die Verpflichtung der Jugend und den Beitrag, den sie an die Versammlung geleistet haben. Angeregt und unterstützt durch die *Charta Oecumenica* hat unsere Versammlung die Arbeit der früheren Versammlungen fortgesetzt und war eine Gelegenheit zum Austausch der Gaben und zur gegenseitigen Bereicherung.

Wir sind nicht allein auf dieser Pilgerreise. Christus ist mit uns und befindet sich in der Wolke von Zeugen (Heb 12,1), die Märtyrer unserer Zeit begleiten uns: das Zeugnis ihres Lebens und Todes inspiriert uns als Einzelne und als Gemeinschaft. Gemeinsam mit ihnen verpflichten wir uns, das Licht des verklärten Christus leuchten zu lassen durch unser eigenes Zeugnis, das tief verwurzelt ist im Gebet und in Liebe. Dies ist unsere bescheidene Antwort auf das Opfer ihres Lebens.

Das Licht Christi in der Kirche

Das Licht Christi führt uns dazu, für andere und in Gemeinschaft miteinander zu leben. Unser Zeugnis für Hoffnung und Einheit für Europa und die Welt kann nur glaubwürdig sein, wenn wir unsere Reise auf dem Weg zur sichtbaren Einheit fortsetzen. Einheit ist nicht Einheitlichkeit. Es ist von großem Wert, jene *koinonia* neu

zu erfahren und diejenigen geistigen Gaben auszutauschen, die die ökumenische Bewegung von Anfang an angespornt haben.

In Sibiu haben wir wieder die schmerzliche Wunde des Getrenntseins zwischen unseren Kirchen erfahren. Das betrifft unser Verständnis der Kirche und ihrer Einheit. Die unterschiedlichen historischen und kulturellen Entwicklungen in der östlichen und westlichen Christenheit haben zu diesen Unterschieden beigetragen; sie zu verstehen, erfordert unsere dringliche Aufmerksamkeit und den ständigen Dialog.

Wir sind davon überzeugt, dass sich die ganze christliche Familie mit Lehrfragen befassen muss und sich um einen breiten Konsens über moralische Werte bemühen muss, die vom Evangelium abgeleitet sind, sowie um einen glaubwürdigen christlichen Lebensstil, der freudig das Licht Christi in unserer modernen säkularen Welt der Herausforderungen bezeugt – im privaten und im öffentlichen Leben.

Unsere christliche Spiritualität ist ein kostbarer Schatz: wenn wir ihn öffnen, entdecken wir die Vielfalt seiner Reichtümer und öffnen unsere Herzen für die Schönheit des Antlitzes Jesu und die Kraft des Gebets. Nur wenn wir unserem Herrn Jesus Christus näher kommen, können wir uns auch einander annähern und wahre *koinonia* erfahren. Wir können nichts anderes tun, als diese Reichtümer mit allen Männern und Frauen zu teilen, die auf diesem Kontinent nach Licht suchen. Spirituelle Menschen beginnen mit ihrer eigenen Umkehr, die zur Veränderung der Welt führt. Unser Zeugnis vom Licht Christi ist eine ehrliche Verpflichtung, unsere Geschichten vom Leben und von der Hoffnung, die uns in der Nachfolge Christi beeinflusst haben, zu hören, danach zu leben und sie miteinander zu teilen.

Empfehlung I: Wir empfehlen, unsere Sendung als einzelne Gläubige und als Kirchen zu erneuern, um Christus als das Licht und den Erlöser der Welt zu verkünden.

Empfehlung II: Wir empfehlen, die Diskussion über die gegenseitige Anerkennung der Taufe fortzusetzen unter Berücksichtigung der wichtigen Errungenschaften, die es zu diesem Thema in mehreren Ländern bereits gibt, und in dem Bewusstsein, dass diese Frage eng mit einem Verständnis von Eucharistie, Amt und Ekklesiologie im allgemeinen verbunden ist.

Empfehlung III: Wir empfehlen, Wege und Erfahrungen zu finden, die uns zusammenführen: das Gebet füreinander und für die Einheit, ökumenische Pilgerreisen, theologische Ausbildung und gemeinsames Studium, soziale und diakonische Initiativen, kulturelle Projekte sowie die Unterstützung für das Leben in der Gesellschaft aufgrund von christlichen Werten.

Empfehlung IV: Wir empfehlen die vollständige Beteiligung des ganzen Gottesvolkes und nehmen insbesondere auf dieser Versammlung den Aufruf von Jugendlichen, älteren Menschen, ethnischen Minderheiten und Behinderten zur Kenntnis.

Das Licht Christi für Europa

Wir glauben, dass jeder Mensch nach dem Ebenbild und zur Ähnlichkeit Gottes erschaffen wurde (Gen 1,27) und das gleiche Maß an Achtung und Liebe verdient trotz aller Unterschiede des Glaubens, der Kultur, des Alters, des Geschlechts oder der Abstammung.[1] In der Erkenntnis, dass unsere gemeinsamen Wurzeln viel tiefer liegen als unsere Trennungen und in dem Bemühen um Erneuerung und Einheit und die Rolle der Kirchen in der europäischen Gesellschaft heute haben wir uns auf unsere Begegnung mit Menschen anderer Religionen konzentriert. Angesichts unserer besonderen Beziehung zum jüdischen Volk als dem Volk des Bundes lehnen wir alle Formen von Antisemitismus in unserer Zeit ab und fördern so die Schaffung eines Europas als einen gewaltfreien Kontinent. In unserer europäischen Geschichte hat es Zeiten harter Konflikte, aber auch Perioden des friedlichen Zusammenlebens zwischen Menschen aller Religionen gegeben. In unserer Zeit gibt es zum Dialog keine Alternative – und zwar nicht als Kompromiss verstanden, sondern als Dialog des Lebens, in, dem wir in Liebe die Wahrheit sagen können. Wir alle müssen mehr über alle Religionen lernen, und die Empfehlungen der Charta Oecumenica sollten weiter entwickelt werden. Wir rufen unsere Mitchristen und alle, die an Gott glauben, dazu auf, die Rechte aller Völker auf Religionsfreiheit zu achten und erklären unsere Solidarität mit christlichen Gemeinschaften, die im Nahen Osten, in Irak und anderswo auf der Welt als religiöse Minderheiten leben und sich in ihrer Existenz bedroht fühlen.

Wenn wir Christus in unseren notleidenden Schwestern und Brüdern (Mt 25, 44–45) begegnen und gemeinsam vom Licht Christi erleuchtet werden, dann verpflichten wir uns als Christen dazu, gemäß der biblischen Ermahnungen zur Einheit der Menschheit (Gen 1,26–27), Buße zu tun für die Sünde des Ausschlusses, unser Verständnis des „Anderssein" zu vertiefen, die Würde und Rechte jedes Menschen zu verteidigen, den Bedürftigen Schutz zu gewähren und das Licht Christi weiterzugeben, das andere nach Europa bringen; wir rufen die Staaten in Europa auf, Zuwanderer nicht mehr illegal zu inhaftieren, alle Anstrengungen zu unternehmen, die Zuwanderung zu regularisieren, Migranten, Flüchtlinge und Asylsuchende einzugliedern, den Zusammenhalt der Familie zu achten und Menschenhandel und die Ausbeutung der Opfer des Menschenhandels zu bekämpfen. Wir fordern die Kirchen auf, ihre Seelsorgearbeit unter den verletzlichen Zuwanderern zu verstärken.

Empfehlung V: Wir empfehlen, dass unsere Kirchen anerkennen, dass christliche Zuwanderer nicht nur Empfänger religiöser Fürsorge sind, sondern auch eine volle und aktive Rolle im Leben der Kirche und der Gesellschaft spielen können, dass sie

[1] An dieser Stelle in der Verlesung der Botschaft an die Versammlung wurde mündlich der Satz „von der Empfängnis bis zum natürlichen Tod" eingeschoben, der dann als „von der Geburt bis zum natürlichen Ende – vom Beginn des Lebens bis zu seinem natürlichen Ende" übersetzt wurde. Beide Formulierungen sind nicht Teil des offiziellen Textes der Botschaft.

ihre Seelsorgearbeit für Migranten, Asylsuchende und Flüchtlinge verbessern und die Rechte von ethnischen Minderheiten in Europa, insbesondere der Roma, fördern.

Viele von uns sind dankbar dafür, dass wir in Europa in den letzten Jahrzehnten so viele tief greifende Veränderungen erleben durften. Europa ist größer als die Europäische Union. Als Christen teilen wir zusammen mit anderen die Verantwortung dafür, Europa zu einem Kontinent des Friedens, der Solidarität, der Partizipation und der Nachhaltigkeit zu machen. Wir schätzen das Engagement der europäischen Institutionen, darunter die EU, der Europarat und die OSZE, zu einem offenen, transparenten und regelmäßigen Dialog mit den Kirchen Europas. Hochrangige Vertreter der europäischen Politik haben uns mit ihrer Präsenz geehrt und damit ihr starkes Interesse an unserer Arbeit bekundet. Nun sind wir gefordert, diesen Dialog mit spiritueller Kraft zu füllen. Ursprünglich war Europa ein politisches Vorhaben zur Sicherung des Friedens, jetzt muss es zu einem Europa der Völker werden, das mehr ist als ein Wirtschaftsraum.

Empfehlung VI: Wir empfehlen die Weiterentwicklung der *Charta Oecumenica* als Anregung und Wegweiser auf unserer ökumenischen Reise in Europa.

Das Licht Christi für die ganze Welt

Das Wort Gottes beunruhigt uns und unsere europäische Kultur: diejenigen, die leben, sollten nicht allein für sich leben, sondern für ihn, der für sie gestorben und wieder auferstanden ist! Christen sollen ohne Furcht und unersättliche Habgier leben, die dazu führen, dass wir eigensüchtig, ohnmächtig, engstirnig und abgeschlossen werden. Das Wort Gottes fordert uns auf, nicht das wertvolle Erbe jener zu verschwenden, die sich in den vergangenen sechzig Jahren für Frieden und Einheit in Europa eingesetzt haben. Der Friede ist ein großartiges und wertvolles Geschenk. Ganze Länder sehnen sich nach Frieden; ganze Völker warten darauf, von Gewalt und Terror befreit zu werden. Nachdrücklich verpflichten wir uns zu erneuerten Bemühungen auf dieses Ziel zu. Wir lehnen Krieg als Instrument zur Konfliktlösung ab, fördern gewaltfreie Mittel zur Schlichtung von Konflikten und sind besorgt angesichts der militärischen Wiederaufrüstung. Gewalt und Terrorismus im Namen der Religion widersprechen der Religion.

Das Licht Christi scheint auf die „Gerechtigkeit" und verbindet sie mit der göttlichen Barmherzigkeit. So erleuchtet, lässt es keinen doppeldeutigen Anspruch zu. Überall auf der ganzen Welt und in Europa führt der gegenwärtige Prozess einer radikalen Globalisierung der Märkte dazu, dass die Spaltung der menschlichen Gesellschaft in Sieger und Verlierer noch größer wird, der Wert von unzähligen Menschen nicht geschätzt wird, und die katastrophalen Auswirkungen auf die Umwelt, vor allem der Klimawandel, mit der Sorge um die Zukunft unseres Planeten nicht vereinbar sind.

Empfehlung VII: Wir fordern alle europäischen Christen dringend dazu auf, die Millennium-Entwicklungsziele der Vereinten Nationen als einen dringenden praktischen Schritt zur Bekämpfung der Armut mit allen Kräften zu unterstützen.

Empfehlung VIII: Wir empfehlen, dass CCEE und KEK zusammen mit den Kirchen in Europa und mit den Kirchen der anderen Kontinente einen konsultativen Prozess beginnen, der sich mit der Verantwortung Europas für ökologische Gerechtigkeit angesichts des Klimawandels, für eine gerechte Gestaltung der Globalisierung, für die Rechte der Roma und anderer ethnischer Minderheiten befasst.

Wir erkennen heute mehr als je zuvor, dass Afrika als Kontinent, der mit unserer eigenen Geschichte und Zukunft eng verbunden ist, jetzt in einer solchen Armut lebt, die uns nicht gleichgültig und passiv lassen sollte. Die Wunden Afrikas sind unserer Versammlung zu Herzen gegangen.

