N12<522774454 021
ubTÜBINGEN

theol + TR 2007 lose (=sep. an ZLS)

D 21 472

Ökumenische Rundschau

57 2008

Januar 2008 · 57. Jahrgang · Heft 1

TR lose



Dogmatische Variationen

mit Beiträgen u. a. von Christine Axt-Piscalar, Christoph Böttigheimer, Bernd Oberdorfer, Phillip W. Tolliday

Von der Kraft der Vergebung, der Möglichkeit der Versöhnung und der Verheißung Gewalt zu überwinden. Predigt zu Mt 18,15–22 (Fernando Enns)

Peter De Mey zum subsistit-Verständnis der Glaubenskongregation

20 Heft 1

Verlag Otto Lembeck · Frankfurt am Main

ZA 4521 20

INHALT Seite

Zu diesem Heft 1

Christine Axt-Piscalar, Theologie – Dogma – Bekenntnis. Überlegungen aus evangelischer Sicht zu ihrer Bedeutung und Funktion 3

Bernd Oberdorfer, Ökumenische Dogmatik? Überlegungen im Anschluss an Edmund Schlink 22

Phillip W. Tolliday, Schrift, Dogma oder Lebenswelt? Zum Phänomen eines erstarkenden Evangelikalismus in der anglikanischen Kirche Australiens 34

Christoph Böttigheimer, Ansätze einer ökumenischen Anthropologie. Konfessionelle Konvergenzen und Divergenzen im Menschen- und Sündenverständnis 54

JUNGE ÖKUMENIKER/INNEN

Jutta Koslowski, „Einheit in Vielfalt" als Zielvorstellung kirchlicher Einheit 69

DOKUMENTE UND BERICHTE

Von der Kraft der Vergebung, der Möglichkeit der Versöhnung und der Verheißung Gewalt zu überwinden. Predigt zu Mt 18,15–22 (**Fernando Enns**) 82

„Journeying Together Into The New Era of Theological Education In Asia". Theologische Ausbildung in Asien vor neuen Herausforderungen (**Verena Grüter**) . 88

Aufgabe und Mandat der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen. Ein – nicht nur – historischer Rückblick (**Hans Jörg Urban**) 90

ZUR DISKUSSION

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** (Neuabdruck mit Korrektur) 96

ÖKUMENISCHE PERSÖNLICHKEITEN

Fairy von Lilienfeld (**Ruth Albrecht**) 101

Kirche sein im 21. Jahrhundert. Aus der Laudatio anlässlich des 70. Geburtstags von Konrad Raiser (**Wolfram Stierle**) 104

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

Dieser Ausgabe liegen das Jahresinhaltsverzeichnis 2007 und ein Prospekt des Verlags Otto Lembeck bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 2008 57. JAHRGANG

VERLAG OTTO LEMBECK, FRANKFURT AM MAIN

Themen des 57. Jahrgangs:

Dogmatische Variationen (Heft 1, S. 1–128)
Theologie der Partizipation? Ontologie im ökumenischen Diskurs (Heft 2, S. 129–264)
Säkularisierung und Aufklärung (Heft 3, S. 265–400)
Juden und Christen – neue Zugänge zum Gespräch (Heft 4, S. 401–560)

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
S. Wesley Ariarajah	Theologische und biblische Hermeneutik in jüdisch-christlichen Beziehungen. Eine asiatische Perspektive	494
Christine Axt-Piscalar	Theologie – Dogma – Bekenntnis. Überlegungen aus evangelischer Sicht zu ihrer Bedeutung und Funktion	3
Oloph Bexell	Von der Staatskirche zur Volkskirche. Die Trennung von Staat und Kirche in Schweden	327
Christoph Böttigheimer	Ansätze einer ökumenischen Anthropologie. Konfessionelle Konvergenzen und Divergenzen im Menschen- und Sündenverständnis	54
Micha Brumlik	Sachlicher Konsens und theologische Rückschritte. Zum aktuellen Stand des christlich-jüdischen Dialogs	462
Ernst Michael Dörrfuß	Reformatorische Orientierung im jüdisch-christlichen Gespräch. Die Studie „Kirche und Israel" der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE)	430
Erich Geldbach	Säkularisierung und ökonomische Ökumene	289
Martin Hailer	Der Papst und die Protestanten. Evangelische Bemerkungen zur Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI. in ökumenischer Absicht	268
Vasilios N. Makrides	Orthodoxes Christentum und westeuropäische Aufklärung: Ein unvollendetes Projekt?	303
Bernd Oberdorfer	Ökumenische Dogmatik? Überlegungen im Anschluss an Edmund Schlink	22
Picu Ocoleanu	Tradition der Aufklärung und Aufklärung der Tradition. Die Bedeutung und Herausforderung evangelischer Theologie für die orthodoxen Kirchen	319
Adrian Pabst	Partizipation und „Radical Orthodoxy"	168

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

ZA 4521

John Pawlikowski — Der nächste Schritt im christlich-jüdischen Dialog. Eine katholische Perspektive 441

Friedhelm Pieper — Von Asymmetrie zu Komplementarität. Der Wandel im christlich-jüdischen Dialog 413

David Rosen — Voneinander lernen – Gedanken aus jüdischer Sicht 404

Risto Saarinen — Partizipation als Gabe: Zwanzig Jahre neue finnische Lutherforschung 131

Christoph Schwöbel — Emanzipatorische Partizipation. Gottes Mitteilung, die Teilhabe des Glaubens und die Freiheit zur Liebe 187

Phillip W. Tolliday — Schrift, Dogma oder Lebenswelt? Zum Phänomen eines erstarkenden Evangelikalismus in der anglikanischen Kirche Australiens 34

Hans Ucko — Achtzehn Jahre mit dem jüdisch-christlichen Dialog im ÖRK 475

Athanasios Vletsis — Vergöttlichung oder Vermenschlichung? Skizze einer christlichen Anthropologie der Vervollkommnung als Teilhabe am Leben Gottes aus der Perspektive orthodox-patristischer Theologie 144

Junge Ökumeniker/innen

Jutta Koslowski — „Einheit in Vielfalt" als Zielvorstellung kirchlicher Einheit 69

Neues aus der Forschung

Partizipation durch Relationalität *(Adrian Pabst)* 205

Dokumente und Berichte

Von der Kraft der Vergebung, der Möglichkeit der Versöhnung und der Verheißung Gewalt zu überwinden. Predigt zu Mt 18, 15–22 *(Fernando Enns)* 82

„Journeying Together Into The New Era of Theological Education In Asia". Theologische Ausbildung in Asien vor neuen Herausforderungen *(Verena Grüter)* 88

Aufgabe und Mandat der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen. Ein – nicht nur – historischer Rückblick *(Hans Jörg Urban)* 90

Kommuniqué des bilateralen Theologischen Dialogs zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 22. bis 28. Februar 2008 in Lutherstadt Wittenberg 215

Die Dekade zur Überwindung von Gewalt des Ökumenischen Rates der Kirchen. Ein mennonitischer und katholischer Beitrag 222

Multireligiöse Kontexte und das Konzert der Kirchen. Bericht von der 19. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF) vom 11. bis 13. Januar 2008 in der Missionsakademie Hamburg *(Stefan Höschele, Gwen Bryde)* 233

Einander verstehen – über das anvertraute Erbe aus den Orthodoxiedialogen der EKD *(Dagmar Heller)* 358

Die Konsequenzen aus der gemeinsamen Taufe für das Verständnis von Kirche und für das ökumenische Bemühen um die sichtbare Einheit der Kirchen aus orthodoxer Sicht *(Georgios Basioudis)* 363

Die Freikirchen in der multilateralen Ökumene aus römisch-katholischer Sicht *(Hans Jörg Urban)* 371

Glory to God, peace on earth! Bericht vom Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen, 13.–20. Februar 2008 *(Frank Schürer-Behrmann)* 377

DABRU EMET. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum 507

Zwischen den Mühlsteinen – Das Judentum zahlt den Preis für den Kampf gegen den „Relativismus" *(Micha Brumlik)* 510

Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk! (Röm 15,11). Bedeutung des Judentums für den christlichen Glauben *(Katja Kriener)* 513

Das Kölner Nein zur Judenmission *(Barbara Rudolph)* 516

60 Jahre ÖRK – Ökumene in der Krise? *(Rolf Koppe)* 518

Der Beitrag der Orthodoxie zu einem vereinten Europa *(Karl Christian Felmy)* 526

Beten für die Einheit – von Osnabrück 2008 an nun immerzu? *(Dorothea Sattler)* 538

Zur Diskussion

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* (Neuabdruck mit Korrektur) 96

Dekade zur Überwindung von Gewalt

Keith Clements, Ein bemerkenswertes ökumenisches Jubiläum: Der Austausch von Besuchen zwischen englischen und deutschen Kirchen in den Jahren 1908–1909 345

Frieden und Menschliche Sicherheit. Globale Unsicherheit und Überwindung von Gewalt *(Internationales Friedens-Symposion Deutschland – Japan – Korea)* 540

Ökumenische Persönlichkeiten

Fairy von Lilienfeld *(Ruth Albrecht)* 101

Kirche sein im 21. Jahrhundert. Aus der Laudatio anlässlich des 70. Geburtstags von Konrad Raiser *(Wolfram Stierle)* 104

Er war uns immer einen Schritt voraus. Zum Tod von Lukas Vischer *(Geiko Müller-Fahrenholz)* 238

In memoriam Protopresbyter Prof. Vitalij Borovoj (1916–2008) *(Johann Schneider)* 383

Neue Bücher

Verfasser	Titel	Seite
Ahrens, Theodor	Vom Charme der Gabe. Theologie interkulturell	247
Berner, Ulrich / Bochinger, Christoph / Hock, Klaus (Hg.)	Das Christentum aus der Sicht der Anderen	119
Beutel, Harald	Die Sozialtheologie Thomas Chalmers und ihre Bedeutung für die Freikirchen. Eine Studie zur Diakonie der Erweckungsbewegung	252
Evangelisches Missionswerk in Deutschland (Hg.)	Siehe, es ist ein Raum bei mir. Israel und Palästina: Dialog und Begegnung	559
Heitzenrater, Richard P.	John Wesley und der frühe Methodismus	392
Heller, Dagmar / Kayales, Christina / Rudolph, Barbara / Schäfer, Heinrich (Hg.)	„Mache Dich auf und werde licht!" Ökumenische Visionen in Zeiten des Umbruchs	249
Hengel, Martin	Der unterschätzte Petrus. Zwei Studien	123
Hermann, Gunther J.	Apartheid als ökumenische Herausforderung. Die Rolle der Kirche im Südafrikakonflikt	112
Kasper, Walter Kardinal	Wegweiser Ökumene und Spiritualität	397
Klaiber, Walter / Thönissen, Wolfgang (Hg.)	Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht	256
Küng, Hans	Der Anfang aller Dinge. Naturwissenschaft und Religion	261
–	*Kontrapunkte.* Katholische und protestantische Predigtkultur, hg. v. Erich Garhammer, Ursula Roth, Heinz-Günther Schöttler	121
Lee-Linke, Sung-Hee (Hg.)	Auferstehung oder Reinkarnation. Die Frage nach Gnade und Karma im christlich-buddhistischen Dialog	393
Lundström, Klas	Gospel and Culture in the World Council of Churches and in the Lausanne Movement with Particular Focus on the Period 1973–1996	399
Osterhage, Wolfgang W.	Christliches Zeitmanagement. Zeit, Leben, Spiritualität	254
Pochoshajew, Igor	Stellen wir die Altäre auf … Aleksandr Men' zum Verhältnis von Kirche und Staat	125
Richter, Manfred (Hg.)	Lichtpyramide – Gabriela Nasfeter. Ein Kunstkatalog	258
Schrenk, Viola	„Seelen Christo zuführen." Die Anfänge der preußischen Judenmission	557
Schwier, Helmut (Hg.)	Geöffnet. Raum und Wort in der Heidelberger Universitätskirche	258

Steinacker, Peter — Absolutheitsanspruch und Toleranz. Systematisch-Theologische Beiträge zur Begegnung der Religionen 116

Swarat, Uwe / Oeldemann, Johannes / Heller, Dagmar — Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog 396

Verweyen, Hansjürgen — Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens 255

Voigt, Karl Heinz — Internationale Sonntagsschule und deutscher Kindergottesdienst. Eine ökumenische Herausforderung. Von den Anfängen bis zum Ende des Deutschen Kaiserreichs 250

Werner, Dietrich — Wiederentdeckung einer missionarischen Kirche. Breklumer Beiträge zur ökumenischen Erneuerung 115

Wrogemann, Henning — Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog. Eine Studie zur Begründung und Praxis des Aufrufs zum Islam (da'wa) im internationalen sunnitischen Diskurs 117

Zafar, Haider Ali (Hg.) — Glaube und Vernunft aus islamischer Perspektive. Antwort auf die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI. 394



Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,
in Zeiten der Suche nach Neuorientierung kehren nicht selten klassische Themen und Fragestellungen zurück und fordern, dass man sich erneut an ihnen abarbeite. Die hier vorgelegten Aufsätze, die wir unter dem Titel „Dogmatische Variationen" versammelt haben, spiegeln eine solche Denkbewegung wider. Im Zuge einer gegenwärtigen Skepsis über die Möglichkeiten, ökumenische Konsense zu erzielen, wird offenbar ein erneutes Nachdenken über Sinn und Funktion des Dogmas relevant.

In allen Konfessionen lässt sich „Dogma", ob explizit oder implizit vorhanden, verstehen als geronnene christliche Lehrbildung, die helfen soll, das christliche Credo in der Bahn des Evangeliums zu halten. Inwiefern ist es als solches in die jeweilige konfessionelle Perspektive eingebunden, darf oder muss gar innerhalb einer solchen verstanden werden? Wie gravierend werden die Unterschiede, die sich durch eine unterschiedliche Zuordnung von Schrift, Dogma und Bekenntnis ergeben, für Ausdruck und Verständnis des Glaubens? *Christine Axt-Piscalar,* Professorin für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen, erläutert – für ein Delegationstreffen mit der Church of England – die Struktur evangelischen Lehr-Verständnisses. Vor allem die altkirchlichen Dogmen, z.B. das Chalcedonense, legen Rahmenbedingungen fest, in denen ihr soteriologisches Grundinteresse in verschiedenen geschichtlichen Kontexten freigelegt werden könnten – sie sind also nicht per se Gegenstand des Glaubens. Insofern können sie als orientierungsleitende Bekenntnisse bezeichnet werden, und sie haben diese Funktion – obwohl in spezifisch-reformatorischem Schriftverständnis eingebettet – durchaus nicht nur für die eigene Kirche. „Sie werden vielmehr anerkannt, weil und insofern sie als schriftgemäßer Ausdruck des Heilsglaubens gelten können und weil sie – gesamtkirchlich rezipiert – ein Ausdruck der Einheit der Kirche im Glauben sind." (17) Könnten wir aber dann nicht auch evangelischerseits von einer mindestens impliziten gesamtkichlichen Dogmatik ausgehen und also eine ökumenische Dogmatik schreiben? Dies war der Grundgedanke Edmund Schlinks, mit dessen Konzept einer ökumenischen Dogmatik sich *Bernd Oberdorfer,* Pro-

fessor für Systematische Theologie an der Universität Augsburg, auseinandersetzt. Um eine konfessionelle Einbettung der Dogmatik kommt man seiner Meinung nach nicht herum, aber sie muss sich am gemeinsamen apostolischen Christuszeugnis weiterbilden und näherbestimmen, ohne hierbei auftauchende Differenzen zu nivellieren. Das gilt besonders, wenn man berücksichtigt, dass sich christliche Lehrbildung in den Konfessionen in verschiedenen geschichtlichen und kulturellen Kontexten vollzieht, deren Evangeliumsgemäßheit im ökumenischen Diskurs immer wieder geprüft werden muss. Wie konfliktreich gerade eine solche Prüfung sein kann und dass sie sich gar innerhalb einer Kirche zu vollziehen hat, zeigt der Beitrag von *Phillip W. Tolliday,* Professor für Historische und Systematische Theologie in Adelaide, Australien: Die anglikanische Kirche droht gerade – so seine Sicht – in diesem Prozess in der Auseinandersetzung zwischen Liberalen und Traditionalisten zu zerbrechen. Dabei spielen nicht-theologische Faktoren, last but not least auch die Medien, eine nicht unbedeutende Rolle. Die Möglichkeit eines differenzierten Konsenses, für den *Christoph Böttigheimer,* Professor für Fundamentaltheologie an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, im Zusammenhang der Differenzen im Sündenverständnis evangelischer und katholischer Tradition plädiert, ist in der australischen anglikanischen Kirche offenbar nicht in Sicht.

Jutta Koslowski, römisch-katholische Habilitandin, entwickelt unter der Rubrik „Junge Ökumeniker/innen" eine optimistischere Sicht von den Möglichkeiten, ein ökumenisches Modell der Sichtbarkeit der Kirche als „Einheit in Verschiedenheit" entwickeln zu können, und sie wünscht ihrer eigenen Kirche, sich um solche Konzepte ausdrücklicher zu kümmern. Unter „Dokumente und Berichte" publizieren wir den Text der Predigt „Von der Kraft der Vergebung", für die *Fernando Enns* 2007 den Predigtpreis des Verlags der Deutschen Wirtschaft erhielt, sowie den Festvortrag anlässlich des 60-jährigen Jubiläums der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, den Hans Jörg Urban im Januar 2008 in Mainz gehalten hat.

Schließlich entschied sich die Redaktion, den ursprünglich in englischer Sprache verfassten Brief des belgischen katholischen Theologen *Peter De Mey* als Reaktion auf die „Antworten und Fragen zu einigen Aspekten der Lehre der Kirche" der Glaubenskongregation erneut abzudrucken. Die Erstversion in Heft 4/2007 enthielt zwei sinnentstellende Übersetzungsfehler.

Als „ökumenische Persönlichkeiten" werden schließlich *Fairy von Lilienfeld,* die ihren 90. Geburtstag feierte, und *Konrad Raiser* anlässlich dessen 70. Geburtstages gewürdigt.

Eine erfüllende Lektüre wünscht im Namen des Redaktionsteams
Ihre Ulrike Link-Wieczorek

Theologie – Dogma – Bekenntnis

Überlegungen aus evangelischer Sicht zu ihrer Bedeutung und Funktion[1]

VON CHRISTINE AXT-PISCALAR [2]

Das unterschiedliche Verständnis, welches die verschiedenen Konfessionen von der Bedeutung des Dogmas und des Bekenntnisses für die Kirche und den persönlichen Glauben des Einzelnen haben, gehört zweifellos zu einem zentralen Auseinandersetzungspunkt in der ökumenischen Verständigung der Kirchen. Die damit zur Diskussion stehende Frage erhält zudem dadurch eine besondere Valenz, dass die zeitgenössische christliche Frömmigkeit zunehmend auf dem Eigenrecht des individuellen Glaubens besteht und eine nicht geringe Abständigkeit gegenüber der kirchlichen Lehre in ihrer Bedeutung für den individuellen religiösen Vollzug zeigt. Dies dürfte ein Phänomen sein, das sich, wenn auch in unterschiedlichen Graden ausgeprägt, durch alle Konfessionen hindurch zeigt. Nicht zuletzt scheint sich eine gewisse Reserviertheit gegenüber der Theologie, vor allem in ihrer wissenschaftlich betriebenen, an der Universität verankerten Form breit gemacht zu haben. In vielen kirchlichen Lebenswelten ist die *reflektierte* Erfassung des Glaubens und seines Inhalts nicht selten mit dem Vorbehalt behaftet, unbiblisch und unfromm oder unbedeutend für den persönlichen Glauben und irrelevant für das Leben und die Lehre der Kirche zu sein. Daher seien im Folgenden aus evangelischer Perspektive einige Erwägungen grundsätzlicher Art darüber angestellt, welche Bedeutung und Funktion Theologie, Dogma und Bekenntnis für das Leben und die Lehre der Kirche und nicht zuletzt für das persönliche Glaubensbewusstsein des Einzelnen zukommen. Ich versuche mich dem Thema in insgesamt fünf Gedankenschritten zu nähern.

---

[1] Der folgende Text ist die leicht erweiterte Fassung eines Referats, das ich auf dem Delegationstreffen der Church of England und der Evangelischen Kirche in Deutschland, das vom 31. 1. bis 3. 2. 2006 in Berlin/Schwanenwerder stattfand und dem Thema „Theologie als Lebensweisheit" gewidmet war, gehalten habe. Der Darstellungsstil ist bewusst eher thetisch gehalten und der Anmerkungsapparat auf das Nötigste beschränkt worden. Die Vortragsform wurde für die Druckfassung beibehalten.

[2] Christine Axt-Piscalar ist Professorin für Systematische Theologie an der Georg-August-Universität in Göttingen.

Meine Ausführungen gehen aus von dem Sachverhalt, dass schon die Texte der Bibel unterschiedliche Reflexionsgestalten der Glaubenserfahrung darstellen (I), und arbeiten in einem zweiten Abschnitt anhand ihrer Wahrnehmung bei Paulus Grundfunktionen von Theologie heraus (II), die für jede ponderable Theologie maßgeblich sind. Daran schließen knappe Überlegungen zur Funktion des Dogmas in der Alten Kirche an (III), die in einem weiteren Abschnitt ergänzt werden durch eine Erörterung des evangelischen Verständnisses von Dogma und Bekenntnis (IV). Abschließende Erwägungen gelten der Bedeutung von Theologie und Bekenntnis für die Lehre der Kirche sowie den Glaubensvollzug des Einzelnen (V).

Für meine Ausführungen ist der Gedanke leitend, dass der christliche Glaube *denkender Glaube* ist, der auf sich selbst reflektiert und seinen Grund und Inhalt auch verstehend anzueignen und zu explizieren sucht. Diesem Vollzug der Vergewisserung der Identität des Glaubens als Verständigung über seinen wesentlichen Inhalt dient die Lehre der Kirche in Gestalt des Dogmas und der Bekenntnisse. Die Formulierung von Bekenntnissen als verbindlicher Grundlage von Lehre und Verkündigung der Kirche setzt ihrerseits wiederum Theologie frei. Denn die Bekenntnisse zielen auf ihre verstehende Aneignung. Dies setzt die Übersetzung des Gehalts der Bekenntnisse unter veränderten geistesgeschichtlichen Bedingungen voraus, was in einem fortwährenden Prozess eine grundlegende Leistung von Theologie darstellt. Die Theologie hat mithin eine *bewahrende* und zugleich *konstruktive* Funktion im Blick auf die Geltung der Bekenntnisse als Grundlage von Leben und Lehre der Kirche. Dass dabei auch die kritische Überprüfung des Inhalts der kirchlichen Lehre an der Schrift zu einer der Hauptaufgaben der Theologie gehört, wird im Folgenden noch eigens begründet und ausgeführt.

I. Die Biblischen Schriften als Reflexionsgestalten der Gotteserfahrung

Theologie, so haben wir zunächst zu bemerken, ist keine Sache, die erst in Gestalt der großen ausgearbeiteten Werke der theologischen Lehre – wie etwa „De principiis" von Origines, die „Summa theologiae" von Thomas von Aquin, Melanchthons „Loci theologici" und die „Loci theologici" von Johann Gerhard, die „Institutio religionis christianae" Johannes Calvins, die „Glaubenslehre" von Schleiermacher und die „Kirchliche Dogmatik" Karl Barths – gegeben ist. Theologie ist bereits in der Ursprungsgestalt des christlichen Glaubenszeugnisses am Werk, der Heiligen Schrift. Das gilt

sowohl für die verschiedenen Texte des Alten Testaments als auch für jene des Neuen Testaments.

So lassen sich für das Alte Testament unterschiedliche Konzeptionen von Theologie unterscheiden, welche die Gotteserfahrung in einer jeweils eigentümlichen Perspektive zur Entfaltung bringen und sie „auf ihren Grund, Zusammenhang und ihre zeitübergreifende Geltung hin reflektieren“[3], etwa in Gestalt einer Theologie der Heilsgeschichte, einer Theologie der Prophetie, einer Theologie der Heilsgegenwart (in den Psalmen), einer Theologie der Weisheit und einer Theologie der Apokalyptik.[4] Wiederum sind im Blick auf das Neue Testament nicht nur die Briefliteratur und hier vornehmlich die Briefe des Paulus als Theologie zu verstehen, sondern auch die Evangelien, und zwar alle vier Evangelien, nicht allein das offensichtlich theologischste, das der Johanneischen Schule. Sie entfalten jeweils inhaltlich verschieden gewichtete theologische Konzeptionen, um das Heilsgeschehen in Jesus Christus sowie den Glauben an ihn auszudrücken.[5]

Wir haben in der Heiligen Schrift eine Vielzahl theologischer Konzeptionen, die jeweils inhaltlich unterschiedliche Perspektiven auf das Heilsereignis in Person und Werk Jesu Christi einnehmen und sich auch in verschiedenen Sprachformen und literarischen Gattungen ausdrücken. Sie

---

[3] Vgl. *H. Spieckermann,* Art. Theologie (Altes Testament), in TRE Bd. 33, 264–268, das Zitat S. 264.

[4] Diese Unterscheidung macht *H. Spieckermann* in dem unter Anm. 2 genannten Artikel.

[5] Mit Recht wird dieser Charakter der biblischen Texte als „Theologie“, und zwar als unterschiedliche Konzeptionen von Theologie, gewürdigt von *Konrad Stock* in der Einleitung zum gleichnamigen Artikel in der TRE (s. Anm. 2). *Stock* hält fest, dass „bereits der Doppelkanon der Heiligen Schrift zu den Erscheinungen von Theologie zu zählen ist, insofern er eine Pluralität von Konzeptionen umfasst, die ausdrückliche Reflexionsgestalten über die Gewissheit des Glaubens erkennen lassen“ (a.a.O, 263). Die Texte der biblischen Schriften gelten für die kirchliche Lehre und die Entwürfe der akademischen Theologie als „ursprüngliche und maßgebliche Rationalitätsformen des denkenden Glaubens“ (ebd.), mithin als der Maßstab, auf den sie bezogen und an dem sie kritisch zu überprüfen sind. Zugleich ist die Festlegung des Doppelkanons selber in der Alten Kirche ein Ergebnis von Theologie, wodurch die unabdingbare Zusammengehörigkeit der Überlieferung des Alten und Neuen Testaments als des Glaubenszeugnisses von dem *einen* Gott theologisch festgehalten und als hermeneutischer Zugang zu deren Verständnis beansprucht wurde. Dies schließt nicht aus, sondern ein, dass die Festlegung des Kanons durch die Alte Kirche darin gründete, dass die Schriften sich ihr als Kanon – als authentisches Glaubenszeugnis – durch den gottesdienstlichen Gebrauch „imponiert“, sich durch ihren Inhalt selbst evident gemacht und insofern durchgesetzt haben. Dies betont *H. von Campenhausen,* um der Auffassung entgegenzutreten, die Kanonbildung sei lediglich ein vor allem durch das Auftreten von Marcion bedingter deklaratorischer (Herrschafts-) Akt der Kirche gewesen. Vgl. *ders.,* Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968.

bilden allesamt Reflexionsgestalten[6], in denen die Glaubensgewissheit sich einen Ausdruck gegeben hat. Diese Vielfalt der neutestamentlichen Schriften und ihrer unterschiedlichen inhaltlichen Perspektive in der Erfassung des Glaubens an Jesus Christus begründet – mit einem berühmten Wort Ernst Käsemanns gesprochen – *zunächst einmal* „nicht die Einheit der Kirche ..., (sie) begründet ... die Vielheit der Konfessionen"[7]. Denn diese ist bereits ein innerkanonisches Phänomen.

Nur beiläufig möchte ich erwähnen, dass die Vielheit der im Kanon entfalteten „Theologien" nicht im Sinne eines bloßen Nebeneinanders unterschiedlicher Entwürfe aufzufassen, sondern noch einmal auf ihre Einheit hin zu bedenken und durchsichtig zu machen ist; eine Einheit, die darin liegt, dass die „Theologien" in ihrer Unterschiedenheit als legitime, sich ergänzende Auslegungen des in Person und Werk Jesu Christi offenbaren und im Glauben bekannten Heilsereignisses gelten können und zu verstehen sind.[8] So verstanden drückt sich in der Vielfalt der verschiedenen Auslegungen die Einheit des ihnen zugrunde liegenden und von ihnen bezeugten Heilsereignisses, des Evangeliums in persona Jesu Christi, aus.[9] Dies bedeutet wiederum für Leben und Lehre der Kirche, dass es eine legitime Vielfalt an Konfessionen gibt,[10] wenn und insofern die jeweiligen Konfessionen als getreue Bezeugung des in Person und Werk Jesu Christi manifesten Heilsereignisses verstanden werden können und sich selber diesem Kriterium für ihr eigenes Selbstverständnis unterziehen.

---

[6] Diese Formulierung gilt unbeschadet des doxologischen und assertorischen Charakters der biblischen Texte.

[7] *Ernst Käsemann,* Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? (1951), in: *Ders.,* Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. I, Göttingen [5]1967, 221.

[8] Dies herauszuarbeiten ist, soweit ich sehe, ein Desiderat in den zeitgenössischen Beiträgen zur Theologie des Neuen Testaments.

[9] Dass das im Glauben erfahrene Evangelium – von Käsemann verstanden als die Rechtfertigung des Sünders – die der Vielheit der „Konfessionen" zugrundeliegende *res* bildet, und diese wiederum die *Einheit der Kirche* als die Gemeinschaft der an das Evangelium Glaubenden begründet, hält Käsemann nachdrücklich fest. Vgl. a.a.O., 223. Sein berüchtigtes Dictum von der durch den Kanon selbstbedingten Vielheit der Konfessionen muss mit dem eben ausgeführten Gedanken zusammengenommen werden, will man Käsemanns Argumentation nicht missverstehen. Vgl. dazu ferner *ders.*, Einheit und Vielfalt in der Neutestamentlichen Lehre von der Kirche (1964), in: Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. II, 262–268.

[10] „Die Variabilität des Kerygmas im NT ist Ausdruck des Tatbestandes, dass bereits in der Urchristenheit eine Fülle verschiedener Konfessionen nebeneinander vorhanden war, aufeinander folgte, sich miteinander verband und gegeneinander abgrenzte. Daß die gegenwärtigen Konfessionen sich sämtlich auf den nt.lichen Kanon berufen, ist von da aus durchaus begreiflich." *E. Käsemann,* a.a.O., 231.

Daher kommt es in der frühen Christenheit schon sehr bald zu einer Auseinandersetzung um das rechte Schrift- und Christusverständnis. Treibender Motor dieser Auseinandersetzung ist die Theologie, insofern sie differente Auslegungen des Christusglaubens und des Schriftverständnisses entfaltet hat. In diesen Prozess greift die Kirche steuernd ein durch die Bildung kirchlicher Bekenntnisse und die Festlegung des Kanons. Daran wird der Grundsinn kirchlicher Bekenntnisbildung deutlich. In ihnen formuliert die Kirche einen *für sie als Gemeinschaft verbindlichen Konsensus*[11], und zwar mit dem Anspruch darin einen schriftgemäßen Ausdruck des Christusbekenntnisses und eine Anleitung zum rechten Verständnis der biblischen Botschaft zu geben.

Wir haben gesagt, die Kirche greift steuernd ein in die Vielgestaltigkeit der sich entwickelnden Theologien. Sie tut dies jedoch nicht so, dass der theologische Reflexionsprozess dadurch stillgestellt wird oder werden soll. Vielmehr wird man umgekehrt sagen können, dass das Dogma selber wiederum Theologie freisetzt, indem sein Sinngehalt unter veränderten geistesgeschichtlichen Bedingungen jeweils neu denkend zu verantworten ist. Zugleich ist es auf seinen Anspruch hin, Ausdruck des in der Schrift bezeugten Heilsglaubens zu sein, einer kritischen Prüfung an der Schrift zu unterziehen. Beides gehört zu den zentralen Aufgaben der Theologie.

II. Grundfunktionen der Wahrnehmung von Theologie bei Paulus

Wir haben in einem ersten Gedankenschritt bereits für die Ursprungsgestalt des Glaubenszeugnisses die Bedeutung von Theologie unterstrichen. Die Funktionen, die der Theologie dabei zukommen, lassen sich unseres Erachtens nach gut an ihrer Wahrnehmung durch Paulus verdeutlichen. Wir greifen daher auf Paulus zurück, um von ihm her maßgebliche Grundfunktionen in der Wahrnehmung von Theologie zu entfalten.

---

[11] Die Bedeutung der Bekenntnisse für die um Wort und Sakrament versammelte *sichtbare* Kirche als *Gemeinschaft* hält die *Solida Declaratio* als eine Grundfunktion des kirchlichen Bekenntnisses fest. „Weil zu gründlicher beständiger Einigkeit in der Kirchen vor allen Dingen vonnöten ist, daß man ein summarischen, einhelligen Begriff und Form habe, darin die allgemeine summarische Lehre, darzu die Kirchen, so der wahrhaftigen christlichen Religion sind, sich bekennen, aus Gottes Wort zusammengezogen, wie dann die alte Kirche allwege zu solchem Brauch ihre gewisse Symbola gehabt, und aber solchs nicht auf Privatschriften, sondern auf solche Bücher gesetzt werden solle, die in Namen der Kirchen, so zu einer Lehr und Religion sich bekennen, gestellt, approbiert und angenummen“ (BSLK 833), so soll dies auch für das lutherische Bekenntnis gelten.