Empfehlung IX: Wir empfehlen die Unterstützung von Initiativen zum Erlass der Schulden und zur Förderung des gerechten Handels.

Durch einen aufrichtigen und objektiven Dialog tragen wir zur Schaffung und Förderung eines erneuerten Europas bei, in dem unveränderliche christliche Grundsätze und moralische Werte, die direkt aus dem Evangelium stammen, als Zeugnis dienen und unser aktives Engagement in der europäischen Gesellschaft begleiten. Unsere Aufgabe ist es, diese Grundsätze und Werte zu fördern – nicht nur im privaten, sondern auch im öffentlichen Leben. Wir werden mit Menschen anderer Religionen zusammenarbeiten, die unsere Sorge um das Schaffen eines Europas der Werte teilen und das sich auch politisch und wirtschaftlich weiter entwickeln kann.

In der Sorge um Gottes Schöpfung beten wir um mehr Rücksichtnahme und Achtung für ihre wunderbare Vielfalt. Wir setzen uns gegen ihre schamlose Ausbeutung ein, denn „die ganze Schöpfung wartet auf Erlösung" (Röm 8, 23), und wir verpflichten uns dazu, auf Versöhnung zwischen Menschheit und Natur hinzuwirken.

Empfehlung X: Wir empfehlen, dass der Zeitraum zwischen dem 1. September und 4. Oktober dem Gebet für den Schutz der Schöpfung und der Förderung eines nachhaltigen Lebensstils gewidmet wird, um den Klimawandel aufzuhalten.

Wir würdigen alle, die zu dieser Reise beigetragen haben, vor allem die junge *oikoumene*, die diese Versammlung zum mutigen Leben nach dem Evangelium aufgefordert hat, und beten gemeinsam:

O Christus, du wahres Licht, das jeden Menschen, der in diese Weit hineingeboren wird, erleuchtet und heiligt, leuchte uns mit dem Licht deiner Gegenwart, dass wir darin das unnahbare Licht erblicken und leite unsere Schritte, damit wir deine Gebote einhalten. Errette uns und führe uns in dein ewiges Reich. Denn du bist unser Schöpfer, Fürsorger und Spender alles Guten. Unsere Hoffnung liegt in dir, und dir erweisen wir Ehre jetzt und in Ewigkeit. Amen.

„Neu sehen lernen"

Die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung Sibiu / Hermannstadt, Rumänien 4.–9. September 2007

Was war?

Rund 2 100 Delegierte aus insgesamt 145 Kirchen und kirchlichen Gruppen trafen sich zur Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung in der transsilvanischen Stadt Sibiu. Hermannstadt in Siebenbürgen – wie Sibiu von seinen deutschen Gründern genannt wurde – erlebt in den Tagen des Jahres 2007 viele spannende Ereignisse. Mit dem 1. Januar 2007 ist Rumänien Mitglied der Europäischen Union geworden und eine der beiden Kulturhauptstädte Europas. Sibiu ist eine einladende Stadt. Der Bürgermeister Klaus Johannis nahm selbst rege am Programm der Versammlung teil, begrüßte die Teilnehmer und Teilnehmerinnen und verabschiedete sie – sichtlich gerührt – auch wieder mit den Worten: „Vielen Dank, dass Sie nach Sibiu gekommen sind. Für uns und unsere Stadt war das sehr wichtig!" In der Altstadt von Hermannstadt stehen neun Kirchen in unmittelbarer Nähe zueinander, die fünf verschiedenen christlichen Traditionen angehören. So haben alle Konfessionsgemeinschaften ihren Platz und leben seit vielen hundert Jahren harmonisch und eng verbunden miteinander zusammen.

Die Tage in Rumänien waren der vorläufige Abschluss des Prozesses der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung. Dieser Prozess war als Pilgerweg durch ganz Europa angelegt, um die Fülle und Weite europäischen Christentums widerzuspiegeln. Ihren Anfang nahm die Versammlung im Januar 2006 in Rom. Überwiegend römisch-katholisch in der ersten Station war dementsprechend auch die liturgische wie inhaltliche Prägung dieser Tage. Zwei Begegnungen mit Papst Benedikt XVI. im Rahmen der Gebetswoche für die Einheit der Christen standen auf dem Programm. In Rom wurden die Weichen für den Pilgerweg nach Sibiu vorjustiert. Es wurden die ersten zaghaften Blicke auf die dritte Station in Wittenberg, ja sogar schon nach Sibiu gewagt und die Vorstellungen des Planungskomitees für die Idee der Pilgerschaft gewannen an Konkretheit. Die Tage in Wittenberg waren von der vielfältigen wissenschaftlichen, musikalischen und theologischen Gestaltung des europäischen Protestantismus geprägt. Das beschauliche Wittenberg hatte für wenige Tage Christinnen und Christen aus nahezu allen Kirchen Europas in seinen Mauern beherbergt. In der Lutherstadt flossen bereits die ersten wichtigen Ergebnisse der nationalen und regionalen Veranstaltungen aus ganz Europa in den Versammlungsprozess ein. Als zweite Station hatten in fast allen Ländern besondere Veranstaltungen stattgefunden, deren Impulse bis in die Schluss-

botschaft von Sibiu hineinwirkten. Weitere konkrete Planungsschritte in Richtung Sibiu konnten gegangen werden.

Im Unterschied zu den beiden ersten Europäischen Ökumenischen Versammlungen (1989 Basel – protestantisch geprägt – und 1997 Graz – römisch-katholisch geprägt), die jeweils einen eigenen Kairos mit klaren inhaltlichen Verbindungen zur politischen, ökonomischen und sozialen Großwetterlage Europas hatten, war für die dritte Versammlung in der Vorbereitung dieser entscheidende Kairos schwerer auszumachen. Die ökumenische Welt hat sich seit 1997 sehr verändert. Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (GER) 1999, der erste Deutsche Ökumenische Kirchentag in Berlin 2000 und im gleichen Jahr die Erklärung „Dominus Iesus" aus der römisch-katholischen Glaubenskongregation mit den jeweiligen Reaktionen darauf, haben das Miteinander der Kirchen nachhaltig geprägt. Auch das so genannte Papstjahr 2005, die Veröffentlichung des Papiers „rite vocatus" der VELKD, die Rede von der Ökumene der Profile, die Auseinandersetzungen zwischen der lutherischen Staatskirche Schwedens mit der orthodoxen Metropolie von Moskau und ganz Russland und der tiefe innerkirchliche Konflikt der Anglikaner zu Fragen der Homosexualität; schließlich aber auch die Rezeption der GER durch die United Methodist Church und die Wiederaufnahme der theologischen Arbeit zwischen dem Vatikan und dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel; auch das jüngste Papier aus der Glaubenskongregation der Kirche von Rom. Diese bewegte ökumenische Geschichte der jüngsten Zeit bildete den Hintergrund für die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung in Sibiu. Doch auch Europa hat sich sehr verändert. Die politischen und sozialen Verhältnisse sind längst nicht die, welche vor 10 Jahren vorausgesagt oder gar erhofft wurden.

Was ist?

Nun fand in der ersten Septemberwoche 2007 die von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) initiierte und vorbereitete Versammlung statt. Die Teilnehmenden hatten zum großen Teil schon die vorherigen Etappen gestaltend mitgeprägt. Dennoch waren viele Delegierte aus ihren Kirchen, kirchlichen Gruppen, Orden, Bewegungen und Organisationen erst für Sibiu in den Prozess eingestiegen. So war eine gewisse Ungleichzeitigkeit zu spüren. Doch dieses Gefühl speiste sich nicht nur aus dem unterschiedlichen Informationsstand der Delegierten, sondern auch aus dem Miteinander der Kirchen, der Verantwortlichen und nicht zuletzt der Stadt Sibiu selbst.

Die Unterschiede in Europa, die es fast 20 Jahre nach der Wende offensichtlich immer noch gibt, spielten eine entscheidende Rolle. Die Ungleichzeitigkeit europäischer Wirklichkeiten galt es wahrzunehmen und mit ihnen zu arbeiten. Deutlich wurde auch, dass mit diesen Unterschieden in Europa auch sehr verschieden umgegangen wird. Die Rumänen gehen damit anders um als die Polen – diese sind wohl eher als politisch-kulturelle Unterscheidungen zu charakterisieren, viel weniger

konfessionell. Aber dennoch spielt das im Miteinander der Kirchen eine entscheidende Rolle. Die in der Ökumene viel beschworenen nicht-theologischen Faktoren kommen in einem pluralen Geschehen wie einer interkonfessionellen und internationalen Versammlung sehr zum Tragen.

Das wurde durch die starke Präsenz hoher kirchlicher Würdenträger und der starken Beteiligung engagierter Christinnen und Christen aus den unterschiedlichsten Strömungen des europäischen Christentums andererseits deutlich. Der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, Bartholomaios I., sprach an prominenter Stelle. In seiner Rede ging er auf die Wurzeln des christlichen Europas ein, nannte aber die Probleme des sich pluralisierenden und differenzierenden Europas aus biblisch-theologischer Perspektive beim Namen. Der Satz: *„Gewalt im Namen der Religion ist Gewalt an der Religion"* setzte gleich zu Beginn Maßstäbe, nicht zuletzt für das Gespräch über den interreligiösen Dialog. Der Patriarch hat der Versammlung einen bleibenden orthodoxen Impuls gegeben, der die Gespräche während der thematischen Auseinandersetzungen prägte.

Die erste Plenumssitzung am Mittwoch war geprägt von den einleitenden Referaten zum Thema Einheit. Diese schienen auf den ersten Blick stark in deutscher Hand. Zwei deutsche Theologen sprachen aus unterschiedlichen Traditionen über die Herausforderungen des ökumenischen Miteinanders. Der Ratsvorsitzende der EKD, Bischof Dr. Wolfgang Huber, hielt eine Grundsatzrede, in der er anbot, sich im Bereich der Spiritualität ökumenisch näher zu kommen und er griff darin den von Kardinal Kasper geprägten Begriff der „geistlichen Ökumene" auf. Auch wenn der Begriff unterschiedlich gefüllt wird, so war in Hubers Rede dennoch das Ringen zu spüren, wie es den Kirchen möglich sein kann, neue Wege aufeinander zu und miteinander zu gehen, scheint doch – wie es Landesbischöfin Dr. Margot Käßmann im Interview mit „idea" gesagt hat – die Versammlungsökumene und die Methode des differenzierten Konsens an ein Ende gekommen zu sein. Bischof Huber fokussierte sich auf die Schätze der Spiritualität, inklusive der Möglichkeit zum gemeinsamen eucharistischen Mahl. *„Die Erneuerung christlicher Spiritualität ist auch die entscheidende Grundlage für das gemeinsame Zeugnis der Kirchen in unserer Welt. (...) Dazu brauchen wir Grundformen für gemeinsame Wortgottesdienste ebenso wie Schritte im Bereich der Sakramentsfrömmigkeit."* Wie diese, in einem vielversprechenden Gedanken eingebaute Forderung nach eucharistischer Gemeinschaft von den ökumenischen Gesprächspartnern aufgenommen werden wird, bleibt abzuwarten. Deutlich wurde, dass Hubers Rede vor allem bei den deutschen, den niederländischen und skandinavischen Protestanten Beifall fand. Protestantische Delegierte aus romanischen Ländern empfanden die Gedanken Hubers als zu eng geführt auf die Situation in Deutschland und jenen Ländern, die überwiegend lutherisch oder reformiert geprägt sind.

Vor Wolfgang Huber kam aber bereits Walter Kardinal Kasper zu Wort, der für die Kirche von Rom referierte. Der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen sprach die jüngst ausgelösten Irritationen durch die neue Verlautbarung aus der römischen Glaubenskongregation direkt an: *„Ich weiß, dass*

viele, vor allem viele evangelische Brüder und Schwestern, sich dadurch verletzt fühlen. Das lässt auch mich nicht kalt; das macht auch mir Beschwer. Denn das Leid und der Schmerz meiner Freunde sind auch mein Schmerz. Es war nicht unsere Absicht irgendjemand zu verletzen oder herabzusetzen." Das ließ natürlich die Frage aufkommen, welche Konsequenzen diese Haltung des Kardinals hinsichtlich der Äußerung aus der römischen Kirche haben wird. Der Kardinal setzte damit schon das in Form eines persönlichen Zeugnisses um, was er in seiner Rede als Kern des künftigen ökumenischen Miteinanders verstanden wissen wollte: Die Umkehr, die Buße. Es habe sich *„gezeigt, dass Schuldzuweisungen in den allermeisten Fällen geschichtlicher Nachprüfung nicht standhalten; meist ist die Schuld auf beide Seiten verteilt. Dies sollten wir ehrlich eingestehen und dann Gott und unsere Brüder um Vergebung bitten. (...) Es gibt kein ökumenisches Weiterkommen ohne Umkehr und Buße"*. So kann Kaspers Rede als ein Plädoyer an alle Kirchen verstanden werden, sich selbst zu prüfen und die Bereitschaft zur je eigenen Umkehr nicht auszuklammern. Das adressierte er natürlich auch an seine eigene Kirche. *„Wir kennen uns noch viel zu wenig, und deshalb lieben wir uns noch zu wenig."*

Als drittes Referat bekam das Plenum eine orthodoxe Stimme zu hören. Diese Rede klang lange nach und gerade an ihr wurde deutlich, dass die Orthodoxie durchaus unterschiedliche Modi hat, sich einer theologischen wie kulturellen Auseinandersetzung zu stellen. Der Metropolit von Smolensk und Kaliningrad Kirill, der der Vorsitzende des kirchlichen Außenamtes des Moskauer Patriarchats ist, wurde nicht allein als eine orthodoxe Stimme, sondern von vielen vornehmlich als eine russische Stimme wahrgenommen. Boten seine Vorredner Kasper und Huber als Schlüssel für die Tür zur weiterführenden Ökumene die Buße und die Spiritualität an, so verlagerte Kirill seine Analyse und die Lösung der Probleme in den Kirchen und der Gesellschaft Europas fast ausschließlich auf die Moral. „*Der* Kampf für eine einheitliche Gesellschaftsmoral und die christlichen Werte im heutigen Europa ist unmöglich ohne eine Vereinigung der Anstrengungen vor allem der Christen der Hauptkonfessionen, unbeschadet ihrer Differenzen in der Glaubenslehre." Diese Rede, die stark die ethische Flanke ökumenischen Diskurses berührte, aber auch die darin grundgelegten dogmatischen Vorentscheidungen („*Die* Diskussion darüber, was ein Mensch ist, war vor 2000 Jahren zu *Ende*.") entfachte eine lebhafte Diskussion über die Tage der Versammlung hinweg. Angesichts seiner zugespitzten Aussagen und des Aufrufes zum Kampf für ethische Normen eine Übereinkunft mit den protestantischen Kirchen, den Altkatholiken und mit Teilen der Anglikanischen Kirche zu erreichen, käme einer Quadratur des Kreises gleich.

Im Laufe der Tage in Sibiu kristallisierte sich deutlich heraus, dass man dennoch viele Klischees nicht so bedient sehen konnte, wie das oft erwartet wird: dass die Orthodoxen und die Katholiken schwerpunktmäßig die ekklesiologischen Fragen behandelt wissen wollen, die protestantische Tradition hingegen sich eher den ethischen Fragen verpflichtet weiß. Schon die Rede des Ökumenischen Patriarchen hob dieses Klischee auf. Und in den Eingangsreferaten ging es – kurz gefasst – um

Orthodoxie, Ortholatrie und Orthopraxie. Alle drei sind Vollzüge der einen Kirche. Sibiu hat gezeigt, dass die Konfessionen voneinander lernen und mittlerweile über Themen sprechen, die zuerst eben nicht die eigenen Themen sind. Das ist ermutigend. Die Klischees wurden auf heilsame Weise durchbrochen, wenn auch noch viele Fragen offen blieben.

Der erste Tag stand unter dem Thema: „Das Licht Christi und die Kirche." Dementsprechend waren auch die Referate und die Themen in den Hearings und den Foren gegeben: *Einheit*, *Zeugnis* und *Spiritualität*. An den Vorgaben der Charta Oecumenica richteten sich auch die übrigen Themen der weiteren Versammlungstage aus. So waren es die folgenden beiden Tage „Das Licht Christi und Europa" mit den Foren *Europa*, *Migration* und *Religionen*. Und „Das Licht Christi und die Welt" mit den Themen *Schöpfung*, *Frieden* und *Gerechtigkeit*.

Hierzu nur einige kurze Abrisse. Das Thema Europa wurde im Hauptvortrag von José Manuel Barroso, dem Präsidenten der Europäischen Kommission, in den Blick genommen. In vielen Voten ging es im Vorfeld der Versammlung schon darum, dass Europa größer sei als die Europäische Union. Sehr erfreulich war, dass gerade ein so hochrangiger Vertreter der EU deutlich machte: *„einer Union, die nur auf ihre geographischen und wirtschaftlichen Dimensionen reduziert wird, mangelt es an Einheit."* Die Teilnahme von Barroso und des rumänischen Präsidenten sowie Ministerpräsidenten, das Grußwort des Papstes, die Anwesenheit des Ökumenischen Patriarchen, die Anwesenheit des Generalsekretärs des ÖRK und das Grußwort des Generalsekretärs der LWB und das rege Medieninteresse zeigten, dass die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung mit großer Aufmerksamkeit verfolgt wurde. Was die Themen der Foren angeht, so sei hier erwähnt, dass es bezüglich anderer Religionen ein enormes Lernpotenzial von und in anderen Ländern gibt. Die Länder Südosteuropas, in erster Linie aber auch die Staaten mit hoher Zuwanderung, haben diesbezüglich schon viele Erfahrungen gemacht, die für das dringend notwendige Gespräch zwischen Vertretern der einzelnen Religionen im Kontext Europas hilfreich sein werden. Es kam auch zu Gesprächen zwischen Vertretern der Religionen und dem Austausch neuer Ansätze in der Zusammenarbeit miteinander. Schließlich wurde das Thema Migration insofern auch personal sichtbar, als die italienische Delegation einige Vertreter und Vertreterinnen aus Migrantenkirchen hatte. Durch sie wurde die Vielfalt der Sprachen und die Perspektive sichtbar, dass Europa geschichtlich wie zukünftig über den Kontinent hinaus Verantwortung zu tragen hat.

Der Hauptvortrag am Donnerstag kam von Prof. Andrea Ricchardi, dem Gründer der Gemeinschaft St. Egidio aus Rom. Seine Rede war ein ermutigender Anstoß, sich den gestellten Herausforderungen einer sich globalisierenden Welt und den damit einhergehenden ökonomischen, soziologischen und auch christlich-religiösen Aufgaben zu stellen. *„Die Gerechtigkeit muss ein Bestandteil unserer Prophetie sein. Man hat die biblische Tiefe der Bedeutung dieses Wortes verloren, nachdem es so oft politisch gebraucht wurde. (…) Die Gerechtigkeit muss die Wirtschaftspolitik unserer Länder in Frage stellen."* Durch die anschließende Arbeit in den Foren

hat der konziliare Prozess einen neuen starken Impuls bekommen, gerade auch deshalb, weil die dringenden Umweltfragen, wie etwa der Klimawandel, in den Mittelpunkt gestellt wurden. Ebenso wurde die Dekade zur Überwindung von Gewalt, deren Schwerpunkt 2007 in Europa liegt, aufmerksam in den Blick genommen und die geplante Internationale Ökumenische Friedenskonvokation 2011. Die Teilnehmenden wurden herangeführt an die Ansätze der Versöhnungsarbeit in Bosnien-Herzegowina. Ein wichtiger Punkt war auch die Initiative „Healing of Memories", die von der GEKE, der KEK und dem Konfessionskundlichen Institut Bensheim in Rumänien initiiert worden war.

Während der gesamten Versammlung fanden regelmäßig viele Gottesdienste statt. Jeden Morgen wurde vor dem Hauptplenum im Veranstaltungszelt eine gemeinsame Andacht gefeiert, in der die Vielfalt der christlichen Spiritualität zum Tragen kam. Daneben gab es aber auch die konfessionell geprägten Gottesdienste in den verschiedenen Kirchen. Auch die Brüder der Gemeinschaft von Taizé waren vertreten und machten es möglich, dass Gottesdienste in der Art von Taizé gefeiert wurden. Die Gottesdienste waren für jeden offen und es gab eine ausgesprochen rege Teilnahme der einheimischen Bevölkerung. Viele Menschen aus Sibiu und Umgebung waren sowohl zum Eröffnungs- wie zum Schlussgottesdienst und zur großen Lichtfeier am Samstagabend auf den Hauptplatz gekommen. Die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung war tatsächlich in Sibiu angekommen.

Was bleibt?

Ob es eine vierte Versammlung geben wird, ist völlig offen. Das wird sich zeigen müssen. Sollte es dazu kommen, wird zu bedenken sein, wie und auf welche Weise die Delegierten und die Teilnehmenden am Entscheidungsprozess teilhaben können. Es wird mehr Raum geben müssen, Erfahrungen, Wünsche und Anträge im Austausch und im Plenum vorzubringen. Das ist ein Problem, das sich von Rom über Wittenberg bis nach Sibiu durchzog. Es wird auch wichtig sein, dass die Delegierten über die Ergebnisse der Versammlung abstimmen können, in welcher Form sich diese Ergebnisse niederschlagen sollen.

Die Jugend wird bei einer nächsten Versammlung mehr beteiligt sein müssen. Natürlich, sie haben engagiert und offen an der Versammlung in Sibiu teilgenommen. Sie konnten ihre Botschaft, die sie in St. Moritz, dem Jugendtreffen der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung verfasst hatten, einbringen. Und sie waren sehr begeistert über die Fülle und das Potenzial im Austausch der Kirchen und ihrer Mitglieder. „Die Jugend ist nicht die Zukunft der Kirche" – so sagten sie – „sie ist ihre Gegenwart". Die Jugendbotschaft von St. Moritz und Sibiu bleibt für den ganzen weiteren Prozess auch nach der Versammlung in Hermannstadt wichtig.

Durch Sibiu bleibt auch deutlich, dass es zwar keinen konfliktfreien aber dennoch einen gelungenen Austausch im ökumenischen Miteinander geben kann.

Daran gilt es festzuhalten. Der Prozess hat gezeigt, dass die Aufgaben, die vor den Kirchen und vor Europa liegen, nicht unbedeutend sind, aber auch nicht unlösbar.

In Sibiu gab es eine Schlussbotschaft, die in zwei Durchgängen bearbeitet wurde. Doch im Gefühl vieler Delegierter waren sie nicht wirklich an der Genese dieses Textes beteiligt. Gerade die erfahrenen Ökumenikerinnen und Ökumeniker, die bereits Basel oder Graz erlebt hatten, waren mit der Partizipation in Sibiu nicht zufrieden. Sicherlich, von Basel bis Sibiu war ein Bogen gespannt, aber jene denken gerne an die gelungenen Kommunikationserfahrungen der ersten beiden Versammlungen zurück. Die Schlussbotschaft der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung klang in ihrer ersten Version sehr vorsichtig und nahezu ängstlich. Die Delegierten hatten aber den Mut, sie an vielen Stellen konkreter zu formulieren und deutliche Empfehlungen auszusprechen. Für die deutsche Perspektive wird wohl ein entscheidender Auftrag bleiben, an der Tauffrage weiterzuarbeiten. Das ist gerade nach der Feier der gemeinsamen Taufanerkennung (April 2007) in Magdeburg eine wichtige Aufgabe, ebenso wie die Überlegungen zu einem Tag der Schöpfung.

Am Samstag, den 8. September, feierten die katholische und orthodoxe Christenheit das Hochfest der Geburt Mariens. Doch auch die protestantischen Delegierten trafen sich zum Gottesdienst in der Lutherischen Kirche von Sibiu. „Neu sehen lernen" – die anderen neu sehen lernen – hieß der Kerngedanke dieses Gottesdienstes. Die Herrnhuter Losung an diesem Tag lautete:

„Lasst uns aufeinander Acht haben und uns anreizen zur Liebe und zu guten Werken und nicht verlassen unsre Versammlungen, wie einige zu tun pflegen." Hebr 10, 24.