Als solche Grundfunktionen von Theologie lassen sich die folgenden benennen:

1. Paulus *vergewissert* die Gemeinden und ihre einzelnen Glieder *im Grundbekenntnis* zu Jesus Christus als dem gekreuzigten und auferweckten Herrn (Röm 10,8–9; Phil 2,11) und im Bekenntnis zu dem einen Gott als ihrem Vater (1 Kor 8,6) sowie zum Heiligen Geist, der sie im Glauben zu Kindern Gottes macht (Gal 4,4–6; Röm 8,15); und er *entfaltet die Implikationen des Bekenntnisses* zu dem auferweckten Gekreuzigten *für das Gottesverständnis und das Selbst- und Weltverständnis des Menschen sowie für das Handeln des Christen in der Welt* (vgl. bes. Röm 8). In der paulinischen Verkündigung geht es genau um die Entfaltung dieses Zusammenhangs, dass dem Glaubenden Gott und Christus verkündigt und ihm verdeutlicht wird, wie er von daher seine eigene Situation vor Gott und in der Welt zu verstehen hat. Vergewisserung des Glaubens in seinem Grund und Gegenstand bedeutet zugleich die Erschließung des im Glauben gegebenen neuen Selbst- und Weltverständnisses. Der Glaubende ist eine „neue Kreatur" (2 Kor 5,17; Gal 6,14f), indem er im Glauben an Jesus Christus sich selbst und seine Welt vor Gott anders begreifen kann.

Insofern treibt Paulus Theologie nicht mit bloßen Lehrsätzen, die einen Sachverhalt als richtig oder falsch darstellen. Er legt vielmehr die elementaren Inhalte des Glaubens aus, indem er den Gemeinden erläutert, dass und inwiefern der Glaube dem Christen ein neues Selbst- und Weltverständnis eröffnet. Von da aus macht er wiederum zugleich den Zusammenhang zwischen Glaube und Heiligung des christlichen Lebens auf und stellt den Christen in den ethischen Zusammenhang des durch den Glauben begründeten und erschlossenen Lebens ein. Seine Argumentation vor allem im Römer- und Galaterbrief zielen im Ganzen auf die Explikation dieses Zusammenhangs der aus der Gottes- und Christuserkenntnis gewonnenen Selbsterkenntnis und des damit einhergehenden Weltverhältnisses. Wir möchten von daher betonen: Theologie, welche die Inhalte des Glaubens entfaltet im Hinblick auf das in ihm dem Menschen erschlossene neue Selbst- und Weltverständnis und welche den Christen zugleich ausrichtet auf einen dem Glauben entsprechenden Lebensvollzug darf als „sapientia eminens practica"[12] bezeichnet werden.

2. Paulus *behaftet die Gemeinden und ihre Glieder bei dem sie alle Verbindenden,* dem Grundbekenntnis zu Jesus Christus als dem gekreuzigten und auferweckten Herrn und dem einen Gott als ihrem Vater sowie zum

[12] Vgl. dazu auch die Ausführungen unten Anm. 31.

Heiligen Geist, der sie im Glauben zu Kindern Gottes macht. Theologie steht *im Dienst an der Einigkeit der Gemeinden im Glauben,* indem sie die Gemeinde ihres gemeinsamen Bekenntnisses zu Jesus Christus und ihrer in der Taufe grundgelegten Zusammengehörigkeit als Leib Christi versichert (1 Kor 12, vgl. auch 1 Kor 10,17, wo Paulus vom Abendmahl her argumentiert). Es ist von Paulus her sofort deutlich, dass diese Einheit, die sich im gemeinsamen Bekenntnis zu dem gekreuzigten und auferweckten Herrn manifestiert und in der Taufe grundgelegt ist, nicht Uniformität des Glaubens- und Gemeindelebens bedeutet (1 Kor 12). Vielmehr können die jeweiligen Eigentümlichkeiten des Gemeindelebens nicht nur geduldet werden, sie sollen sogar gefördert werden, wenn und insofern sie das Grundbekenntnis zum auferweckten Gekreuzigten, die im Glauben begründete Freiheit der Kinder Gottes und die Einheit des Leibes Christi nicht wirklich tangieren.[13]

3. Theologie ist *Wahrnehmung des Wahrheitsanspruchs des christlichen Glaubens in gegenwartsorientierter Perspektive.* Ihr kommt in spezifischer Weise „Aktualität" zu. Paulus trägt seine Theologie nicht im Sinne einer in ihrer Form und Gestalt zeitinvarianten Lehre vor. Vielmehr treibt er Theologie jeweils herausgefordert durch konkrete Situationen im Leben der Gemeinden, durch die er das Bekenntnis zu Christus und die im Glauben erschlossene Freiheit der Kinder Gottes gefährdet sieht. Theologie ist so bezogen auf die konkreten Erfordernisse der Gemeinde, dann nämlich, wenn das, was das Wesen des christlichen Glaubens ausmacht, tangiert ist. Zu diesen elementaren Gefährdungen gehören besonders die Spaltungen, die in den Gemeinden drohen, und die Paulus durch Theologie im oben genannten Sinne zu bekämpfen sucht.

Diese „Aktualität" von Theologie ergibt sich des Weiteren auch und grundlegend aus ihrer Funktion, die Bedeutung des Glaubens für das Selbst- und Weltverständnis des Glaubenden zu erhellen. Um den existenzerschließenden Sinn des Glaubens zu entfalten, ist Paulus, wie er schreibt, „allen alles geworden, damit ich auf alle Weise etliche rette" (1 Kor 9,22). Sprich, die Wahrnehmung von Theologie als Erschließung des im Glauben beschlossenen Heils erfordert es, auf die jeweiligen Verstehensbedingungen der Menschen einzugehen und ihnen sozusagen auf dem Boden ihres *alten*

[13] Paulus liefert mithin ein Modell von Ekklesiologie, das durch den Gedanken der Einheit in versöhnter Verschiedenheit geprägt ist, indem er die Vielfalt anerkennend zugleich den Maßstab ihrer Einheit in der Bezeugung des Evangeliums vom gekreuzigten und auferweckten Jesus Christus und die im Glauben gründende Freiheit der Kinder Gottes als grundlegend festhält.

Selbst- und Weltverständnisses das im Glauben erschlossene *neue* Selbst- und Weltverständnis zu entfalten (vgl. insgesamt 1 Kor 9,19–23).

4. Paulus festigt die Gemeinden im Bekenntnis des christlichen Glaubens, entfaltet die darin gegebenen Implikationen und *grenzt auf diese Weise den christlichen Glauben ab gegenüber Formen von Frömmigkeit, die christlich sein wollen, es aber nicht sind.* Insofern vollzieht er eine Scheidung der Geister nach innen hin auf der Basis des Glaubens an Jesus Christus und der in ihm begründeten Freiheit der Kinder Gottes. Im Zuge dieser kritischen Scheidung der Geister *nach innen* hin kämpft Paulus gegen jene, die ein „anderes Evangelium" lehren, indem sie die bekehrten Heiden unter das Joch des Gesetzes nötigen wollen (Gal 1,6–9); er kämpft gegen die Leugner der Auferstehung in Korinth (1 Kor 15); er kämpft gegen jene, die einen „anderen Jesus", ein anderes Evangelium predigen und einen anderen Geist vermitteln (2 Kor 11,4). Paulus versucht im Ausgang vom christlichen Bekenntnis „Irrlehren" (Häresien) abzuwehren, die sich den christlichen Gemeinden anpreisen, dem Glauben an Jesus Christus als den gekreuzigten und auferweckten Herrn jedoch widersprechen.

5. Paulus *trägt das christliche Kerygma aus dem judenchristlichen Kontext hinaus und missioniert mit dieser Botschaft die heidnische Welt,* indem er den Vater Jesu Christi als den *einen* Gott und Schöpfer der Welt bezeugt und den im Glauben wirksamen Heiligen Geist verkündigt als denjenigen, der die Tiefen der Gottheit ergründet (1 Kor 2,10–15) und so die „Weisheit dieser Welt" als Verblendung entlarvt (1 Kor 1,18–3,20). Paulus legt Zeugnis ab vor der „Welt" und verteidigt den christlichen Glauben und das christliche Gottesverständnis vor dem Forum anderer Gottesvorstellungen und Selbst- und Weltdeutungen religiöser und philosophischer Natur.

6. Weil das Evangelium *die Wahrheit über Gott, den Menschen und die Welt* verkündigt und weil es als Verkündigung durch das Wort *auf Verstehen* auf Seiten des Menschen *angelegt* ist, zielt das Theologietreiben des Paulus auf das Erkennen im Glauben, beansprucht es den Glauben gerade auch als *denkenden* Glauben und argumentiert zu diesem Zweck. Der Glaube ist für Paulus ein „zur Erkenntnis der Wahrheit kommen" (1 Tim 2,4), daher muss es eine „gesunde Lehre" (1 Tim 1,10) geben. Freilich ist der Glaube und die Erkenntnis des Glaubens keine *bloß* theoretische (s.o.), sie ist aber durchaus *auch* eine solche.[14] Und darum kann Paulus sehr dezidiert auf der

[14] Vgl. dazu das einschlägige Urteil *Günter Bornkamms*: „Den Menschen vor Gott zum Verstehen seiner selbst und damit zum Weiterdenken seiner Lage und seines Lebens inmitten der Welt zu führen, darauf zielen Predigt und Theologie des Apostels beständig, auch wenn sie dem Unerlösten den rätselhaften Widerspruch seines Wesens (Röm 7,7ff) und

Erkenntnis des Glaubens als einem Grundmoment seiner selbst beharren, in welchem das alte Verstehen des Menschen in die neue, durch selbst eröffnete Wahrheit geführt ist, und deshalb die Glaubenden davor warnen, wieder hinter diese Erkenntnis des Glaubens zurückzufallen: „Zu der Zeit, als ihr Gott nicht kanntet, dientet ihr denen, die in Wahrheit nicht Götter sind. Nun aber ihr Gott erkannt habt, ja vielmehr von ihm erkannt seid, wie wendet ihr euch denn wiederum zu den schwachen und dürftigen Elementen, welchen ihr von neuem dienen wollt?“ (Gal 4,8f).

An der Wahrnehmung von Theologie durch Paulus wird deutlich, *dass er den Glaubenden zum mündigen Glaubensvollzug anhält,* weil und indem dem Glauben selbst eine Erkenntnis seines Grundes eignet und es dem Wesen Gottes entspricht, „dass allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“ (1 Tim 2,4). Zum mündigen Christsein gehört es mithin, dass der Christ durch Taufe und Glauben dazu bevollmächtigt und gesandt ist, in Wort und Tat Zeugnis abzulegen von der Offenbarung des dreieinigen Gottes, und das Recht nicht nur, sondern die Pflicht hat, die kirchliche Lehre zu prüfen und das falsche Evangelium zu verwerfen (1 Kor 14; 1 Thess 5,21). Dies schließt nun aber nicht aus, sondern gerade ein, dass Paulus im Vollzug seiner Verkündigung und Lehre der Gemeinde zugleich gegenübertritt mit dem Anspruch authentischer Bezeugung des Evangeliums, die wiederum auf nichts anderes zielt, als durch das Evangelium den mündigen Glauben an Jesus Christus den auferweckten Gekreuzigten als des Herrn zu wecken und zu nähren, die Gemeinde aufzuerbauen und so dem Lobe des einen Gottes zu dienen.

Ich denke, wir können diese bei Paulus herausgearbeiteten Aspekte als Grundfunktionen in der Wahrnehmung der kirchlichen Lehre und jeder ponderablen Theologie behaupten. Und ich bin versucht zu sagen, dass die großen theologischen Werke, nehmen wir etwa die oben erwähnten, durchaus den Anspruch verfolgt haben, die genannten Grundfunktionen in ihren Konzeptionen miteinander zu verbinden. Dabei konnte je nach geistesgeschichtlicher Konstellation und der mit ihr gegebenen Herausforderung für

---

dem Glaubenden das Stückwerk aller Erkenntnis aufdecken (1 Kor 13,12ff). Vernunft und Glaube stehen bei Paulus darum durchaus nicht, wie oft behauptet, in dem Verhältnis eines radikalen und hoffnungslosen Widerspruches. Vielmehr macht Paulus ... kräftigen Gebrauch von Vernunft, Verstehen und Gewissen und argumentiert mit dem Ziel, die Angeredeten zu überzeugen und zu überführen.“ Vgl. *ders.*, Paulus (1969), Stuttgart [5]1983, 130.

Theologie und Kirche einer der genannten Gesichtspunkte gegenüber den anderen ein stärkeres Gewicht erhalten.[15]

Um kein Missverständnis aufkommen zu lassen, sei die einzigartige Bedeutung, die der Verkündigung des Paulus zukommt, eigens unterstrichen. Die dem Apostel Paulus eigentümliche Sendung durch den Erhöhten, der kein anderer ist als der gekreuzigte Jesus von Nazareth, ist unwiederholbar einmalig und in dieser Einmaligkeit schlechthin gültig. Dies findet seinen Niederschlag darin, dass seine Verkündigung und Lehre den grundlegenden Maßstab aller kirchlichen Verkündigung und theologischen Lehre bildet. Gerade deshalb empfiehlt es sich, für eine Verständigung über die Grundfunktionen derselben sich an Paulus zu orientieren, wie wir es versucht haben. Auch die nötige Unterscheidung zwischen Verkündigung, kirchlicher Lehre in Form von Dogma und Bekenntnis und wissenschaftlich betriebener Theologie, insbesondere in der Form ihrer institutionellen Verankerung an der Universität, soll durch unsere Ausführung nicht nivelliert, wohl aber deutlich werden, dass mit den dargelegten Aspekten diejenigen Momente genannt sind, die für die Verkündigung, die kirchliche Lehre und die akademische Theologie grundlegend sind, wenngleich sie in ihnen jeweils eine unterschiedliche Gewichtung erfahren.

Wir halten noch einmal fest:

Theologie entfaltet das Grundbekenntnis des christlichen Glaubens zu Jesus Christus als dem gekreuzigten und auferweckten Herrn und die Implikationen desselben für das Gottesverständnis und das Selbst- und Weltverständnis des Glaubenden sowie das Handeln des Christen in der Welt. Theologie dient der Einigkeit der Christen im Glauben an den einen Herrn. Theologie grenzt das Grundbekenntnis ab gegenüber Häresien, die dieses Grundbekenntnis und das in ihm erschlossene neue Selbst- und Weltverständnis gefährden. Theologie verteidigt den Wahrheitsanspruch des Glau-

[15] So liegt das besondere Gewicht der Theologie der frühchristlichen Apologeten auf der Begründung des Wahrheitsanspruchs der christlichen Lehre gegenüber dem Selbstverständnis der antiken Philosophie. Ähnlich wird man eine entscheidende Leistung der Summa Theologiae des Thomas von Aquin darin zu sehen haben, dass er die Theologie angesichts der Dominanz des aristotelischen Wissenschaftsbegriffs diesem gegenüber in ihrem Wahrheitsanspruch zu behaupten versucht. Für Luther rückt hingegen der Aspekt der Vergewisserung im Grundbekenntnis zum Evangelium von dem auferweckten Gekreuzigten und der darin gründenden Existenzerschließung des Menschen in den Vordergrund. Karl Barth wiederum bringt die Dogmatik als wissenschaftliche Selbstprüfung der kirchlichen Rede von Gott hinsichtlich des ihr eigentümlichen Gegenstandes, der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, als die zentrale dogmatische Aufgabe zum Zuge.

bens vor dem Forum anderer Gottesvorstellungen und Selbst- und Weltdeutungen religiöser und philosophischer Natur.

Von diesem Grundverständnis von Theologie her wird zugleich deutlich, dass und inwiefern Theologie in gegenwartsorientierter Perspektive wahrgenommen wird. Sie entfaltet unter geänderten geschichtlichen Bedingungen jeweils neu die existenzerschließende Bedeutung des Glaubens für das Selbst- und Weltverständnis des Glaubenden und verantwortet den spezifischen Wahrheitsanspruch des Glaubens im Horizont des allgemeinen Wahrheitsbewusstseins. Nach beiden Seiten hin – für den eigenen Glauben und vor dem allgemeinen Wahrheitsbewusstsein – nimmt die Theologie die ihr eigentümliche „Übersetzung" des Grundbekenntnisses in seinem Wahrheitsanspruch wahr.

Dabei geht Paulus davon aus, dass Theologie, in dieser Weise wahrgenommen, der ekklesia und ihren einzelnen Gliedern dient. Das setzt wiederum umgekehrt voraus, dass die Kirche sowie der Glaube des Einzelnen auf Theologie hin ausgerichtet sind. Dazu werden wir in einem eigenen Abschnitt noch einige Überlegungen anstellen (V).

Doch zuvor widmen wir uns der Frage nach der Bedeutung und Funktion der Dogmen- und Bekenntnisbildung für Theologie und Kirche.

III. Der Grundsinn der Dogmen- und Bekenntnisbildung der Kirche

Die Dogmenbildung der Alten Kirche[16] ist *inhaltlich* als der Versuch zu verstehen, das Grundbekenntnis zu Jesus Christus als dem Herrn zu formulieren und gegenüber häretischen Abweichungen abzugrenzen, welche diesem Grundbekenntnis widersprechen. Es dient der Orientierung der Kirche nach innen, wenn der Glaube gefährdet ist, indem es Häresien ausgrenzt, die Grundaussagen des christlichen Glaubens verteidigt und darin die Einheit der Kirche im Glauben ihren Ausdruck findet.

Das altkirchliche Dogma will dem *soteriologischen* Interesse des Glaubens dienen. Das ist zu unterstreichen gegenüber einer Kritik, die in ihm lediglich oder vorwiegend den griechischen spekulativen Geist am Werk

[16] Wir beschränken uns auf knappe Ausführungen zu den Dogmen der Alten Kirche, die als ökumenische auch von den evangelischen Kirchen anerkannt und rezipiert werden. Als Literatur sei lediglich auf zwei Titel verwiesen: *M. Else,* Der Begriff des Dogmas in der Alten Kirche, ZThK Jg. 61 (1964), 421–438; sowie nach wie vor lesenswert *Adolf v. Harnack,* Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas. Sechs Vorlesungen, Gotha 1927.

sehen will.[17] Es sichert im soteriologischen Interesse des Glaubens das Grundbekenntnis zu Jesus Christus als dem gekreuzigten und auferweckten Herrn und verfolgt in dieser Hinsicht bekanntlich zwei Hauptaussagen. Die erste, die trinitarische, expliziert die Gottheit Jesu und die des Heiligen Geistes sowie das Bekenntnis zu dem *einen* Gott. Die zweite gibt die Rahmenbedingungen ab, um den Erlöser als Erlöser zu verstehen – nämlich als konstituiert durch die göttliche und menschliche Natur in der Einheit der Person. Man wird sagen dürfen, dass in der Entwicklung von der Trinitätslehre zur Zwei-Naturen-Christologie eine dem soteriologischen Interesse des Glaubens dienende Logik liegt.

Dabei ist es unseres Erachtens von nicht unerheblicher Bedeutung für das Verständnis des Dogmas, dass etwa das Chalcedonense[18] eben nur die, wie wir es genannt haben, „Rahmenbedingungen" absteckt, die für die Aussagen der Christologie maßgeblich sein sollen, um das soteriologische Interesse festzuhalten – formuliert durch die vier Alpha-Privativa. Das Chalcedonense sagt aber nicht, *wie* die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus *konkret* zu *denken* ist. Und genau dadurch, so werden wir sagen dürfen, *setzt das Chalcedonense selber wiederum Theologie als reflektierte Wahrnehmung des soteriologischen Interesses des Glaubens unter jeweils veränderten geistesgeschichtlichen Bedingungen frei.* Die Theologiegeschichte in Sachen Christologie liefert ein eindrückliches Beispiel dafür.

Umgekehrt wird man im Blick auf den Werdeprozess der Bildung des Dogmas in der Alten Kirche der Theologie eine grundlegende Bedeutung zuzuerkennen haben, insofern sie die Vermittlung des Wahrheitsanspruchs des christlichen Glaubens mit dem griechischen Geist als eines ihrer zen-

---

[17] Diese Einschätzung wird gemeinhin mit *A. v. Harnack* verbunden. Dieser hatte das Dogma der Alten Kirche als „Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums" verstanden. Vgl. *ders.*, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Aufl. Tübingen, Bd. I, 1909, 20. Die damit verbundene These von der „Hellenisierung" des Christentums wird in der Dogmengeschichtsschreibung mittlerweile differenzierter beurteilt. Für Harnacks Kritik am altkirchlichen Dogma ist zu beachten, dass er dessen Entwicklung nicht auf die spekulative Grundtendenz griechischen Denkens zurückführt, vielmehr ausdrücklich festhält, es sei aus soteriologischem Anliegen heraus formuliert. Vgl. *Ders.*, Die Entstehung der christlichen Theologie ... a.a.O., 75. Freilich hält Harnack das dem altkirchlichen Dogma zugrundeliegende soteriologische Motiv, das er in der Vorstellung von der Erlösung als Vergottung festmacht, für verfehlt. Vgl. dazu seine scharfe Kritik in: *Ders.*, Das Wesen des Christentums (1900). Sechszehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten, hg. v. *Claus-Dieter Osthövener*, Tübingen 2005, bes. 132f.

[18] Für das Verständnis desselben vgl. *Alois Grillmeier/Heinrich Bracht (Hg.)*, Das Konzil von Chalcedon, 3 Bde, Würzburg 1951–54.

tralen Anliegen verfolgte. Nicht zuletzt verdankt sich die sprachliche Gestalt der altkirchlichen Dogmen dem griechischen Denk- und Sprachgut und ist insofern auf dem Boden theologischer Reflexion gewachsen. Hierin wiederum liegt zugleich die Zeitbedingtheit des Dogmas.[19] Dies hat zur Folge, dass die Aussageintention des Dogmas von seiner *sprachlichen Form* zu unterscheiden ist. Von daher eröffnet das Verständnis des Dogmas selbst eine unter geänderten geistesgeschichtlichen Bedingungen verstehende Auslegung seines Gehalts in anderer Sprachgestalt, ja macht diesen Prozess als solchen notwendig, was wiederum Aufgabe insbesondere der theologischen Reflexion ist.[20]

IV. Das evangelische Verständnis von Dogma und Bekenntnis

Die reformatorische Theologie hat die Autorität der ökumenischen Bekenntnisse der Alten Kirche anerkannt und sie in ihre Bekenntnisschriften

---

[19] Ich beziehe die Zeitbedingtheit des Dogmas primär auf seine Sprachgestalt. Insofern die Dogmenbildung der Alten Kirche auch eine Reaktion der Kirche auf konkrete Häresien darstellt, durch welche sie das Grundbekenntnis des Glaubens tangiert sah, ist auch der Aussagegehalt des Dogmas in gewisser Weise „situationsbedingt". Dies gilt indes so nicht von der Grundintention, die das altkirchliche Dogma als, wie wir es genannt haben, „Rahmenbedingungen" formuliert, um das soteriologische Interesse des Glaubens festzuhalten. Sie sind aus soteriologischen Gründen konstitutiv für die Entfaltung der christlichen Lehre. Der Begriff der Häresie ist dann unabhängig von der jeweiligen theologiehistorischen Situation dadurch zu bestimmen, dass sie das soteriologische Grundinteresse des Glaubens nicht wahrt. Und das Dogma wiederum wäre so zu verstehen, dass es die reflektierte Wahrnehmung des soteriologischen Interesses des Glaubens unter veränderten geschichtlichen Bedingungen als Aufgabe der Theologie und Verkündigung freisetzt.

[20] Die Unterscheidung zwischen Aussageintention und sprachlicher Ausdrucksform, in welcher sich die Zeitbedingtheit des Bekenntnisses spiegelt, ist auch für das Verständnis der evangelischen Bekenntnisse zum Zuge zu bringen und die damit einhergehende Funktion von Theologie zu betonen, welche die Übersetzung des Bekenntnisgehalts im jeweils neuen geistesgeschichtlichen Kontext des Glaubens zu leisten versucht.
Eine ähnliche Differenzierung und damit die Möglichkeit und Notwendigkeit einer konstruktiven Fortschreibung des Dogmas der Kirche scheint auch die katholische Dogmenhermeneutik zuzugestehen. So hält das II. Vatikanische Konzil ausdrücklich fest, dass „der Sinn, den die Glaubensaussagen enthalten, teilweise von dem zu einer bestimmten Zeit und unter bestimmten Umständen gegebenen Bedeutungsgehalt der verwendeten Sprache abhängt"; ferner, dass „eine dogmatische Wahrheit zuerst auf unvollkommene, jedoch nicht falsche Weise ausgedrückt wird und hernach, im weiteren Zusammenhang des Glaubens oder der menschlichen Erkenntnis betrachtet, vollständiger und vollkommener verdeutlicht wird" (DH 4539). Dies steht freilich in gewisser Spannung zu der katholischen Auffassung, wonach das Dogma als „depositum fidei" zu betrachten und von den Glaubenden als heilsnotwendig zu glauben sei.

aufgenommen.[21] Dies geschah einerseits in der Überzeugung, dass die ökumenischen Bekenntnisse der Alten Kirche als *schriftgemäßer* Ausdruck des Heilsglaubens verstanden werden können. Andererseits sollte durch die Aufnahme der ökumenischen Bekenntnisse in die eigene Bekenntnissammlung die Kontinuität des protestantischen Glaubensbekenntnisses mit dem der Alten Kirche betont werden als Ausdruck der Einheit der Kirche im Glauben.

Dass die altkirchlichen Bekenntnisse nichts anderes sind und auch ihrem Selbstverständnis nach nicht anderes sein wollen als Bekenntnis des in der Schrift bezeugten Glaubens hebt Luther nachdrücklich hervor: „Also haben wir die vier Hauptkonzilien und die Ursachen, warum sie gehalten sind. Das erste zu Nicäa (325) hat die Gottheit Christi wider Arius verteidigt. Das andere zu Konstantinopel (381) hat die Gottheit des heiligen Geistes wider Macedonium verteidigt. Das dritte zu Ephesus (431) in Christo eine Person wider Nestorius verteidigt. Das vierte zu Chalcedon (451) zwei Naturen in Christo wider Eutyches verteidigt. Aber damit haben sie keinen neuen Artikel des Glaubens aufgestellt. Denn solche Artikel sind gar viel reichlicher und gewaltiger auch allein im Johannesevangelium aufgestellt, wenn gleich die anderen Evangelisten und Paulus und Petrus hiervon nichts geschrieben hätten, die doch solches alles auch gewaltiglich lehren und zeugen samt allen Propheten."[22] Für Luther gilt daher: Die vier Hauptkonzilien „haben nichts Neues wollen noch können in Glaubensartikeln machen und setzen, wie sie selbst bekennen"[23].

Damit ist derjenige Grundsatz formuliert, unter welchem die evangelische Kirche und Theologie die Dogmen der ökumenischen Bekenntnisse anerkennen, nämlich insofern sie Ausdruck des in der Schrift bezeugten Heilsglaubens sind. Die ökumenischen Bekenntnisse haben in der Frage nach ihrer Schriftgemäßheit ihren kritischen Maßstab. In den *Schmalkaldischen Artikeln* formuliert Luther den an der Schrift orientierten dogmenhermeneutischen Grundsatz: „Es heißt Gottes Wort soll Artikel des

---

[21] In den lutherischen Bekenntnisschriften sind die „drei Haupt-Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi in der Kirchen einträchtiglich gebraucht" (BSLK 21, vgl. 768, 834), nämlich das Apostolicum, das Nicaenum-Konstantinopolitanum und das Symbolum Athanasianum, den Bekenntnisschriften vorangestellt. In den reformierten Bekenntnissammlungen ist die Übernahme der Symbola unterschiedlich gehandhabt. Ihre gegenwärtige Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche ist durch die Kirchenordnungen der Gliedkirchen der EKD geregelt, auf welche die Pfarrer und Pfarrerinnen mit der Ordination verpflichtet werden.

[22] *Martin Luther,* Von den Konziliis und Kirchen (1539), WA, L, 605f. Das Lutherdeutsch wurde dem heutigen Sprachgebrauch angeglichen.

[23] A.a.O., 606.

Glaubens stellen und sonst niemand."[24] Die ökumenischen Konzilsentscheide werden in den evangelischen Kirchen und der evangelischen Theologie nicht rezipiert, weil sie als autoritativ verbindliche Dogmen der Kirche zu glauben sind.[25] Sie werden vielmehr anerkannt, weil und insofern sie als schriftgemäßer Ausdruck des Heilsglaubens gelten können und weil sie – gesamtkirchlich rezipiert – ein Ausdruck der Einheit der Kirche im Glauben sind. Ganz entsprechend urteilt auch Calvin: „So nehmen wir jene alten Synoden ..., welche zur Widerlegung von Irrtümern gehalten sind, gerne an und verehren sie als unverbrüchlich, soweit es die Dogmen des Glaubens anlangt. Denn sie enthalten nichts als reine und ursprüngliche Auslegung der Schrift."[26]

Dieser hermeneutische Zugang der Reformatoren zu den altkirchlichen Bekenntnissen gilt auch für den Umgang mit ihren eigenen Bekenntnissen und die für sie beanspruchte Geltung für Theologie und Kirche sowie das persönliche Glaubensbewusstsein. Ausdrücklich hält das lutherische Bekenntnisbuch fest, dass die evangelischen Bekenntnisschriften der Heiligen Schrift unterstellt sind, welche „alleine die einige wahrhaftige Richtschnur ist, nach der alle Lehrer und Lehre zu richten und zu urteilen sei".[27] Die evangelischen Bekenntnisschriften haben an der Schrift ihren kritischen Maßstab. Dabei bekennen sie die Rechtfertigung allein aus Glauben als den in der Schrift bezeugten Heilsglauben und verstehen diesen als die Mitte der Schrift und als Schlüssel zu ihrem Verständnis sowie als die Richtschnur der kirchlichen Lehre, als den „praecipuus locus doctrina christiana" (BSLK 159).[28]

Die Bekenntnisschriften wollen zudem Ausdruck der Einheit der evangelischen Kirchen im Glauben der einen Kirche sein und ihrem Selbstverständnis nach als ökumenische Bekenntnisse verstanden werden. Die evan-

[24] BSLK, 421.

[25] Dass die von der Kirche durch lehramtlichen Entscheid formulierten Dogmen den Gläubigen „als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt werden" (tamquam divinitus revelata credenda proponuntur" (DS 3011), ist ein Kennzeichen römisch-katholischer Auffassung vom Dogma. Gegen dieses Glaubensverständnis, das in der katholischen Lehre von der fides implicita seinen besonderen Niederschlag gefunden hat, haben die Reformatoren scharf polemisiert und das Verständnis des Glaubens als das durch Gott selbst gewirkte auf die persönliche Aneignung zielende Vertrauen des Einzelnen auf die Zusage des Wortes Gottes betont.

[26] Institutio religionis christianae, 1559, IV, 9, 8.

[27] BSLK, 834; vgl. 769.

[28] Vgl. Luthers Votum, die Rechtfertigungslehre sei „magister er princeps, dominus, rextor er iudex omnia genera doctrinarum, quia conservat et gubernat omnem doctrinam ecclesiasticam et erigit conscientiam nostram coram Deo", WA 39/1, 205.

gelischen Bekenntnisschriften sind Darlegung des evangelischen Lehrgehalts, dem für die Lehre und die Verkündigung der evangelischen Kirchen Verbindlichkeit zukommt. Der Anspruch auf Verbindlichkeit steht freilich unter dem Vorbehalt, dass sich der Inhalt der Bekenntnisschriften am Zeugnis der Schrift und für die Auslegung der Schrift bewährt.

Die Bekenntnisschriften sind indes ihrem Selbstverständnis nach nicht bloße Darstellung des bindenden Lehrgehalts der Kirche. Vielmehr möchten sie als Anleitung zur Erschließung des in der Schrift bezeugten Heilsglaubens dienen und das Verstehen des eigenen Glaubens eröffnen. Insofern dienen sie *der Verständigung über den Inhalt des gemeinsamen Glaubens und dem mündigen Verstehen des eigenen Glaubens.*

V. Die Bedeutung von Theologie und Bekenntnis für die Kirche und den Glaubensvollzug des Einzelnen

Der Grundsinn des Bekenntnisses ist die in Wort und Tat vollzogene öffentliche Bezeugung der Heilsoffenbarung des einen Gottes in Person und Werk Jesu Christi, wie sie sich durch das Wirken des Heiligen Geistes dem Glauben erschließt. Als solches ist das Bekenntnis der Grundakt sowohl des persönlichen Glaubens als auch des Glaubens der Kirche als Gemeinschaft der an Jesus Christus Glaubenden. Diese Funktion des Bekenntnisses, wie sie im Neuen Testament für die ersten Christen und Gemeinden bezeugt und für den Anspruch der Glaubensbekenntnisse der Alten Kirche maßgeblich ist, gewinnt in der Reformation und in der Folgezeit ein grundlegendes Gewicht für das Selbstverständnis gerade der evangelischen Kirchen. Das zeigt sich darin, dass in den Landeskirchen, die der EKD angehören, die altkirchlichen und die reformatorischen Bekenntnisse[29] die verbindliche Grundlage für die Lehre und das Leben der Kirche bilden – verbindlich immer verstanden im oben explizierten Sinn. Die ordinierten Pfarrerinnen und Pfarrer werden auf die Bekenntnisse verpflichtet. Das Apostolikum (gelegentlich auch das Nicaenum) hat seinen festen Ort im Gottesdienst der Gemeinde und hat von daher für das Glaubensleben des Einzelnen und das der Gemeinschaft der Kirche eine grundlegende Bedeutung.

Worin liegt die eigentümliche Bedeutung des Bekenntnisses für den Glauben des Einzelnen?

[29] In einigen evangelischen Landeskirchen gehört darüber hinaus die *Barmer Theologische Erklärung* mit zur Bekenntnisgrundlage.

Wir haben oben bei der Klärung des Selbstverständnisses des Bekenntnisses bereits betont, dass das Bekenntnis Anleitung sein will zum Verstehen der Heiligen Schrift und dadurch dem *mündigen* Verstehen des eigenen Glaubens und der Verständigung über den Inhalt des gemeinsamen Glaubens der Kirche dienen will. Darin ist eine Grundfunktion des Bekenntnisses für den individuellen Glaubensvollzug benannt. Es ist dem christlichen Glauben wesentlich, dass er sich selbst Gegenstand wird und auf den Grund und Inhalt seiner selbst reflektiert. Glaube und Erkenntnis gehören eng miteinander zusammen. Der Glaube ist nicht bloße Gefühlsgestimmtheit, sondern er ist Glaube „an" Jesus Christus; der Glaube ist nicht „bloßes" Vertrauen, sondern Vertrauen „auf" Jesus Christus. Das Bekenntnis der Kirche als „Zeugnis und Erklärung des Glaubens"[30] hat die Funktion, dasjenige festzuhalten, was zum *wesentlichen,* weil schriftgemäßen Inhalt des Glaubens gehört. Es ist somit Ausdruck des sich selbst verstehenden, auch inhaltlich geformten Glaubens.

Die altprotestantische Theologie hat mit ihrer Unterscheidung von fides qua und fides quae durchaus mit Recht die enge Zusammengehörigkeit von Vollzug des Glaubens und seinem Gehalt hervorgehoben, auch wenn sie bisweilen dazu neigte, den Glaubensgehalt im Sinne der rechten Lehre zu einseitig gegenüber dem Glaubensvollzug zu betonen und damit Gefahr lief, den Glauben als Glaube an die rechte Lehre misszuverstehen. „Aliud sunt ea, quae creduntur, aliud fides, qua creditur, et tamen nomine fidei censetur utrumque, quod creditur, et id, quo creditur."[31] Der Glaube ist kein unbestimmtes Gefühl, sondern als Glaube „an" Jesus Christus immer auch inhaltlich bestimmt. Dies entspricht der *Genese* des Glaubens, insofern er durch Wort und Sakrament vermittelt ist. Und dies entspricht der *Sozialität* des christlichen Glaubens, der sich als Glaube immer auch in der Gemeinschaft der Glaubenden in Gestalt der sichtbaren Kirche vollzieht.

Wenn wir die inhaltliche Bestimmtheit des Glaubens betonen, dann ist dies nun aber nicht so zu verstehen, als ob die Inhalte des Bekenntnisses als autoritativ vorgegeben zu glauben seien. Dies ist aus zumindest drei Gründen ausgeschlossen. Zum einen sind die evangelischen Bekenntnisschriften

---

[30] BSLK 769.

[31] Vgl. *Johann Gerhard,* Loci theologici, 1610, XVI, 66 (ed. E. Preuß), Vol. III, 2. Aufl. Lipsiae 1885, p. 350. Dies liegt durchaus auf der Linie Luthers, wenn man etwa auf die Bedeutung sieht, die er den Katechismen für den persönlichen Glauben und für die Wahrnehmung der „Lehre" durch den Hausvater, Pfarrer und Lehrer zumisst. Die Betonung von notitia und assensus im Vollzug des Glaubens als fiducia, wie sie Melanchthon in der Apologie zu CA IV unterstreicht, weist in dieselbe Richtung (vgl. BSLK, 79).

nicht als unhinterfragbare Lehre der Kirche zu verstehen, sondern in ihrem Anspruch auf Wahrheit dem Zeugnis der Schrift unterstellt. Sodann und damit einhergehend kommt der kirchlichen Lehre in Form des Bekenntnisses keine heilsvermittelnde Funktion zu, so dass es gleichsam zum rechten Glauben nur durch die Annahme der kirchlichen Lehre kommen kann. Vielmehr ist für das Selbstverständnis des Bekenntnisses nach evangelischer Überzeugung die Selbstunterscheidung von der Schrift und dem durch diese bezeugten, den Glauben kraft des Heiligen Geistes selbst wirkenden Erhöhten grundlegend. Der Glaube glaubt dem Evangelium, wie es in Gestalt von Wort und Sakrament kraft des Wirkens des Heiligen Geistes sich existenzbestimmend im Einzelnen evident macht. In dieser durch das Evangelium kraft des Heiligen Geistes gewirkten Konstitution des Glaubens gründet der im Vertrauen auf das Evangelium durch Gottes Wort selbst verbürgte „Eigensinn" des persönlichen Glaubens. Daher können die Bekenntnisse nur gelten als der konzentrierte Ausdruck schriftgemäßen Glaubens, der das Sich-Verstehen des persönlichen Glaubensvollzugs zu erschließen hilft und *insofern* auch für die Lehre der Kirche verbindlich ist.

Für diesen Prozess des Sich-Verstehens des christlichen Glaubens übernimmt die Kirche eine diesen Prozess steuernde Funktion, indem sie die altkirchlichen und die reformatorischen Bekenntnisse zur verbindlichen Grundlage für die Lehre und das Leben der Kirche erhebt. Die Kirche nimmt damit eine die *Selbstidentität des Glaubens vergewissernde Funktion* wahr. Noch einmal: Sie tut dies nicht, indem sie die kirchliche Lehre in Form der Bekenntnisse als zu glaubenden Inhalt behauptet. Es ist das Evangelium, das kraft des Heiligen Geistes den Glauben zeugt und seine Gewissheit begründet. Die Gewissheit des Glaubens drängt ihrem Wesen nach auf ein Sich-Verstehen und ein Explizieren dieses Sich-Verstehens. Dazu dient die Lehre der Kirche und in anderer Weise die wissenschaftlich betriebene Theologie. Unter der Gegebenheit von Konfessionskirchen bedeutet dies auch die Ausrichtung auf *das Verstehen der spezifischen Eigentümlichkeit der eigenen Konfession* im Unterschied und im Gegenüber zu den anderen christlichen Konfessionen. Dies wiederum ist wahrhaft evangelisch nur wahrgenommen, wenn dabei *die Einheit der Kirche im Glauben* im Blick bleibt, wie es auch dem Selbstverständnis der evangelischen Bekenntnisse entspricht.

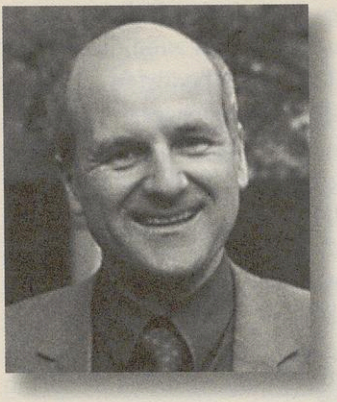
Das Sich-Verstehen des Glaubens in seinem Grund und Inhalt ist ein Wesensmerkmal des christlichen Glaubens: Credo, ut intelligam. Dem dient die Kirche, indem sie durch Lehre und Verkündigung die Vergewisserung

der Identität des Glaubens wahrnimmt. Dabei kommt den Bekenntnissen grundlegende Funktion zu. Indes, wie wir gesehen haben, sind diese nicht im Sinne einer zeitinvarianten Lehre zu verstehen. Sie bedürfen vielmehr der Übersetzung ihres Gehalts unter veränderten geistesgeschichtlichen Bedingungen und der Prüfung ihres Wahrheitsanspruchs an dem Maßstab der Schrift. Diesen Prozess der Übersetzung der Inhalte des christlichen Glaubens unter veränderten geistesgeschichtlichen Bedingungen treibt die Theologie voran und leistet damit einen *konstruktiven* Dienst für den Auftrag der Kirche zur Vergewisserung der Selbstidentität des Glaubens. Zugleich begleitet die Theologie das Handeln der Kirche *kritisch,* indem sie das Handeln der Kirche, das an Schrift und Bekenntnis – in der oben explizierten Verweisung aufeinander – seinen Maßstab hat, auf diesen Maßstab hin überprüft.

Es gehört zum Wesen des christlichen Glaubens, dass er den Grund und Inhalt seiner selbst auch verstehend zu erfassen sucht, dass er denkender Glaube ist. Die Frage nach der Identität des Glaubens hat, wie wir gesehen haben, seit seinen Anfängen Theologie freigesetzt. Die Lehre der Kirche in Gestalt von Bekenntnissen dient der Vergewisserung der Identität des christlichen Glaubens in der Verständigung über seine Inhalte. Sie will zum mündigen Verstehen des Glaubens anleiten.

Der Theologie kommt dabei die Aufgabe zu, den Gehalt des Glaubens unter veränderten geistesgeschichtlichen Bedingungen so zu reflektieren und zu übersetzen, dass sein spezifischer Wahrheitsanspruch an dem Selbst- und Weltverständnis des Menschen bewährt und im Horizont des allgemeinen Wahrheitsbewusstseins verantwortet wird. Insofern geht es in der Theologie darum, zum einen einer Verabsolutierung des Bekenntnisses zu wehren, zum andern den Sinn des Bekenntnisses auf den wesentlichen Gehalt der Schrift – die christologische Mitte der Schrift – zurückzulenken und schließlich diesen Gehalt vor der Gegenwart denkend zu verantworten.

In der Wahrnehmung dieser Aufgabe dient die Theologie der Kirche und dem Glauben. Denn der Glaube bedarf auch der *reflektierten* Vergewisserung seiner Identität durch die Verständigung über Grund und Inhalt des christlichen Glaubens; und er bedarf dieser Vergewisserung umso mehr, als er den Wahrheitsansprüchen der anderen Religionen und denen der modernen Weltanschauungen ausgesetzt ist.



Ökumenische Dogmatik?[1]

Überlegungen im Anschluss an Edmund Schlink

VON BERND OBERDORFER[2]

Als Pierre Abaelard, gerade wegen Häresie verurteilt, nach kurzem Aufenthalt in einem auf die Läuterung widerspenstiger Mönche spezialisierten Kloster, wo ihm ein Schweigegebot auferlegt worden war, in das Kloster St. Denis bei Paris zurückkehren konnte, hätte er vielleicht besser weiterhin geschwiegen. Doch er wusste nichts Anderes zu tun, als den Mönchen unter Hinweis auf widerstreitende Väterbelege zweifelhaft zu machen, dass die von ihnen verehrten Reliquien tatsächlich vom heiligen Dionysius stammten. Diesen Angriff auf ihre Legitimitätsgrundlage hörten sie naturgemäß nicht gern, und so musste er – unter tatkräftiger Unterstützung durch seine Studenten – bei Nacht und Nebel aus dem Kloster fliehen (nicht ohne übrigens eine erhebliche Anzahl von Büchern aus der Klosterbibliothek mitgehen zu lassen, auch hierin – traut man den Statistiken der Universitätsbibliotheken – Maßstäbe setzend für nachfolgende Theologengenerationen).[3] Nun könnte das Fragezeichen in meinem Vortragstitel ähnlich vorwitzig erscheinen. Könnte es doch den Eindruck erwecken, als wollte ich ausgerechnet in Heidelberg das Andenken des großen Heidelberger Dogmatikers und Ökumenikers Edmund Schlink in Zweifel ziehen, der die Summa seines Lebenswerks bekanntlich in einer umfangreichen „Ökumenischen Dogmatik" niedergelegt hat.[4] Doch dies wäre nicht nur grob un-

---

[1] Gastvortrag an der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg am 29. Juni 2005. Für den Druck überarbeitet.

[2] Bernd Oberdorfer ist Ordinarius für Evangelische Theologie mit Schwerpunkt Systematische Theologie und theologische Gegenwartsfragen an der Universität Augsburg.

[3] Vgl. *Michael T. Clanchy,* Abaelard. Ein mittelalterliches Leben, Darmstadt 2000 (engl. Blackwell 1997), 297–303.

[4] *Edmund Schlink,* Ökumenische Dogmatik. Grundzüge, Göttingen 1983 ([2]1993). Fortan im Text zitiert als: ÖD (mit Seitenangabe).

höflich, sondern entspricht auch von der Sache her durchaus nicht meiner Absicht. Das Fragezeichen soll hier tatsächlich eine *offene Frage* markieren: Gibt es, und wenn ja: in welchem Sinne gibt es eine ökumenische Dogmatik? Im ersten Teil will ich das *Problem* skizzieren, das mit diesem Terminus gesetzt ist. Im zweiten Teil will ich Edmunds Schlinks Beitrag zur Entfaltung einer ökumenischen Dogmatik darstellen und diskutieren. Daran anknüpfend, will ich schließlich drittens eigene Überlegungen zu einer evangelischen Dogmatik in ökumenischer Verantwortung entwickeln.

1. „Ökumenische Dogmatik" – eine contradictio in adiecto?

Auf den ersten Blick kann das Projekt einer „ökumenischen Dogmatik" als Widerspruch in sich selbst erscheinen. Denn wie kaum ein anderer Bereich der wissenschaftlichen Theologie ist die Dogmatik verbunden mit der konfessionellen Differenzierung der Christenheit. Dogmatik ist faktisch die zusammenhängende, gedanklich transparente, argumentativ konsistente Darstellung der geltenden Lehre einer bestimmten Kirche, die sich von der Lehre anderer Kirchen charakteristisch unterscheidet. Klassisch zeigt sich dies im ausführlichen Titel von Schleiermachers „Glaubenslehre", der bekanntlich lautet: „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt". Bei Schleiermacher ist dieser Bezug auf die Existenz einer konkreten Kirche[5] noch durch die wissenschaftssystematische Verortung der Theologie insgesamt als *praktische* Disziplin mit der Zweckbestimmung der „Kirchenleitung" verstärkt.[6] Fasst man nun – wiederum sehr kursorisch und vorläufig – „ökumenisch" als Ausdruck für das Interesse am die Konfessionen umfassend verbindenden Gemeinsamen des christlichen Glaubens, so entsteht offenkundig ein Dilemma: Entweder würde eine „ökumenische Dogmatik" die genannte Aufgabe der Dogmatik verfehlen, oder sie würde die Weite des Ökumenischen nicht einholen. Entweder wäre also eine ökumenische Orientierung erkauft durch eine Abstraktion vom genuinen „Sitz im Leben" der Dogmatik zugunsten einer die Differenz der Konfessionen überspringenden „allgemeinen" Dogmatik mit dem Anspruch der Überbietung eines vermeintlich „engen"' Konfessionalismus, oder aber die Dogmatik würde die Lehre

[5] Ich übergehe die Komplikation, dass es sich hier um eine *Unionskirche* handelt.

[6] Vgl. dazu *Christoph Dinkel,* Kirche gestalten – Schleiermachers Theorie des Kirchenregiments, Berlin / New York 1996.

anderer Kirchen nur äußerlich ansprechen. Kurz gesagt: Je dogmatischer die Dogmatik ist, desto weniger scheint sie ökumenisch sein zu können.

Nun ist aber Dogmatik nicht einfach positivistisch die Darstellung der Lehre einer bestimmten Kirche. Schon die Lehre einer Kirche selbst versteht sich ja nicht gleichsam nur als Satzung eines partikularen Vereins mit Nennung von Vereinsinhalt, Vereinszweck usw., sondern sie versteht sich als Auslegung des einen Evangeliums von Jesus Christus und erhebt also den Anspruch, die universale Wahrheit dieses Evangeliums zur Sprache zu bringen. Wenn die Dogmatik die reflektierte Darstellung dieser Lehre ist, dann ist sie immer zugleich wesentlich die argumentative Verantwortung dessen, was den christlichen Glauben *als solchen* ausmacht. Auch dieser Aspekt zeigt sich schon bei Schleiermacher, lautet der Titel der „Glaubenslehre" eben nicht „Die Grundsätze der evangelischen Kirche", sondern „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt". Ebenso wie eine Kirche sich selbst nicht mehr ernst nähme, wenn sie den Anspruch aufgäbe, in Lehre und Praxis das eine universale Evangelium von Jesus Christus wirklich und authentisch zu bezeugen, ebenso verlöre eine Dogmatik ihre Sachhaltigkeit, wenn sie aufhörte, im Vollzug der inhaltlichen Explikation der Lehre einer bestimmten Kirche Darstellung der Bedeutung der Inhalte des christlichen Glaubens *schlechthin* sein zu wollen. In diesem Sinn ist jede Dogmatik, die diesen Namen verdient, ökumenisch, d.h., sich an die Christenheit als ganze wendend, so wie jede Kirche sich als katholisch und apostolisch verstehen muss, wenn sie denn Kirche Jesu Christi sein will.[7] Eine solche Verwendung des Titels „ökumenische Dogmatik" wäre allerdings ziemlich pointenarm, um nicht zu sagen: trivial.

Indes hat der Ausdruck „ökumenisch" namentlich im 20. Jahrhundert eine spezifischere Bedeutung angenommen. Er bezieht sich jetzt verstärkt auf die Gemeinschaft der unterschiedlichen Kirchen bzw. Konfessionen, die sich je für sich als Erscheinungsformen der einen Kirche Jesu Christi verstehen. Die „ökumenische Bewegung" ist aus dem in westlichen wie östlichen Kirchen erwachenden Bewusstsein erwachsen, dass die einzelnen Konfessionen ihre Identität als Kirche nicht mehr oder jedenfalls nicht mehr allein unter Abgrenzung von anderen Konfessionen bestimmen könnten, sondern in lebendiger Begegnung das die unterschiedlichen geschichtlichen Gestaltbildungen der Christenheit grundlegend Verbindende

[7] So auch *Schlink*, ÖD 51: „Denn es geht in jedem Fall um den Glauben des einen und ganzen Gottesvolkes auf Erden."

suchen sollten. Leitend dafür waren nicht primär gesamtkulturelle „Trends" wie die wachsende Einsicht in die Notwendigkeit friedlicher Völkerverständigung; leitend war vielmehr der theologische Gedanke, dass die grundlegende Einheit der Kirche als „Leib Christi" in irgendeiner Form zur sichtbaren Erscheinung kommen muss und dass das nicht einfach dadurch geschehen kann, dass man die eigene Kirche als *wahre* Kirche bezeichnet und den jeweils anderen Kirchen schlicht das Kirchesein abspricht. So unterschiedliche Modelle für eine derartige erkennbare Einheit in der Folge entwickelt worden sind und weiter entwickelt werden – von der Rückkehr der sog. „getrennten Brüder" unter das Dach der hierarchisch gegliederten Einheitskirche unter Bewahrung bestimmter „Partikulartraditionen" bis zum Konzept wechselseitiger Anerkennung dauerhaft getrennt bleibender Konfessionskirchen –, so deutlich ist doch, dass keine Kirche sich der Herausforderung durch diesen – ich nenne es einmal pointiert: Paradigmenwechsel von der Exklusion zur Inklusion, von der konfessionellen Apologetik zur Suche nach dem verbindend Gemeinsamen entziehen konnte.[8] Eine „ökumenische Dogmatik" in diesem emphatischen Sinn wäre dann eine Dogmatik, die das Gegebensein der Vielfalt der Konfessionen als die faktische Gegenwartsweise der einen Kirche Jesu Christi wahrnimmt und Wesen und Wirklichkeit des christlichen Glaubens konstitutiv in diesem Horizont entfaltet. Dabei entsteht dann natürlich die bereits genannte Spannung zwischen der vom Wahrheitsbewusstsein getragenen und daher zu wahrenden konfessionellen Identität einerseits und der Erkenntnis der eigenen Partikularität als Konfession unter Konfessionen andererseits, und diese Spannung muss bearbeitet werden.

Doch noch eine weitere Dimension des „Ökumenischen" ist zu beachten. „Ökumene" meint nicht nur die Beziehungen zwischen den unterschiedlichen Konfessionen, sondern sie umfasst ebenso die weltweiten Beziehungen zwischen Kirchen und Christen gleicher oder unterschiedlicher Konfession über Kontinent- und Kulturgrenzen hinweg. Auch hier hat das 20. Jahrhundert einen tiefgreifenden Bewusstseinswandel mit sich ge-

[8] Nicht einmal die (problematische) Lehre des II. Vaticanums von der vollen „Subsistenz" der Kirche Jesu Christi allein in der römischen Kirche (LG 8) impliziert die exklusive Identität dieser beiden Größen. Selbst wenn die römische Glaubenskongregation in der Erklärung „Dominus Iesus" von 2000 behauptet, die reformatorischen Kirchen seien nicht „Kirchen im eigentlichen Sinn", soll damit deren „wirklich kirchliche(r) Charakter" nicht bestritten sein. Das betont jedenfalls der Kommentar, den die Glaubenskongregation ihren jüngst veröffentlichten, die Aussagen von „Dominus Iesus" apodiktisch bekräftigenden „Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche" (2007) hinzufügte.Vgl. dazu „Zur Diskussion" in diesem Heft.

bracht. Die im Zuge der weltumspannenden Mission entstandenen Kirchen wurden je länger, je deutlicher nicht mehr als abhängige Trabanten ihrer europäischen „Mutterkirchen" wahrgenommen, sie erhielten vielmehr den Rang von „Partnerkirchen", deren eigenständiger Beitrag zur Interpretation und Weiterentwicklung konfessioneller Identität gewürdigt wird. Die Bildung konfessioneller „Weltbünde" spiegelt das Bewusstsein wider, dass Konfessionskirchen sich zunehmend als weltweite Gemeinschaften wechselseitigen Lernens verstehen, in denen die „Teilkirchen" einander an ihren spezifischen Erfahrungen teilhaben lassen. Auch der „Ökumenische Rat der Kirchen" ist ja nicht nur eine Versammlung der Konfessionen, sondern zugleich eine Versammlung der Kirchen aus allen Weltteilen. Zu berücksichtigen ist im Übrigen ebenfalls, dass in den ehemaligen Missionsgebieten neue, indigene Formen des Christentums mit erheblicher Ausstrahlungskraft entstanden sind, die in vieler Hinsicht quer stehen zu den traditionellen konfessionellen Unterscheidungen; man denke etwa an die *African Independent Churches,* die z.B. in Südafrika zusammengenommen bereits die zahlenmäßig größte Gruppe unter den christlichen Denominationen darstellen. Eine „ökumenische Dogmatik" müsste auch diese globalisierte Perspektive konzeptionell einbeziehen, wenn sie mit einem gefüllten Begriff des Ökumenischen arbeiten will, der die genannten Entwicklungen integriert.

Mit diesen Überlegungen ist der konzeptionelle Rahmen angedeutet, den eine „ökumenische Dogmatik" unter den gegenwärtigen Bedingungen zu füllen hat. Edmund Schlink war m.W. der erste, der dieses Programm zur Grundlage eines umfassenden dogmatischen Lehrbuchs machte. Insofern verdient dieses Werk besondere Aufmerksamkeit, weil sich daran exemplarisch die Durchführung eines solchen Ansatzes studieren lässt.

2. Edmund Schlinks Programm einer „Ökumenischen Dogmatik"

Schlink[9] – das ist nicht unwichtig – war tief verwurzelt in der lutherischen Tradition; seine „Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften"[10] gilt bis heute als Klassiker des Genres. Zugleich aber reflektierte er schon

[9] Zu Schlinks Werk vgl. jetzt: *Notger Slenczka,* Grund und Norm der Vielfalt. Edmund Schlink (1903–1984), in: KuD 49 (2003), 24–51. Vgl. auch: *Jochen Eber,* Einheit der Kirche als ökumenisches Problem bei Edmund Schlink, Göttingen 1990.

[10] *Edmund Schlink,* Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, München ^{3}1948.

früh über die Bedeutung des „Ökumenischen Rates der Kirchen“[11] und nahm als lutherischer Beobachter am II. Vaticanum teil. Schon diese biographisch-werkgeschichtlichen Details sind ein Hinweis darauf, dass konfessionelle Prinzipientreue und ökumenische Weite sich nicht notwendig wechselseitig ausschließen. Man kann allerdings fragen, was genau einen entschiedenen Lutheraner wie Schlink dazu gebracht hat, so intensiv Anteil zu nehmen an der ökumenischen Bewegung. In gewisser Weise wird diese Frage beantwortet, wenn wir den Ansatz von Schlinks „Ökumenischer Dogmatik“ betrachten.[12]

Schlink geht aus von der Beobachtung, dass Christen unterschiedlicher Konfessionen und Traditionen in Gebet, Liturgie und Weltzeugnis weit mehr gemeinsam aussagen können, als angesichts ihrer teils gravierenden Lehrdifferenzen möglich zu sein scheint.[13] Auch berichtet er von der Erfahrung, dass Christen aus Gemeinschaften, die in ihrer Lehre den Grundsätzen der lutherischen Kirche nicht entsprechen, in den Verfolgungen des 20. Jahrhunderts zu authentischen Christuszeugen geworden seien. Zwar hält er daran fest, dass der empirisch-deskriptive Begriff der „Christenheit“ als der Summe derjenigen, die sich selbst als Christen bezeichnen, zu unterscheiden sei vom theologisch-normativen Begriff der „Kirche“, der Ab- und Ausgrenzungen impliziert. Gleichwohl scheint ihm der Schluss unabweisbar, dass die Gemeinschaft zwischen den unterschiedlichen gegenwärtigen Gestalten der Christenheit größer ist, als aus ihren jeweiligen dogmatischen Selbstdefinitionen ersichtlich wird.

Schlink widersteht freilich der Versuchung, die in diesen Erfahrungen aufscheinende Gemeinschaft im Vorsprachlich-Unanschaulichen zu belassen oder auf das gemeinsame Gebet oder Weltzeugnis zu beschränken. Die konfessionsübergreifende Gemeinschaft muss vielmehr ihrerseits dogmatisch-begrifflich gefasst werden. M.a.W.: Sie muss in die dogmatische Beschreibung des wesentlich Christlichen eingehen. In einem plastischen Bild spricht Schlink von einer „kopernikanischen Wende“ „im ekklesiologischen

[11] Vgl. Schlinks programmatischen Auftakt zum ersten Jahrgang der „Ökumenischen Rundschau“: Aufgabe und Gefahr des Ökumenischen Rates der Kirchen, in: ÖR 1 (1952), 1ff; wieder abgedruckt in: *ders.*, Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen. Beiträge zum Gespräch zwischen den getrennten Kirchen, Göttingen 1961, 13–23.

[12] Dabei greift er im Übrigen Überlegungen auf, die er bereits in den fünfziger Jahren entwickelt hatte Vgl. *Edmund Schlink*, Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem, in: KuD 3 (1957), 251ff; wieder abgedruckt in: *ders.*, Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen, a.a.O., 24–79. Fortan nach dem Wiederabdruck zitiert als: Struktur.

[13] Vgl. bes. Struktur, 24.

Denken" (ÖD 695f): „Wir haben die anderen christlichen Gemeinschaften nicht mehr so anzusehen, als ob sie sich um unsere Kirche als Mitte bewegen, (...) sondern wir müssen erkennen, dass wir mit den anderen Gemeinschaften zusammen gleichsam wie Planeten um Christus als die Sonne kreisen und von ihm das Licht empfangen." (ÖD 696) Methodisch folgt daraus: „Wir haben die anderen nicht mit uns zu vergleichen, sondern wir haben uns mit ihnen zusammen mit dem apostolischen Christuszeugnis zu vergleichen und werden nur so, von Christus her, die eigene und die fremde Wirklichkeit erkennen. Wir müssen lernen, uns gewissermaßen von außen zu sehen." (ebd.) „Von außen", das bedeutet eine doppelte Selbstrelativierung: zum einen und vor allem im Blick auf Christus bzw. das „apostolische Christuszeugnis", zum anderen im Blick auf die vielfältigen anderen – um im Bild zu bleiben – neben uns um Christus kreisenden, von ihm erleuchteten, sein Licht widerspiegelnden „Planeten", die anderen Konfessionen.

Schlink entwickelt nun eine genetische Theorie der konfessionellen Ausdifferenzierung, für die bemerkenswerter Weise die Einsicht grundlegend ist, dass schon das apostolische Christuszeugnis in der Heiligen Schrift selbst sich durch eine große konzeptionelle Vielfalt auszeichne, ohne dass dies das Bewusstsein von der elementaren Einheit des Christus-Bekenntnisses getrübt hätte. Dasselbe gelte von den Kirchenvätern. Von Anfang an konnte der Glaube an Christus also in ganz unterschiedlichen Formen Ausdruck gewinnen. Im Zuge der Institutionalisierung der Kirche sei freilich das kirchliche Bekennen zunehmend von den fließend-dynamischen Sprachformen des Gebets, der Doxologie, des Zeugnisses[14] losgelöst und in die festere Gestalt der quasi-objektiven Lehre transformiert worden. Diese Verfestigung sei notwendig und sachgemäß gewesen, habe aber auch die Gefahr der Vereinseitigung mit sich gebracht: Konzepte, die bisher eine unter vielen legitimen Varianten des Christuszeugnisses darstellten, konnten jetzt zu einander wechselseitig ausschließenden Lehrbegriffen werden. Dadurch sei das Bewusstsein von der fundamentalen Einheit verloren gegangen.

Angesichts dessen besteht die gegenwärtige Aufgabe Schlink zufolge gleichsam in einer Art „Verflüssigung" der überkommenen Lehrtraditionen. Diese hat zwei Seiten: Einerseits gilt es die eigene Tradition als in spezifischer Weise konkretisierten Ausdruck des einen Christuszeugnisses zu erkennen und darzustellen; dies schließt zwar Selbstkritik an konfessiona-

[14] Vgl. dazu Struktur, 25–37.

listischen Verengungen ein, impliziert aber weder eine grundsätzliche Kritik an der Sachhaltigkeit der eigenen konfessionellen Grundentscheidungen noch einen prinzipiellen Relativismus, nach dem alle Konfessionen gleich unmittelbar zu Gott sind. Andererseits sind andere Traditionen ebenfalls als konkretisierte Gestalten desselben Christuszeugnisses wahrzunehmen, die eben andere Aspekte der in sich vielfältigen apostolischen Botschaft akzentuieren. Dabei ist hermeneutisch über die Lehrbildung hinaus das ganze Spektrum der Lebensvollzüge einer Kirche zu berücksichtigen. Einsichten, die für die Identitätsvergewisserung einer Kirche grundlegend sind, können nämlich statt über das *Dogma* auch über die *Liturgie* oder die *Kirchenordnung* im Glaubensbewusstsein verankert sein. Schlink versucht auch, die dem sog. „linken Flügel" der Reformation entstammenden Bewegungen und die modernen „Freikirchen" in seine Überlegungen einzubeziehen. So sei mit der Möglichkeit zu rechnen, dass Kirchen, die in ihrer Lehrbildung „an der Tradition uninteressiert sind", weil sie „von der unmittelbaren Vergegenwärtigung des biblischen Zeugnisses leben", faktisch dennoch allgemeinchristlichen Traditionen verpflichtet sind (ÖD 679).

Zusammenfassend gesagt, dient Schlink der Rekurs auf das apostolische Christuszeugnis in seiner Vielfältigkeit dazu, ein höher auflösendes Beobachtungsraster zu gewinnen, das es erlaubt, ein unreflektiert-unmittelbares Verhältnis zur eigenen Tradition zu überwinden und zugleich in anderen Gestalten der Christenheit authentische Momente dieses Christuszeugnisses zu entdecken. Der betonte Hinweis auf die konzeptionelle Vielfalt schon in der Bibel soll dabei die Einsicht untermauern, dass es in der Christenheit eine Vielfalt immer gegeben hat, geben kann und sogar geben können muss, ohne dass dadurch die Einheit aufgehoben wäre.[15] Schlink wendet sich deshalb sowohl gegen das Modell einer monolithischen organisatorischen Einheit der Kirche als auch gegen den Gedanken eines unverbundenen, unverbindlichen Nebeneinanders diverser Erscheinungsformen des Christentums. Er lässt aber keinen Zweifel daran, dass die wesentliche Einheit der Kirche bereits in der Gegenwart sichtbare Gestalt annehmen muss und nicht auf das Eschaton vertagt werden darf. Die durch das skizzierte heuristisch-hermeneutische Verfahren bewirkte Entdeckung der gemeinsamen Verwurzelung im in sich differenzierten apostolischen Ursprung soll bei den bislang getrennten Kirchen die Erkenntnis fundamentaler

[15] Schlink sieht allerdings durchaus, dass die zunehmende geschichtliche Ausdifferenzierung die Unterschiede gravierender gemacht hat. Die Geschichte der Konfessionen ist nicht einfach zu überspringen, sie ist vielmehr in ihrem Eigengewicht zu würdigen.

Einheit herbeiführen, und aus dieser Erkenntnis soll in einem längerfristigen, mehrschrittigen Prozess wachsender wechselseitiger Kenntnis und Verbundenheit die Verwirklichung der Einheit folgen, die in vollendeter Abendmahlsgemeinschaft kulminiert. Fragt man nach der Art der von Schlink anvisierten Einheit, wird man weniger an eine Einheitskirche als an eine Kirchengemeinschaft denken dürfen, in der Differenzen weder als Ausschlussgrund fundamentalisiert noch harmonistisch eliminiert, sondern als bereichernde Vielfalt wahrgenommen und bewahrt werden.

Was folgt daraus nun für Verständnis und Aufgabe der Dogmatik? Dieser Frage will ich mich im folgenden Abschnitt zuwenden. Dabei will ich Schlinks Überlegungen zugleich aufgreifen und weiterführen.

3. Konfessionelle Identität und apostolische Einheit: Evangelische Dogmatik in ökumenischer Verantwortung

In dem soeben skizzierten Prozess ökumenischen Lernens kommt der Dogmatik als interner Reflexionsinstanz der einzelnen Konfessionskirchen – dies hat Schlink überzeugend dargestellt – eine doppelte Aufgabe zu: Auf der einen Seite soll sie die Lehre der eigenen Kirche auf das apostolische Christuszeugnis rückbeziehen und als dessen Ausdrucksgestalt entfalten; auf der anderen Seite soll sie prüfen, inwieweit Lehre und Leben anderer Kirchen im Lichte der der eigenen Kirche zuteil gewordenen Christuserkenntnis als ebenfalls legitime und authentische Ausdrucksgestalten des apostolischen Christuszeugnisses erkannt und anerkannt werden können. Zu denken ist dabei freilich nicht an den statischen Vergleich fester Größen anhand eines zeitübergreifend invarianten Maßstabs, sondern an die Dynamik eines Prozesses, in dem die konfessionelle Identität dem interkonfessionellen Dialog nicht einfach vorausgesetzt wird, sondern sich in diesem Dialog unter Orientierung am gemeinsamen apostolischen Christuszeugnis – mit Schleiermacher gesprochen – je weiterbildet, je näherbestimmt. Das impliziert keineswegs eine verwaschene Apositionalität oder gar einen Verzicht auf konfessionelle Selbstvergewisserung und konfessorische Selbstdarstellung im Namen überkonfessioneller oder gar „post-konfessionalistischer" Kircheneinheit. Wohl aber impliziert es die Aufgabe, die Lehre der eigenen Kirche im Horizont ihrer elementaren Verbundenheit mit anderen Erscheinungsformen der Christenheit zu entfalten. Es geht also nicht um das Überspringen der konfessionellen Perspektive, sondern im Gegenteil um die Weise, wie diese geltend gemacht wird.