Norbert Roth

(Norbert Roth ist Pfarrer z.A. der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern und zur Zeit als Spezialvikar in der Ökumenischen Centrale, Frankfurt am Main.)

Eine katholische Reaktion auf *Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten der Lehre von der Kirche* der römisch-katholischen Kongregation für die Glaubenslehre

Von Peter De Mey in einem Brief vom 7. Juli 2007

Liebe Freunde in den zahlreichen ekklesiologischen und ökumenischen Kreisen, in denen ich mitarbeite!

Das Gerücht, die Kongregation für die Glaubenslehre bereite eine Folge zur Erklärung *Dominus Iesus* vor, hat sich verwirklicht. Die *Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche* sind auf den 29. Juni datiert. Zum Hochfest der Apostel Peter und Paul, einem Tag, an dem der Bischof von Rom gewöhnlich seinen Willen zum Ausdruck bringt sein Amt in ökumenischer Weise auszuüben, indem er Leitungen anderer Kirchen einlädt, wurde ein Dokument veröffentlicht, das ebenso wie sein Vorläufer riskiert, den gleichen ökumenischen Schaden anzurichten. Es muss schwer sein, in den kommenden Wochen und Monaten Vorsitzender des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen zu sein! In diesem Brief möchte ich meine ersten Gedanken (die ich später ausführlicher in Form eines Artikels einem größeren Leserkreis vorlegen werde) zu diesem Dokument mit Ihnen teilen. Ich freue mich schon darauf, Ihre Reaktionen auf den Text zu lesen.

Was mich am meisten verletzt ist, dass die Kongregation für die Glaubenslehre die Antworten auf diese ekklesiologischen Fragen ausschließlich in ihrer eigenen Tradition findet. Ungeachtet des ökumenischen Dialogs, der sich über mehr als vier Jahrzehnte erstreckt, besteht die Antwort auf die letzte Frage, warum das Lehramt der Katholischen Kirche den Begriff „Kirche" nicht auf die Kirchen der Reformation anwendet, in einer bloßen Wiederholung von *Unitatis Redintegratio* 22. Während das Prinzip der Entwicklung der Lehre in Bezug auf die „katholische Lehre von der Kirche", so wie es im Zweiten Vatikanischen Konzil (siehe Frage 1) ausgedrückt wird, Anerkennung findet, wird jedoch als Antwort auf Frage 5 in absoluten Begriffen gesagt, dass „nach katholischer Lehre" [die sich in diesem Fall in den letzten Jahrzehnten scheinbar nicht entwickelt hat], „diese Gemeinschaften … die apostolische Sukzession im Weihesakrament nicht besitzen und ihnen deshalb ein wesentliches konstitutives Element des Kircheseins fehlt. Die genannten kirchlichen Gemeinschaften, die vor allem wegen des Fehlens des sakramentalen Priestertums die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, können nach katholischer Lehre nicht „Kirchen" im eigentlichen Sinn genannt werden."

Hier möchte ich zunächst einige Bemerkungen zum Verständnis der Apostolizität in den eben zitierten Antworten machen. In ökumenischen Überlegungen zur Apostolizität beginnt man normalerweise mit einer Reflexion darüber, wie die Kirche als ganze der apostolischen Tradition treu bleiben kann. Die Frage der Sukzession des apostolischen Amtes ist deshalb immer eine Zweitrangige. Man darf sich

fragen, ob die Römisch-Katholische Kirche es wirklich in Betracht gezogen hat, der Einladung des Dokumentes der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zu *Taufe, Eucharistie, Amt* (Lima 1982) zu folgen: „Kirchen, die die bischöfliche Sukzession bewahrt haben, werden gebeten, sowohl den apostolischen Inhalt des ordinierten Amtes in Kirchen anzuerkennen, die eine solche Sukzession nicht bewahrt haben, als auch die Existenz eines Amtes der *episkopé* in verschiedenen Formen in diesen Kirchen." In der neuesten Version von *Wesen und Auftrag der Kirche* (2005) scheinen die Vertreter zahlreicher christlicher Kirchen – einschließlich der offiziellen Delegation der Römisch-Katholischen Kirche – darin übereinzustimmen, dass „die ökumenische Reflexion über das allgemeinere Konzept eines Amtes der episkopé ... dazu beigetragen [hat], bislang unerkannte Parallelen in der Ausübung der Aufsicht zwischen episkopalen und nicht-episkopalen Kirchen ans Licht zu bringen". Es ist daher recht verständlich, dass die Vertreter der anderen Kirchen kritisch hinterfragen, ob die Römisch-katholische Kirche ernsthaft an diesen Dialogen teilnimmt, wenn sie weiterhin Lehraussagen veröffentlicht, die die apostolische Sukzession im historischen Bischofsamt als einziges Kriterium von Apostolizität erwähnen. Darüberhinaus fragen sich viele Ökumeniker, ob durch die Wiederentdeckung des Zeichens des historischen Bischofsamtes in einigen dieser Kirchen das Problem, das sich in *Unitatis Redintegratio* 22 stellte, nicht teilweise gelöst wurde.

Ein weiteres Problem der Antwort der Kongregation für die Glaubenslehre auf diese Frage liegt in der Übersetzung des Wortes „defectus" in *Unitatis Redintegratio* 22. Der Dialog zwischen Lutheranern und Katholiken in den Vereinigten Staaten veröffentlichte vor einigen Jahren eine wichtige Erklärung zur Ekklesiologie: *Die Kirche als koinonia der Erlösung* (2004). Hier können wir das Folgende zu dieser Frage lesen: „Ökumenisches Verständnis könnte gefördert werden, wenn in den offiziellen römisch-katholischen Dokumenten der Bezug des Zweiten Vatikanums zu dem Begriff *defectus* im Sakrament der Priesterweihe unter den ‚kirchlichen Gemeinschaften' mit Worten wie ‚defekt' oder ‚Defizit' übersetzt würde. Übersetzungen von *defectus* als ‚Mangel' implizieren fälschlicherweise die einfache Abwesenheit der Wirklichkeit der Ordination. Eine Übersetzung als ‚defekt' oder ‚Defizit' wäre mit jener Art der wirklichen, wenn auch unvollständigen Anerkennung der Ämter vereinbar, wie sie oben vorgeschlagen wurde." Ich habe den Eindruck, dass das lateinische „defectus" absichtlich als „Mangel" in allen Übersetzungen dieses Dokumentes, die auf der Internetseite des Vatikans zu finden sind, übersetzt wurde. Die Ermahnung Papst Johannes Pauls II. in *Ut Unum Sint*, dafür zu arbeiten, dass die Ergebnisse der ökumenischen Dialoge besser rezipiert werden, damit sie „Gemeingut" werden (UUS 80), scheint auf die Verfasser dieses Dokuments keinen großen Eindruck gemacht zu haben.

Die Antwort auf die *erste Frage* will scheinbar eine innerkatholische Diskussion darüber, ob die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums die vorkonziliare Ekklesiologie weiterführt oder nicht, zum Schweigen bringen. Benedikt XVI. hat bereits in seiner Weihnachtsbotschaft an die Römische Kurie im Dezember 2005 zu diesem

Thema Stellung bezogen. Der amtliche Kommentar zum Dokument der Kongregation für die Glaubenslehre macht deutlich, dass man an Autoren dachte, die die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums als „Kopernikanische Wende" bezeichneten. Man sollte den Argumenten in Fußnote 4 nähere Beachtung schenken. Die Position der Kongregation für die Glaubenslehre, wenn sie sagt, dass „das Konzil die Identität der Kirche Christi mit der Katholischen Kirche zum Ausdruck bringen wollte", scheint eher mit den vier abgelehnten Änderungsvorschlägen zum Text von *Unitatis Redintegratio* [ausführlich in der Fußnote zitiert] übereinzustimmen als mit den Antworten des Sekretariats für die Einheit der Christen. Die Antworten besagen, dass es nicht nötig wäre, den Text des Ökumenismusdekretes zu ändern, weil „die Identifikation der Kirche Christi mit der katholischen Kirche" deutlich genug in ihm erscheint, und es wird sofort hinzugefügt, dass der gleiche Text auch die Botschaft vermittelt, dass Elemente der Kirche Christi auch in anderen kirchlichen Gemeinschaft gefunden werden können. Auf der Grundlage einer Studie der schriftlichen Interventionen während des Konzils kommt Fußnote 4 zu dem Schluss, dass „die Kirche Christi mit der Katholischen Kirche identisch ist". Es ist mir deshalb nicht klar, warum es notwendig war, als Antwort auf *Frage 3* von der „vollständigen" Identität der Kirche Christi mit der katholischen Kirche zu sprechen. Glücklicherweise beachtet dieser Teil des Dokumentes ebenfalls den zweiten Teil der berühmten ‚subsistiert in'-Klausel von LG 8 und besagt, dass „der Gebrauch dieses Begriffes ... die Tatsache klarer zum Ausdruck [bringt], dass außerhalb ihres Gefüges ‚vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit' zu finden sind, ‚die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen'." Meiner Meinung nach wäre eine Erklärung der Bedeutung der Worte „katholische Einheit" durch die Kongregation für die Glaubenslehre von Vorteil gewesen. Sie kann sich sicherlich nicht auf die Einheit in der katholischen Kirche beziehen, sondern auf die Einheit der Kirche Christi, die sich – wie LG 13 es deutlich macht – durch die rechtmäßige Vielfalt auszeichnet. Glücklicherweise zitiert die Antwort auf Frage 3 auch den wichtigen Gedanken aus UR 3, der besagt, dass „der Geist Christi sich nicht weigert (uti non renuit), sie als Mittel des Heils zu gebrauchen". Wäre dies nicht ein Beispiel einer Lehre über die Kirche, die in Diskontinuität mit vorherigem Lehren steht, wenn man realisiert, dass *Mystici Corporis* noch daran festhielt, dass der Heilige Geist „sich weigert, durch die heiligende Gnade in jenen Gliedern zu wohnen (renuit habitare), die sich ganz vom Körper getrennt haben"?

Ich bitte jedoch eindringlich, dass in der Antwort auf *Frage 2* der Gebrauch des Verbes „subsistiert" durch die Konzilsväter erläutert wird, indem über die Bedeutung des Begriffes „Subsistenz" nachgedacht wird. In der Antwort auf diese Frage wird deutlich, dass die Ekklesiologie der Elemente, die das Konzil mit dem sehr noblen Ziel entwickelte, den vielen Elementen Beachtung zu schenken, die andere Kirchen mit der Katholischen Kirche gemein haben, auch in einem anderen Sinne benutzt werden kann. Denn selbst Kirchen, die nur ein Element dieser langen Liste auslassen – einer Liste, die von der Katholischen Kirche allein zusammengestellt

wurde –, können niemals mit der Katholischen Kirche in voller Gemeinschaft stehen, wie es von den Ostkirchen in der Antwort zu *Frage 4* gesagt wird. In der postkonziliaren maßgebenden Lehre (siehe besonders die Notifikation zum Buch Leornado Boffs und *Dominus Iesus*) fand scheinbar eine Entwicklung in dieser Ekklesiologie der Elemente dahingehend statt, dass man sich nun bewusst ist, dass es nur eine Kirche geben kann, die von vornherein alle diese Elemente besitzt. So drückt es auch das jüngste Dokument aus: „In der Nummer 8 der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* meint ‚Subsistenz' jene immerwährende historische Kontinuität und Fortdauer aller von Christus in der katholischen Kirche eingesetzten Elemente, in der die Kirche Christi konkret in dieser Welt anzutreffen ist. (...) Das Wort ‚subsistiert' wird hingegen nur der katholischen Kirche allein zugeschrieben, denn es bezieht sich auf das Merkmal der Einheit, das wir in den Glaubensbekenntnissen bekennen (Ich glaube ... die ‚eine' Kirche); und diese „eine' Kirche subsistiert in der katholischen Kirche." Der maßgebende Kommentar fügt sogar hinzu, dass „die Einheit und die Einzigkeit der Kirche ... verloren gingen, wenn man annehmen würde, dass es mehrere Subsistenzen der von Christus gegründeten Kirche gäbe."

Ich möchte nun auch nahelegen, dass das gegenwärtige Magisterium der katholischen Kirche unbedingt die gesamte Breite des Katholizitätbegriffes wiederentdeckt, so wie er während des Zweiten Vatikanischen Konzils entwickelt wurde. Diese Qualität der Kirche Christi war – so die Konzilsväter – durch eine legitime Vielfalt im theologischen, liturgischen, kanonischen und spirituellen Ausdruck nicht gefährdet, sondern wurde vielmehr dadurch bereichert. Die Suche nach einem differenzierten Konsens in unseren ökumenischen Dialogen kann mit einem Appell an denselben Begriff von Katholizität gerechtfertigt werden. Meiner Meinung nach wurde bewusst beschlossen, die Worte „plenitudo catholicitatis" in der Antwort auf *Frage 4* mit „katholischer Universalität" zu übersetzen. Die Kongregation für die Glaubenslehre scheint zu dem alten Verständnis von Katholizität zurückgekehrt zu sein, so wie es im Vinzentinischen Kanon „semper, ubique et ab omnibus" formuliert ist. Papst Benedikt weiß es jedoch besser, wie in seiner Reflexion über die Katholizität in jener Predigt zu hören war, die er am gleichen Hochfest vor zwei Jahren hielt: „Katholizität ist nicht nur Ausdruck einer horizontalen Dimension, wie die Versammlung vieler Menschen in der Einheit; sie drückt auch eine vertikale Dimension aus: dadurch, dass wir den Blick auf Gott richten, nur dadurch, dass wir uns ihm öffnen, können wir wirklich zu einer Einheit werden." Und er fuhr fort: „Katholizität bedeutet Universalität – Vielfalt, die zur Einheit wird; Einheit, die dennoch Vielfalt bleibt." Schließlich gibt es noch mehr Beweise einer reduktionistischen Haltung in diesem Dokument gegenüber der reichen Theologie der Katholizität des Zweiten Vatikanums. Der Text sagt, dass „wegen der Spaltung der Christen die katholische Universalität [Katholizität] ... in ihrer vollen Verwirklichung in der Geschichte gehindert" wird. Derselbe Gedanke wird auch im autorisierten Kommentar mit einem Zitat aus *Unitatis Redintegratio* 4 wiederholt: „Die Spaltungen der Christen sind für die Kirche ein Hindernis, dass sie die ihr eigene

Fülle der Katholizität in jenen Kindern wirksam werden lässt, die ihr zwar durch die Taufe zugehören, aber von ihrer vollen Gemeinschaft getrennt sind." Das Ökumenismusdekret hat seinerseits dem ein „a fortiori" hinzugefügt, das bezeichnenderweise sowohl in den Dokumenten der Kongregation für die Glaubenslehre als auch im Kommentar ausgelassen wurde: „Ja, es wird dadurch auch für die Kirche selber schwieriger, die Fülle der Katholizität unter jedem Aspekt in der Wirklichkeit des Lebens auszuprägen."

Ein wichtiges Zeichen der Hoffnung bleibt jedoch dadurch bestehen, dass die Einleitung zu *Ut Unum Sint* angeblich zur „Erneuerung der katholischen Ekklesiologie" beigetragen hat. Die Einladung an die anderen christlichen Kirchen, den Dialog mit der Römisch-katholischen Kirche weiterhin zu suchen, selbst über die Form der Ausübung des Papstamtes, scheint demnach intakt geblieben zu sein, auch wenn diese Einladung nicht ausdrücklich im Text selbst erneut zum Ausdruck gebracht wurde.

Mit freundlichem Gruß

Peter De Mey
Direktor des Zentrums für Ökumeneforschung,
Theologische Fakultät, Katholische Universität Leuven, Belgien

Übersetzung aus dem Englischen: Margaret Preisler-Weller

MEET (More Ecumenical Empowerment Together), das Forum und Netzwerk junger Ökumeniker und Ökumenikerinnen, veranstaltete vom 17.–20. Mai eine Tagung zum Thema *Alter Wein in neuen Schläuchen? Gegenwärtige Herausforderungen und Zukunft der Ökumene*. Als Impulsgeber waren als Referenten eingeladen, Dr. Daniel Munteanu, Ökumenebeauftragter der Rumänisch-Orthodoxen Metropolie Nürnberg, Professor Dr. Franz Segbers, außerordentlicher Professor für Sozialethik an der Universität Marburg, Daniela Kästle vom Institut für Ökumenische Forschung der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Dabei nahm MEET Formen an: Ein Identitätspapier wurde erarbeitet und in das Koordinationsteam wurden Lioba Diez, Christina Biere, Rona Röthig und Charlotte Eisenberg gewählt. Es ist offen für Menschen aus allen christlichen Traditionen und will besonders jungen Menschen Informationen aus der Ökumene zugänglich machen. Im Anschluss an die vom ÖRK ausgerufene Dekade zur Überwindung von Gewalt möchte MEET im nächsten Jahr schwerpunktmäßig zum Thema „Gerechter Friede" und an der für 2011 geplanten *Internationalen ökumenischen Friedenskonvokation* (IöF) arbeiten.

Mit einem gemeinsamen Festgottesdienst am 29. September in der Evangelisch-methodistischen Zionskirche in Stuttgart wurde an das *20-jährige Bestehen der „uneingeschränkten Kirchengemeinschaft" der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK) mit den lutherischen und unierten evangelischen Kirchen in Deutschland* gedacht. Am 29. September 1987 wurde diese Gemeinschaft in einem Gottesdienst in der Nürnberger St. Lorenz-Kirche feierlich proklamiert und vollzogen. Im Bereich der ehemaligen DDR geschah dies zwischen dem Bund der Evangelischen Kirchen und der EmK in Gottesdiensten am 20. und 21. Januar 1989 in Zwickau und Berlin. Vorausgegangen waren ab 1980 Lehrgespräche zwischen der EmK und der VELKD, an die sich zuletzt die Arnoldshainer Konferenz anschloss, die heute in der UEK (Union Evangelischer Kirchen) aufgegangen ist. Im Ergebnis wurde festgestellt, „dass im Verständnis des Evangeliums keine grundlegenden Unterschiede bestehen" und deshalb völlige Kirchengemeinschaft erklärt werden kann.

Vom 4.–9. September fand in Sibiu/Hermannstadt (Rumänien) die *Dritte Europäische Ökumenische Versammlung* statt. Die Schlussbotschaft und einen ausführlichen Bericht finden Sie auf S. 555 ff.

Die Kirchen in Deutschland starten eine Initiative zum *Sonntagsschutz „Gott sei Dank – es ist Sonntag"*. Als Tag der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung haben Sonn- und Feiertag Einzug ins deutsche Grundgesetz gefunden. Der Rhythmus, alle sieben Tage frei zu haben, ist nach christlichem Verständnis gute Schöpfungsordnung. Der Vorsitzende des Rates der EKD, Bischof Wolfgang Huber, erklärt warum: „Der Sonntag ist ein unentbehrliches Element unserer Sozialkultur. Wer die Wertebasis unserer Gesellschaft stärken will, damit Würde und Freiheit ihren Entfaltungsraum behalten, muss sorgsam mit den Institutionen der Sozialkultur umgehen. Für Christen bewährt sich in dieser Situation das biblische

Gebot, den Feiertag zu heiligen." Materialien zum Sonntagsschutz sind erhältlich beim WerbeDienst-Vertrieb, Heinrich-Baumann-Str. 7, 70190 Stuttgart, Tel. 0711-6404139.

Von Personen

Hermann Beste, Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs, ist am 30. Juni in den Ruhestand verabschiedet worden. Sein Nachfolger ist *Andreas von Maltzahn*, bisher Propst von Wismar.

Jochen Bohl, Landesbischof der Evangelischen Kirche von Sachsen, ist neuer Stellvertreter des Leitenden Bischofs der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD). Die Bischofskonferenz der VELKD berief den sächsischen Bischof zum Nachfolger von Landesbischof Hermann Beste, Schwerin, der zum 31. Juli in den Ruhestand trat. Beste hatte das VELKD Amt seit 2001 inne. Leitender Bischof ist Landesbischof Johannes Friedrich, München.

Oliver Schuegraf, bayrischer Pfarrer, tritt Anfang 2008 als neuer Oberkirchenrat für Ökumene bei der VELKD in Hannover die Nachfolge von Christoph Jahnel an, der im Frühjahr in seine bayrische Heimatkirche zurückgekehrt ist.

Martin Theile schied nach 15-jährigem Dienst am 1. August aus der Kirchenleitung der Evangelischen Brüder-Unität aus. Sein Nachfolger ist *Jørgen Bøytler*, der seit 2003 Generalsekretär der Dänischen Missionsgesellschaft der Brüdergemeine (BDM) war. Martin Theile wird nach einer Sabbatzeit ab Sommer 2008 als Gemeindepfarrer in die Brüdergemeine Amsterdam-Stadt/Flevoland (Niederlande) wechseln.

Barbara Huber-Rudolf, frühere langjährige Leiterin der in Frankfurt ansässigen Christlich-Islamischen Begegnungs- und Dokumentationsstelle (CIBEDO) der Deutschen Bischofskonferenz, übernahm zum 1. September im Bistum Mainz die Aufgabe einer Referentin für den interreligiösen Dialog mit Muslimen. Ihre Hauptaufgabe ist die Fort- und Weiterbildung von Religionslehrern, Erzieherinnen und Gemeinden.

Karl Heinz Voigt, Pastor der Evangelisch-methodistischen Kirche, erhielt für seine umfangreichen Forschungen und Publikationen, die die methodistische Geschichte und Theologie im ökumenischen Kontext Deutschlands bekannt gemacht haben, den *Distinguished Service Award* von der *General Commission on Archives and History (GCAH)* in Washington DC. Die GCAH ist eine Kommission der weltweiten *United Methodist Church* (in Deutschland: *Evangelisch-methodistische Kirche*), die sich der historischen Forschung und der Archivpflege widmet. Voigt ist der erste Deutsche, der diese Auszeichnung, die seit 1991 verliehen wird, erhalten hat.

Es vollendeten das 60. Lebensjahr:

Nikolaus Schneider, Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland, am 3. September;

das 65. Lebensjahr:

Bischof Wolfgang Huber, Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland, am 12. August;

das 70. Lebensjahr:

Gerhard Maier, früherer württembergischer Landesbischof, am 30. August;

das 75. Lebensjahr:

Johann Werner Mödlhammer, em. Lehrstuhlinhaber für Ökumenische Theologie und Fundamentaltheologie an der Universität Salzburg, am 16. Juli;

Martin Lange, Pastor der Evangelisch-methodistischen Kirche, Mitglied des Zentralen Runden Tisches in der ehemaligen DDR, früherer Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, am 20. Juli;

Martin Stöhr, Vorsitzender der Martin-Niemöller-Stiftung und langjähriger Direktor der Evangelischen Akademie Arnoldshain, gilt als einer der profiliertesten Vertreter der Ökumenischen Theologie und des jüdisch-christlichen Dialogs, am 30. August.

das 90. Lebensjahr:

Fairy von Lilienfeld, von 1966–1984 Lehrstuhlinhaberin für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens an der Universität Erlangen-Nürnberg, am 4. Oktober.

Verstorben sind:

Ilona Riedel-Spangenberger, Professorin für Kirchenrecht, Staatskirchenrecht und Kirchliche Rechtsgeschichte an der Fakultät für Katholische Theologie der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz, im Alter von 58 Jahren, am 16. Juli;

Hinrich Buß, ehemaliger Landessuperintendent des Sprengels Göttingen der Hannoverschen Landeskirche, von 1997 bis 2003 Mitglied der Synode Evangelischen Kirche in Deutschland, im Alter von 70 Jahren, am 28. Juli;

Patriarch Teoctist, Oberhaupt der Rumänischen Orthodoxen Christen, im Alter von 92 Jahren, am 30. Juli;

Christian Zippert, Altbischof der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, am 15. August 2007, im Alter von 78 Jahren;

Kurt Oeser, langjähriger früherer Umweltbeauftragter der Evangelischen Kirche in Deutschland, im Alter von 78 Jahren, am 8. September.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Ökumenische Bewegung

Friedrich Weber, Kirchen wachsen zusammen. Mutige Schritte weiter auf dem gemeinsamen Weg gehen, KNA-ÖKI 36/07, Dokumentation Nr. 16, 1–6;

Elisabeth Parmentier, Identität und Ökumenekultur. Die Perspektive der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE), MDKonfInst 4/07, 63–68.