Abzulehnen ist deshalb das minimalistische Verfahren einer Art Schnittmengenökumene, die das wesentlich Christliche mit dem allen christlichen Traditionen unstrittig Gemeinsamen identifiziert und alles darüber Hinausgehende zu kontingenten konfessionellen Sonderlehren ohne Anspruch auf allgemeinchristliche Verbindlichkeit degradiert. Dieses Verfahren tritt auch in historischem Gewand auf, etwa in Gestalt des *consensus quinquesaecularis,* der im Grunde die ganze nachchalcedonensische theologische Entwicklung dogmatisch bagatellisiert. Ebenso wenig weiterführend ist jedoch ein bloßer Abgleich, inwieweit die eigene (als fixe Größe verstandene) Lehre in den anderen Kirchen vorkommt; denn damit sind schon methodisch ökumenische Lerneffekte ausgeschlossen. Problematisch ist schließlich auch ein Modell, das sich auf Differenzpflege beschränkt und konfessionelle Identitätsbildung primär im Medium der Abgrenzung vollzieht. In dieser Hinsicht steht etwa der Gedanke einer kontradiktorischen Grunddifferenz zwischen reformatorischer und römisch-katholischer Lehre in der Gefahr, ökumenisch eine Art permanenten *status confessionis* zu erzeugen, der dazu nötigt, noch in dem, was evangelische und katholische Christen gemeinsam *bekennen* können, den gleichwohl vorhandenen grundlegenden Dissens im *Glauben* herausarbeiten zu müssen.[16]

Doch so sehr die ökumenische Weite der Wahrnehmung heute zu den konstitutiven Bedingungen konfessioneller Selbstidentifikation zu zählen ist, so unbezweifelbar ist zugleich, dass das im Anderen Wahrgenommene *mit dem Eigenen vermittelt* werden muss, wenn ökumenische Erfahrung sich nicht in einem bunten Potpourri erbaulicher Einsichten oder gar einem Florilegium von Exotismen erschöpfen soll. Es ist auch mit bleibenden Differenzen zu rechnen, von denen nicht absehbar ist, ob sie durch vertieftes Studium des gemeinsamen apostolischen Christuszeugnisses aus trennendem Dissens in bereichernden Kontrast transformiert werden können (wobei man diese Möglichkeit nie a priori ausschließen sollte). In jedem Fall ist der Konsens mit anderen Traditionen als solcher keineswegs ein notwendiges Kriterium der Wahrheit der eigenen Tradition. So steht und fällt etwa das Kirchesein einer evangelischen Kirche durchaus nicht damit, dass sie von der römisch-katholischen Kirche als Kirche „im eigentlichen Sinn" anerkannt wird, so sehr (auch das muss freilich gesagt werden!) eine solche Anerkennung wünschenswert und erstrebenswert ist.

[16] Vgl. die viel diskutierte textkritische Beobachtung in den Schmalkaldischen Artikeln, dass Luther an einer Stelle aus dem Satz, dass wir mit der römischen Kirche zusammen „gläuben und bekennen", das „gläuben" gestrichen hat (vgl. BSLK 415 mit Anm. 1).

Auch hat sie keinen Anlass, sich zur Beseitigung eines *defectus ordinis* aufgefordert zu sehen, der nach ihrer eigenen Amtstheologie gar nicht besteht. Umgekehrt kann gar nicht deutlich genug betont werden, dass die gewissenhafte Pflege und das freimütige, argumentativ schlüssige Bezeugen konfessioneller *Propria* eine wichtige ökumenische Funktion haben kann. Ein in mehrfacher Hinsicht besonders lehrreiches Beispiel dafür ist die Frauenordination.[17] Sie ist auch in der reformatorischen Tradition ein Novum. In einem langen Reflexionsprozess hat sich aber die Einsicht durchgesetzt, dass sie mit innerer Notwendigkeit aus der reformatorischen Lehre folgt. Daher muss sie den anderen Traditionen gegenüber als schrift- und bekenntnisgemäß bezeugt werden. Darauf in falsch verstandener Irenik zu verzichten, wäre nicht nur ein Zeichen mangelnden Vertrauens in die theologische Stichhaltigkeit der Entscheidung in dieser Frage, es wäre auch ökumenisch verantwortungslos, weil es den anderen Konfessionen faktisch a priori die Fähigkeit bzw. den Willen abspräche, aus der ökumenischen Begegnung für die eigene Lehre und Praxis lernen zu können bzw. lernen zu wollen. Damit wäre indes genau das negiert, was auch nach Schlink die Bedeutung des ökumenischen Dialogs ausmacht: die Chance, sich durch die Begegnung mit anderen Erscheinungsgestalten der Christenheit zu einem vertieften Verständnis des apostolischen Christuszeugnisses herausfordern zu lassen.

Der Umgang mit der Frauenordination ist im Übrigen auch ein gutes Beispiel für die *interkulturelle* Dimension des Ökumenischen, die ich nicht gänzlich übergehen möchte, auf die ich aber leider nur anhangs- und andeutungsweise eingehen kann. Diese Dimension macht sich bereits im *intra*-konfessionellen Diskurs geltend, wenn etwa afrikanische lutherische Kirchen einen charakteristisch eigenen, ihren kulturellen Vorgaben und ihrer politisch-ökonomischen Situation angemessenen Zugang zum Lehrbestand ihrer konfessionellen Tradition entwickeln. Dies macht auf der einen Seite die europäischen Kirchen auf ihre eigene kulturelle Prägung aufmerksam und kann ihnen bereichernde neue Perspektiven auf das apostolische Christuszeugnis eröffnen. Auf der anderen Seite werden sie freilich durch teils in stark traditionalistischen Kulturen verwurzelte Konfessionsgeschwister mit kritischen Fragen wie der konfrontiert, ob sich etwa die Einführung der Frauenordination nicht eher dem Geist des Säkularismus verdanke als dem Evangelium oder dem lutherischen Bekenntnis. Auch

[17] Vgl. dazu auch meinen Beitrag: Die Frauenordination in der lutherischen Kirche, in: Orthodoxes Forum 16 (2002), 213–220.

hier kann sich ökumenische Verantwortung nicht auf schlechte Irenik zurückziehen, sondern muss sich der Aufgabe stellen, die eigene Praxis als zwar einer bestimmten geschichtlich-kulturellen Situation verdankte, aber doch über diese hinaus sachgemäße Auslegung des apostolischen Christuszeugnisses zu bezeugen, und dadurch wechselseitige ökumenische Lerneffekte ermöglichen.

4. Jenseits der Konfessionen?

So ähnlich wie der volkstümliche Ausdruck „ökumenische Trauung" nicht zu erkennen gibt, dass die derart geschlossene Ehe gleichwohl nur in *einem* Kirchenbuch erscheint, so ähnlich könnte der Titel „ökumenische Dogmatik" den Eindruck erzeugen, es gehe um eine Art Dogmatik der Vogelperspektive, die die konfessionelle Differenzierung der Christenheit gleichsam hinter sich lässt. Das wäre jedoch ein Missverständnis. Gewiss hat jede Konfession die Aufgabe, ihre Lehre und ihr Leben beständig vom apostolischen Christuszeugnis in einer nicht-relativistischen Weise „relativieren" zu lassen. Daraus folgt aber gerade nicht, dass das „eigentlich Christliche" *jenseits* der Konfessionen zu suchen wäre. Eine Dogmatik, die ihre Verankerung in einer konkreten konfessionellen Tradition verleugnen wollte, verlöre die Bodenhaftung und wäre letztlich auch ökumenisch uninteressant. Freilich gilt auch das Umgekehrte: Eine Dogmatik, die die eigene konfessionelle Position unter Absehung bzw. allein unter Abgrenzung von anderen Auslegungstraditionen des apostolischen Christuszeugnisses formuliert, bleibt steril und unterbietet nicht nur den gegenwärtigen Reichtum faktischer Glaubenserfahrungen, sondern verfehlt auch die Fülle des apostolischen Christuszeugnisses. Selbstbewusstes Bekennen des Eigenen und ökumenische Lernbereitschaft schließen sich daher nicht aus, sondern ein. Insofern hat heute jede Dogmatik ökumenisch zu sein in einem gefüllten Sinn.



Schrift, Dogma oder Lebenswelt?

Zum Phänomen eines erstarkenden Evangelikalismus in der anglikanischen Kirche Australiens

VON PHILLIP W. TOLLIDAY [1]

Der Anglikanismus gerade in seiner australischen Gestalt weist gegenwärtig Entwicklungen und Debatten auf, die ihn geradezu zu einem Indikator für den Zustand des Anglikanismus als eines weltweiten Phänomens und zu einem Brennpunkt machen, in dem sich die Probleme und Herausforderungen widerspiegeln, vor denen die Anglikanische Gemeinschaft sich gestellt sieht. Die folgende Skizze richtet die Aufmerksamkeit insbesondere auf das Phänomen eines erstarkenden konservativen Evangelikalismus neben anderen Richtungen. Wenn auch Australien eher dazu neigt, dem Rest der Welt zu folgen, als die Führung zu übernehmen, so glaube ich, dass es im Falle des Anglikanismus anders ist. Wenn man die Anglikanische Gemeinschaft genauer betrachten will, dann könnte der australische Anglikanismus ein guter Ausgangspunkt sein. Dafür zunächst eine kurze Erinnerung an Ursprung und Entwicklung des Anglikanismus in Australien.

1. Historische und konfessionskundliche Grundlagen

Im Gegensatz zur gängigen Auffassung ist die Anglikanische Kirche in Australien keine Staatskirche; und es ist – vielleicht mit Ausnahme der frühesten Sträflingssiedlungen – auch umstritten, ob sie es je war.[2] Wenn auch ihre Beziehung zur Mutterkirche in England Anlass zu vielen Diskussionen und historischen Debatten vor allem im 19. Jahrhundert gegeben

[1] Phillip W. Tolliday ist Professor für Historische und Systematische Theologie an der Flinders University School of Theology in Adelaide, Australien.

[2] *Keith Rayner,* The Idea of a National Church in Australian Anglicanism, in: *Tome Frame & Geoffrey Treloar,* (Hg.), Agendas for Australian Anglicanism: Essays in Honour of Bruce Kaye, Adelaide, ATF Press, 2006, 33.

hat, so ist doch eins klar, nämlich dass der Anglikanismus in Australien sich eher in diözesaner als in nationaler Richtung entwickelt hat. Man darf sich nicht irreführen lassen durch die Bezeichnung „Anglikanische Kirche von Australien" und meinen, dass es in Entscheidungsprozessen die nationale Kirche sei, die das letzte Wort hat. Sie hat es nicht. Im Gegenteil: Unsere Verfassung bestätigt, dass die Diözese die kirchliche Grundeinheit ist. Eine praktische Konsequenz daraus ist, dass selbst wenn die Generalsynode bestimmte Richtlinien aufstellt, diese in keiner Diözese in Kraft treten können, bevor diese sie angenommen hat. Wenn die Diözese entscheidet, sie nicht anzunehmen, dann kann die Generalsynode nichts dagegen tun. Der Anglikanismus in Australien muss durch Überzeugung wirken, zumindest teilweise, weil er keinen rechtlichen Zwang ausüben kann.

Die australische Kirche besteht aus 23 Diözesen, deren Stärken, Probleme und Bedürfnisse sehr unterschiedlich sind. Das soziale Umfeld jeder Diözese ist so unterschiedlich wie die Landschaft und die Klimazone, in der sie lebt. Wenn auch die Anglikanische Kirche von Australien *eine* Kirche ist, so ist sie doch von der Struktur her so aufgebaut, dass die Entscheidungsgewalt bei den Diözesen und den Gemeinden liegt und nicht zentral bei der Generalsynode. Es wird manchmal gesagt, dass die Nationale Kirche dem Australischen Bundesstaat gleicht. Das trifft zu, doch nur bis zu einem gewissen Punkt; denn im Unterschied zum Bundesparlament hat die Generalsynode, wie schon oben gesagt, sehr wenig Macht, Richtlinien aufzustellen, schon gar nicht, sie durchzusetzen.[3] In diesem Sinne entspricht die nationale Kirche eher der politischen Landschaft der Kolonialräte als dem Bundesstaat nach 1901. Diese Struktur „von unten nach oben" bewirkt, dass der Primas, der Erzbischof oder die Generalsynode, nur begrenzte Vollmacht hat, im Namen der Kirche zu sprechen. Infolgedessen wird die Kirche oft dafür kritisiert, dass sie nicht schnell genug auf die sich verändernden politischen oder rechtlichen Situationen reagieren könne. Wenn sie versucht, zu diesen Situationen Stellung zu nehmen, dann scheint die Kirche selten in der Lage zu sein, dies mit einer Stimme zu tun.[4]

Zur Geschichte des australischen Anglikanismus gehört die Art und Weise, in der Diözesen entstanden sind, sowie die Art und Weise, in der Entscheidungen getroffen wurden. Im Jahre 1836 entstand die Diözese von Australien unter Bischof William Grant Broughton. Doch im gleichen Jahr

[3] *Tom Frame,* The Dynamics and Difficulties of Debate in Australian Anglicanism. In: Agendas for Australian Anglicanism, 106-1.

[4] *The Constitution of the Anglican Church of Australia.* http://www.anglican.org.au/index.cfm?SID=2&SSID=6, aufgerufen am 24. Oktober 2006.

erließ der Gouverneur der Kolonie von Neu-Süd-Wales, Richard Bourke, das Kirchengesetz *(Church Act)*. Das sollte sich für die Anglikaner als bedeutsam erweisen und den Status der Kirche von England *(Church of England)* in Australien unwiderruflich verändern. Es sah finanzielle Unterstützung für alle Denominationen in der Kolonie für die Anstellung und den Einsatz von Geistlichen vor.[5] Eine Folge des Kirchengesetzes war, dass es die Anglikaner dazu brachte, ihren rechtlichen und politischen Status in einer Kolonie zu hinterfragen, in der religiöser Pluralismus nunmehr an der Tagesordnung war. Eine andere Folge des Gesetzes war die, dass die Einführung der staatlichen Hilfe die Expansion der Kirche erleichterte, und das fast Hand in Hand mit der Ausbreitung der Siedlungen in ganz Ostaustralien in den 1830er und 1840er Jahren.[6]

Als Konsequenz dieser Expansion wurde es nicht nur möglich, sondern auch notwendig, die ursprüngliche Diözese von Australien in den 1840er Jahren in mehrere neue Diözesen aufzuteilen (Tasmanien, Newcastle, Melbourne und Adelaide). Infolge dieser Aufteilung, die auf die explosionsartige Expansion zurückzuführen war, wurde Broughton jetzt Bischof von Sydney und damit de facto auch Generalbischof von Australasien, wozu auch die Aufsicht über Neuseeland gehörte.[7] So gab es also in der Mitte des 19. Jahrhunderts fünf Diözesen in Australien.

Im Jahre 1850 berief Broughton eine Konferenz der fünf australischen Bischöfe ein, um die Verfassungsbestimmungen zu diskutieren, die offensichtlich inadäquat waren.[8] Der rechtliche Status der Kirche in den Kolonien war bestenfalls vage und zumindest unklar. Hinzu kam, dass in diesem zur Demokratie neigenden Klima ein erheblicher Verdacht bestand, dass die Kirche jederzeit versuchen könnte, ihren Anspruch, die „Staatskirche" zu sein, geltend machen würde, und zwar auf Kosten der Rechte und Interessen anderer Denominationen.[9] Auf der Bischofskonferenz wurde festgehalten, dass Gemeinden, von denen man erwartete, dass sie die Kirche finanziell unterstützen, nicht ihrerseits die unbillige Erwartung hegen sollten, eine gewisse Form von Kontrolle über die allgemeine Organisation der Kirche ausüben zu können. Curthoys bemerkt dazu, dass in den darauf fol-

---

5 *Patricia Curthoys,* State Support for Churches 1836–1850, in: *Bruce Kaye* (Hg.), Anglicanism in Australia: A History, Melbourne, Melbourne University Press 2002, 31.

6 *Curthoys,* a.a.O. 32.

7 *Brian Fletcher,* Memory and the Shaping of Australian Anglicanism, in: Agendas for Australian Anglicanism, 5–5.

8 *Curthoys,* a.a.O., 43.

9 *Curthoys,* a.a.O., 43.

genden Beratungen über mögliche Formen synodaler Leitung in den verschiedenen Diözesen in Australien letztlich jeder Bischof dazu gezwungen wurde, eine größere Laienbeteiligung als ursprünglich vorgesehen, zu akzeptieren.[10] Obwohl Broughton auf eine vereinte Aktion aller australischen Diözesen zugunsten einer Synodalverfassung gehofft hatte, ging diese Hoffnung nicht in Erfüllung; und schon Mitte der 1850er Jahre war deutlich, dass jede der kolonialen Diözesen ihren eigenen Weg gehen würde. Das Hauptmerkmal des Anglikanismus in dieser Periode (1830 bis 1860) war der Regionalismus. Und Curthoys kommt zu dem Schluss, dass dies eher ein tödliches Gift als ein Segen war in einer Zeit, in der die Kirche darum rang, eine nationale Organisation zu schaffen, während die australischen Kolonien sich 1901 auf ein föderales Commonwealth zubewegten.[11]

Dabei ist es wichtig festzuhalten, dass der Regionalismus dahin tendierte, sich in bestimmten kirchlichen Prägungen zu äußern, sehr viel mehr, als das in England der Fall war. Die Bischöfe neigten dazu, Geistliche nach ihrem eigenen Gutdünken anzustellen; und so tendierten verschiedene Diözesen dahin, sich einer bestimmten liturgischen und/oder theologischen Position anzuschließen. Wie Fletcher bemerkt, „hielten genug Diözesen an einer bestimmten Art von Anglikanismus fest … um so einen größeren Einfluss auf die Geschichte der australischen Kirche auszuüben".[12] Und man kann behaupten, dass im ganzen letzten Teil des 20. Jahrhunderts, und ganz bestimmt seit der Erarbeitung der Verfassung der Anglikanischen Kirche von Australien 1962, keine Diözese größeren Einfluss auf diese nationale Kirche ausgeübt hat als die Diözese von Sydney. In zunehmendem Maße kann man zu Recht sagen, dass es für einen Anglikaner in Australien dazugehört, einen Standpunkt gegenüber Sydney einzunehmen, entweder dafür oder dagegen.

2. Die Diözese von Sydney

Die Diözese von Sydney entstand im Zuge der Unterteilung, von der oben schon die Rede war. Ihr erster Bischof, William Grant Broughton, war Hochkirchler. Nach Broughtons Tod im Jahre 1853 ernannten die britischen Behörden Frederic Barker, einen Evangelikalen, zum nächsten Bischof.

[10] *Curthoys,* a.a.O., 44.
[11] *Curthoys,* a.a.O., 44.
[12] *Fletcher,* a.a.O., 9.

Das war der Anfang einer langen Reihe evangelikaler Ernennungen. Auch das *Moore Theological College* wurde während Barkers Amtszeit 1856 gegründet.[13] Die Bedeutung des *Moore College* für das Leben der Diözese von Sydney und infolgedessen auch für den australischen Anglikanismus selbst ist nicht zu unterschätzen. Fletcher vertritt jedoch die Auffassung, dass diese Entwicklungen allein nicht ausreichen, um zu erklären, warum in der Diözese von Sydney die konservativen Evangelikalen, die von der Mitte der 1930er Jahre an die wesentlichen Entscheidungsorgane der Diözese und die einflussreiche *Anglican Church League* beherrschten, zu noch mehr Macht kamen. Er glaubt vielmehr, dass noch andere Faktoren zu berücksichtigen sind, nämlich die Ernennung von Bischof Howard Mowll und 1935 die Berufung von T.C. Hammond ins *Moore College.* Sein Buch *In Understanding Be Men* wird heute noch gedruckt.[14] Diese beiden Ernennungen signalisierten die Eröffnung einer konservativeren (wenn auch nicht der konservativsten) Ära in der Geschichte der Diözese.

Vielleicht noch wichtiger war jedoch die Berufung von David Broughton Knox ins *Moore Theological College* 1954. Knox sollte bis 1988 – die meiste Zeit als Rektor *(Principal)* im *Moore College* bleiben. Eine neue Biographie von Broughton Knox trägt den Untertitel *Father of Contemporary Sydney Anglicanism*: und beide, Bewunderer und Kritiker von Knox, erkennen die Richtigkeit des Titels an. Während seiner Zeit als Rektor übte er in der Diözese des *Moore College* eine ungeheuere Macht aus: er entschied, wer ausgebildet, ja selbst, wer ordiniert wurde. Einen Schlüssel zu seinem Einfluss bietet ein Blick auf die derzeitige Hierarchie in der Diözese von Sydney: ein Erzbischof, fünf Regionalbischöfe und ein Domdekan – alle zum geistlichen Amt ausgebildet im *Moore College* unter David Broughton Knox. Alle wurden von Knox in Dogmatik ausgebildet, als er Rektor des *College* war.

Die Biographie, die von einem Bewunderer von Broughton Knox stammt, ist aufschlussreich im Blick auf die Übereinstimmungen, die zwischen ihm und der heutigen Diözese von Sydney aufgezeigt werden.[15] Bruce Wilson, ehemaliger Student von Broughton Knox und Rezensent des Buches, schreibt: „Hier eine Liste einiger bis heute geltender Merkmale von Syd-

[13] *Fletcher,* The Diocese of Sydney and the Shaping of Australian Anglicanism 1900–1962. In: *Geoffrey Treloar & Robert D. Linder* (Hg.), Making History for God: Essays on Evangelicalism, Revival and Mission, Sydney, Robert Menzies College 2004, 112.

[14] *Fletcher,* a.a.O., 112.

[15] *Marcia Cameron,* An Enigmatic Life – David Broughton Knox: Father of Contemporary Sydney Anglicanism, Sydney, Acorn Press 2006.

ney, die man ziemlich unmittelbar auf den Einfluss von David Broughton Knox auf die von ihm ausgebildeten Theologen und durch sie auf die Laien zurückführen kann. Dr. Cameron erzählt die – persönliche, theologische, politische und psychologische – Geschichte.[16]

- Die Kirche ist zuallererst die versammelte Ortsgemeinde. Diözesen, die Internationale Anglikanische Gemeinschaft, Bischöfe, andere Amtsträger und Denominationen sind ohne Bedeutung.
- Die Kirche versammelt sich zur Gemeinschaft und zur Lehre, letzteres in Gestalt von Predigten. Liturgie (z.B. *Prayer Books)*, Gottesdienste und Sakramente sind zweitrangig.
- Geistliche sind vornehmlich Lehrer der Heiligen Schrift, nicht Seelsorger.
- Die Bibel ist das Wort Gottes, nicht nur im Sinne von Artikel 6 der 39 Artikel der Anglikanischen Kirche (d.h. dass sie alle Dinge enthält, die für das Heil notwendig sind), sondern auch im Sinne von Aussagen, Worten, Redewendungen und Sätzen, die rational von Gott für vernunftbegabte Menschen offenbart worden sind.
- Gott ist rational in seiner Beziehung zu den Menschen; da ist kein Raum für unmittelbare Mystik oder spirituelle Erfahrungen.
- Der Anglikanismus hat eine starke Neigung, das wahre Christentum zu verkehren, das mehr in einem kontinentalen Reformator wie Calvin als im anglikanischen Reformator Cranmer verkörpert ist.
- Es war ein Fehler, die Diözese von Sydney in der Verfassung zu verankern, aufgrund derer die Anglikanische Kirche von Australien entstand.
- Männer sind von Gott eingesetzte Familienoberhäupter; folglich kann keine Frau zum Oberhaupt einer Kirche ordiniert werden.
- Homosexualität ist eine Sünde, aber auch ein Verbrechen; die Regierungen hätten sie nicht entkriminalisieren dürfen.

Die Wahl von Peter Jensen zum Erzbischof von Sydney im Jahre 2001 stellt einen Sieg für den extrem konservativen Evangelikalismus dar. Das war eine Art von Evangelikalismus, die sich erheblich von der unterschied, die in England und auch bis zur Ernennung von Broughton Knox in den 1950er Jahren in Sydney herrschte. Doch die Zeit von den 1950er Jahren an bis heute war eine Zeit starker Unruhen und Veränderungen: und das hat sicherlich dazu beigetragen, dass einige Führungspersönlichkeiten in der

[16] *Bruce Wilson,* Besprechung von „An Enigmatic Life", in: *Market-Place*: A Newspaper for Australian Anglicans, 11. Oktober 2006, 10–11.

Diözese von Sydney meinten, sich in einen Kampf für das Evangelium zu befinden.

Wie Duncan Reid vermerkt, gibt es zumindest drei praktische Fragen, in denen die Anglikanische Kirche in Australien deutlich gespalten ist.[17] Es wird nicht überraschen, dass die Diözese von Sydney in jeder dieser Fragen einen festen Standpunkt einnimmt. In manchen Fällen bietet das die Möglichkeit, sich mit anderen Diözesen zusammenzutun, wie z.B. in der Frage der Frauenordination; in anderen Fällen bedeutet es einen „Alleingang" von Sydney. Die drei praktischen Streitpunkte sind: die Leitungsfunktion von Frauen in der Kirche (die sich zur Zeit auf die Möglichkeit der Ordination von Frauen zum Bischofsamt konzentriert), die Frage, ob Laien das Heilige Abendmahl leiten oder austeilen dürfen, und die Frage der menschlichen Sexualität mit besonderer Betonung der Homosexualität. Reid stellt die Frage, ob John Dockers Analyse der unterschiedlichen intellektuellen Lebensstile zwischen Melbourne und Sydney auch auf ihren jeweiligen regionalen „Anglikanismus" angewandt werden könnte. Er schreibt: „Intellektuelle in Melbourne haben sich in der Geschichte mehr im Einklang mit der sie umgebenden Volkskultur empfunden und haben darum vertrauensvoller und leichter ihren Platz darin eingenommen. Die Intellektuellen von Sydney hingegen haben sich im Blick auf die sie umgebende Kultur als Außenseiter empfunden; und das hat zu einer Spaltung geführt zwischen einem zurückgezogenen und einem bohemischen Leben, einem Leben, dass der Volkskultur in seinem Umfeld entflieht, und einem Leben, das diese Kultur zugleich bejaht und verachtet. Auf die Anglikanische Kirche angewandt, könnte das die stärkere Integration des Anglikanismus von

[17] *Duncan Reid,* Religion as Perception: An Anglican Perspective from Australia. In: *Engelbert Gross* (Hg.), Religion als Wahrnehmung: Konzepte und Praxis in unterschiedlichen Kulturen und Kirchen. Forum Religionspädagogik interkulturell, Bd. 8, LIT Verlag, Berlin 2006, 46-64. Er schreibt: „Die anglikanische Kirche in Australien ist mindestens in drei praktischen Fragen scharf gespalten. Es gibt unterschiedliche Auffassungen im Blick auf: die Leitungsfunktion von Frauen in der Kirche, die Leitung *(presidency)* von Abendmahlsgottesdiensten (oder die Sakramentsverwaltung – *administration)* durch Laien und die Homosexualität. Die Ambivalenz des Begriffes ‚Verwaltung' *(administration)* ist hier wichtig. Im *Book of Common Prayer* wird der Begriff gebraucht, um die Handlung des Priesters bei der Feier des Heiligen Abendmahls zu beschreiben. Inzwischen wird er jedoch für die Austeilung der konsekrierten Elemente gebraucht – ein Dienst, der zunehmend von Laien ausgeübt wird, ohne dass damit gemeint ist, dass sie Zelebranten des Heiligen Abendmahles sein könnten. Durch den Gebrauch des Begriffs ‚Verwaltung' *(administration)* statt ‚Leitung' *(presidency)* wollen die Befürworter der Leitung durch Laien den Eindruck einer weniger radikalen Abweichung von der Tradition erwecken als sie *de facto* befürworten."

Melbourne in die Gesellschaft erklären und das stärkere Identitätsbewusstsein des Anglikanismus von Sydney als einer fest zusammenhaltenden Gruppe, die vielen Aspekten der umfassenderen Kultur gegenüber ablehnend ist und im Gegensatz zu ihr steht.[18]

Dieses stärkere Identitätsbewusstsein des Anglikanismus von Sydney, wodurch dieser sich in Abhebung von der säkularen Kultur definiert, könnte natürlich als Teil eines umfassenderen Phänomens gesehen werden, das David Hillard als die „neuen Anpassungen in Kirche und Gesellschaft" beschreibt, zu denen es seit den 1960er Jahren gekommen ist. Eine dieser neuen Anpassungen im kirchlichen Leben war die, dass „der äußere Rand der unregelmäßigen Gottesdienstbesucher – diejenigen, die nur Weihnachten oder Ostern oder zu besonderen Gelegenheiten zur Kirche gehen – immer kleiner wurde oder ganz verschwand, während die Gemeinde mehr und mehr zu einer Gemeinschaft engagierter Gottesdienstbesucher wurde"[19]. In einigen Gemeinden in der Diözese von Sydney hat das dazu geführt, kongregationalistisches Denken zu verschärfen und in einigen Fällen bei Gemeindepriestern einen Trend ausgelöst, „Kindern von Familien, die keine regelmäßigen Kirchgänger" waren, die Taufe und Brautpaaren, die nicht einen eindeutigen christlichen Glauben bekannten, die Trauung zu verweigern. In Wirklichkeit hat die „herrliche Vision" einer Gemeinde von engagierten Kirchgängern in der Regel dazu geführt, dass eine kleinere Zahl von älteren Gemeindegliedern übrig blieb. Wenn auch das Abbröckeln

[18] *Duncan Reid,* Religion as Perception: An Anglican Perspective from Australia, *John Docker* zitierend, Australian Cultural Elites: Intellectual Traditions in Sydney and Melbourne, Sydney, Angus and Robertson 1974. Siehe auch *Chris McGillion,* The Chosen Ones: The Politics of Salvation in the Anglican Church, Crows Nest, Allen & Unwin 2005, 172, wo Erzbischof Peter Jensen bemerkt: „Ich glaube, dass zur Psyche von Sydney immer das Gefühl gehört hat, bedroht zu sein. Nicht einfach die Bedrohung durch die Frauenordination – die Frauenordination ist nicht wirklich das Problem. Das Selbstverständnis unserer eigenen Geschichte ist: die Diözese von Bathurst war evangelikal, sie ging verloren. Bendigo war evangelikal und ging verloren. Melbourne war noch evangelikaler und ging verloren. Von daher das Gefühl, dass wir vorsichtig und stark sein müssen und wissen müssen, uns zu verteidigen. Ich glaube nicht, dass wir heute auf dieser Ebene weniger fähig sind, uns zu verteidigen. Das heißt, dass es Teil meiner Aufgabe ist, dafür zu sorgen, dass der Anglikanismus, den wir ererbt haben, der Anglikanismus ist, den wir weitergeben. Ich glaube, dass uns in den 1990er Jahren die Erkenntnis zuteil geworden ist, dass man sich verwandeln muss, um der Gleiche zu bleiben, und dass der ‚Feind' gegen den wir gekämpft haben, nicht so sehr unsere eigenen Kirchenleute waren als vielmehr die säkulare Welt."

[19] *David Hilliard,* Pluralism and New Alignments in Society and Church 1967 to the Present, in: *Bruce Kaye* (Hg.), Anglicanism in Australia: A History. Melbourne, Melbourne University Press 2002, 130.

des Randes anfangs überzeugt haben mag, so hatte es doch – ob beabsichtigt oder nicht – zur Folge, dass die Grenzen zwischen Kirche und Welt schärfer wurden. In einer Kirche, die sich selbst als *„incarnational"* bezeichnet, darf man sich fragen, ob dieser Schritt wirklich klug war. Dennoch scheint es sich für die Diözese von Sydney ebenso wie für viele evangelikale Gemeinden in anderen Diözesen ausgezahlt zu haben. In der Tat sieht es so aus, als ob die evangelikalen Formen von Anglikanismus die einzigen Formen sind, in denen die Kirche ihre Eigenheit bewahrt.

Ich habe schon darauf hingewiesen, dass die Anglikanische Kirche in Australien von Regionalismus heimgesucht war. Gewöhnlich entsprach dieser Regionalismus bestimmten kirchlichen Prägungen, entweder high church (anglo-katholisch) oder low church (evangelikal). Doch in den späten 1960er Jahren begann sich ein neuer horizontaler Riss aufzutun. So stellte ein Beobachter auf der Generalsynode 1969 fest, „dass die Trennungslinie, die sich in den Diskussionen zeigte, nicht mehr so sehr – wie in den vorangehenden Jahren – zwischen Anglo-Katholiken und Evangelikalen verlief, sondern zwischen Liberalen und Konservativen, so dass einstige Gegner in einigen Fragen zu neuen Verbündeten wurden".[20] Diese ungewöhnliche Allianz trat deutlich zutage in den Sitzungen der Generalsynode in den späten 1980er Jahren, in denen es um die Ordination von Frauen zum Priesteramt ging, als die Diözese von Ballarat (anglo-katholisch) und die Diözese von Sydney (evangelikal) sich beide vehement gegen die Zulassung von Frauen zum Priesteramt aussprachen, wenn auch aus diametral entgegengesetzten Gründen. Und diese Spannung zwischen Konservativen und Liberalen besteht auch heute noch unverändert; sie bildet auch den Hintergrund für viele aktuelle Diskussionen unter australischen Anglikanern. Einigen dieser Diskussionen zwischen Konservativen und Liberalen möchte ich mich jetzt zuwenden.

[20] *David Hilliard,* Defending Orthodoxy: Some Conservative and Traditionalist Movements in Australian Christianity, in: *Geoffrey Treloar & Robert D. Linder* (Hg.), Making History for God: Essays on Evangelicalism, Revival and Mission, 283. Der Kommentar stammt von Canon E.L. Randall, Rektor von St. Barnabas' Theological College, Adelaide.

3. Die Spaltung zwischen Liberalen und Konservativen in Fragen der Autorität der Schrift

Die Diözese von Sydney (die, obwohl sie nicht so monolithisch ist, wie ich vielleicht zu verstehen gegeben habe, hier doch für die Konservativen stehen kann) grenzt sich von vielen anderen Anglikanern durch ihren selbst bezeugten „Glauben an die Bibel" ab. Doch da alle Anglikaner die Autorität der Bibel anerkennen, fragt man sich, inwiefern die Diözese von Sydney sich hier von den anderen unterscheidet. Will man diese Frage beantworten, dann muss man zu den Worten von David Broughton Knox zurückkehren, demnach die Bibel Gottes Wort ist in Form von Aussagen, Worten, Redewendungen und Sätzen, die rational von Gott für vernunftbegabte Menschen offenbart worden sind. Die offizielle Position der Diözese von Sydney ist, dass die Heilige Schrift unfehlbar ist und nicht irrt. Das hat natürlich die Frage aufkommen lassen, ob eine solche Betrachtungsweise fundamentalistisch ist. Doch Peter Jensen, der zwar leugnet, ein Fundamentalist zu sein, beruft sich gern auf ein „klassisches Christentum …, das sich vor allem auf die Bibel stützt". Er fährt fort: „Die Heilige Schrift hat Priorität vor allem Denken des menschlichen Herzens, sei es nun in der Tradition der Kirche oder in der menschlichen Erfahrung."[21] Er behauptet auch, die Bibel „wörtlich", wenn auch nicht „buchstabengläubig" zu lesen. Auf die Frage, wie er diese Unterscheidung versteht, antwortete er: „Ich glaube, ein buchstabengläubiges Lesen ist ein Lesen, das die literarische Form nicht zur Kenntnis nimmt; doch ich bin ein wörtlicher Leser – ich bin kein analoger Leser. Ich lese nicht ‚Der Herr ist mein Hirte' und hebe dann ab zu irgendwelchen mystischen Flügen oder so."[22]

Auf die Frage nach der Verlässlichkeit der Bibel als Quelle der Wahrheit war Jensens Antwort, dass die Bibel „ganz und gar wahr und verlässlich ist in allem, was sie aussagt, und dass die Begriffe ‚unfehlbar' und ‚nicht-irrend' angemessen sind, um sie zu beschreiben". Wenn er auch anerkennt, dass die Bibel eine Vielfalt von literarischen Formen enthält, so zeichnet er doch klar die wesentliche Trennungslinie zwischen liberalen und herkömmlichen (mainstream) Bibelwissenschaftlern und ihren fundamentalistischen und konservativen Entsprechungen. Wie McGilion vermerkt, „geht es bei dieser Spaltung um die Frage, ob und in welchem Maße die Bibel der unmittelbar zu den Menschen sprechende Gott ist oder ob sich darin

[21] *Chris McGillion,* The Chosen Ones: the Politics of Salvation in the Anglican Church, Crows Nest, Allen & Unwin 2005, 107.

[22] *McGillion,* a.a.O., 108.

das Verständnis widerspiegelt, das bestimmte Menschen zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten von Gott und seiner Beziehung zu ihnen hatten. Indem er diese Unterscheidung zu einer postmodernen Wortklauberei erklärt, erreicht Jensen im Wesentlichen nur, dass er das eigentliche Problem umgeht. Die Bibel mag uneingeschränkt wahr und vertrauenswürdig sein, doch in welcher Hinsicht – im Blick auf die Natur Gottes, seine moralischen Gebote und die historischen Ereignisse oder im Blick auf das, was die Autoren der Bibel über jedes dieser Dinge dachten?"[23] Es wird niemanden überraschen, dass Jensen sich für das Erste und nicht für das Zweite entschied.

Kürzlich rückte die Deutung der Heiligen Schrift in den Mittelpunkt der Arbeit der Kommission für Fragen der Glaubenslehre. In einer Studie, die 2004 unter dem Titel *Lost in Translation? Anglicans, Controversy, and the Bible* veröffentlicht wurde, steuerte eine Gruppe von Theologen, sowohl konservative als auch liberale Aufsätze zu diesem Thema bei.[24] Unter den liberalen Stimmen war die von Scott Cowdell, der in einem Aufsatz unter dem Titel *Homosexuality and the Clarity of Scripture: Reflecting with Peter Jensen* den Erzbischof zur Rede stellte wegen seiner aufklärerischen Sicht der Bibel und ihrer Auslegung. Cowdell hebt hervor, dass die „Klarheit der Schrift ein Leitmotiv ist, das sowohl von der religiösen Tradition, die er (Peter Jensen) vertritt, als auch von der Kultur der Moderne, die er verurteilt, eingeführt worden ist".[25] Cowdell weist darauf hin, dass man trotz der Absicht des Erzbischofs, die ureigene Autorität der Bibel hervorzuheben und damit die Autorität sowohl der kirchlichen Tradition als auch der modernen Kultur herunterzuspielen, den Eindruck hat, dass diese Elemente vielmehr innerhalb seines Systems bleiben, wenn auch uneingestanden. Jensen antwortete auf diese Kritik, indem er nahe legte, „Abstand davon zu nehmen, Leitmotive als Teil der Auslegung zu hinterfragen"[26]. Das hat kürzlich Richard Treloar zu der Beobachtung veranlasst, dass „ein solches Widerstreben, das Leitmotiv als Teil der Auslegungsarbeit zu hinterfragen, die Berechtigung jeden Versuches einer ideologischen Kritik an der Heiligen Schrift in Abrede stellen würde … ebenso wie die in weiten Kreisen

[23] *McGillion,* a.a.O., 109.

[24] *Scott Cowdell & Muriel Porter* (Hg.), Lost In Translation? Anglicans, Controversy and the Bible: Perspectives from the Doctrine Commission of the Anglican Church of Australia, Thornbury, Desbooks 2004.

[25] *Scott Cowdell,* Homosexuality and the clarity of Scripture: Reflecting with Peter Jensen, in: Lost in Translation?, 116.

[26] *Peter Jensen,* A response to Scott Cowdell, in: Lost in Translation?, 137.

akzeptierten historisch-kritischen Methoden … als Daten, die für den umfassenderen hermeneutischen Prozess zur Verfügung stehen“[27]. Darum läuft eine solche Einstellung Gefahr, „die Worte auf Kosten des Wortes zu verabsolutieren“[28].

Wie verstehen denn nun die liberalen australischen Anglikaner die Autorität der Heiligen Schrift? Es gibt eine relative Sicht der Autorität der Bibel, derzufolge die Heilige Schrift als „Autorität“ (betrachtet wird), weil die Kirche sie akzeptiert und ihr als solcher den Vorrang einräumt.[29] Diese Erklärung, die von der Lambeth-Konferenz 1958 stammt, wird bestätigt in den Grundsatzerklärungen der Anglikanischen Gemeinschaft in Australien (1962), in denen die Bibel als „die letztgültige Richtschnur und der letztgültige Maßstab des Glaubens“ bezeichnet wird. Doch es ist festzuhalten, dass „die beiden Erklärungen beiderseits sich auf die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche, ihre Glaubensbekenntnisse, ihre Sakramente und ihre Strukturen des geistlichen Amtes beziehen“. Ähnliches kann man in Richard Hookers Dreiheit von Schrift, Vernunft und Tradition und im Chicago-Lambeth Quadrilateral von Schrift, Glaubensbekenntnissen, Sakramenten und historischem Episkopat finden. Treloar kommt zu dem Schluss: „In beiden dieser anglikanischen Fundamentaltheorien ist die Autorität der Heiligen Schrift eher relativ als absolut.[30] Hooker warnt: ‚Wir müssen … sehr aufpassen, dass wir nicht der Heiligen Schrift mehr zuschreiben, als sie aufweisen kann, und so die dadurch entstehende Unglaubwürdigkeit dazu führt, dass selbst die Dinge, die sie im Überfluss hat, mit weniger Ehrfurcht geachtet werden‘.“[31] Es ist das Argument vieler liberaler Anglikaner, dass das genau die Gefahr ist, die durch David Broughton Knox’ Einfluss Eingang in die Werke und die Lehre derjenigen gefunden hat, die heute die Autorität in Sydney verkörpern.

---

[27] *Richard Treloar,* How Do You Read?: The Anglican Church of Australia as a Hermeneutical Community, in: *Bruce Kaye* (Hg.), Wonderful and Confessedly Strange: Australian Essays in Anglican Ecclesiology, Adelaide, ATF Press 2006, 77.

[28] *Treloar,* a.a.O., Mary C. Calloway zitierend, Canonical Criticism, in: *Steven L. McKenzie und Stephen R. Haynes (Hg.),* To Each its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and their Application, Louisville, Westminster John Knox 1999.

[29] Zitiert aus *Richard Treloar,* The Anglican Church of Australia as a Hermeneutical Community, 54.

[30] *Richard Treloar,* a.a.O., 55.

[31] *Richard Treloar,* a.a.O., 55. Das Zitat ist von *Richard Hooker,* Laws of Ecclesiastical Polity, II, viii, 7.

4. Die liberal-konservative Spaltung in Fragen der Subordinationslehre und der Frauenordination

Sydney ist eine der wenigen Diözesen in Australien, die nach wie vor nicht einverstanden sind mit der Ordination von Frauen zum Priesteramt. Doch im Unterschied zur Diözese von Ballarat, mit der sie gemeinsame Sache gemacht hat, beruft sich Sydney auf das Argument, dass nach der biblischen Lehre die Frau dem Mann untergeordnet ist. Diese ganze Debatte war Gegenstand einer inzwischen nachlassenden, wenn auch schrillen Kritik seitens von Muriel Porter in ihrem Buch *The New Puritains.* Eine etwas ausgewogenere Position haben Kevin Giles, ein Evangelikaler aus Melbourne und einstiger Absolvent des *Moore College*[32], und Duncan Reid bezogen[33]. Diese beiden Autoren begründen die Position der Diözese von Syndey im Blick auf die Unterordnung der Frau damit, dass sie Teil einer dialektischen Antwort auf ihr Verständnis Gottes und insbesondere ihre Auslegung der Trinität sei.

In seinem Buch *The Trinity & Subordinationism: The Doctrine of God & the Contemporary Gender Debate* hat Kevin Giles einen Bericht im Blick, der von der Diözese von Sydney in Auftrag gegeben worden ist und den Titel trägt *The Doctrine of the Trinity and Its Bearing on the Relationship of Men and Women.*[34] In diesem Bericht, der aus dem Jahre 1999 stammt, wird die Position vertreten, dass die Heilige Schrift eine ewige Unterordnung des Sohnes bezeugt und dass diese Unterordnung, die nicht auf die Inkarnation des Sohnes beschränkt ist, eine ontologische Grundlage für die Unterordnung der Frau unter den Mann biete. „Basis der ganzen Argumentation des Sydney Berichtes ist die Auffassung, dass, wenn nicht der Sohn dem Vater untergeordnet ist und die Frau dem Mann, ihre Unterschiede nicht aufrechterhalten werden können."[35]

„Immer wieder wird der Anspruch erhoben, dass die in jeder Frage bezogene Position ‚biblisch' sei oder ‚die Lehre der Bibel in ihrer Gesamtheit' widerspiegele. Doch darüber hinaus behaupten die Autoren, dass die ‚Unterordnung innerhalb des trinitarischen Gottes' im Nizänischen und

---

[32] *Kevin Giles,* The Trinity and Subordinationism: The Doctrine of God & the Contemporary Gender Debate, Downers Grove, Intervarsity Press 2002.

[33] *Duncan Reid,* Anglican Diversity and Conflict: A Case Study on God, Gender and Authority, in: *Bruce Kaye* (Hg.), Wonderful and Confessedly Strange: Australian Essays in Anglican Ecclesiology, 245–265.

[34] Dieser Bericht ist in *Kevin Giles'* Book als Appendix B abgedruckt, 122–137.

[35] *Kevin Giles,* The Trinity and Subordinationism, 79. Kommentare zu Absatz 24, 25, 32, 40 und 44.

Athanasianischen Glaubensbekenntnis von ‚Calvin und den Calvinisten' gelehrt werde."[36] Giles vertritt die Auffassung, dass diese Behauptungen offenkundig falsch sind, und zeigt in seinem Kapitel über die historische Entwicklung, meines Erachtens überzeugend, dass die Tradition kompromisslos ist in ihrer Ablehnung des Modalismus und der Subordinationslehre.[37] Giles' Vorwurf ist klar: Die Diözese von Sydney hat die Subordinationslehre in die Trinitätslehre hineingelesen, um ihre Position im Blick auf die Frauenordination zu untermauern. Wenn Leser von den Argumenten für die ewige Unterordnung des Sohnes überzeugt sind – und Giles räumt ein, dass ein solches Verständnis durchaus möglich sei, wenn die Heilige Schrift unsere einzige Quelle der Autorität wäre – dann stellte die Unterordnung der Frau unter den Mann wirklich den Willen Gottes dar.[38]

Ein weiteres Glied in der Argumentationskette des Berichtes ist, dass „die Unterordnung des Sohnes ‚das Wesen der ewigen Beziehung zwischen ihnen' (dem Vater und dem Sohn) widerspiegelt. Sie bezeugt ihre unterschiedlichen ‚Seinsweisen' und ‚ihre Unterschiede des Seins'". Grundlage der ganzen Argumentation des Sydney-Berichtes ist die Auffassung, dass, wenn nicht der Sohn dem Vater und die Frau dem Mann untergeordnet ist, ihre Unterschiede nicht aufrechterhalten werden können. Giles antwortet auf diese Beweisführung mit einem Gleichheitsmodell der Trinität. Er weist darauf hin, dass in der konservativen Theologie, wie sie in dem Bericht verkörpert wird, weitgehend der Begriff „Unterschied" als ein Codewort für Ungleichheit benutzt wird und der Begriff „gleich" im Sinne von „identisch" interpretiert wird. Doch der Kernpunkt der trinitarischen Lehre von Gott ist der, dass echter Unterschied und echte Gleichheit vereinbar sind, und dass es ein falscher Gebrauch von Kategorien ist, wenn man „gleich mit identisch oder Unterschied mit Ungleichheit verwechselt".[39]

Duncan Reid bemerkt dazu, dass die bekannte Geschichte von Broughton Knox, dass dieser dem damaligen Erzbischof von Sydney zu verstehen gegeben hat, dass ein Kreuz im Chorraum einer Kirche zu Aberglauben führen könnte, einige düstere Konsequenzen in dieser Debatte hat. Reid und Carnley sehen beide in dieser Geschichte eine unselige gnostische Dichotomie zwischen dem Geistlichen und dem Materiellen. Reid fährt fort: „Wenn wir diese Dichotomie akzeptieren, dann leugnen wir die Möglich-

[36] *Kevin Giles,* a.a.O., 80.
[37] *Kevin Giles,* a.a.O., 32–59.
[38] *Kevin Giles,* a.a.O., 183–188.
[39] *Duncan Reid,* Anglican Diversity and Conflict: A Case Study on God, Gender and Authority, 252.

keit, dass das Geistliche sich durch die Materie offenbart. Das christliche Reden vom fleischgewordenen Wort, von Gottes leiblicher Teilhabe an der Welt würde dann von einer radikalen Behauptung in einen frommen Mythos verwandelt, in eine bloße Redensart ohne wirklichen Inhalt. Das hängt natürlich zusammen mit der trinitarischen Unterordnung des Sohnes unter den Vater, von der Giles spricht. Wenn das ewige Wort sozusagen auf einer niedrigeren ontologischen Ebene stünde als Gott der Vater, für ewig untergeordnet, dann würde das Sein des Wortes in der Welt etwas Geringeres sein als der Mensch gewordene Gott. Und wenn Jesus etwas Geringeres wäre als der Mensch gewordene Gott, dann wäre seine ewige Unterordnung unter den Vater ohne reale Konsequenzen. Die sozialen, ja politischen Folgen im Blick auf die Legitimität der Unterordnung einer Gruppe von Menschen unter eine andere könnten dann unangefochten bleiben."[40] Das ist eine sehr einschneidende Beobachtung, denn sie zeigt, was bei der rationalistischen Betrachtungsweise herauskommt, von der schon in der Auseinandersetzung zwischen Scott Cowdell und Peter Jensen über die Natur und die Autorität der Heiligen Schrift die Rede war. Sie verweist uns auch zurück auf einige der von Broughton Knox aufgestellten Grundsätze, insbesondere seine Verachtung des Sakramentalen und sein Misstrauen gegenüber dem Nicht-Rationalen.

Diese ganze Debatte, die angestoßen wurde durch den Sydney-Bericht von 1999, wurde zunehmend scharf. Wenn es auch Giles war, der als erster mit seinem Buch über die Trinitiät und die Subordinationslehre im Jahre 2002 das Feuer entfachte, so wurde es noch weiter geschürt durch Erzbischof Peter Carnley, der in seinem 2004 veröffentlichten Buch *Reflections in Glass: Trends and Tensions in the Contemporary Anglican Church* seine Verwunderung darüber äußerte, dass die Mitglieder der Kommission „bereit zu sein scheinen", sich die Häresie des Arianismus „offen zueigen zu machen", indem sie den Sohn dem Vater unterordnen und ihn geringer machen als den Vater, und das alles in dem Versuch, die Ausschließung der Frauen vom Bischofsamt theologisch zu rechtfertigen".[41] Wenn er auch nicht direkt den Erzbischof von Sydney des Arianismus bezichtigte, so kam er doch dem bemerkenswert nahe – und das vom Primas der Australischen Anglikanischen Kirche.

---

[40] *Duncan Reid,* a.a.O., 258–259.

[41] Erzbischof *Peter Carnley,* Reflections in Glass: Trends and Tensions in the Contemporary Anglican Church, Sydney, Harper Collins 2004, 232–241.

Es kann kaum ein Zweifel daran bestehen, dass Carnleys Buch eine schon zerrissene Kirche noch zerbrechlicher machte. Sogar ein so verständnisvoller Kritiker wie Scott Cowdell, selbst kein Freund von Erzbischof Peter Jensen, fragt sich, ob „der Anti-Sydney-Ton wirklich hilfreich sei. Angesichts ebenso massiver Herausforderungen seitens eines wieder auflebenden Evangelikalismus ist es sicher angebracht, dass Dr. Carnley ‚*Muskeln zeigt*'. Und es schadet den Evangelikalen sicher nicht, wenn sie sich rivalisierenden Ansprüchen auf orthodoxe Lehre gegenüber sehen. Doch die Herausforderung wird keine Früchte tragen, wenn ein echter Geist des Dialogs fehlt – der Geist, den Dr. Carnley für unseren Umgang mit anderen Religionen empfiehlt. Welch ein Jammer, dass kein echter Dialog über *Reflections in Glass* möglich war".[42] Es war in der Tat ein Jammer, aber keine Überraschung.

5. Diskussionen und Debatten jenseits der Spaltung zwischen Konservativen und Liberalen

„Nirgendwo sonst ist es mir bei meinen Besuchen anglikanischer Kirchen begegnet, dass Fragen der kirchlichen Prägung so trennend und eine solche Quelle des Misstrauens und der Erbitterung waren", schrieb Howard A. Johnson, ein amerikanischer Vertreter der Episkopalkirche nach einem kurzen Besuch in Australien 1961.[43] In den folgenden dreißig Jahren verschlechterte sich die Situation noch weiter. Das ging so weit, dass „nach der Generalsynode 1992 führende konservative Anglikaner behaupteten, es gäbe keine nationale Einheit mehr in der australischen Kirche, diese sei nur noch im Namen vereint. In der Diözese von Sydney war man mehr daran interessiert, mit gleichgesinnten Evangelikalen in anderen Teilen der Anglikanischen Gemeinschaft (und de facto auch außerhalb von ihr) Beziehungen zu knüpfen als mit Nicht-Evangelikalen in der australischen Kirche".[44] Diese Tendenz hat angehalten; und vor einigen Jahren war die Vereinigte Kirche in Australien *(Uniting Church in Australia* – UCA) empört über Äußerungen einiger Vertreter der Hierarchie der anglikanischen Diözese von Sydney dahingehend, dass unzufriedene Mitglieder der UCA willkommen wären. Erst kürzlich, im Oktober 2006, hat Erzbischof Jensen

[42] *Tom Frame,* The Dynamics and Difficulties of Debate in Australian Anglicanism, in: Agendas for Australian Anglicanism, 146.

[43] Zitiert von *David Hilliard,* Dioceses, Tribes and Factions: Disunity and Unity in Australian Anglicanism, in: Agendas for Australian Anglicanism, 57.

[44] *David Hilliard,* a.a.O., 70–71.

erklärt, dass zwei überseeische Kirchen, die auf der Suche nach einer alternativen bischöflichen Aufsicht seien, sich schon an ihn gewandt hätten; und er habe wissen lassen, dass er bereit sei, *to go global,* wenn man ihn darum bäte, und dass Sydney bereit sei, den anglikanischen Kirchen des globalen Südens und den unzufriedenen konservativen Gemeinden in den Diözesen des Westens moralische und intellektuelle Führung zu bieten.[45]

Bei einer Untersuchung über die Dynamik und Problematik der Diskussionen im australischen Anglikanismus machte Tom Frame die Beobachtung, dass im Unterschied zu früher, wo der australische Anglikanismus durch Toleranz und Kompromissbereitschaft gekennzeichnet war, weil er sich leiten ließ von „der umfassenden Erkenntnis, dass es immer mehr gibt, was die Anglikaner vereint, als was sie trennt", diese Sicht sich jetzt geändert habe. Stattdessen hätten „in jüngster Zeit Diskussionen ... über neue Ausdrucksformen menschlicher Sexualität, die Ordination von Frauen zum Priester- und Bischofsamt und die Leitung des Heiligen Abendmahls durch Laien"[46] die Bereitschaft, tolerant zu sein, überstrapaziert. Dies sind Dinge, die nicht mehr nur *adiaphora* sind, sondern zum Wesen des Anglikanismus, ja des Evangeliums selbst gehören. Frame räumt ein, wenn auch mit Bedauern, dass „der gute Wille, der in den einzelnen Diözesen erforderlich ist, um eine wirklich nationale Kirche aufrechtzuerhalten, langsam zerbröckelt in dem Maße, in dem die Vorstellungen von Autorität immer weiter auseinander gehen"[47] . Um mit David Hillard zu sprechen, „die Bande, die uns früher zusammenzuhalten pflegten"[48], tun dies nicht mehr. Eines dieser Bande war die gemeinsame Liturgie (wenn auch auf unterschiedliche Weise ausgelegt und vollzogen). Und Hillard bemerkt, dass die Herausgabe eines *Australian Prayer Book* 1978 ein Höhepunkt für die australische Kirche war. In den 1970er Jahren war es noch möglich, „in einem Kern von Grundlehren eins zu sein und dabei Raum zu lassen für Unterschiede in allen anderen Fragen". Zwanzig Jahre später war das nicht mehr der Fall. In dem nach mühsamer Arbeit 1995 erschienenen *Prayer Book for Australia* ist ein Großteil der Übereinstimmung, die kennzeichnend war für die 1970er Jahre, verloren gegangen. So schreibt ein Kommentator: „In den 1990er

[45] Siehe z.B. sein Interview mit ABC Radio National vom 25. Oktober. Dieser Bericht ist verfügbar unter: http//www.abc.net.au/rn/religionreport/stories/2006/1772912.htm, aufgerufen am 29. Oktober 2006. Siehe auch seine Adresse „Dr Jensen: Sydney in the Anglican Communion", zu erreichen über die Webseite der Diözese Sydney.

[46] *Tom Frame,* a.a.O., 140.

[47] *Tom Frame,* a.a.O., 141.

[48] *David Hilliard,* The Ties That Used to Bind: A Fresh Look at the History of Australian Anglicanism, Pacifica 11:3, Oktober 1998.

Jahren war die Kirche inzwischen polarisierter zwischen ‚Liberalen' und ‚Konservativen' ... In Sydney benutzte eine zunehmende Zahl von Gemeinden keine feste Gottesdienstordnung mehr. Nach etwa 400 Änderungen autorisierte die Generalsynode 1995 das Buch ohne große Begeisterung als ‚liturgische Quellen'."[49] Wenn die Anglikanische Kirche von Australien nicht mehr gemeinsam beten könnte, dann stellt sich unweigerlich die Frage, wie und sogar ob sie noch zusammen bleiben könnte. Und in der Tat beobachten wir zu Beginn des 21. Jahrhunderts, dass die Bande, die uns zusammenhielten, sich auflösen.

Wenn Tom Frame auch mit Scharfblick einige der Probleme und treibenden Kräfte der Diskussionen im australischen Anglikanismus aufzeigt, so hat er doch keine einfachen Lösungen des Problems anzubieten. In den letzten zehn Jahren ist von anglikanischen Theologen in Australien viel geschrieben worden, auch einiges auf dem Gebiet der Ekklesiologie. Eines der Abschiedsgeschenke von Bruce Kaye als Sekretär der Generalsynode an die Kirche war der Start des *Journal of Anglican Studies*. Diese Aufsätze hatten zum Ziel, den australischen Anglikanern ein Bewusstsein ihrer Geschichte und auch ein Gefühl der Hoffnung für die Zukunft zu vermitteln. In diesem Jahr wurden zwei Ausgaben bei *ATF Press* veröffentlicht, und zwar zu Fragen, die den Anglikanern besonders am Herzen liegen; und wenn auch die konservativen Sydney Stimmen nicht vorherrschend waren, so waren sie doch zumindest vertreten. Man fragt sich natürlich, inwieweit die Komplexität dieser Diskussionen bei dem breiteren anglikanischen Kirchenvolk ankommt. Das ist eine kritische Frage; denn wenn die anglikanische Kirche auch bischöflich geleitet wird, so wird sie doch, zumindest in der Theorie, synodal regiert, wobei der größere Teil der Synode Laien sind. Zum Schluss möchte ich mich wenigstens kurz der Frage zuwenden, wie die australischen Anglikaner sich selbst sozusagen von der Kirchenbank aus sehen.

Schlussbemerkungen

Als Erzbischof Carnley der Primas der Kirche war, wandten sich die Medien gewöhnlich an ihn, wenn sie einen Kommentar zu politischen oder religiösen Fragen haben wollten. Heute besuchen sie Erzbischof Jensen. Einem gelegentlichen Beobachter sieht man es natürlich nach, wenn er

[49] *David Hilliard,* Dioceses, Tribes and Factions: Disunity and Unity in Australian Anglicanism, 80.

glaubt, das müsse daran liegen, dass er der neue Primas sei. Dem ist nicht so; der neue Primas ist der Erzbischof von Brisbane, Dr. Philip Aspinall. Der Profilwandel ist verblüffend. Peter Jensen wird von vielen, wenn natürlich nicht von allen, als der gesehen, der für das spricht, was die australischen Anglikaner glauben.

In einer Welt, in der sich viel verändert, und in der die Kultur in ihrem Innersten verunsichert ist, übt eine Form von Christentum, die den Anspruch erhebt, „klassisch" und „biblisch" zu sein, eine große Anziehungskraft aus. Zwei Tage bevor ihm das Amt des Erzbischofs von Sydney angetragen worden war, gab er folgende Erklärung ab: „Zuallererst sei gesagt, dass ich gewillt bin, mein Leben auf die Auferstehung Jesu Christi von den Toten zu gründen. Das ist das Programm, das ist die Botschaft, was mich betrifft. Die Hauptauseinandersetzung in der Welt, in der wir heute leben, ist eine Auseinandersetzung zwischen den Männern und Frauen, die glauben, dass diese Welt alles ist, – und dass es darum keine Hoffnung, kein ewiges Leben, keinen Gott, keine Vergebung der Sünden, keinen Heiligen Geist gibt – und denen, die, wie ich, glauben, dass Gott die Wahrheit ist, dass sein Reich kommen wird, dass es ein ewiges Leben gibt und dass es Engel gibt. Ich glaube an den Heiligen Geist und an Engel und an die Auferstehung Jesu Christi von den Toten. Und das ist es, worum es mir geht. Daraus ergibt sich ein zweiter Punkt: Ich glaube, dass es einen Zusammenhang gibt zwischen der Position des Nichtglaubens und den großen sozialen Schwierigkeiten, in denn wir uns in unserer Gesellschaft befinden."[50] Unbequeme Dinge und doch für viele nicht außergewöhnlich. Aber wie ich schon gesagt habe, die Verwirklichung dieser Glaubensüberzeugungen geschieht in einem Rahmen, der hermeneutisch problematisch und theologisch gesehen vielleicht sogar häretisch ist. Doch um das zu erkennen, muss man in der Lage sein, unter die Oberfläche zu schauen; und die meisten der Anglikaner sind weder bereit noch in der Lage, das zu tun. Nichtsdestoweniger haben viele das Gefühl, dass nicht alles Gold ist, was glänzt.

Im ersten Jahrzehnt des einundzwanzigsten Jahrhunderts ist viel geschrieben und nachgedacht worden über die Geschichte und die Aussichten des australischen Anglikanismus. Das Bild ist das einer von Fragen der Identität zerrütteten Kirche. Das Bild eines hohen Prozentsatzes von grauhaarigen Gemeindegliedern in den anglikanischen Kirchen, mit der möglichen Ausnahme konservativer evangelikaler Gemeinden. Das Bild einer Kirche, in der „Bande der Zuneigung" überstrapaziert worden sind und wo

[50] *Chris McGillion,* The Chosen Ones, 91–92.

– mit Ausnahme von Protokollen über sexuellen Missbrauch – kaum eine Chance auf nationale Übereinstimmung besteht in so entscheidenden Fragen wie der Leitung des Abendmahls durch Laien, in der Frage nach menschlicher Sexualität und nach dem Wesen der Autorität der Heiligen Schrift. Gewiss, wenn man die Situation aus der Sicht der Diözese von Sydney betrachten wollte, dann sieht es so aus, als ob das anglikanische Christentum im Sterben läge, als ob es um solides Predigen und Lehren und um neue Gemeindegründungen ginge. In der Tat beobachten wir neue Gemeindegründungen an der mittleren Küste von New South Wales ebenso wie in der Diözese von Adelaide.[51]

Die Zukunft ist ambivalent; und es ist damit zu rechnen, dass sie hart umstritten sein wird. Der Anglikanismus in Australien bietet das Beispiel einer Kirche, die irgendwie noch mit der englischen Mutterkirche verbunden ist (wenn auch nur durch Nostalgie und Missverständnis) und doch im Exil, sozusagen in einem „fremden Land" lebt. Pluralismus war immer Teil dieser Erfahrung des Exils; und die Herausforderung lag darin, einen Ausgleich zu finden zwischen der Vitalität, die durch religiöse Diskussionen und Auseinandersetzungen erzeugt wird, und der Möglichkeit von Spaltungen, die sie in sich birgt. Eine warnende Note wurde von einem Kirchenhistoriker angeschlagen, der zu dem Schluss kommt, dass „eine Ideologie, die diesen Pluralismus verwirft und abweichende Anschauungen auszuschalten sucht, das Potential hat, die zerbrechliche Einheit der Australischen Kirche zu zerstören"[52]. Eine anglikanische Identität „muss durchlässig sein für die umliegenden Kulturen – einschließlich der vorwiegend säkularen australischen Kultur – und zugleich diese Kulturen so umformen, dass sie die frohe Botschaft von Jesus Christus transportieren können"[53]. Ob diese Stimmen, die für Vielgestaltigkeit eintreten, den Sieg davontragen, wird weitgehend über die Gestalt und die Zukunft des Anglikanismus in Australien entscheiden.

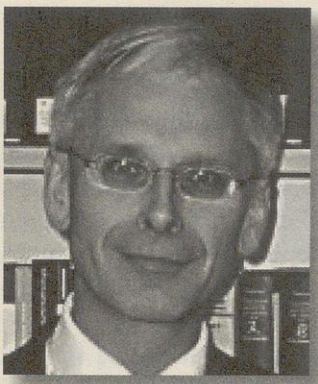
Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

---

[51] *Brian Dickey,* We wanted the first one to be a winner: Urban Church Planting and the Origins of Holy Trinity Adelaide Hills, in: *Geoffrey Treloar & Robert D. Linder* (Hg.), Making History for God, 169–194. Seit dieser Artikel geschrieben wurde, hat „Holy Trinity Adelaide" eine weitere erfolgreiche Gemeindegründung in einem Strandvorort von Adelaide zu verzeichnen.

[52] *David Hilliard,* Dioceses, Tribes and Factions: Disunity and Unity in Australian Anglicanism, in: Agendas for Australian Anglicanism, 81.

[53] *Duncan Reid,* Anglican Diversity and Conflict: A Case Study on God, Gender and Authority, 265.