II. Osteuropa

Hristo P. Berov, Religionsfreiheit in Bulgarien, G2W 7/8 2007, 18–19;

Hans-Dieter Döpmann, Christentum auf bulgarischem Boden, G2W 7/8 2007, 20–23;

Thomas Steinforth, Armutszeugnis Kinderarbeit, StimdZ 8/07; 507–519;

Theo Mechtenberg, Krisensymptome in Polens katholischer Kirche, Orientierung 13–14/07, 151–157.

III. Mission

Samuel Désiré Johnson, Herausforderungen und Chancen der Mission: Europa und Afrika, Zeitschrift für Mission 2/07, 108–122;

Michael Press, Ökumene in Ozeanien, Zeitschrift für Mission 2/07, 123–137.

IV. Dialog der Religionen

Wolfgang Huber, Dialog der Religionen in einer pluralen Gesellschaft. Überlegungen aus evangelischer Perspektive, Evangelische Verantwortung 7–8/07, 3–9;

Christian Ruch, Christentum und Zen-Buddhismus. Anmerkungen zu einer aktuellen Debatte, Materialdienst des EZW 8/07; 292–296.

V. Glaubenskongregation

Martin Schuck, Zwei vatikanische Schreiben – eine römische Strategie? MDKonfInst 4/07, 61–62;

Hartmut Meesmann, Streit um die „katholische Fülle. Die Glaubenskongregation rückt angebliche theologische Irrlehren zurecht, Publik-Forum 14/07, 39–40.

VI. Weitere interessante Beiträge

Georg Langenhorst, Christliche Literatur in unserer Zeit? Vorschläge für ein zukunftsweisendes Konzept, StimdZ 8/07, 556–566;

Thomas Zippert, Das Diakonenamt in einer Kirche wachsender Ungleichheit. Neubegründung seiner „Normalität" neben Pfarr- und Lehramt, Pastoraltheologie 7/07, 291–309;

Ian M. Randall, „Der geistlichen Leidenschaft den ersten Platz einräumen" – Prioritäten in der Seminarausbildung, Theologisches Gespräch 3/07, 107–124.

VII. Dokumentation

Für ein Leben in Würde – Die globale Bedrohung durch HIV/Aids und die Handlungsmöglichkeiten der Kirche. Eine Studie der Kammer der EKD für nachhaltige Entwicklung, epd-Dok 33/07;

„Rechtsextremismus in der Gesellschaft. Und Kirche? – Zum gesellschaftlichen und kirchlichen Umgang mit Rechtsextremismus". Referate einer Tagung der Evangelischen Akademie Thüringen vom 23. bis 25. März 2007 im Augustinerkloster zu Erfurt, epd-Dok 35/07.

Neue Bücher

DIALOG MIT DEM MODERNEN CHINA

China und die Olympiade 2008. Schneller, höher, stärker, Hamburg 2007 (192 Seiten)

Christentum chinesisch in Theorie und Praxis, Hamburg 2003 (207 Seiten)

Chinesische Studierende in Deutschland, Chancen christlicher Begegnung, Hamburg 2006 (240 Seiten)

Alle herausgegeben vom Evangelischen Missionswerk in Deutschland (EMW) und der China-InfoStelle in Hamburg. Bezug: EMW, Normannenweg 17–21, 20537 Hamburg, E-Mail: service@emw-d.de

Mit Chinesen über kulturelle und religiöse Themen zu sprechen ist dringlich. Der wachsende wirtschaftliche Austausch zwischen China und Europa ohne die Entwicklung eines Verständnisses für die Kultur und die „Seele" des Partners führt zu wechselseitigen Fehleinschätzungen. Die Begrenzung auf die jeweils eigene Tradition, sei es auf das christliche Abendland oder sei es auf die konfuzianischen Selbstverständlichkeiten des „Reiches der Mit-

te", kann in der Welt von heute nicht mehr genügen. Die China-InfoStelle, eine Einrichtung von mehreren regionalen Missionswerken und ihrem Dachverband, dem Evangelischen Missionswerk, hat die drei angezeigten Bücher herausgegeben. Sie ist diesem Dialog verpflichtet und bietet durch Übersetzung von Materialien aus China und mit Beiträgen von deutschen Chinawissenschaftlern und China-erfahrenen Personen ein Forum für den kulturellen und religiösen Austausch.

Im kommenden Jahr findet die Olympiade in Beijing statt. Der Band „China und die Olympiade 2008" ist zur Orientierung gedacht. Er soll denen ein „Wegbegleiter" sein, die neben dem Sportereignis auch auf Land und Leute neugierig sind und etwas jenseits der offiziellen Erfolgsgeschichten und Wirtschaftsinformationen wahrnehmen wollen (8).

Hier finden sich Darstellungen zu den vom Staat anerkannten Religionsgemeinschaften: Evangelische Kirchen, Katholische Kirche, Daoismus, Buddhismus und Islam sowie der Weltanschauung des Konfuzianismus mit ihren Riten. Das Thema Meinungsfreiheit wird durch die Diskussion in China um die Ausrichtung der Olympiade und um die Vorbereitung auf dieses Ereignis, aber auch durch Beobachtungen von Auslandskorrespondenten dazu beleuchtet. Chinas Umgang mit der eigenen Vergangenheit spielt in Beiträgen zum modernen Städtebau und zur Kulturrevolution eine Rolle. Die aktuelle Wirtschaftssituation wird aus einer sozialen Perspektive analysiert. Außerdem vervollständigen Beobachtungen zum chinesischen Rechtssystem, zum Umweltschutz, zu neuen Formen der Bürgerbeteiligung und zur Lage der chinesischen Frauen die Übersicht. Scherenschnitte einer christlichen Künstlerin zur konfuzianischen Tradition, Meditationen und biblische Betrachtungen von chinesischen Autorinnen und Autoren runden das Bild ab.

Der Band bietet verlässliche und kurz gefasste Hintergrundinformationen zu gesellschaftlichen Themen und öffnet über die Brücke christlicher chinesischer Spiritualität einen Zugang zum intellektuellen Klima in China. Wer nach China reist und interessiert ist an den gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnissen dort, sollte sich diesen Band nicht entgehen lassen.

Der von Monika Gänßbauer gestaltete Band „Christentum chinesisch in Theorie und Praxis" hat ein spezielleres Ziel. Er möchte Anregungen zum theologischen Gespräch zwischen Christen in Deutschland und in China geben. In ihm kommen ausschließlich Chinesen und Chinesinnen zu Wort mit Hilfe von Materialien, die fast durchgehend in China veröffentlicht wurden und die die China-InfoStelle übersetzt hat. Li Pingye, die stellvertretende Direktorin der nationalen Einheitsfrontabteilung der Kommunistischen Partei Chinas, sagt zu den Religionen: „In China ist die statistisch erfassbare Zahl an Gläubigen im Vergleich zur Gesamtbevölkerung gering, aber wirkliche Atheisten gibt es auch nur wenige." (96)

Wenn man den undurchsichtigen Kontext betrachtet, verwundert es nicht, dass eine Vielzahl von Stimmen und Meinungen zu hören ist. In einem ersten Teil des Bandes kommen verschiedene theologische Positionen zu Wort. K. H. Ting und Wang Weifan aus dem Nanjinger Theologischen Seminar vertreten eine gesellschaftliche Theologie, die mit der nationalen Bewegung ver-

bunden ist. Im Nachgang zur Kulturrevolution betont Su Deci aus dem Shanghaier Theologischen Seminar die Suche nach Innerlichkeit und wirklicher Transzendenz. Yip Chingwah, ein Theologe aus Hongkong, beschreibt eine enge und sehr wirksame Verbindung von chinesischem Protestantismus und chinesischer Volksreligion. Der katholische Dozent Du Xiaoán sieht das Christentum im Zusammenhang einer kulturellen Renaissance in China, die die Überlieferungen von Konfuzianismus, Buddhismus, Daoismus sowie des Marxismus einschließt.

Ein zweiter Teil hebt das diakonische Engagement der chinesischen Christenheit durch Seelsorge und durch helfende Einrichtungen wie die Amity-Stiftung hervor. In diesem Fall stehen die Nöte in der Gesellschaft wie die Ausbreitung von Aids, Zerrüttung in den Familien und die Wanderarbeit als soziale Probleme im Vordergrund. Der dritte Teil vereint Äußerungen chinesischer Intellektueller, die sich für ein weltoffenes und modernes China einsetzen und auf diesem Weg dem Christentum und christlicher Spiritualität eine nicht unbeträchtliche Bedeutung zuschreiben. Ein letzter Teil skizziert die staatliche Religionspolitik und die Überzeugungen, die ihr Verwaltungshandeln tragen. Schließlich vermitteln noch einmal Predigten, Meditationen, Gebete und Überlegungen zur besonderen Situation der Frauen in einer anderen Form einen Eindruck davon, was Chinesen und Chinesinnen an ihrem Glauben wichtig ist.

Im Blick auf die eingangs zitierte Feststellung, dass es in China wenig erfassbare Gläubige, aber auch wenig wirkliche Atheisten gibt, zeigt der Band, dass nur verschiedene Perspektiven auf das Christentum in China der Wirklichkeit gerecht werden. Darin fordert der Band den Leser und die Leserin heraus und ermutigt sie, eine eigene Stellungnahme zu finden.

Der Band „Chinesische Studierende in Deutschland, Chancen christlicher Begegnung" rückt China ganz nah an uns heran. Die größte Gruppe unter den ausländischen Studierenden an deutschen Hochschulen bilden die chinesischen Studierenden und dies seit 1998 in stetig wachsender Zahl. „Die Begegnung mit einer Kultur, die trotz der Säkularisierung noch immer deutlich von christlicher Tradition geprägt ist, löst bei vielen von ihnen einen Prozess des Nachdenkens und Suchens aus und macht sie empfänglich und dankbar für verständnisvolle Begleitung", schreibt Konrad Raiser in seinem Geleitwort.

Die China-InfoStelle und Gerhard Oblau haben mit diesem Band versucht, alle verfügbaren Informationen über Erfahrungen von chinesischen Studierenden in Deutschland und den mit ihnen zusammenarbeitenden deutschen Gruppierungen und Initiativen zu sammeln. Dabei stellt sich heraus, dass zwar die meisten Initiativen von kirchlichen Gruppierungen ausgehen, aber die beiden großen Kirchen in Deutschland den Kontakt mit den jungen Chinesen und Chinesinnen noch kaum gesucht haben. Stattdessen sind gerade Gruppen mit evangelikalem und pfingstlerischem Hintergrund und die Zeugen Jehovas in dieser Unterstützungs- und Begegnungsarbeit stark vertreten. Der Befund muss denjenigen, die in den großen ökumenisch ausgerichteten Kirchen für die weltweite Arbeit zuständig sind, zu denken geben.

Der Band enthält Selbstzeugnisse von Chinesen und Chinesinnen über

ihre religiöse Suche und über ihre Begegnung mit europäischer Lebensweise sowie Informationen zu chinesischen Vereinen an deutschen Hochschulen. Die evangelikale Arbeit wird am Beispiel des Freundeskreises für Mission unter Chinesen in Deutschland und an Profilen von chinesischen Gemeinden, die diesem Netzwerk angehören, geschildert. Dabei erzählen auch einzelne herausragende Vertreter der Gemeinden ihren Lebensweg. In ähnlicher Weise werden die chinesischen Pfingstgemeinden und internationale Pfingstgemeinden mit einem chinesischen Zweig in Hamburg, Erlangen, Bonn und Duisburg vorgestellt. Es folgen Abschnitte zur katholischen chinesischen Gemeinde in München und zu den vom China-Zentrum in St.Augustin organisierten chinesisch-deutschen Studierendentreffen. Am Ende wird noch ein Blick auf die Arbeit der evangelischen und katholischen Stipendienwerke, der evangelischen Studierendengemeinden und der Studentenmission in Deutschland (SMD) geworfen.