Ansätze einer ökumenischen Anthropologie

Konfessionelle Konvergenzen und Divergenzen im Menschen- und Sündenverständnis

VON CHRISTOPH BÖTTIGHEIMER [1]

Bei der Frage, wie eins oder uneins sich die Konfessionen in Bezug auf das theologische Verständnis des Menschen, seinem Wesen und seiner Bestimmung sind, ist zunächst grundsätzlich davon auszugehen, dass alles Sprechen von Gott zugleich immer auch Sprechen vom Menschen ist. Da nämlich der Mensch als das innere Ziel der göttlichen Selbstmitteilung in das göttliche Offenbarungsgeschehen mit hinein gehört, ist „jegliche Theologie ... Anthropologie".[2] Gottes Heil „zielt gerade dahin, daß Gott, so wie er in seiner eigenen unbezüglichen Souveränität und Herrlichkeit ist, Inhalt und Mitte der menschlichen Existenz sein kann und in freier Gnade tatsächlich sein will".[3]

Sucht man nun im Kontext einer ökumenischen Anthropologie nach einer fundamentalen Aussage, die sowohl den christlichen Glauben vom Wesen Gottes als auch die christliche Sicht vom Menschen zu charakterisieren vermag, und die darüber hinaus im Protestantismus und Katholizismus gemeinsam bezeugt wird, so wird man zunächst auf die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen verwiesen. Im Begriff der Gottebenbildlichkeit bringt die Heilige Schrift das schöpfungsgemäße Wesen des

---

[1] Christoph Böttigheimer ist Professor für Fundamentaltheologie an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt.

[2] *Wolfgang Beinert,* Die Theologische Anthropologie in ökumenischer Perspektive, in: Cath(M) 50 (1996), 331–353, hier 332.

[3] *Karl Rahner,* Anthropologie und Theologie, in: CGG 24, Freiburg-Basel-Wien 1981, 5–55, hier 10. Gottes Heil zielt dahin, „daß wir es also nicht mit einem Gott zu tun haben, der ‚an sich' selber uns gar nichts anginge; daß ‚Theozentrik' sich also – recht verstanden – in ‚Anthropozentrik' verwandelt. Und umgekehrt kann der Mensch sich nach christlicher Lehre selbst nur finden, wenn er sich anbetend und liebend losläßt in die freie Unbegreiflichkeit Gottes hinein, also seine ‚Anthropozentrik' selber in ‚Theozentrik' verwandelt" (ebd., 10f).

Menschen zusammenfassend zur Sprache.[4] Der Mensch ist zum Bild und Abglanz Gottes geschaffen[5] und aufgrund seiner Bildhaftigkeit kommt ihm ein besonderer Wert zu.[6] Seine unmittelbare Herkünftigkeit von Gott verleiht ihm eine herausragende Stellung und unterscheidet ihn grundlegend vom Tier. Als ein kontingentes Wesen ist er zwar Kreatur – eben „Adam" („Erdling") –, doch als Gottes Gleichnis ist er ein transzendentes Wesen und als solches essentiell auf die göttliche Wirklichkeit verwiesen, der er seine Existenz verdankt.

Der Mensch ist zur Ebenbildlichkeit Gottes berufen, ohne dass er indes seiner Berufung nachgekommen wäre. Der Fall des Menschen aus der schöpfungsgemäßen Gott-Mensch-Beziehung und die damit verbundene Entstellung seiner Bildhaftigkeit wird sowohl von der katholischen als auch protestantischen Theologie festgehalten. Ausgehend vom biblischen Zeugnis wird gemeinsam der Mensch für das Böse verantwortlich gemacht und seine Erlösungsbedürftigkeit gelehrt. Der Verlust der iustitia originalis geht auf die Schuld des Menschen zurück. Die Perversion infolge der Sünde reicht so tief, dass der Mensch von sich aus nicht aus dem Bannkreis der Sünde herauszutreten vermag und darum auf Gottes erlösendes und begnadendes Handeln angewiesen ist. Christus ist es, der den Menschen rechtfertigt und wieder zur Ähnlichkeit Gottes befreit. Der nach Gottes Bild geschaffene Mensch wird „nach dem Bilde seines Schöpfers [so] erneuert"[7], dass das Bild Gottes, zu dem jeder Mensch geschaffen ist, erst in Jesus Christus voll verwirklicht ist.[8]

Während in den ökumenischen Dialogen kirchentrennende Unterschiede in Bezug auf die Lehre von der Rechtfertigung mittlerweile ausgeräumt werden konnten, bestehen konfessionelle Unterschiede hinsichtlich des theologischen Verständnisses von der Sünde und deren Auswirkungen auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen noch immer fort. Im Folgenden soll versucht werden, den Gemeinsamkeiten und Unterschieden in der Lehre von der Sünde und Rechtfertigung des Menschen nachzuspüren und im Zuge dessen Ansätze für eine ökumenische Anthropologie zu erheben.

---

[4] Gen 1,26f; 5,1; 9,6.
[5] Jak 3,9; 1 Kor 11,7.
[6] KKK 1700: „Die Würde des Menschen wurzelt in seiner Erschaffung nach Gottes Bild".
[7] Kol 3,10.
[8] Kol 1,15; 3,10; Eph 1,3–10; 4,24 .

I. Die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders

Die Rechtfertigungslehre war das Herzstück der Theologie Martin Luthers und Mitte der Reformation. „Der Rechtfertigungsartikel ist der Meister und Fürst, der Herr, der Lenker und Richter über alle Arten von Lehre, und richtet unser Herz vor Gott auf. Ohne diesen Artikel ist die Welt nichts außer Tod und Finsternis“[9], so der Reformator in seinen Schmalkaldischen Artikeln von 1537. „Von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erden oder was nicht bleiben will ... Und auf diesem Artikel stehet alles, was wir wider den Bapst, Teufel und Welt lehren und leben.“[10] Das klingt hart und tatsächlich wurde die Rechtfertigungslehre eine scharfe Waffe und zum zentralen Streitgegenstand in der Auseinandersetzung mit der mittelalterlichen Papstkirche. Die theologische Relevanz der Rechtfertigungsbotschaft, so glaubte Martin Luther am Ende, legitimiere sogar die Spaltung der lateinischen Kirche.

Zu seiner theologischen Überzeugung gelangte der Wittenberger Reformator durch einen schmerzvollen Prozess, der ihn an den Rand der Verzweiflung trieb. Umgetrieben von der Frage: Wie kriege ich einen gnädigen Gott? Was muss ich tun, um im Gericht bestehen zu können? Werden meine Frömmigkeitsübungen genug sein? musste er als Augustiner-Eremit erfahren, dass sich trotz noch so großer Anstrengungen Gott als ein strafender Richter nicht versöhnen ließ. Diesen gerechten, die Sünder strafenden Gott konnte Luther nicht lieben, sondern nur fürchten. Die entscheidende Wende brachte das so genannte „Turmerlebnis“. In der Beschäftigung mit dem Römerbrief wusste Luther fortan: Gott allein kann Unrecht und Leid vergeben und er tut es allein aus Gnade und Barmherzigkeit („sola gratia“). Er rechtfertigt und heilt den Sünder nicht aufgrund seiner religiösen Leistungen, sondern aufgrund seines Glaubens. Gottes Liebe kann und braucht sich der Mensch nicht verdienen, denn Gott ist gnädig um Christi willen („solus Christus“).

Im Jahre 1545 schrieb Luther rückblickend in der Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe seiner lateinischen Schriften, dass er einst „eine furchtbare Angst vor der Todessünde hatte und dabei [sich] aus tiefstem Herzen ... danach sehnte, selig zu werden“. Weiter berichtet der Wittenberger Reformator: „[N]ach tage- und nächtelangem Nachsinnen sich Gott meiner erbarmte, daß ich den inneren Zusammenhang der beiden Stellen ‚Die Gerechtigkeit Gottes wird im Evangelium offenbar‘ und wie-

[9] *Martin Luther,* WA 39,I,205.
[10] Schmalk. Artikel II/I, in: BSLK 415,21–416,4.

derum: ‚Der Gerechte lebt durch seinen Glauben' fing ich an, die Gerechtigkeit Gottes zu begreifen, kraft deren der Gerechte aus Gottes Gnade selig wird, nämlich durch den Glauben: daß die Gerechtigkeit Gottes, die durch das Evangelium offenbart werde, in dem passiven Sinne zu verstehen ist, daß Gott in seiner Barmherzigkeit uns durch den Glauben rechtfertigt, wie geschrieben steht: ‚Der Gerechte lebt aus Glauben'. Nun fühlte ich mich geradezu wie neugeboren und glaubte, durch weit geöffnete Tore in das Paradies eingetreten zu sein. Ich ging dann die Heilige Schrift durch, soweit ich sie im Gedächtnis hatte und fand in anderen Wendungen den entsprechenden Sinn: so ist das ‚Werk Gottes' dasjenige, was Gott in uns wirkt, die ‚Stärke Gottes' das, wodurch er uns stark macht, die ‚Weisheit Gottes', durch die er uns weise macht, und so ist auch die ‚Kraft Gottes', das ‚Heil Gottes', die ‚Ehre Gottes' aufzufassen."[11] Den Gedanken, dass Gottes Gerechtigkeit das ist, wodurch er uns gerecht spricht, fand Luther sodann im Werk Augustins bestätigt.

Mit seiner Theologie hatte Luther den Sündern wieder Mut gemacht, indem er ihn, anstatt auf Werksfrömmigkeit und religiöse Leistungen zu drängen, daran erinnerte, dass Gottes Wille die Rettung und nicht die Bestrafung des Sünders ist und diese Rettung geschieht allein aus Glauben („sola fidei"), durch das Vertrauen auf Gottes Gerechtigkeit. Werke seien nicht schlecht, aber sie können weder helfen noch gerecht machen. Die Einsicht von der Rechtfertigung sola fide stellte für Luther die Mitte des Evangeliums dar, das Zentrum christlicher Heils- und Erlösungslehre. Infolgedessen wurde der Rechtfertigungsartikel zum Konstruktionspunkt der gesamten reformatorischen Glaubenslehre. Nach Luther ist der Rechtfertigungsartikel keine Glaubenswahrheit neben anderen, sondern die zentrale theologische Auslegung der christlichen Heilsbotschaft. Nach evangelischer Lehrtradition steht und fällt die Kirche mit der Rechtfertigungsbotschaft[12]; sie entscheidet als theologische Norm über Orthodoxie und Orthopraxie.

---

[11] *M. Luther,* WA 54,185,12–186,20; *Wilfried Härle,* Luthers reformatorische Entdeckung – damals und heute, in: ZThK 99 (2002), 278–295.

[12] *M. Luther,* WA 40,III,352,3; 39,I,205; Apol. IV: BSLK 159,1f; Schmalk. Art.: BSLK 415,21–416,6; FC SD III: BSLK 916,21–33. Die Leuenberger Konkordie artikuliert ihr „gemeinsame[s] Verständnis des Evangeliums" mit Hilfe der „Rechtfertigungsbotschaft als die Botschaft von der freien Gnade Gottes" (Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie). Dreisprachige Ausgabe mit einer Einleitung (zweisprachig) von F.-O. Scharbau. Im Auftrag des Exekutivausschusses für die Leuenberger Lehrgespräche hg. von *Wilhelm Hüffmeier,* Frankfurt/M. 1993, Nr. 6–12), so dass diese als zentrale, gesamtprotestantische Glaubensaussage aufgefasst werden kann.

Martin Luther war zutiefst überzeugt, dass in der römischen Kirche mit ihrem Vertrauen auf die Werkerei den Menschen das Evangelium verschlossen bliebe und sie anstatt ins Heil ins Verderben geführt würden. Das ist der Ernst der Reformation. Im Eigentlichen ging es nicht um Machtkämpfe, nicht um ärgerliche Missstände, nicht um Eitelkeit und Rechthaberei, sondern um die Frage nach Heil, nach der ewigen Seligkeit und den rechten Weg dazu. Und weil der Papst die Wahrheit des Evangeliums niederhalte, sah sich Luther am Ende gezwungen, ihn als Antichristen zu bezeichnen.[13] Konsequenterweise räumte er jedoch ein, dass, sollte der Papst die Rechtfertigungslehre als evangeliumsgemäß anerkennen, er ihn „den Allerheiligsten nennen [würde]; ich würde nicht nur seine Füße küssen, sondern ihn auf Händen tragen, wenn wir nur das erreichen könnten, daß Gott allein durch die Gnade rechtfertigt".[14]

Eine solche Verständigung in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre kam nunmehr vor acht Jahren in Augsburg zustande, wodurch der wichtigste Streitpunkt der Reformation aus der Welt geschafft wurde.[15] In der „Gemeinsamen Erklärung" wurde jedoch kein Maximalkonsens formuliert, sondern ein differenzierter Konsens.[16] Denn noch immer bestehen Unterschiede, die letztlich aber nur die Sprache, die theologische Ausgestaltung und die Akzentsetzung des Rechtfertigungsverständnisses betreffen würden und darum „den Konsens in den Grundwahrheiten nicht wieder auf[heben]".[17] Die unterschiedlich akzentuierten Denkansätze in der Rechtfertigungslehre betreffen u.a. das Menschen- und Sündenverständnis. Näherhin geht es hierbei um die Frage nach dem Verhältnis der neuen Gerechtigkeit zur Konkupiszenz, zur bösen Begierlichkeit im Gerechtfertigten, nach dem Verständnis der Sünde im Gerechtfertigten, nach der „Mitwirkung" (cooperatio) des Menschen an seiner Bekehrung und die Bedeutung der Werke.

---

[13] *M. Luther,* WA 6,597ff; 614ff. „[E]lendiglich wird Christus, d.h. die Wahrheit von ihm [dem Papst] in den Dekreten gekreuzigt." (*ders.*, W., Bd. 21a, 156; 13. März 1519)

[14] *Ders.*, WA 40,I,181.

[15] Die Rechtfertigungslehre, wie sie in der „Gemeinsamen Erklärung" vorliegt, wird nicht mehr von den Lehrverurteilungen des Trienter Konzils bzw. der lutherischen Bekenntnisschriften getroffen (Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche (1999), in: DwÜ III (2003), 419–441, Nr. 41. Infolgedessen hält die gegenwärtige evangelische Theologie an Luthers Papstkritik, die einst im „Antichrist"-Verdikt gipfelte, nicht mehr fest – im Gegenteil, sie wird bedauert und zurückgenommen.

[16] Man spricht von einem „Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre" (ebd., Nr. 5; 13; 40).

[17] Ebd., Nr. 40.

Die Wittenberger Reformation ging in der Rechtfertigungslehre von der Gott-Mensch-Beziehung aus, näherhin von der Sünde, die sie als ein verkehrtes und den Personkern des Menschen radikal und total bestimmendes Gottesverhältnis betrachtete. Aus diesem Grunde brachte sie die personale und universale Tragweite menschlicher Schuld schonungslos zur Sprache. Weil Martin Luther den Menschen auf Grund der Stellung definierte, die ihm vor Gott zukommt, und im Menschen ausschließlich den Sünder sah, darum stand bei ihm die falsche Grundausrichtung des Menschen vor Gott im Mittelpunkt seines Verständnisses von der Erbsünde, aus der die einzelnen Tatsünden hervorgehen.[18] Infolge des Sündenfalls trat an die Stelle der Gottebenbildlichkeit eine nun völlig korrumpierte Natur samt Verlust der liberum arbitrium.

Ausgehend von der sündigen Grundhaltung des Menschen schloss Luther jede Art der Mitarbeit des Menschen am Rechtfertigungsgeschehen aus. Die Konkordienformel formulierte gar in polemischer Zuspitzung: „Jedoch kann der Mensch zu seiner Bekehrung ... ganz und gar nichts ton und ist in solchem Fall viel ärger dann ein Stein oder Block, dann er widerstrebet dem Wort und Willen Gottes, bis Gott ihne vom Tode der Sünde erwecket, erleuchtet und verneuert."[19] Für die Reformatoren lautet die entscheidende Frage also: *Wie* steht der Mensch vor Gott? Die Antwort heißt: Die Stellung des Menschen ist durch die Erbsünde grundlegend korrumpiert und der Mensch ist durch die Erbsünde so sehr in sich selbst gefangen, seine Natur so sehr verdorben und seine Willensfreiheit so sehr eingeschränkt[20], dass er zu seiner Bekehrung keinen positiven Beitrag zu leisten vermag.

---

[18] Die Reformatoren sehen also die Sünde in erster Linie im Hinblick auf ihre Wurzel- und Wesenseite und erst in zweiter Linie hinsichtlich ihrer Tat- und Aktualseite; die Tatsünden werden als die Früchte der Wesenssünde angesehen. In dieser Hinsicht erneuern die Reformatoren gleichsam die augustinische Auffassung vom peccatum originale in radikaler Weise.

[19] FC SD II, in: BSLK 896,1–7. Vgl. Die Verwerfungen, die die Konkordienformel vornimmt: BSLK 902,24–912,21.

[20] Der menschliche Wille ist unfrei, da der Mensch von sich aus in seinem Wollen auf die Befriedigung der Wünsche seines eigenen Ichs fixiert ist und ohne die Gnade Gottes sich nicht für die Liebe zu Gott, für den Gehorsam der Gebote Gottes, für den Glauben entscheiden kann. „Wo die augustinische Tradition nur vom *Verlust* und der *Schwächung* des *liberum* arbitrium sprach, da redet Luther vom *servum* arbitrium und nennt das liberum arbitrium eine ‚Sache bloßen Titels, ja einen Titel ohne Sache' (res de solo titulo, immo titulus sine re)" *(O.H. Pesch*, Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie, Freiburg i.Br. 1983, 146).

Die Sünde ist „seit dem Fall die unvermeidliche Notwendigkeit eines jeden Menschen von Geburt an, sie ist seine Versklavung und sein Gefängnis".[21]

Gegenstand der Theologie ist nach Luther „der unter Schuld stehende und verlorene Mensch sowie der rechtfertigende Gott und Heiland dieses sündigen Menschen".[22] Der Mensch ist, weil zum sittlich Guten gänzlich unfähig, von seiner Natur her ein Sünder, der sich gegenüber seiner Rechtfertigung, die ganz die Tat Gottes ist, nur passiv verhalten kann. Seine Rechtfertigung ist allein Gottes Gerechtigkeit geschuldet, die ihm um Christi willen als fremde Gerechtigkeit angerechnet wird. Zum Rechtfertigungsgeschehen trägt der Mensch selbst zwar nichts bei, dennoch ist er darin involviert, sofern er sich in seinem Herzen von Gottes Wort anrühren und zum Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit führen lässt.

Wenn Gott dank seiner Gerechtigkeit den Menschen gerecht macht, indem er ihm seine Sünde nicht mehr anrechnet, dann steht der Mensch zwar in einem neuen Verhältnis zu Gott, doch ist die ihm „geschenkte Gerechtigkeit ... nur auf seiten Gottes, als seine gnädige Gesinnung, seine Gunst, ... das Gerechtfertigtsein ist reine Beziehung".[23] Rechtfertigung existiert also außerhalb des Menschen und ist als Beziehungswirklichkeit mehr als ein bloßes „so als ob". Als Gerechtfertigter bleibt der Mensch der, der er vor Gott ist: ein Sünder. Denn sein Selbstbegehren, die Konkupiszenz, die Sünde ist[24], bestimmt ihn auch nach seiner Bekehrung. „In diesem Leben können auch Christen und Heiligen selbst Gottes Gesetz nicht vollkömmlich halten; denn es bleiben immer böse Neigung und Lüst in uns, wiewohl der heilige Geist denselbigen widerstehet."[25] Gottes Gerechtigkeit geht folglich nicht in den Menschen ein, vielmehr *spricht* ihn Gott aufgrund

---

[21] *Edmund Schlink,* Theologie der Bekenntnisschriften, Berlin 1954, 46.

[22] *M. Luther,* WA 40,II,328,17–20.

[23] *Otto Hermann Pesch,* Rechtfertigung, Theologie- und dogmengeschichtlich, in: *Wolfgang Thönissen* (Hg.), Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde, Freiburg 2007, Sp. 1123–1129, hier 1128.

[24] Luther erkennt in der Konkupiszenz nicht mehr bloß die Begierden der menschlichen Sinne entgegen dem Geist, sondern sie ist die Grundsünde der Person selbst: In ihr äußert sich der Unglaube des Menschen, die Selbstherrlichkeit des menschlichen Geistes gegenüber Gott. In der Gestalt der Konkupiszenz hat demnach die Sünde den Personkern des Menschen selbst ergriffen. Hierin besteht das Verhängnis der Sünde, so dass die Sünde das Wesen der menschlichen Person als lebendigen Widerspruch zu Gott bestimmt.

[25] Aopl. IV, in: BSLK 189,17–22.

seines Glaubens[26], aus dem ihm Heilsgewissheit erwächst[27], gerecht. So ist der Mensch von Gott her gerechtfertigt, in ihm selbst bleibt aber der Widerstand gegen Gott lebendig[28] – er ist „simul iustus et peccator" („Gerechtfertigter und Sünder zugleich"). Dennoch darf die Rechtfertigung nicht ohne Konsequenzen bleiben: Der Glaube fordert gute Werke[29], die aber als Frucht der Rechtfertigung zu verstehen sind und nicht als eigener Verdienst – Werke bewirken nicht das Heil.

Im Gegensatz zum reformatorischen Menschen- und Sündenverständnis sieht das Trienter Konzil, das sich vorwiegend scholastischer Denk- und Sprachmuster bedient, „die Gott-Mensch-Beziehung" nicht so sehr als „ein personales Wort- und Verkündigungsgeschehen", sondern als „einen inkarnatorisch gegebenen und sakramental vermittelten Sachverhalt".[30] Trient denkt weniger vom Menschen aus als vielmehr von Gott her und so lautet die entscheidende Frage nicht: *Wie* steht der Mensch vor Gott? („Anthropologie von unten"), sondern: *Was* ist der Mensch vor Gott? („Anthropologie von oben").[31] Die Antwort lautet: Der Menschen, dessen Natur durch die Erbsünde nicht völlig verwundet wurde, dessen imago Dei vielmehr fortbesteht, und der darum noch immer über eine von der Sünde freilich verdunkelten Vernunft und Freiheit verfügt[32], wird von Christus geheilt und

[26] Das Heil „muß gegläubt werden und sonst mit keinem Werk, Gesetze noch Verdienst mag erlanget oder gefasset werden, so ist es klar und gewiß, daß allein solcher Glaube uns gerecht machte" (Schmalk. Artikel II/I, in: BSLK 415,14–17).

[27] Luther verstand unter „Heilsgewissheit" sowohl „Hoffnungs-" als auch „Glaubensgewissheit". Aopl. IV, in: BSLK 189,33–42: „[A]llein der Glaub im Herzen siehet auf Gottes Verheißung, und allein der Glaub ist die Gewißheit, da das Herz gewiß darauf stehet, daß Gott gnädig ist, daß Christus nicht umsonst gestorben sei. ... wer noch wanket oder zweifelt, ob ihm die Sunde vergeben sein, der vertrauet Gott nicht und verzaget an Christo". Die Heilsgewissheit erwächst also aus dem Vertrauen auf die Kraft göttlicher Barmherzigkeit, sie darf nicht mit subjektiver Unerschütterlichkeit verwechselt werden.

[28] Auch nach der Taufe bleibt die Konkupiszenz im Getauften Sünde, doch beginnt durch die Taufe der Heilige Geist im getauften, gerechtfertigten Sünder bereits mit dem Werk der Heiligung. Damit soll an dem Grundsatz festgehalten werden, dass allein durch das Werk Gottes das Heil des Menschen bewirkt wird.

[29] FC SD IV, in: BSLK 950,18–24: „Wie dann Gottes Wille und ausdrücklicher Befelch ist, daß die Gläubigen gute Werk tuen sollen, welche der heilige Geist wirket in den Gläubigen, die ihme auch Gott umb Christi willen gefallen läßt, ihnen herrliche Belohnung in diesem und künftigen Leben verheißet."

[30] *Reinhard Frieling,* Wie ist es zum Streit über die Rechtfertigungslehre gekommen? in: *Bernd Jochen Hilberath, Wolfhart Pannenberg* (Hg.), Zur Zukunft der Ökumene. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre", Regensburg 1999, 9–23, hier 15.

[31] *Georg Langenmeyer,* Theologische Anthropologie, in: *Wolfgang Beinert,* Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik I/1, Paderborn 1995, 497–622, hier 502–505.

[32] Irenäus unterschied die Gottebenbildlichkeit des Menschen (imago Dei), welche sich durch die Freiheit und Vernunft der menschlichen Natur auszeichnet, von der Ähnlichkeit

die Kirche vermittelt dieses Heil sakramental. Der Mensch ist grundsätzlich gottfähig[33], weshalb das Konzil an den Menschen wesentlich höhere ethische Anforderungen stellt als die Reformatoren.[34]

Der Mensch besitzt weiterhin, wenn auch deutlich geschwächt, die Freiheit und Fähigkeit, mit Hilfe göttlicher Gnade sittlich Gutes zu tun und somit einen an seiner Rechtfertigung mitzuwirken[35], wobei die göttlichen Gnadegaben vom Mitwirken des Menschen unabhängig sind und bleiben. Gute Werke sind darum für das Rechtfertigungsgeschehen nicht nur nicht schädlich, sondern geradezu gefordert – selbst wenn sie im Blick auf den ewigen Lohn verrichtet werden.[36] Der Glaube, worunter Trient aber nicht ein umfassendes Vertrauen verstand, sondern lediglich ein Für-wahr-Halten, reicht demnach für das Heil nicht aus, vielmehr müssen Hoffnung und Liebe mit hinzukommen.[37] Dennoch ist und bleibt das Heil göttliches Ge-

(similitudo Dei), die in der iustitia originalis als Gabe der übernatürlichen Gottesgemeinschaft besteht. Die Sünde konnte nur die zur Natur hinzukommende similitudo, nicht aber die imago, das Humanum, das unverlierbare Wesen des Menschen zerstören. Luther bestritt indes die irenäische Lehre von der imago und der similitudo Dei, da er erkannte, daß die zwei grundlegenden biblischen Begriffe (zälem-demuth) in Wahrheit keine zwei unterschiedliche, sondern synonyme Begriffe darstellen. Die Reformatoren setzten darum die imago Dei mit der ursprünglichen Gerechtigkeit (iustitia originalis), durch deren Besitz sich die wahre Natur, das Wesen des Menschen auszeichnet, gleich.

33 DH 1560–1583.

34 DH 1531, 1533ff, 1538, 1559, 1563f, 1569f.

35 DH 1555: „Wer sagt, der freie Wille des Menschen sei nach der Sünde Adams verloren und ausgelöscht worden, ... der sei mit dem Anathema belegt."

36 DH 1557f: „Wer sagt, alle Werke, die vor der Rechtfertigung geschehen, gleichgültig, auf welche Weise sie geschehen sind, seien in Wahrheit Sünden beziehungsweise verdienten den Haß Gottes; oder je angestrengter sich einer bemühe, sich auf die Gnade vor zubereiten, desto schwerer sündige er: der sei mit dem Anathema belegt. Wer sagt, die Furcht vor der Hölle, durch die wir unsere Zuflucht zur Barmherzigkeit Gottes nehmen, indem wir über die Sünde Schmerz empfinden, oder uns vom Sündigen enthalten, sei [selber] Sünde oder mache die Sünder noch schlechter: der sei mit dem Anathema belegt." Damit aber verfiel das Konzil nicht in dem Extrem, die Rechtfertigung allein den guten Werken zuzuschreiben: „Wer sagt, der Mensch könne durch seine Werke, die durch die Kräfte der menschlichen Natur oder vermittels der Lehre des Gesetzes getan werden, ohne göttliche Gnade durch Christus Jesus vor Gott gerechtfertigt werden, der sei ausgeschlossen". (DH 1551)

37 DH 1561: „Wer sagt, die Menschen würden entweder allein durch die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi oder allein durch die Vergebung der Sünden ohne die Gnade und gerechtfertigt, die in ihren Herzen durch den Heiligen Geist ausgegossen wird und ihnen einwohnt; oder auch, die Gnade, durch die wir gerechtfertigt werden, sei nur die Gunst Gottes: der sei mit dem Anathema belegt." DH 1559: „Wer sagt, der Gottlose werde allein durch den Glauben gerechtfertigt, so daß er [darunter] versteht, es werde nichts anderes erfordert, wodurch er zur Erlangung der Rechtfertigungsgnade mitwirke, und es sei keineswegs notwendig, daß er sich durch seine eigene Willensregung vorbereite und zurüste: der sei mit dem Anathema belegt."

schenk. Dank Gottes Gerechtigkeit wird der Mensch zu einer neuen Schöpfung. Trient akzentuiert somit stärker „die Erneuerung des inneren Menschen durch den Empfang der Gnade".[38] Die Rechtfertigung wird dem Menschen also nicht bloß äußerlich angerechnet, sondern betrifft ihn in seinem Innersten, sie tilgt die Sünde und macht aus dem Sünder einen Erlösten, den die empfangene Rechtfertigungsgnade aktiv beansprucht. Dabei ist dessen Konkupiszenz erst dann Sünde, wenn sie zu neuer, aktueller Sünde führt.[39] Allerdings kann sich der Mensch auch als Erlöster seines Heils nie völlig sicher sein, bleibt seine Liebe doch immer unvollkommen und sind seine guten Werke konditioniert.[40]

Genau genommen, so kann heute festgestellt werden, waren die gegenseitigen Vorwürfe und Verwerfungen nicht so sehr gegen die Grundaussage der Rechtfertigungslehre gerichtet, als vielmehr gegen die Konsequenzen, die aus ihr gezogen wurden. Dass sich der Mensch selbst nicht zu erlösen vermag, sondern das Heil Gottes freies, ungeschuldetes Geschenk ist, stand immer außer Frage. Erlösung ist die Frucht göttlicher Gnade, und erst diese Gnade befähigt den Menschen zum eigenen Handeln. Diese christliche Grundeinsicht war durch unterschiedliche theologische Denkansätze, daraus resultierenden Missverständnisse sowie durch manche irrigen Frömmigkeitspraktiken überlagert.

Wenn katholische Theologen die Natur des Menschen durch die Sünde nicht vollkommen verdorben sahen, so erkannten die Reformatoren hierin eine Verharmlosung der Sünde. Ihnen ging es deshalb darum, durch einen religiösen Existentialismus, der von der radikalen Korruption des Menschen durch die Sünde ausging, die sittliche Beschwichtigung in der katholischen Erbsündenlehre zu überwinden und der katholischen Gefahr zu wehren, dass sich der Mensch letztlich doch durch eigene Werke das Heil verdienen und durch eine Kirche, die Heil vermittelt, über Gottes Gnade

[38] Gemeinsame Erklärung (s. Anm. 14), Nr. 24.

[39] Durch die Taufe wird „die Strafwürdigkeit der Ursünde vergeben" und „hinweggenommen", „was ... wahren und eigentlichen Charakter von Sünde besitzt". Die Begierlichkeit (concupiscentia) besteht zwar auch nach der Taufe noch fort, ohne aber „wahrhaft und eigentlich Sünde" zu sein, vielmehr ist sie „aus der Sünde" und macht „zur Sünde geneigt" (quia ex peccato est et ad peccatum inclinat). (DH 1515, 1516 / NR 357, 358)

[40] DH 1563: „Wer sagt, um Vergebung der Sünden zu erlangen, sei es für jeden Menschen notwendig, fest und ohne jeden Zweifel wegen der eigenen Schwachheit und Unzulänglichkeit zu glauben, daß ihm die Sünden vergeben sind: der sei mit dem Anathema belegt. Wer sagt, der Mensch werde deshalb von seinen Sünden losgesprochen und gerechtfertigt, weil er fest glaube, er werde losgesprochen und gerechtfertigt; oder in Wahrheit sei nur der gerechtfertigt, der glaubt, er sei gerechtfertigt, und allein durch diesen Glauben werde die Lossprechung und Rechtfertigung vollendet: der sei mit dem Anathema belegt."

verfügen könne. Wenn umgekehrt die Reformatoren davon sprachen, dass die Sünde die menschliche Person in ihrem Kern alteriert und die menschliche Freiheit versklavt, so sahen katholische Theologen damit die Humanität des Menschen auf dem Spiel und die Gefahr von Determinismus und Fatalismus. Katholischerseits glaubte man im evangelischen Verständnis eine Entwürdigung des Menschen, nämlich die Preisgabe seiner Freiheit und Verantwortung und die Vernachlässigung seines ethischen Bemühens ausmachen zu müssen. Wegen der Kritik an den guten Werken erschien die Reformation als Anstoß zur Unmoral und als Ursache für den Zusammenbruch guter Sitten. Darum war die katholische Theologie und Kirche darauf bedacht, die Verantwortlichkeit des Menschen zu betonen und sein Unvermögen zum „moralisch Guten" herauszustreichen.

Letztlich spitzt sich die Frage nach der Sünde und dem Sündenverderbnis also auf die Reflexion der menschlichen Freiheit und der ihr noch verbleibenden Möglichkeiten zu. Doch genau genommen konnten beide Konfessionen ihre Auffassung von der Freiheit des Menschen nur auf paradoxe Weise zum Ausdruck bringen: „Die katholische Tradition hält um der – unstrittigen – Verantwortung vor Gott und Welt willen an der Freiheit des Willens fest, obwohl sie weiterhin die Abhängigkeit von Gott als deren Quelle betont. Die lutherische Tradition bestreitet um der Alleinwirksamkeit Gottes willen die Freiheit, obwohl sie weiterhin an der Verantwortung des Menschen festhält. Beide Auffassungen zahlen einen begrifflichen Preis für diese Paradoxie, die katholische, indem sie letztlich die Freiheit, die lutherische, indem sie letztlich die Verantwortung (einschließlich der Nicht-Verantwortlichkeit Gottes für die Sünde) nicht mehr rational verdeutlichen kann."[41]

III. Die differenzierte Einigung

Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" hält nun fest, „daß der Mensch im Blick auf sein Heil völlig auf die rettende Gnade Gottes angewiesen ist".[42] Dieser Grundkonsens in Sachen Rechtfertigung besagt näherhin: „Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht aufgrund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt

[41] *O. H. Pesch,* Rechtfertigung, Ökumenischer Dialog, in: *Wolfgang Thönissen* (Hg.), Lexikon (s. Anm. 22), Sp. 1132–1140, hier 1133f.

[42] Gemeinsame Erklärung (s. Anm. 14), Nr. 19.

und aufruft zu guten Werken".[43] Näherhin wird sichergestellt, dass, wenn Katholiken von der Freiheit des Menschen zur Mitwirkung am Heil sprechen, jedes menschliche Tun immer schon die „Wirkung der Gnade und kein Tun des Menschen aus eigenen Kräften" ist.[44] Umgekehrt verneinen Lutheraner zwar die „jede Möglichkeit eines eigenen Beitrags des Menschen zu seiner Rechtfertigung", nicht aber „sein personales Beteiligtsein im Glauben".[45] Gemeinsam wird bekannt, dass die Gnade Gottes den Menschen erneuert, ohne von der Mitwirkung des Menschen oder aber von „der lebenserneuernden Wirkung der Gnade im Menschen" abzuhängen.[46] Im Blick auf die Werke wird klärend ausgeführt, dass sie zwar zum Gerechtfertigten gehören, ohne jedoch als Grund seiner Rechtfertigung angesehen werden zu dürfen; diese geschieht allein im Glauben und aus Gnade.

Auch als Gerechtfertigter bleibt der Mensch auf Gottes Gnade angewiesen. Während so für Lutheraner der Getaufte ganz gerechtfertigt und doch zugleich wahrer Sünder ist, betont die katholische Seite besonders die Wirksamkeit der Taufgnade, die innere Neuschaffung des Gottlosen, gesteht jedoch ein, dass auch im Gerechtfertigten eine gottwidrige Neigung fortbesteht und er insofern ständig durch die Macht der Sünde gefährdet wird. Was die guten Werke des Gerechtfertigten anbelangt, so führen diese nach katholischer Auffassung „zu einem Wachstum in der Gnade"[47], wohingegen die evangelische Seite betont, dass die „Gerechtigkeit als Annahme durch Gott" „immer vollkommen ist", ohne deshalb zu leugnen, dass es „Wachstum in Gnade und Glauben" gibt.[48] Wenn schließlich „Katholiken an der ‚Verdienstlichkeit' der guten Werke festhalten, so wollen sie sagen, dass diesen Werken nach dem biblischen Zeugnis ein Lohn im Himmel verheißen ist. Sie wollen die Verantwortung des Menschen für sein Handeln herausstellen, damit aber nicht den Geschenkcharakter der guten

[43] Ebd., Nr.15. „Gemeinsam sind wir der Überzeugung, dass die Botschaft von der Rechtfertigung uns in besonderer Weise auf die Mitte des neutestamentlichen Zeugnisses von Gottes Heilshandeln in Christus verweist: Sie sagt uns, dass wir Sünder unser neues Leben allein der vergebenden und neu schaffenden Barmherzigkeit Gottes verdanken, die wir uns nur schenken lassen und im Glauben empfangen, aber nie – in welcher Form auch immer – verdienen können." (ebd., Nr. 17)

[44] Ebd., Nr. 20.

[45] Ebd., Nr. 21.

[46] Ebd., Nr. 23.

[47] Ebd., Nr. 38.

[48] Ebd., Nr. 39.

Werke bestreiten, geschweige denn verneinen, dass die Rechtfertigung selbst stets unverdientes Gnadengeschenk bleibt".[49]

Trotz allen konfessionell unterschiedlichen Zugängen sind die in der „Gemeinsamen Erklärung" erzielten Übereinkünfte von so grundlegender Art, dass Katholiken und Lutheraner in der Lehre von der Rechtfertigung als der Mitte des Evangeliums übereinstimmen und sogar „gemeinsam den Christen als *simul iustus et peccator* verstehen".[50] Darüber hinaus bestehen unterschiedliche Akzentuierungen in Einzelaspekten weiterhin fort, die etwa im Verständnis der Sünde, der Konkupiszenz, Mitwirkung des Menschen an der Rechtfertigung, seiner inneren Verwandlung durch sie oder des „simul iustus et peccator" betreffen. In all dem geht es der katholischen Theologie vor allem darum, die Einbindung des Menschen in das Rechtfertigungsgeschehen zu reflektieren und zum Ausdruck zu bringen.

IV. Ausblick

In der christologisch-soteriologischen Mitte waren sich lutherische und katholische Kirche von je her eins: Der Mensch ist, so wie er ist, nicht in Ordnung und darum universal und total, von Anfang an, auf das Heilswirken Jesu Christi angewiesen. Heil empfängt der Sünder allein durch die Gnade Gottes, die um Christi willen geschenkt wird. Zur Grundoption jeder christlichen Heilskonzeption gehört darum die soteriologische Regel, dass sich der Mensch sein Heil nicht selbst verschaffen kann, aber auch nicht verschaffen muss. Gott allein setzt im Ereignis seines einmaligen Handelns in Jesus Christus das Leben des Menschen ins Heil. Er hält für den Menschen das Heil bereit, das er selber ist und an dem der Mensch durch den Heiligen Geist im Glauben Anteil erhält (Röm 1,16f). Diese soteriologische Grundoption drückt sich in der „Gemeinsamen Erklärung" im einmütigen Streben aus, „in allem Christus zu bekennen, dem allein über alles zu vertrauen ist als dem einen Mittler (1 Tim 2,5f), durch den Gott im Heiligen Geist sich selbst gibt und seine erneuernden Gaben schenkt".[51]

Die Übereinkunft in der Rechtfertigungslehre markiert eine wichtige gemeinsame Ausgangsbasis für eine ökumenische Anthropologie. Die unterschiedlichen Zugänge zur soteriologischen Mitte des Evangeliums spiegeln

[49] Ebd., Nr. 38.
[50] Ebd., Anhang Nr. 2 A).
[51] Ebd., Nr. 18.

dabei die unterschiedlichen theologischen Akzentuierungen im Menschenbild wider. Geht die katholische Theologie vom konkreten Lebensvollzug, d.h. von einem in eine Vielzahl von Einzelakten aufgegliederten menschlichen Leben aus, bemüht sich die reformatorische Theologie um eine Ganzheitsschau des Menschen, die in erster Linie auf die Gott-Mensch-Beziehung konzentriert ist. So muss die evangelische Anthropologie überwiegend als existentiell charakterisiert werden; der Mensch wird in seiner gesamten Daseinsverfassung Gott gegenübergestellt und durch dieses Verhältnis gleichsam definiert.

Wenn über den Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre hinaus unterschiedliche Akzentuierungen in der theologischen Anthropologie und Sündenlehre fortbestehen, so heben diese doch zum einen den differenzierten Konsens nicht wieder auf, und sie vermögen zum andern ihre paradoxen Formulierungen innerhalb des Spannungsfelds von Sünde und Freiheit[52] gegenseitig zu korrigieren. So bereiten die divergenten Einzelthemen der Rechtfertigungslehre heute keine Schwierigkeiten mehr. Dass mit der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung" noch nicht alle Fragen[53] geklärt sind, hat andere Gründe: Sie betreffen nicht den Inhalt der Rechtfertigungslehre, sondern die Rolle der Kirche.[54] Die entscheidende Frage lautet nämlich: Welche heilsmittlerische Funktion kommt der Kirche zu? Erreicht das rechtfertigende Handeln Gottes den Sünder nur *in* der Kirche oder geschieht die „Vermittlung" der Rechtfertigung *durch* die Kir-

[52] *Christoph Böttigheimer,* Der Mensch im Spannungsfeld von Sünde und Freiheit. Die ökumenische Relevanz der Erbsündenlehre (= Münchener theologische Studien: 2. Systematische Abteilung; Bd. 49), St. Ottilien 1994.

[53] Gemeinsame Erklärung (s. Anm. 14), Nr. 43: „Unser Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre muss sich im Leben und in der Lehre der Kirchen auswirken und bewähren. Im Blick darauf gibt es noch Fragen von unterschiedlichem Gewicht, die weiterer Klärung bedürfen: sie betreffen unter anderem das Verhältnis von Wort Gottes und kirchlicher Lehre sowie die Lehre von der Kirche, von der Autorität in ihr, von ihrer Einheit, vom Amt und von den Sakramenten, schließlich von der Beziehung zwischen Rechtfertigung und Sozialethik. Wir sind der Überzeugung, dass das erreichte gemeinsame Verständnis eine tragfähige Grundlage für eine solche Klärung bietet."

[54] *Peter Lüning,* Rechtfertigung und Kirche. Welche theologisch-dogmatischen Imperative können mit Notwendigkeit aus der Rechtfertigungslehre gefolgert werden?, in: Catholica 54 (2000), 251–262.

che?[55] Die Antwort ist für die Struktur der Kirche, ihre Gestalt und Autorität bzw. Ämter nicht unbedeutend und hat konkrete Auswirkungen.[56]

Eine unterschiedliche Beurteilung der kriteriologischen Funktion der Rechtfertigungslehre hat unmittelbare Auswirkungen auf Leben und Lehre der Kirche. Insbesondere von evangelischer Seite wurden ekklesiologische Konsequenzen aus der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" angemahnt. Für sie ist die Rechtfertigungsbotschaft nur schwer mit einer Ekklesiologie zu vereinbaren, die im sichtbaren, institutionellen Bereich nach wie vor zusätzliche Bedingungen für die Kirchengemeinschaft aufstellt. Umgekehrt wird von katholischer Seite gefragt, ob die lutherische Einschätzung der kriteriologischen Relevanz der Rechtfertigung nicht die Wirklichkeit und Bedeutung der sichtbaren Gestalt der Kirche schmälert. So wird ökumenisch kontrovers die theologische Gewichtung der institutionellen Seite der Kirche mit all ihren Implikationen diskutiert, während in der für die Reformation zentralen Frage nach der Rechtfertigung des Sünders ein differenzierter Konsens gefunden und damit die Basis für eine ökumenische Anthropologie gelegt wurde.

---

[55] Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd. I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation u. heute, hg. v. *Karl Lehmann u. Wolfhart Pannenberg*, Freiburg i.Br. 1986, 63.

[56] So kann beispielsweise die katholische Kirche den Kirchen reformatorischer Tradition das Kirchesein im eigentlichen Sinne absprechen, obgleich diese doch das Evangelium von Jesus Christus, das unsere Heilshoffnung begründet, im selben Sinne verstehen und verkünden. Umgekehrt können evangelische Kirchen katholische Christen zum Abendmahl einladen, gleichwohl weder Kirchen- noch Amtsgemeinschaft bestehen. Ganz offensichtlich ziehen die katholische und die lutherische Kirche unterschiedliche ekklesiologische Konsequenzen aus der Rechtfertigungslehre.

„Einheit in Vielfalt“ als Zielvorstellung kirchlicher Einheit

VON JUTTA KOSLOWSKI [1]

I. Einleitung: Die Diskussion um die Kirche und ihre Einheit

Am 29. Juni 2007 hat Papst *Benedikt XVI.* ein neues Dokument der vatikanischen Glaubenskongregation approbiert. Es trägt den Titel „Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche“.[2] Diese Verlautbarung hat (verständlicherweise) zu erheblicher Enttäuschung und (erstaunlicherweise) zu nur verhaltenem Protest in der Ökumene geführt, weil darin die umstrittene Aussage bekräftigt wird, dass die „Gemeinschaften, die aus der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangen sind“, nicht als „Kirchen im eigentlichen Sinn“ bezeichnet werden können.[3] Damit wird jene Aussage aus dem Dokument „Dominus Iesus“ wörtlich wiederholt,[4] die schon im Jahr 2000 für erhebliche Irritation gesorgt hat. Diese Behauptung der Glaubenskongregation verdient in dreifacher Hinsicht Kritik: Zum einen belastet sie die ökumenischen Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und den evangelischen Kirchen; damit läuft sie dem Ziel zuwider, welches der neu gewählte Papst *Benedikt XVI.* in seiner ersten Ansprache am 20. April 2005 verkündet hat.[5] Zum zweiten ist diese Formulierung theologisch unklar – denn was soll man sich unter einer „Kirche im uneigentlichen Sinn“ vorstellen? Sie erfüllt damit nicht den Anspruch der Kongregation für die Glaubens-

[1] Jutta Koslowski promovierte an der katholisch-theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität in München mit einer Arbeit über „Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion“. Derzeit arbeitet sie an der Universität Münster an einer Habilitation zum christlich-jüdischen Dialog.

[2] Kongregation für die Glaubenslehre: Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche. In: http:/www.dbk.de/imperia/md/content/pressemitteilungen/2007-2/ (11.9.2007). S. dazu den Brief Peter De Meys in diesem Heft.

[3] Ebd., 5. Frage, Antwort, S. 5.

[4] Kongregation für die Glaubenslehre: Dominus Iesus (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 148), Bonn 2000, Nr. 17: „Die kirchlichen Gemeinschaften hingegen, die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, sind nicht Kirchen im eigentlichen Sinn.“

[5] „Zu Beginn seines Amtes in der Kirche von Rom, die Petrus mit seinem Blut getränkt hat, übernimmt sein jetziger Nachfolger ganz bewusst als vorrangige Verpflichtung die Aufgabe, mit allen Kräften an der Wiederherstellung der vollen und sichtbaren Einheit aller Jünger Christi zu arbeiten. Das ist sein Bestreben, das ist seine dringende Pflicht.“ Benedikt XVI.: Der Anfang. Papst Benedikt XVI. Joseph Ratzinger. Predigten und Ansprachen April/Mai 2005 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 168), Bonn 2005, 24.

lehre, das Verständnis des Glaubens deutlich darzulegen. Zum dritten aber muss bezweifelt werden, dass in dem neuesten Dokument die einzig mögliche Deutung des Zweiten Vatikanischen Konzils geboten wird, weil in den Konzilstexten selbst von „getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften im Abendland" die Rede ist,[6] demnach auch im reformatorischen Bereich von „Kirchen" gesprochen werden kann.

Angesichts der restriktiven Interpretation der Konzilstexte durch die vatikanische Glaubenskongregation stellt sich die Frage, welche Möglichkeiten einer alternativen Argumentation innerhalb der katholischen Theologie vorhanden sind. Deshalb soll hier aus katholischer Sicht ein Beitrag zur Diskussion um die Einheit der Kirche vorgelegt werden. Die Suche nach einer gemeinsamen Zielvorstellung kirchlicher Einheit stellt eine große Aufgabe dar: Es bedarf einer Klärung der verwirrenden Begriffs- und Bedeutungsvielfalt in der Einheitsdiskussion; der Zusammenhang zwischen Ekklesiologie und Einheitsvorstellung muss erhellt werden; der bereits erreichte Fundamentalkonsens in Bezug auf Einheitsverständnis und Einheitsmodell muss herausgearbeitet und gesichert werden; schließlich können mögliche Konvergenzen in der Einheitsdiskussion aufgezeigt werden.[7] Trotz dieser gewichtigen *theoretischen* Herausforderungen soll hier einmal ein anderer Zugang zu dieser Thematik versucht werden: Nach dem Motto *„I have a dream ..."* wird im Folgenden ein Entwurf vorgelegt, der *eine* unter vielen Möglichkeiten aufzeigt, wie die Einheit der Kirche *praktisch* Gestalt annehmen könnte. Dieser Entwurf ist neu und bringt einen eigenständigen Vorschlag in das Gespräch ein, freilich ohne jeden Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Die ohnehin schwer überschaubare Einheitsdiskussion soll dadurch nicht unnötig verkompliziert werden, sie soll lediglich einen bestimmten Impuls erhalten. Dabei geht es insbesondere um das Anliegen, eine Zielvorstellung kirchlicher Einheit möglichst *konkret* zu beschreiben. Denn bei den verschiedenen Einheitsmodellen, die bereits entwickelt worden sind, wird oftmals nicht genügend deutlich, was sich für das Leben der Ortsgemeinde und der einzelnen Gläubigen konkret veränderte, wenn das betreffende Modell in die Praxis umgesetzt würde. Wenn hier nun der Versuch unternommen wird, sich um Konkretion zu bemühen und dabei auch vor Details nicht zurückzuscheuen (obwohl zahlreiche praktische Probleme natürlich ungelöst bleiben), so geschieht dies im vollen Bewusstsein dessen, wie angreifbar man sich damit macht. Somit ist der Widerspruch zu dem in folgenden entwickelten Modell geradezu vorprogrammiert – er ist allerdings ausdrücklich erwünscht, kommt er doch dem Anliegen entgegen, die Diskussion über eine mögliche Gestalt der kirchlichen Einheit erneut anzuregen.

---

[6] *Unitatis redintegratio*, Nr. 19. In: *Karl Rahner / Herbert Vorgrimler* (Hg.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg [27]1998, 246 f.

[7] Eine ausführliche Darstellung dieser Thematik findet sich in der Dissertation von *Jutta Koslowski*, Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion (Veröffentlichung in Vorbereitung).

Das hier vorgelegte Modell soll den Namen *„Einheit in Vielfalt"* tragen. „Einheit" und „Vielfalt" sind ja gewissermaßen die beiden Grundpfeiler jeder ökumenischen Theologie, und *alle* Einheitsmodelle ringen um ihre rechte Zuordnung, wobei sie zu jeweils unterschiedlichen Lösungen kommen. Bei der Darlegung des Modells „Einheit in Vielfalt" geht es allerdings um mehr, als nur um die Wiederholung der altbekannten Einsicht, dass Einheit und Vielfalt zusammengehören – es geht um den Vorschlag für ein bestimmtes Einheitsmodell, welches zwischen den verschiedenen Denominationen und Konfessionen, sowohl zwischen evangelischer und katholischer als auch orthodoxer Kirche, realisierbar und praktikabel ist. Wenn ein alter Begriff für diesen neuen Vorschlag verwendet wird, so geschieht dies deshalb, weil „Einheit in Vielfalt" sowohl dem Namen als auch der Sache nach allgemein konsensfähig ist, und weil der Begriff das Wesentliche dieser ökumenischen Zielvorstellung treffend zum Ausdruck bringt. Was also könnte „Einheit in Vielfalt" bedeuten?

II: „I have a dream ..." – oder: Wie könnte die Einheit der Kirche konkret verwirklicht werden?

Die *Idee* des Modells *„Einheit in Vielfalt"* besteht darin, die beiden Aspekte „Einheit" und „Vielfalt" miteinander zu verbinden, und zwar so, dass in *struktureller* Hinsicht ein hohes Maß an *Einheit* verwirklicht wird, in *spiritueller* Hinsicht dagegen ein hohes Maß an *Vielfalt.* Anders ausgedrückt beschreibt *Einheit* die *äußere* Gestalt dieses Modells, *Vielfalt* dagegen seine *innere* Qualität. In Bezug auf seine strukturelle Dimension erinnert vieles am Modell „Einheit in Vielfalt" an das in das Anfangszeit der ökumenischen Bewegung so einflussreiche und seitdem in die Kritik geratene Modell der *organischen Union,* denn hier soll gleichfalls eine gemeinsame Organisation, Finanzverwaltung und Leitungsstruktur einschließlich eines gemeinsamen Namens angestrebt werden. Es gibt jedoch auch gewichtige Unterschiede zwischen organischer Union und dem Modell „Einheit in Vielfalt". Dieses versteht sich als Versuch, *das Modell organische Union in doppelter Hinsicht zu erweitern*: Zum einen soll es vom *nationalen* auf den *internationalen* Bereich übertragen werden, also nicht der Entstehung einer räumlich begrenzten *Nationalkirche* dienen, sondern der sichtbaren Einheit der *Universalkirche* Ausdruck verleihen. Zum anderen soll es aus seinem bisherigen *interdenominationellen* Kontext herausgelöst und auf die *interkonfessionelle* Ebene verlagert werden, um die Einheit zwischen evangelischer, katholischer und orthodoxer Kirche zu verwirklichen. Außerdem will „Einheit in Vielfalt" der Bedeutung der Vielfalt erheblich mehr Raum geben, als das im Modell der organischen Union vorgesehen ist. Dadurch steht „Einheit in Vielfalt" in Bezug auf seine *spirituelle Dimension* zugleich in der Nähe des Modells *versöhnte Verschiedenheit.* Mit versöhnter Verschiedenheit verbindet diesen Vorschlag das Anliegen, *den gesamten Reichtum der konfessionellen Traditionen in der Einheit der Kirche zu bewahren.* Im Unterschied

zu versöhnter Verschiedenheit jedoch betont „Einheit in Vielfalt" stärker die strukturellen Konsequenzen, die sich aus wahrer Versöhnung ergeben: Nicht die *Konfessionen als Institutionen* sollen demnach bewahrt werden, sondern *die konfessionellen Traditionen* sollen in der Einheit der Kirche fortbestehen. Das bedeutet: Nicht *konfessionelle,* sondern *spirituelle* Vielfalt ist das Ziel von „Einheit in Vielfalt".

Voraussetzung für das Modell „Einheit in Vielfalt" wäre zunächst, dass alle gegenseitigen *Lehrverurteilungen* aufgearbeitet würden. Der *Lehrkonsens,* welcher die Basis der Kirchengemeinschaft bildet, sollte sich auf das „Große Glaubensbekenntnis" konzentrieren, welches auf den beiden ersten Ökumenischen Konzilien formuliert worden ist und damals als ausreichende Glaubensaussage galt.[8] Für den *Vollzug* der Gemeinschaft wäre es erforderlich, sich gegenseitig vorbehaltlos als „Kirchen" (im „eigentlichen" Sinn) anzuerkennen. Weiterhin bedürfte es einer Anerkennung der Ämter und Amtshandlungen und schließlich einer „Versöhnung" der Ämter. Dies hätte eine ungehinderte Austauschbarkeit der Amtsträger und die volle Abendmahlsgemeinschaft zur Folge („Kanzel- und Altargemeinschaft"). In der so entstandenen christlichen Kirche würde jede Taufe, die in einer Gemeinde aufgrund des Glaubensbekenntnisses und der gemeinsamen trinitarischen Taufformel gespendet wird, von allen anderen Gemeinden anerkannt, so dass die Gläubigen überall die gleichen Rechte und Pflichten hätten.

Wenn man das neutestamentliche Zeugnis zum Maßstab nimmt, dann drängt sich die Frage auf, ob für eine geeinte Kirche neben der *Glaubensgemeinschaft* nicht auch die *Gütergemeinschaft* von zentraler Bedeutung ist. In den Briefen des Apostels *Paulus* wird deutlich, dass die Sammlung einer Kollekte aus den von ihm gegründeten heidenchristlichen Gemeinden für die unterstützungsbedürftige judenchristliche Gemeinde in Jerusalem ein bedeutendes Anliegen war (2 Kor 8.9). Sie stellt keineswegs „nur" eine finanzielle Unterstützung dar, sondern die materielle und die spirituelle Dimension gehören dabei zusammen (2 Kor 9,11.12). Die jerusalemer Urgemeinde nahm auf diese Weise am gemeinsamen Geben und Nehmen teil; darüber hinaus verwirklichte sie nach dem Bericht der Apostelgeschichte auch selbst eine ausgeprägte Form der Gütergemeinschaft, welche im Verlauf der Kirchengeschichte immer wieder kommunitäre und soziale Aufbrüche zu inspirieren vermocht hat (Apg 2,44.45; 4,32.34.35). Wenn man dieses Vorbild gelebter Solidarität vergleicht mit der heutigen Praxis in der Ökumene, dann werden die bestehenden Defizite deutlich. Die Forderung nach Gütergemeinschaft wird umso dringlicher, als es sich hierbei um einen Aspekt handelt, dessen Umsetzung keinerlei theologische Hindernisse im Weg stehen. Es ist in der Tat bemerkenswert, dass die Bemühungen im zwischenkirchlichen Dialog sich fast ausschließlich auf Fragen der Glaubenslehre beziehen (und hier vor allem auf das, was die Kirchen

[8] Zum Bekenntnis des Glaubens und seiner ökumenischen Relevanz vgl. *Hans-Georg Link*, Bekennen und Bekenntnis (Bensheimer Hefte, H. 86/Ökumenische Studienhefte, Bd. 7), Göttingen 1998; *Ders.*, (Hg.): Gemeinsam glauben und bekennen. Handbuch zum Apostolischen Glauben, Neukirchen-Vluyn/Paderborn 1987.

trennt, weniger auf das, was sie eint), anstatt die Einheit der Kirche im materiellen Bereich voranzutreiben, denn hier liegt ein weites Betätigungsfeld, das noch längst nicht ausgeschöpft ist.

Eine weitere Herausforderung für eine geeinte Kirche wäre die Frage nach ihrem *Namen.* Grundsätzlich erscheint es wünschenswert, dass die Einheit der Kirche auch durch einen gemeinsamen Namen kenntlich wird. Vor allem für das vereinte Auftreten nach Außen wäre dies hilfreich. Er könnte z.B. einfach die „christliche Kirche" lauten. Zwar bringen die herkömmlichen konfessionellen Bezeichnungen des Christentums zweifellos Qualitäten von bleibender Bedeutung zum Ausdruck. Sie sind jedoch vor dem Hintergrund gegenseitiger Abgrenzung entstanden und wären insofern in der „christlichen Kirche" nicht mehr nötig, weil *alle* Gemeinden danach strebten, *orthodox* (d.h. rechtgläubig), *katholisch* (d.h. allumfassend), *evangelisch* (d.h. eine gute Botschaft verkündend) und darüber hinaus charismatisch und diakonisch zu sein. Freilich müsste bei einer „Einheit in Vielfalt" auch die bestehende spirituelle Vielfalt bezeichnet werden können. Darum könnte neben dem gemeinsamen Namen eine Vielzahl an Benennungen fortbestehen; dabei sollte jedoch deutlich werden, dass die Vielfalt an Traditionen und die Einheit der Kirche zusammengehören.

Ein Charakteristikum des Modells „Einheit in Vielfalt" ist, dass die *strukturelle Dimension der Einheit* besondere Beachtung erfährt. Zweifellos: Eine institutionelle Gestalt, wie sie im Folgenden beschrieben wird, ist für die Kirche *kein „Muss"*. Sie ist auch keine notwendige Folge aus den bisher erörterten Gedanken. Die Einheit der Kirche kann auf ganz verschiedene Weise verwirklicht werden – sie *könnte* jedoch auch entsprechend dem hier entworfenen Vorschlag realisiert werden. Eine solche Möglichkeit aufzuzeigen: dies allein ist die Absicht der nachstehenden Ausführungen. Und zwar deshalb, weil in der Diskussion die „Wiedervereinigung" der Kirchen auf struktureller Ebene zumeist sofort als „unmöglich" bezeichnet wird, da sie ökumenisch nicht konsensfähig sei. Die Frage nach der praktischen Durchsetzbarkeit wird damit zum entscheidenden Maßstab erhoben. Die hier vorgelegten Überlegungen beruhen jedoch auf der Voraussetzung, dass ein Modell für die Einheit der Kirche einem *doppelten Kriterium* genügen muss: Es muss ebenso *„theologisch verantwortbar"* wie *„ökumenisch konsensfähig"* sein. Beide Aspekte gehören zusammen, aber sie können auch getrennt voneinander betrachtet werden; sie haben ihr je eigenes Recht. Hier geht es nun vor allem um den erstgenannten Aspekt: Es soll gezeigt werden, dass eine institutionalisierte Form der Einheit theologisch verantwortet werden kann.

Bei dem Modell „Einheit in Vielfalt" wäre es im Hinblick auf die Organisationsstruktur der „christlichen Kirche" denkbar, dass sie, vergleichbar dem altkirchlichen *System der Pentarchie,* in verschiedene *Teilkirchen* untergliedert ist. Hierfür könnte, entsprechend dem für die kirchliche Organisation seit alters her grundlegenden *Territorialprinzip,* eine geographische Einteilung vorgenommen werden. Die derzeitigen *konfessionellen* Untergliederungen sollten dagegen wegfallen. Die größte Gliederungseinheit würden die einzelnen Kontinente darstellen, so dass es

eine „Kirche in Europa", eine „Kirche in Afrika" usw. gäbe. Darüber hinaus böten sich weitere Differenzierungen an, wo das Christentum in die verschiedenen Kulturräume tiefer eingedrungen ist (so gäbe es sicherlich gewichtige Unterschiede zwischen der „Kirche in Indien" und der „Kirche in China" oder zwischen derjenigen in Nord- und Südeuropa). In immer kleineren Einheiten würde sich die *eine* christliche Kirche auf der Ebene einer Region, eines Landes und einer Stadt bzw. eines Kreises verwirklichen. *Die zentrale Manifestation dieser Kirche wäre die Ortsgemeinde,* in der für die Gläubigen ihre Zugehörigkeit zur christlichen Kirche durch Gottesdienst, Verkündigung und Dienst konkret erfahrbar wird. Gemeinsame übergeordnete Einrichtungen sollten dem missionarischen, diakonischen und sozialpolitischem Engagement dienen. Die in den verschiedenen Konfessionen gegebenen kongregationalistischen, synodalen und episkopalen Traditionen sollten dabei miteinander zu einem Ausgleich gebracht werden. Auf struktureller Ebene würde bei dem Modell „Einheit durch Vielfalt" der Aspekt der „Einheit" durch die Organisation als Universalkirche, der Aspekt der „Vielfalt" dagegen durch die Pluralität der Ortsgemeinden verwirklicht. *Damit erweist sich „Einheit in Vielfalt" als ein Modell, welches insbesondere als ökumenische Zielvorstellung zwischen katholischer und evangelischer Kirche geeignet ist: Denn die universalkirchliche Dimension dieses Modells erfüllt einen wesentlichen Anspruch der katholischen Ekklesiologie; seine Orientierung an der Ortsgemeinde entspricht zugleich einem Grundanliegen reformatorischer Ekklesiologie.*

Die gegenwärtige Situation, dass an vielen Orten zahlreiche verschiedene Gemeinden mehr oder weniger nebeneinander her leben, sollte beendet werden. Zwar wäre es nicht wünschenswert, dass die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit zu einem zahlenmäßigen Rückgang der Gemeinden oder zur Schließung von Gotteshäusern führt, denn das Ziel besteht ja nicht in einer Verminderung, sondern in einer Erweiterung der Kirche. Alle bereits bestehenden Gemeinden könnten erhalten bleiben, wären in Zukunft jedoch nicht mehr nach Konfessionen voneinander abgegrenzt. Jene Pluralität, welche bislang als *konfessionelle* (d.h. nach Konfessionen *getrennte)* Vielfalt im Christentum in Erscheinung trat, sollte als *spirituelle* (allen *gemeinsame)* Vielfalt innerhalb der geeinten Kirche fortbestehen. Das hieße konkret: Es wäre denkbar, dass jeder getaufte Christ, mithin jedes Mitglied der „christlichen Kirche", sich in *einer* Ortsgemeinde seiner Wahl als Mitglied einschreiben ließe. In dieser Gemeinde wäre die betreffende Person dann zum Empfang aller Sakramente und zur Inanspruchnahme aller Amtshandlungen sowie zur eigenen verantwortlichen Mitarbeit berechtigt und verpflichtet. Welche räumliche Entfernung jemand dabei in Kauf nehmen möchte, könnte dem Einzelnen freigestellt bleiben. Niemand bräuchte auf die seinem Wohnort nächstgelegene Gemeinde festgelegt zu werden, so sehr das Prinzip der Zugehörigkeit am Ort wünschenswert und im wörtlichen Sinne „nahe liegend" ist. Aufgrund eines Umzugs könnte man sich problemlos in einer anderen Gemeinde am neuen Ort aufnehmen lassen. Aber auch am gleichen Ort wäre ein Wechsel möglich, wenn er aus persönlichen Gründen angezeigt erscheint, z.B. aus familiärem Anlass oder aufgrund einer Verände-

rung der spirituellen Orientierung. Ein solcher Wechsel sollte nicht leichtfertig erfolgen, denn das Gemeindeleben bedarf der Verbindlichkeit; er käme jedoch nicht mehr einem Bruch der Gemeinschaft gleich, wie bei einer herkömmlichen Konversion. Darüber hinaus stünde jedem die gastweise Teilnahme am Gottesdienst und an der Eucharistie aller anderen Gemeinden offen. Mit der freien Wahl einer Ortsgemeinde, welche nicht konfessionell, sondern spirituell profiliert ist, wäre ein traditionell *freikirchliches* Element in das Modell „Einheit in Vielfalt" aufgenommen. Außerdem würde damit der Tatsache Rechnung getragen, dass die individuelle Entscheidung über die eigene religiöse Identität in unserer pluralistischen Gesellschaft faktisch mehr und mehr zur Realität wird, welche der theologischen Reflexion bedarf. Bei „Einheit in Vielfalt" wäre den Gläubigen die Zugehörigkeit zur Kirche dadurch erleichtert, dass konfessionelle Beschränkungen entfallen. Denn abgesehen davon, dass jedes Glied der geeinten Kirche die Mitgliedschaft in seiner Gemeinde wählen könnte, wären auch *innerhalb* einer jeden Gemeinde die verschiedensten Traditionen miteinander verbunden. Die individuelle Prägung der jeweiligen Gemeinde wäre abhängig von der örtlichen Überlieferung, von Ausbildung und Persönlichkeit der Gemeindeleiter, sowie von den Anliegen, welche die Mitglieder einbringen.