Eine Zwischenüberschrift lautet: „Christwerden im Transitraum globaler Migration" (80). Die Reportagen und Interviews machen eindrücklich klar: Es müssen Strukturen dafür geschaffen werden, dass fremdsprachige Gemeinden in der volkskirchlichen Situation ihren Ort bekommen und als Teil der transkulturellen und vielsprachigen Christenheit und Kirche erlebt werden können.

Justus Freytag

ÖKUMENISCHE SOZIALETHIK

Paul Löffler, Spannungen leben! Gesprächsweise Annäherung an eine ökumenische Biographie. AphorismA-Verlag, Berlin 2007. 219 Seiten. Br. EUR 15,00.

Nein, man muss Paul Löffler nicht kennen, um diese Autobiographie äußerst spannend und lesenswert zu finden. Was man benötigt, ist Interesse, in kompakter und so nicht wiederholbarer Weise etwas über Ökumene und die vielen, damit verbundenen Themen zu bekommen. Wer sich dem Leben von Paul Löffler nähert, erhält zwar auch einen Einblick in sein Leben, das durch sein aktives Engagement, seine Lebens- und Arbeitsorte Lodz, Genf und Beirut, Hamburg und Frankfurt geprägt ist. Doch Paul Löffler stellt nicht sich in den Vordergrund, sondern nimmt seine Stationen als Anlass, um über zentrale Entwicklungen in den teils hoch komplexen Zweigen ökumenischer Theologie und über deren organisatorische Umsetzung nachzudenken und die Linien zu skizzieren. Ganz nebenbei lernt man auch die wichtigen Persönlichkeiten der Ökumene kennen, was durch ein Glossar zu Personen und Sachen abgerundet wird, das zum Nachschlagen einlädt.

Wer sich für nur einige der vielen Themen interessiert, die Paul Löfflers Leben und Arbeiten bestimmten, findet hier einen kluge und kenntnisreiche „Führung" durch diese Zeit. Die Liste der Themen ist lang, die hier angeschnitten sind: die polnische Vor- und Nachkriegszeit aus der Sicht eines Jungen, der fliehen muss, die Nachkriegszeit der Kirche, die Aufbrüche und Veränderungen in der Ökumene seit den 50er Jahren, die Diskussionen um Mission und Weltkirche, der Genfer Blick auf das II. Vatikanische Konzil, das Leben im Nahen Osten, die Kirchen des Nahen Ostens, die Konstellationen, die zum libanesischen Bürgerkrieg führten,

die Schwierigkeiten in der Verbindung westlicher und östlicher Theologie, die Konflikte um die Israeltheologie und die theologische Perspektive der nahöstlichen Christenheit, der interreligiöse Dialog und die orthodoxe Theologie ...

Rainer Zimmer-Winkels Fragen schneiden die Themen an und geben angenehm viel Raum, um die Themen zu entfalten. Es ist kein klassisches Frage-Antwort-Spiel, sondern über ein Gespräch, dem man die Reflexionszeit, die bei der Befragung vergangen ist, anmerkt. Paul Löffler hat nicht nur Spannungen gelebt, sondern diese auch durchdacht und in diesem Buch sehr prägnant, mit persönlicher Stellungnahme einerseits und doch genügend Distanz andererseits zum Ausdruck gebracht. So schnell bekommt man nicht wieder einige Jahrzehnte Theologie und Ökumene in dieser Art und Weise verständlich erklärt, noch dazu mit einem Einblick in die Innenperspektive der Ökumene selbst. Wie gesagt, man muss Paul Löffler nicht kennen, um diesen theologischen Erfahrungsschatz spannend zu finden. Aber wenn man ihn kennt, vertieft sich diese Begegnung umso mehr!

Ulrike Bechmann

Katharina Kunter, Erfüllte Hoffnungen und zerbrochene Träume. Evangelische Kirchen in Deutschland im Spannungsfeld von Demokratie und Sozialismus (1980–1993), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006. 346 Seiten. Gb. EUR 59,90.

Die hier zu besprechende Studie entstand 1999 im Rahmen des EKD-Forschungsprojektes „Die Rolle der evangelischen Kirche im geteilten Deutschland". Die Autorin, Katharina Kunter, hatte bereits durch ihr im Jahr 2000 erschienenes Buch über „Die Kirchen im KSZE Prozess 1968–1978" ihre Kompetenz im Feld der kirchlichen Zeitgeschichte eindrücklich unter Beweis gestellt. In der vorliegenden Studie, die 2004 als Habilitationsschrift angenommen wurde, konzentriert sie ihre Aufmerksamkeit auf den konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung. Der konziliare Prozess dient dabei als hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis des gesellschaftspolitischen Einsatzes von Christen in West- und Ostdeutschland, „wie er mentalitätsgeschichtlich zwischen 1980 und 1993 in protestantischen Vorstellungen von einer „gerechteren" politischen und sozialen Zukunft in den beiden deutschen Staaten, aber ebenso im internationalen Kontext der ökumenischen Beziehungen zum Ausdruck kam" (17). Neben der Darstellung und Analyse der Schwerpunkte des konziliaren Prozesses geht es in der Arbeit vor allem um die „diesen Initiativen zugrunde liegenden historischen, politischen und kirchlichen Überzeugungen und Einstellungen der Teilnehmer am konziliaren Prozess zur christlichen Weltverantwortung, zu Demokratie und Sozialismus" (ebd.)

Die Studie von Frau Kunter ist die erste umfassende Untersuchung zum konziliaren Prozess in seiner spezifischen Ausprägung in den beiden Teilen Deutschlands. Sie hat mit großer Sorgfalt die vorhandenen, weitgehend unveröffentlichten Quellen in den Archiven gesichtet und auch die weit verstreuten Publikationen von unmittelbar Beteiligten sowie von engagierten Kirchen- und Gruppenvertretern aufgearbeitet. Das Quellen- und Literaturverzeichnis ist für sich allein eine Fundgrube für Informationen, ebenso wie das in Anhang beigefügte ausführliche

Personenregister (312–346). Darüber hinaus hat die Autorin mit Hilfe eines standardisierten Fragebogens, bzw. in direkten Zeitzeugengesprächen viele der am konziliaren Prozess beteiligten Pfarrern/innen, Theologen/innen und Laien/innen befragt, um auf diese Weise den Quellenbefund zu ergänzen durch die subjektive Wahrnehmung der Akteure und so die Beweggründe für ihr Handeln zu rekonstruieren. Dieser methodische Schritt erwies sich als besonders wichtig zum Verständnis der Tatsache, dass für viele Christen in West- wie in Ostdeutschland das Engagement im konziliaren Prozess Ausdruck ihres Unbehagens am realen politisch-sozialen Zustand in den beiden deutschen Staaten war und dann auch zur Deutung des Umstandes, dass für viele Engagierte die Wiedervereinigung im Oktober 1990 wie ein Schock wirkte, „der die vergangene und zukünftige Sinnhaftigkeit des konziliaren Prozesses in Frage stellte" (20).

Die Arbeit ist in vier, unterschiedlich lange Kapitel gegliedert, wobei ein sehr detailliertes Inhaltsverzeichnis die schnelle Übersicht erleichtert. Das *erste* Kapitel (28–34) ruft kurz den zeitgeschichtlichen Hintergrund und Kontext des konziliaren Prozesses in den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts in Erinnerung. Das sehr umfassende *zweite* Kapitel (35–135) zeichnet die binnenkirchlichen und ökumenischen Voraussetzungen für die intensive gesellschaftspolitische Aktivität von Christen aus den beiden deutschen Staaten in dieser zeitgeschichtlich bedeutsamen Periode nach. Zunächst wird in einer kleinen Detailstudie der Gang des konziliaren Prozesses in der internationalen ökumenischen Bewegung dargestellt (37–79). Darauf folgt ein Abschnitt über die „besondere Bedeutung der Ökumene in der DDR" (79–104) mit vielen treffenden Einblikken in die ökumenischen Zusammenhänge in der DDR und insbesondere einer eindrücklichen Würdigung der Partnerschaften mit Gemeinden in den Niederlanden als Beispiel für eine solidarische Ökumene (93–104). Das Kapitel schließt mit einem Abschnitt über die unterschiedlichen kirchlichen Handlungs- und Konsultationsebenen, von den Kirchentagen und ökumenischen Versammlungen bis hin zu Gruppen, Arbeitskreisen und informellen Netzwerken (105–135).

Mit dem *dritten* Kapitel beginnt die eigentliche Auswertung und Interpretationsarbeit. Sie geht aus von der (bereits erwähnten) Grundannahme, „dass das vor allem von Protestanten geprägte gesellschaftspolitische Engagement als Ausdruck des Unbehagens am realen politisch-sozialen Zustand in den beiden deutschen Staaten gedeutet werden kann" (19). Die Darstellung tatstet sich an das Thema heran mit einem ersten Abschnitt, in dem auf Grund der Befragung und der Zeitzeugengespräche die retrospektive Selbstwahrnehmung der Akteure im konziliaren Prozess im Blick auf ihre religiöse Sozialisation, die Einschätzung der zeitgeschichtlichen Zusammenhänge und die Bedeutung von Kirche und Gemeinde nachgezeichnet wird (136–154). Sodann folgt ein zweiter Abschnitt unter dem Thema „Leiden an der *Risikogesellschaft* Bundesrepublik, beginnend mit den Frustrationen nach dem NATO-Doppelbeschluss 1983, über die Entwicklung alternativer Lebensstilmodelle im Rahmen des konziliaren Prozesses, bis hin zu dem wachsenden Engagement für die *Eine-Welt-Bewegung* (154–169). Kunter charakterisiert in sorgfältiger Auswertung des gesammelten Materials den konziliaren Prozess in der alten Bundesrepublik mit

gewissem Recht als eine „alternative Sammlungsbewegung" in einer „zunehmenden Distanz vom ‚normalen', volkskirchlich geprägten Protestantismus" (169). Der wohl wichtigste Teil dieses Kapitels ist der dritte Abschnitt, der dem „Engagement für eine offenere und demokratische DDR" im Rahmen des konziliaren Prozesses gewidmet ist (170–204). Im Zentrum steht hier das Thema „Mehr Gerechtigkeit in der DDR", das sich aus den mehr als 10 000 schriftlichen Eingaben an die ökumenischen Versammlungen herausgeschält hatte. Dabei traten zwei unterschiedliche Grundpositionen zur theologischen Begründung des gesellschaftspolitischen Engagements von Christen und zur Einschätzung des Sozialismus zu Tage, die an Hand der Stellungnahmen von Richard Schröder einerseits und Hans-Jürgen Fischbeck anderseits interpretiert werden. Diese Gegensätze fanden ihre Fortsetzung in den unterschiedlichen Optionen innerhalb der sich formierenden Bürgerrechtsbewegung in der DDR.

Das abschließende *vierte* Kapitel (205–269) geht der im Titel der Studie „Erfüllte Hoffnungen – zerbrochene Träume" angedeuteten Spannung nach unter der Überschrift: „Die Wiedervereinigung Deutschlands 1990 als *Störung* des konziliaren Prozesses (1990–1993)". Statt noch einmal die Geschichte der *„Protestantischen Revolution"* in der DDR nachzuzeichnen, konzentriert sich die Studie vor allem auf „diejenigen evangelischen Kreise des konziliaren Prozesses in Ost- und Westdeutschland, deren Hoffnung auf einen demokratischen Sozialismus sich mit der Wiedervereinigung als eine Utopie erwies" (205). Ein erster Abschnitt arbeitet die gesamtdeutschen kirchlichen Zukunftshoffnungen heraus, wie sie besonders bei den deutschdeutschen Dialogen im Rahmen der Kirchentage artikuliert wurden. Der zweite Abschnitt beschreibt die kirchliche Identitätssuche in der DDR in der Übergangszeit 1989/90 anhand von Stellungnahmen wichtiger Persönlichkeiten wie Heino Falcke oder Friedrich Schorlemmer. Ausführlich geht der Abschnitt auf die kontroverse Diskussion um die kirchliche Wiedervereinigung ein (228–234) und zeichnet die Enttäuschung und Resignation nach den Volkskammerwahlen im März 1990 nach. Der dritte und letzte Abschnitt unter dem Titel „Verletzungen und Abgrenzungen nach der Wiedervereinigung" (240–269) geht den unterschiedlichen Einschätzungen des konziliaren Prozesses und seiner Wirkungen in Ost und West nach und zeigt, warum die staatliche und kirchliche Wiedervereinigung bei vielen in der DDR als „Identitätsverlust des unter harten Kämpfen errungenen selbstständigen Weges des DDR-Protestantismus empfunden wurde" (20).

Eine Schlussbetrachtung (270–276) fasst die wesentlichen Ergebnisse und Einsichten der Studie zusammen. Dabei fällt besonderes Gewicht auf die Spannung zwischen den zwei unterschiedlichen Gerechtigkeitsvorstellungen und Gesellschaftsmodellen, die sich in der Schlussphase des konziliaren Prozesses und bei seinen Nachwirkungen in der Wiedervereinigungsdebatte herausgeschält hatten. Katharina Kunter stellt ihre Einschätzung unter die Überschrift „Utopie und Realität als Kern protestantischer Gerechtigkeitsvorstellungen" (274). Sie konstatiert, dass die Vertreter der realpolitischen Auffassung (Richard Schröder u.a.) schließlich die Oberhand behalten hätten, während die Vertreter eines „stark utopisch geprägten Gerechtigkeitsbegriffs" sich nicht hätten durchsetzen können. Aber jenseits dieser Spannung hält sie fest: „Für die

Mehrheit der evangelischen Christen im Osten Deutschlands erfüllten sich also die Hoffnungen auf Befreiung aus einem unfreien Land, die sie 1988/89 mit ihren Forderungen nach Demokratie, der Verwirklichung der individuellen Menschenrechte und dem Rechtsstaat, im konziliaren Prozess artikuliert hatten. Für eine Minderheit von Protestanten aus der DDR und der Bundesrepublik jedoch, für die der konziliare Prozess eine Möglichkeit zur Realisierung eines demokratischen Sozialismus gewesen war, wurde das Ende der DDR zu einem zerbrochenen Traum" (276).

Katharina Kunter hat mit dieser Untersuchung des konziliaren Prozesses eine in ihrer wissenschaftlichen Sorgfalt beispielhafte Arbeit vorgelegt, die hoffentlich die weitere Diskussion über diese Zeitperiode auch über Deutschland hinaus anregen und befruchten wird. Gerade wenn man sich als Mitbeteiligter der Komplexität der Zusammenhänge bewusst ist, vermag man die Kraft der systematischen Analyse und Gliederung der Problemkreise umso mehr zu schätzen. Das Buch enthält viele kleine Einzelstudien, wie z.B. die über die Gemeindepartnerschaften zwischen der DDR und den Niederlanden, die über bisherige Darstellungen hinausführen. Dazu kommt der Einblick in die „Vorauswirkungen" der sich anbahnenden Umwälzungen in Mittel- und Osteuropa auf die Ökumenische Versammlung in Basel und dann auf die Weltkonvokation im konziliaren Prozess in Seoul. Schließlich gewinnt die Studie einen besonderen Reiz durch das vierte Kapitel, mit dem die Verfasserin wirkliches Neuland betreten hat.

Diese positive Einschätzung wird auch nicht getrübt durch den Umstand, dass wahrscheinlich die meisten Vertreter der in den Kontroversen über die Wiedervereinigung unterlegenen Position Schwierigkeiten haben werden, sich mit der Charakterisierung im Sinne eines „utopischen" Gerechtigkeitsverständnisses und der Vermutung, sie seien in der jeweiligen gesellschaftlich-politischen Realität (noch) nicht angekommen, zu identifizieren. Vielmehr standen ja gerade unterschiedliche Interpretationen der politischen und gesellschaftlichen Realitäten gegeneinander, wobei die „oppositionelle" Position nicht einfach als „utopisch" qualifiziert werden sollte, nur weil sie nicht die politische Durchsetzungskraft hatte und hat. Die hier aufgetretene, und von der Verfasserin zutreffend beschriebene Spannung ist aus der ökumenischen Diskussion hinlänglich bekannt und sie ist mit dem faktischen Gang der Dinge in Deutschland nach 1990 nicht verschwunden. Dass sich Katharina Kunter in ihrer Studie im Wesentlichen der Position angeschlossen hat, wie sie in den Auseinandersetzungen von Richard Schröder und anderen vertreten worden ist, sollte ihr nicht zum Vorwurf gemacht werden. Jede historische Darstellung vollzieht eine Deutung, und solange die Voraussetzungen und Kriterien einsichtig sind, kann sich der Leser sein eigenes Urteil bilden. Dafür jedenfalls bietet dieses Buch eine verlässliche Grundlage und es bleibt zu hoffen, dass es die weitere Diskussion bereichern und auch in neue Bahnen lenken wird.

Konrad Raiser

EINHEIT DER KIRCHE

Herbert Koch, Einheit der Kirche. Besichtigung einer Utopie. Patmos Verlag, Düsseldorf 2007. Gb. 156 Seiten. EUR 16,90.

Dieses Buch ist für alle am ökumenischen Gespräch Interessierten ein Ärgernis und enthält zugleich eine Her-

ausforderung, der sie sich nicht entziehen dürfen. Es trägt – kurz gesagt – die These vor, dass sich am Wesen der römisch-katholischen Kirche seit dem Mittelalter nichts Grundlegendes geändert habe und die reformatorische Kritik an ihr, die zur Kirchentrennung geführt hat, nach wie vor aufrecht zu halten sei. Und es geht darum mit allen ökumenisch engagierten evangelischen Kirchenführern, die wie die Bischöfe Huber und Friedrich oder Bischöfin Käßmann von einer Einheit in versöhnter Verschiedenheit träumen und reden, hart ins Gericht, weil sich erstens Rom darauf nie einlassen wird und weil zweitens eine Einheit zwischen evangelischer Wahrheit und römischer Häresie auch nach reformatorischem Verständnis nicht denkbar ist. *Dominus Iesus* liefert Koch natürlich wichtige Argumente für seine These und die neueste Verlautbarung der Glaubenskongregation ist Wasser auf seine Mühlen. Allerdings dreht er beherzt den Spieß um und erklärt, dass mit der römischen Kirche in ihrer gegenwärtigen Gestalt kein Gespräch *pari cum pari* möglich ist, weil diese von Grund auf in einer Weise strukturiert und geprägt ist, die nicht dem Evangelium entspricht. Sie kann deshalb nicht als gültige Gestalt der Kirche Jesu Christi angesehen werden. Koch weist in diesem Zusammenhang auf das seiner Meinung nach unveränderte Verständnis von der Bedeutung des Priesteramtes und des in der Eucharistie vollzogenen Opfers hin, weiter auf das Dogma von der unbefleckten Empfängnis Marias und die Marienverehrung, auf die faktische Vorordnung von Tradition und Lehramt vor die Autorität der Schrift und auf den Herrschaftsanspruch der Hierarchie, der bis heute durch Zwangsmaßnahmen durchgesetzt wird. Angebliche Veränderungen in Lehre und Praxis sieht Koch als äußere Anpassung an eine neue Zeit, die aber den Kern des Selbstverständnisses nicht berühren. Dass Protestanten, statt gegen diese Häresien zu protestieren, darum werben, sie in eine Einheit der versöhnten Verschiedenheit einbeziehen zu dürfen, ist für Koch das eigentliche Ärgernis der gegenwärtigen ökumenischen Situation.

Im Grund müsste dieses Buch ein römisch-katholischer Theologe besprechen, der kompetent beurteilen könnte, ob die Veränderungen der katholischen Kirche durch das 2. Vatikanische Konzil so grundlegend sind, wie viele von uns meinten, oder nur eine kosmetische Anpassung darstellt, wie Koch behauptet. Immerhin ist das Buch in einem renommierten katholischen Verlag erschienen, was darauf schließen lässt, dass dessen Lektorat die Argumente Kochs als ernst zu nehmende Anfragen sieht. Was mich allerdings stutzig macht, ist z.B. die Tatsache, dass Koch auch dagegen polemisiert, dass die evangelische Kirche Gerd Lüdemann die Befugnis, im Ersten theologischen Examen zu prüfen, entzogen hat. Ist für diese Kritik wirklich noch das reformatorische Verständnis des Evangeliums leitend oder gelten dafür andere Maßstäbe?

So bleiben viele Fragen offen. Aber bei allem Ärgerlichen gibt es viel Stoff zum Nachdenken, und ich würde mir wünschen, dass evangelische und katholische Ökumeniker offen und ehrlich über die Thesen Kochs miteinander sprechen. Ich bin überzeugt, dass sich gerade auch dem kritischen Auge ein differenzierteres Bild von der Wirklichkeit der katholischen Kirche und ihrer Theologie zeigt, als es Koch zeichnet.

Walter Klaiber

Prof. Dr. Ulrike Bechmann, Universität Graz, Institut für Religionswissenschaft, Heinrichstraße 78 B/II, A-8010 Graz / Pastor Gao Feng, Shandong Theological Seminary, Sushan Road, Meilihu Developing District, Jinan, Shandong 250118, VR China / Dr. Katrin Fiedler, Zentrum für Ostasienstudien, Johann Wolfgang Goethe-Universität, Senckenberganlage 31, 60325 Frankfurt a.M. / Dr. Justus Freytag, Am Schulwald 7, 22415 Hamburg / Dr. Monika Gänßbauer, China InfoStelle, c/o NMZ; Agathe-Lasch-Weg 16, 22605 Hamburg / Dr. Vera Gaide, Im Westerfelde 12 A, 21391 Reppenstedt / Bischof e. Dr. Walter Klaiber, Albrechtstraße 23, 72072 Tübingen / Bischof em. D. Rolf Koppe, Am Papenberg 5 C, 37075 Göttingen / Prof. Dr. Peter De Mey, Faculteit Godgeleerdheid, Centre for Ecumenical Research, Sint-Michielsstraat 6, B-3000 Leuven, Belgien / Prof. Dr. Peter Neuner, Zugspitzstraße 101, 85591 Vaterstetten / Prof. Dr. Konrad Raiser, Zikadenweg 14, 14055 Berlin / Prof. Dr. Dietrich Ritschl, CH-4418 Reigoldswil / Pfarrer z.A. Norbert Roth, c/o Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main / Chen Shunfu, Tessinstraße 2, 72072 Tübingen / Prof. Wang Weifan, Nanjing Union Theological Seminary 17 Dajianyin Xiang, CN 210029 Nanjing, China / Prof. Dr. Zhu Xinping, Institute of World Religions, Chinese Academy of Social Sciences, 5 Jianguomennei Street, Beijing 100732, PR China / Prof.Dr. Revd. Gao Ying, Nanjing Union Theological Seminary 17 Dajianyin Xiang, CN 210029 Nanjing, China.

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (vertreten durch Uwe Swarat / Elstal) herausgegeben von Fritz Erich Anhelm / Loccum; Angela Berlis / Utrecht; Fernando Enns / Hamburg (Redaktion); Hermann Goltz / Halle; Dagmar Heller / Genf (Redaktion); Walter Klaiber / Tübingen; Rolf Koppe / Göttingen; Grigorios Larentzakis / Graz; Ulrike Link-Wieczorek / Oldenburg/Mannheim (Redaktion); Christine Lienemann-Perrin / Basel/Bern; Johanna Linz / Hannover; Claus-Peter März / Erfurt; Peter Neuner / München; Konrad Raiser / Berlin; Barbara Rudolph / Frankfurt am Main (Redaktion); Dorothea Sattler / Münster.

Redaktion: Barbara Rudolph / Frankfurt am Main (presserechtlich verantwortlich)

Redaktionssekretärin: Gisela Sahm

Sitz: Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

Anschrift der Redaktion: 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: 32,– €, Studentenabonnement 25,– € (zuzügl. Versandkosten). Einzelheft 9,– €. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Abbestellungen können mit zweimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden. (Stand: 1.1.2007)

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