Der Pfarrer, Priester, Pastor oder Vorsteher der jeweiligen Gemeinde wäre bei dem Modell „Einheit in Vielfalt" nicht für diejenigen Gläubigen zuständig, die in einem fest umgrenzten Bezirk oder Sprengel wohnen, sondern für das geistliche Wohl all derjenigen, welche sich für die Zugehörigkeit zu dieser betreffenden Gemeinde entschieden haben und die darüber hinaus seine Hilfe suchen. Das bedeutet: Die Amtsträger wären nach wie vor für eine bestimmte Ortsgemeinde zuständig und dort residenzpflichtig, auch wenn die Gläubigen ihre Gemeinde frei wählen könnten. Um die Seelsorger auf diese Aufgabe umfassend vorzubereiten, sollte ihre Ausbildung in ökumenischer Perspektive erfolgen. Es wäre denkbar, dass die verschiedenen Ausbildungseinrichtungen jeweils einer bestimmten konfessionellen Tradition zugehörig bleiben und in der „christlichen Kirche" die Funktion übernehmen, dieses Erbe möglichst umfassend zu bewahren. Die zukünftigen Amtsträger selbst könnten jedoch während ihrer Ausbildung zwischen verschiedenen Einrichtungen wechseln, um ihren Horizont zu erweitern. Schließlich haben die Pfarrer für das Gemeindeleben eine herausragende Funktion, und nur wenn sie selbst eine ökumenische Orientierung haben, werden auch die Ortsgemeinden insgesamt davon geprägt sein. Darüber hinaus würden die Pfarrer durch die übergemeindliche Zusammenarbeit mit ihren Kollegen (und Kolleginnen) immer mehr mit der Vielfalt der christlichen Traditionen in ihrem Umfeld vertraut. Diese Zusammenarbeit sollte sich nicht wie bisher auf gelegentliche Kontakte freiwilliger Art beschränken, sondern sie müsste ein konstitutives Element der „christlichen Kirche" sein. Da zwischen allen Gemeinden volle Kanzel- und Altargemeinschaft bestünde, würden gegenseitige Vertretungen und Zusammenarbeit in den verschiedensten Bereichen zum Alltag gehören.

Die Gemeinschaft benachbarter Ortsgemeinden sollte in regelmäßigen Abständen durch eine größere gottesdienstliche Zusammenkunft erfahrbar werden. Sie könnte in der größten Kirche der Stadt bzw. an einem zentralen Ort in der jeweiligen Region stattfinden. Als Anlass hierfür bieten sich christliche Hochfeste an, aber auch speziell ökumenische Zusammentreffen sollten abgehalten werden. Darüber hinaus würden natürlich auch nationale oder internationale Veranstaltungen, wie etwa ein Kirchentag oder ein Weltjugendtag, in einer geeinten „christlichen Kirche" gemeinsam stattfinden. Ebenso sollten auf übergemeindlicher Ebene die zahlreichen kirchlichen Institutionen, welche bis jetzt getrennt voneinander organisiert sind, zusammengelegt werden: die diakonischen Werke, Einrichtungen der inneren und der äußeren Mission sowie der Entwicklungszusammenarbeit, die Kategorialseelsorge in Krankenhäusern, in Gefängnissen oder beim Militär, die vielen Kindergärten, Schulen, Krankenhäuser, Beratungsstellen, Einrichtungen der Erwachsenenbildung, usw. – all dies könnte und sollte grundsätzlich gemeinsam unternommen werden. Hierdurch würde nicht die Vielfalt beeinträchtigt, sondern eine Fülle an überflüssigen und undurchsichtigen Parallelstrukturen würde abgebaut, und auch die kostspielige bürokratische Verwaltung der Kirchen könnte reduziert werden. Wo die *Vielfalt von Strukturen* tatsächlich der *Vielfalt der Traditionen* dient, z.B. im Hinblick auf die verschiedenen Ausbildungseinrichtungen, sollte sie dagegen beibehalten werden. Die Institution des Ökumenischen Rates der Kirchen würde in einer geeinten christlichen Kirche verzichtbar werden. Damit würde sich die ursprüngliche Bestimmung dieser Organisation erfüllen. Sie könnte weitergeführt werden als weltweites Zentrum der Information und Kommunikation für die Christenheit.

Die Wiedervereinigung der Kirche *auf Ortsebene* ist für das Modell der „Einheit in Vielfalt" von zentraler Bedeutung. Dennoch bedarf die „christliche Kirche" zweifellos auch im übergemeindlichen Bereich der Strukturen der Einheit. Hier ergeben sich für ein jedes Einheitsmodell die schwerwiegendsten Probleme, denn dieses Thema berührt die im ökumenischen Dialog bislang unbeantworteten Fragen des Bischofs- und des Papstamts. Eine Lösung kann hier nicht geboten werden; es lässt sich auf der Linie der bisherigen Argumentation nur andeuten, in welcher Richtung sie gesucht werden könnte. Wenn es bei „Einheit in Vielfalt" darum geht, konfessionelle Einseitigkeiten zu überwinden, dann müsste dies auch in Bezug auf die Kirchenverfassung gelten. D.h. man sollte danach streben, kongregationalistische, synodale, episkopale und papale Elemente miteinander in Beziehung zu setzen. Das *kongregationalistische* Element würde durch die Betonung der Ortsgemeinde und ihrer Freiheit bereits zum Ausdruck gebracht. Aus der Tradition von Kirchen mit einer *synodalen* Verfassung könnte man das Prinzip übernehmen, auf allen Ebenen Laien und Amtsträger gemeinsam an der Leitung der Kirche zu beteiligen. Was die Repräsentanz der Laien anbelangt, so wäre es wünschenswert, dass jene Gruppen stärkere Berücksichtigung finden, die in der Gesellschaft nur geringe Macht haben: Frauen, Kinder, Jugendliche, Alte, Kranke, Behinderte und Arme. Demgegenüber sollte der Einfluss von wohlhabenden, gut gebildeten Männern

mittleren und höheren Alters begrenzt werden. Dies ist eine Forderung, welche in allen Kirchen bislang zu wenig verwirklicht wird. Konfessionen mit *episkopaler* Verfassung, wie die anglikanische, katholische und orthodoxe Kirche, würden zu einer „Einheit in Vielfalt" gewiss dadurch beitragen, dass sie die Bedeutung des Bischofsamtes betonen. Es sollte in der „christlichen Kirche" als konstitutiv angesehen werden. Die Gemeinden eines bestimmten Gebietes sollten zu Bistümern zusammengefasst sein, und jedem Bistum sollte ein Bischof vorstehen.

Das Prinzip, die Verantwortung für die Kirchenleitung sowohl personal als auch kollegial wahrzunehmen, sollte auch auf universalkirchlicher Ebene verwirklicht werden. Die personale Leitung sollte hier durch den Papst ausgeübt werden, die kollegiale Leitung durch das Konzil. Die Zuordnung dieser beiden Instanzen müsste sich in ökumenischer Perspektive von der bisherigen Praxis in der katholischen Kirche unterscheiden, und zwar in dreierlei Hinsicht: Zum einen sollte hier Parität gegeben sein, d.h. das Konzil sollte nicht über dem Papst stehen (dies entspricht der Ablehnung des Konziliarismus in der katholischen Theologie); ebenso sollte jedoch die Autorität des Papstes nicht über einem ökumenischen Konzil stehen. Entscheidungen sollten grundsätzlich einvernehmlich getroffen werden. Zum anderen müsste die Beschickung des Konzils dahingehend geändert werden, dass nicht nur Ortsbischöfe zu den regulären Teilnehmern zählen, sondern die ganze Christenheit unmittelbar repräsentiert wird: Priester, Ordensleute und Laien jeden Alters und Geschlechts. Schließlich sollte die Bedeutung des universalen Konzils insgesamt gestärkt werden, indem es zu einer regelmäßigen Institution gemacht wird. Wenn man sich vor Augen führt, wie bedeutsam viele Universalkonzile für den Verlauf der Kirchengeschichte gewesen sind, dann erscheint es fragwürdig, dass Konzilien stets nur aus ganz speziellem Anlass und mitunter im Abstand von Jahrhunderten einberufen worden sind. Gewiss hängt die geistliche Wirkungskraft von Konzilen auch mit diesem besonderen Ereignischarakter zusammen, und ein ökumenisches Konzil sollte nichts Alltägliches in der Kirche werden, weil dann die Gefahr besteht, dass es mit bürokratischer Routine abgewickelt wird. Jedoch könnte es hilfreich sein, wenn Konzilien in größeren regelmäßigen Abständen von etwa 25 Jahren tagen, so dass sich dieses Ereignis in jeder Generation einmal wiederholt.

Was die konkrete Ausgestaltung des Papstamtes betrifft, so sollte es sich als „Petrusdienst" verstehen, d.h. als universaler Dienst an der Einheit der Kirche. In diesem Sinne würde das Papstamt der kirchlichen Einheit nicht entgegenstehen; vielmehr wäre es ihm in besonderer Weise aufgetragen, ihr zu dienen. Gerade angesichts der allgegenwärtigen Pluralisierung und des fortschreitenden Globalisierungsprozesses kommt dem Amt der Einheit eine besondere Bedeutung für die weltweite Christenheit zu.[9] Um seine Aufgabe wirksam erfüllen zu können, wäre es erforderlich, dass der Papst über tatsächliche Autorität verfügt; insofern sollte

[9] *Wolfgang Klausnitzer*, „Der Papst ... ist zweifelsohne das größte Hindernis auf dem Weg der Ökumene" (Paul VI.). Ist-Stand der theologischen Diskussion und Perspektiven einer Lösung in ökumenischer Absicht. In: Catholica, Ht. 2, Jg. 50, 1996, 193–209, hier 207.

seine Stellung über den von orthodoxer Seite traditionell anerkannten Ehrenprimat hinausgehen. Andererseits bedarf seine Autorität der Akzeptanz, und das kann nicht allein durch äußere Machtbefugnisse erlangt werden, sondern muss auf innerer Glaubwürdigkeit beruhen. Hierfür wiederum sind neben der persönlichen Integrität des Amtsträgers auch institutionelle Faktoren von Bedeutung: vor allem Transparenz der Entscheidungen und Kontrolle der Macht. Weil das Konzil als Gegenüber des Papstes nicht kontinuierlich präsent ist, wäre es empfehlenswert, zwischen der episkopalen Leitung für die Bistümer und der papalen Leitung für die Gesamtkirche noch eine weitere Instanz einzurichten: So wäre es denkbar, eine Leitungsstruktur zu schaffen, die aus den Vorstehern der Kirche auf den fünf Kontinenten besteht – sozusagen die „Patriarchen" von Rom, Konstantinopel, New York, Nairobi und Sydney in einer modernen Form der „Pentarchie". Dieser kleine Kreis von Verantwortlichen könnte ein Gremium bilden, mit welchem sich der Papst beständig berät.[10] Aus historischen wie ökumenischen Gründen legt es sich nahe, dass das Amt des Papstes durch den Bischof von Rom ausgeübt wird.[11]

Bei der Frage nach Kirchenleitung und Amt stellt sich auch das Problem der Frauenordination. Es wurde im ökumenischen Dialog bisher weitgehend umgangen, denn solange in grundlegenden Fragen des Amtsverständnisses noch kein Konsens erreicht ist, scheint es wenig sinnvoll, eine Kontroverse in Bezug auf die konkrete Ausgestaltung des Amtes zu eröffnen. So bleibt es zumeist bei der Konstatierung der unterschiedlichen Positionen. Außerdem erscheint dieses Thema aufgrund seiner Faktizität als besonders sperrig. Hier gibt es keine Möglichkeit zu uneindeutigen Kompromissformeln: Entweder wird die Ordination von Frauen anerkannt oder nicht; allenfalls lassen sich noch Abstufungen erdenken, etwa in dem Sinne, dass Frauen als Diakoninnen geweiht oder als Pfarrerinnen ordiniert werden können, jedoch nicht zum Bischofsamt zugelassen werden. Deshalb ist für das Modell „Einheit in Vielfalt" eine Entscheidung in dieser Frage unausweichlich. Dabei erscheint es kaum vorstellbar, dass diejenigen Kirchen, welche sich für die Einfüh-

[10] Rahner hielt es für möglich, „daß die eine und ganze episkopale Vollmacht auch von einem kleinen Kollektiv getragen werden könne. Die katholische Lehre vom Gesamtepiskopat als dem höchsten Leitungsgremium der Kirche zeigt, dass kollegiale Verfassungsstrukturen dem Wesen der katholischen Kirche nicht einfach von vornherein wesensfremd sein können." *Karl Rahner*, Scheinprobleme in der ökumenischen Diskussion. Vortrag am 27. August 1977 auf dem 3. Internationalen Ökumene-Kongress der Jesuiten. In: *Ders.*, Schriften zur Theologie, Bd. 13, Zürich 1978, 49–68, hier 53 f.

[11] Nach katholischem Selbstverständnis ist dies ein geradezu unverzichtbares Erfordernis. So verurteilte Pius IX. 1864 im *Syllabus errorum* unter anderem den Satz: „Nichts hindert, dass auf Beschluß irgendeines allgemeinen Konzils oder durch die Tat aller Völker das höchste Papsttum vom Römischen Bischof und von der Stadt Rom auf einen anderen Bischof und eine andere Stadt übertragen werde." DH, Nr. 2935. Vgl. auch *Ludwig Ott*, Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg [10]1981, 342. Allerdings wurden im *Syllabus errorum* auch einige Grundsätze verurteilt, die inzwischen in der katholischen Kirche allgemein akzeptiert sind, z.B. das Recht auf Religionsfreiheit (DH, Nr. 2915) oder die Trennung von Kirche und Staat (DH, Nr. 2955).

rung der Frauenordination entschieden haben, diesen Entschluss wieder zurücknehmen – schon allein deshalb, weil die in ihnen tätigen Amtsträgerinnen einer solchen Vereinbarung ja zustimmen müssten. Eine Einigung wäre wohl nur denkbar, wenn auch jene Kirchen, welche bislang keine Frauen ordinieren, diese Praxis anerkennen oder sich sogar selbst dafür öffnen. Ein solcher Schritt wäre für die katholische Kirche ohne Verletzung ihrer dogmatischen Prinzipien möglich, weil die Ablehnung der Frauenordination zwar wiederholt bekräftigt, jedoch nicht formell dogmatisiert worden ist. Dies lässt die Hoffnung auf einen ökumenischen Konsens in der Zukunft offen.

Die „Einheit in Vielfalt", wie sie hier beschrieben wurde, wäre wachstumsfähig. Sie könnte zwischen zwei oder mehreren Kirchen beginnen; dieser Gemeinschaft könnten im Laufe der Zeit immer mehr Kirchen beitreten. Um ihnen einen solchen Schritt zu erleichtern, wäre es angebracht, dass diejenigen, welche sich bereits zur „Einheit in Vielfalt" zusammengeschlossen haben, ihnen auf dem Weg entgegenkommen: Sie könnten den anderen Kirchen gegenüber einseitig die Lehrverurteilungen der Vergangenheit aufheben und sie als Kirche Christi einschließlich ihrer Ämter und Amtshandlungen voll anerkennen.

III. Schluss: Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit von Kircheneinheit

Der hier unterbreitete Vorschlag einer „Einheit in Vielfalt" ist *keine unrealistische Utopie, sondern eine konkrete Vision*; er versteht sich als *eine realisierbare Modellvorstellung kirchlicher Einheit.* Es ist jedoch äußerst unwahrscheinlich, dass er jemals verwirklicht werden wird. Die Aussicht auf Realisierung ist bei dem Modell „Einheit in Vielfalt" wohl noch erheblich geringer, als bei den meisten anderen Einheitsmodellen, weil es besonders anspruchsvoll in der Umsetzung ist. Es beschreibt gewissermaßen eine *Maximalvorstellung* der Kircheneinheit. Andere Zielvorstellungen mögen praktikabler, konsensfähiger und insgesamt überzeugender sein. Allerdings gilt für die meisten der bisher in der Einheitsdiskussion unterbreiteten Vorschläge, dass sie derzeit kaum Aussicht auf Verwirklichung haben. Der Grund dafür liegt wohl vor allem in den nicht-theologischen Faktoren, die von entscheidender Bedeutung für den ökumenischen Prozess sind. Darum wäre es wünschenswert, dass sie in interdisziplinärer Zusammenarbeit weiter erforscht werden. Dennoch ist die Verwirklichung kirchlicher Einheit auch aufgrund eines dadurch zu erhoffenden Erkenntnisgewinns in naher Zukunft wenig wahrscheinlich.

Letztlich würden die nötigen Schritte zur Wiedervereinigung der Kirchen nur dann unternommen werden, wenn in allen daran beteiligten Kirchen der dazu erforderliche Wille in ausreichendem Maße vorhanden wäre. Dies scheint jedoch nicht der Fall zu sein – *die Einheit der Christenheit ist nicht verwirklicht, weil sie*

nicht genügend gewollt wird.[12] Dies mündet in die abschließende Frage: *Warum* sollte die Einheit der Kirche erstrebt werden? Trotz der verschiedenen Gründe, welche dafür angeführt werden können,[13] ist offensichtlich der *Status quo* für alle Beteiligten in einem ausreichenden Maß befriedigend – und je länger die Geschichte der Kirche im Lauf der Jahrhunderte währt, erweist er sich auch zunehmend als stabil, ja er verfestigt sich immer mehr. Demgegenüber ist die Zukunftsvision einer wiedervereinten Kirche offen, undeutlich, vielleicht beängstigend. Der dafür zu entrichtende Preis ist hoch, der Gewinn ungewiss.[14]

Vielleicht ist es hilfreich, sich dies nüchtern einzugestehen. Möglicherweise bewahrt diese Einsicht davor, an das eigene Engagement überhöhte und unerfüllbare Erwartungen zu stellen. Der ökumenische Einsatz sollte dadurch aber nicht gelähmt werden, denn *„Ökumene" ist mehr als „Einheit der Kirche"*. In der Ökumene wurde zwischen den Kirchen in den vergangenen 100 Jahren sehr viel erreicht – wenn auch nicht ihre Einheit: Gegenseitige Duldung, Achtung, Kenntnis, theologischer Dialog, praktische Zusammenarbeit, bisweilen auch kirchliche Anerkennung und Rücknahme von Verurteilungen oder verschiedene Formen von Abendmahls- und Kirchengemeinschaft. All dies sind wichtige Schritte über die vergangene Feindschaft hinaus. Wenn der Weg nicht weiter gegangen wird, wenn er nicht zu Ende gegangen wird bis hin zum Ziel der vollen sichtbaren Einheit, dann bleibt allerdings eine wichtige Aufgabe unerfüllt. Bisweilen wird zur Begründung dieses Versagens die Behauptung aufgestellt, die Einheit der Kirche könne erst in einer zukünftigen Welt, im Eschaton, vollendet werden. Dies erscheint als

[12] Vgl. *Karl Rahner,* Wie konkret ist der Wille zur Einheit? In: *Ders.,* Sämtliche Werke, Bd. 27: Einheit in Vielfalt. Schriften zur ökumenischen Theologie, hg. v. *Karl Lehmann / Albert Raffelt,* Freiburg 2002, 41–42.

[13] Die Frage nach der *Motivation* der ökumenischen Bewegung wurde im Verlauf ihrer Geschichte erstaunlich selten gestellt. Es scheint sich von selbst zu verstehen, dass die Einheit der Kirche angestrebt werden soll. – Auch zu diesem Thema hat Harding Meyer einen Artikel von grundsätzlicher Bedeutung veröffentlicht: *Harding Meyer*, Das Ringen um die Motivation ökumenischen Bemühens. In: *Vilmos Vajta*, Evangelium und Einheit. Bilanz und Perspektiven der ökumenischen Bemühungen (Evangelium und Geschichte, Bd. 1), Göttingen 1971, 65–102. Vgl. außerdem: *Heinrich Fries* (Hg.), Das Ringen um die Einheit der Christen. Zum Stand des evangelisch-katholischen Dialoges (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, Bd. 109), Düsseldorf 1983, 172–175; *Günther Gassmann*, Einheit der Kirche – die Notwendigkeit einer neuen Klärung. In: *Ders. / Peder Nørgaard-Højen* (Hg.), Einheit der Kirche. Neue Entwicklungen und Perspektiven [Festschrift *Harding Meyer*], Frankfurt 1988, 13–23, 20 f; Institute for Ecumenical Research: Crisis and Challenge of the Ecumenical Movement. Integrity and Indivisibility, Genf 1994, 27–29; *Peter Neuner,* Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen, Darmstadt 1997, 12–17.

[14] Vgl. *Willem A. Visser 't Hooft*, Wie steht es um die Zukunft der Ökumene? In: *Heinrich Stirnimann / Willem Adolf Visser 't Hooft / Hans Jochen Margull*, Zukunft der Ökumene (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Bd. 7), Freiburg 1974, 18–25, hier 18.

theologisch gewendete Selbstrechtfertigung. „Denn im ‚neuen Himmel' und auf der ‚neuen Erde' wird es keine Kirche mehr geben, weil Gott alles in allem ist. Der Kirche und daher auch der Einheit der Kirchen bedarf es in der *Geschichte.* Wird sie uns nicht geschenkt, so ist es gewiss auch die unbegreifliche Zulassung Gottes. Aber wohl kaum der unbegreifliche *Ratschluss* Gottes!"[15] Sicher bedarf es zur Verwirklichung der kirchlichen Einheit nicht nur des guten Willens und des menschlichen Entschlusses, sondern ebenso der Gunst der Stunde und der Gnade Gottes, der durch seinen Geist die Menschen bewegt und zueinander führt. Aber *an Gottes Hilfe mangelt es dabei gewiss nicht,* haben wir doch die Verheißung: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich in ihrer Mitte." (Mt 18, 20)

[15] *Otto Hermann Pesch,* Ökumenismus der Bekehrung – in der Zerreißprobe der Vernunft. Ein Rückblick auf das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: *Heinrich Fries / Otto Hermann Pesch,* Streiten für die eine Kirche, München 1987, 135–176, hier 175 f.

Der Verlag Deutsche Wirtschaft AG (Bonn) hat am Buß- und Bettag 2007 drei theologische Persönlichkeiten mit einem „Predigtpreis" ausgezeichnet: Den 73-jährigen katholischen Theologen Rolf Zerfaß (Würzburg) als einen der „profiliertesten Pastoraltheologen und Homiletiker der Gegenwart", der, so die Presseerklärung, mit „seiner Predigtlehre Kirchen übergreifend hohe Anerkennung genießt". Des Weiteren erhielt die 46-jährige Pfarrerin Antje Rösener, Theologische Studienleiterin im Ev. Erwachsenenbildungswerk Westfalen-Lippe in Dortmund, einen Sonderpreis in der Kategorie „Beste Liedpredigt". Sie setzte sich mit dem Lied „Wachet auf, ruft uns die Stimme" von Philipp Nicolai auseinander. In der Kategorie „Beste Predigt" erhielt Pfarrer Dr. Fernando Enns den ökumenischen Predigtpreis. Der mennonitische Theologe (Mitherausgeber und Mitredakteur der Ökumenischen Rundschau) hatte die Predigt über Mt 18, 15–22 am „Tag der Ökumene" 2006 in Hamburg gehalten. Eine elfköpfige ökumenisch besetzte Jury aus Theologinnen, Theologen und Publizisten entschied über die eingegangenen Bewerbungen. Der Predigtpreis wird seit 2000 vergeben und soll „die Redekunst in den Kirchen fördern". Unter den bisherigen Preisträgerinnen und Preisträgern waren Hanns Dieter Hüsch, Bischof Joachim Wanke, Walter Jens, Schwester Isa Vermehren RSCJ, Jörg Zink, Kurt Marti, Landesbischöfin Margot Käßmann und Sylvia Bukowski. Wir publizieren hier den Text der Predigt von Fernando Enns.

Predigt

Am Tag der Ökumene, 31. Mai 2006
in der Hauptkirche St. Petri, Hamburg

Von der Kraft der Vergebung, der Möglichkeit der Versöhnung und der Verheißung Gewalt zu überwinden

Text: Mt 18:15–22

Sündigt aber dein Bruder an dir,
so geh hin und weise ihn zurecht zwischen dir und ihm allein.
Hört er auf dich, so hast du deinen Bruder gewonnen.

Hört er nicht auf dich, so nimm noch einen oder zwei zu dir,
damit jede Sache durch den Mund von zwei oder drei Zeugen bestätigt werde.

Hört er auf die nicht, so sage es der Gemeinde.
Hört er auch auf die Gemeinde nicht, so sei er für dich wie ein Heide und Zöllner.

Wahrlich, ich sage euch:
Was ihr auf Erden binden werdet, soll auch im Himmel gebunden sein,
und was ihr auf Erden lösen werdet, soll auch im Himmel gelöst sein.

Wahrlich, ich sage euch auch:
Wenn zwei unter euch eins werden auf Erden, worum sie bitten wollen,
so soll es ihnen widerfahren von meinem Vater im Himmel.
Denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen,
da bin ich mitten unter ihnen.

Da trat Petrus zu ihm und fragte:
Herr, wie oft muß ich denn meinem Bruder, der an mir sündigt, vergeben?
Genügt es siebenmal?
Jesus sprach zu ihm: Ich sage dir: nicht siebenmal, sondern siebzigmal siebenmal.

(Übersetzung nach Martin Luther, 1984)

Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit uns allen. Amen.

Liebe Gemeinde,

wie gehen wir mit denen um, die sündigen? Wie machen Sie das in Ihrer Kirchengemeinde? Was sollen wir tun mit den Ehebrechern, den Lügnern und denen, die schon mal etwas mitgehen lassen – im kleinen Ladendiebstahl oder in der großen Steuerhinterziehung? Ich will es Ihnen sagen: wir haben das zur Privatsache erklärt – so wie wir Religion zu Privatsache erklärt haben. Jeder und jede ist allein seinem Gewissen verpflichtet. „Das muss er mit sich und seinem Herrgott ausmachen". „Das ist seine Sache". Wir wollen niemanden verurteilen! Deshalb ist dieser Text aus dem Matthäusevangelium ein unbequemer Text. Denn er thematisiert ein Phänomen, vor dem wir gern unsere Augen verschließen, weil dies „Ärger" bedeutet.

Gewiss, Religionsfreiheit ist ein hohes Gut, das wir uns teuer erkämpft haben. Gerade wir Mennoniten wissen das. Aber nur in diesem Sinne ist Religion Privatsache: niemandem darf vorgeschrieben werden, was er zu glauben hat. *Wie* wir aber unsere Religion *leben,* wie wir unser Leben als Christen im Verhältnis zueinander und zu anderen gestalten, das ist nicht Privatsache. *Glaube* ist Privatsache. *Religion* ist immer öffentlich. Denn sie bestimmt unsere Werte, ist unsere „Leitkultur" als Christen – auch in der Politik und in der Wirtschaft. Religion orientiert unsere Interpretation der Verhältnisse, in denen wir leben und richtet unsere Handlungen aus. Religion bestimmt niemals nur unser eigenes Leben, sondern immer die Beziehungen, in denen wir leben. Sie betrifft immer die Gemeinschaft, zu der wir gehören: unsere Gemeinde, unsere Kirche, auch unser Verhältnis zu Menschen anderen Glaubens, unsere Stadt.

Und hier gibt es Situationen, in denen das Handeln Einzelner die ganze Gemeinschaft in Gefahr bringt. – Wie also soll eine christliche Kirche damit umgehen, für die doch die Liebe Gottes und die Vergebung in Christus handlungsleitend sind?

Alle unsere Konfessionen, wie sie hier so schön versammelt sind, haben versucht, diese Verse aus dem Matthäusevangelium in konkretes Handeln umzusetzen: sie finden sich wieder in der „langen" und in der „kurzen Regel" des großen orthodoxen Theologen Basilius. Auch die *Regula Benedicti* nahm sie auf, mit besonderer Betonung einer intensiven seelsorgerlichen Begleitung des Sünders, um ihn zur Besserung seines Lebens zu bewegen. Für Luther war dann zwar der praktizierte Bann der römisch-katholischen Kirche nicht akzeptabel, weil er meinte, die Konfiszierung des Besitzes und die Vertreibung seien nicht Aufgabe der Kirche, sondern des Kaisers. Aber den „kleinen Bann", den Ausschluss des Sünders von der Kommunion, behielt Luther sehr wohl bei. Und meine mennonitischen Vorfahren, die Täufer des 16. Jahrhunderts, trennten die Gemeinderegel nach Mt 18 noch radikaler von der staatlichen Gewalt des Schwertes: sie verzichteten gänzlich auf die Mithilfe des Staates. Ihnen war das Vorgehen nach Mt 18 das angemessene Verfahren einer christlichen, gewaltfreien Konfliktregelung. Die daraus erwachsene „Kirchenzucht" ist später in allen kongregationalistischen, pietistischen und methodistischen Gemeinden ein wichtiger Teil des Lebens der Kirche geworden.

Ein gefährlicher, verführerischer Teil des Lebens der Kirche. Denn in allen unseren Traditionen kam es nicht nur zu Verurteilungen der sündigen Taten, sondern der sündigen Täter. Sie wurden – von stolzen Hütern der göttlichen Gebote – verfolgt, isoliert, gefoltert, ermordet. Menschenrechtsverletzungen im Namen von Matthäus 18! Da wundert es nicht, dass diese abscheuliche Schuldgeschichte aller Kirchen in unserer Zeit zu dem Reflex geführt hat: „das muss jeder selbst mit sich und seinem Herrgott ausmachen"!

Aber das, liebe Gemeinde, ist keine Lösung! So schnell entlässt uns der Text nicht – Gott sei Dank! Denn die Herausforderung bleibt ja: wie gehen wir um mit denen, die durch ihr Verhalten die gesamte Gemeinschaft in Gefahr bringen? Was machen wir mit den Messerstechern, Kinderschändern, den Terroristen und Radikalen, die anderen Gewalt antun und meinen, eine verschrobene Ideologie legitimiere sie dazu?

„Lebenslang Wegsperren"! „Hart Durchgreifen"! „Für solche ‚Elemente' ist bei uns kein Platz" – die stammtischartig vorgetragene Empörung auf allen Rängen unserer Öffentlichkeiten ist verständlich – und gerade deshalb so verführerisch! Denn auch diese Randalierer sind schlicht unsere Brüder!

Gerade durch die Ökumene haben wir gelernt unseren Horizont nicht zu beschränken auf unsere eigene Konfession: für mich als Mennonit ist die Orthodoxe meine Schwester, der Katholik mein Bruder, die pfingstlerische Afrikanerin meine Schwester. Und wenn wir die Ökumene im eigentlichen Wortsinn des „ganzen bewohnten Erdkreises" (gr. *oikoumene)* tatsächlich ernst nehmen, dann eben auch die Muslima und den Buddhisten – alle geschaffen nach dem Ebenbild Gottes, Schwestern und Brüder. Ja, in diesem einen „Haushalt Gottes" (gr. *oikos)* ist niemand *nicht* meine Schwester oder mein Bruder.

Das Matthäus-Evangelium weist uns tatsächlich einen Weg der gewaltfreien Konfliktlösung:

Sündigt aber dein Bruder an dir,
so geh hin und weise ihn zurecht zwischen dir und ihm allein.
Hört er auf dich, so hast du deinen Bruder gewonnen.
Hört er nicht auf dich, so nimm noch einen oder zwei zu dir,
damit jede Sache durch den Mund von zwei oder drei Zeugen bestätigt werde.
Hört er auf die nicht, so sage es der Gemeinde.

Das sind wir einander schuldig! Nicht weniger. Diese alte „Gemeinderegel" ist genau das, was wir heute in gewaltfreien Trainings oder Streitschlichtungen lernen: Erster Schritt: Nicht Wegsehen! Hinsehen! Ansprechen! Sich einmischen! – „Soll ich meines Bruders Hüter sein?" – so fragt in der Bibel nur der, der gerade den Bruder ermordet hat. Eine verräterische, ja eine gotteslästerliche Frage! Du weißt genau, dass Du Deines Bruders Hüter sein sollst! Es ist nicht recht, deinen Nächsten, den Randalierer in seinem Vergehen zu belassen. Die Kunst besteht in der Behutsamkeit: unter vier Augen soll das geschehen, damit er sein Gesicht behält, damit ihn die Scham vor dem eigenen Vergehen nicht weiter antreibt. Aber der Täter muss durch das Ansprechen aus seiner Anonymität herausgerissen werden – um seiner selbst willen.

Erinnern Sie sich an das schreckliche Blutbad, das jener Schüler in Erfurt anrichtete, als er – dem Wahn eines Ego-Shooters gleich – seine Mitschüler und Lehrer tötete? Erst als der Geschichtslehrer ihn erkannte und fragend mit Namen ansprach: „Du, Robert?" – da ließ er ab von seinem Morden – und richtete die Waffe auf sich selbst.

Zweiter Schritt: andere hinzuziehen. Oft reicht die Konfrontation von Person zu Person nicht aus. Es braucht Zeugen, auch, um möglichen Absprachen nach einem Konflikt einen höheren Verpflichtungscharakter beizumessen. Zur Not muss dann doch eine geschützte Öffentlichkeit hergestellt werden: es soll vor die Gemeinde gebracht werden – so wie in den Streitschlichtungsverfahren an Schulen, wenn der gesamte Klassenverband berät, wie mit dem Störer umzugehen ist. Entscheidend ist das Ziel, das der Duktus der Verse des Matthäusevangeliums vorgibt: Die Wiederherstellung von Beziehungen. Das ist eben eine völlig andere Vorstellung von Gerechtigkeit als sie landläufig auf den ersten Blick plausibel erscheint. Der Täter soll gerade nicht durch Strafe weiter isoliert werden, sondern die gesamte Gemeinschaft ist im Blick: Wie können die verletzten Beziehungen geheilt werden? Wie kann der Täter aus seiner Rolle befreit werden und seinen verlorenen Platz in der Gesellschaft wieder gewinnen? – Dieses Verfahren ist in vielen Bürgerkriegen – wie z.B. in Ruanda – eingesetzt worden. Dort war es gar nicht möglich, alle Täter hinter Gitter zu bringen, es wären sonst schlicht zu wenige übrig geblieben.

Wenn es gut geht, liebe Gemeinde, dann lässt sich so Gewalt tatsächlich überwinden. Das ist die Verheißung dieses Textes! „Hört er auf Dich, so hast Du Deinen Bruder gewonnen!" Es ist ein Verfahren, wie der Teufelskreis der Gewalt unterbrochen werden kann. In der internationalen „Dekade zur Überwindung von Gewalt" des Weltrates der Kirchen versuchen wir als ökumenische Gemeinschaft genau die-

sen Ansatz zu verfolgen, um eine Kultur der Gewaltfreiheit zu stärken. Und was wir sehen ist sehr, sehr ermutigend!

Wenn es gut geht! Es geht nicht immer gut! Damit rechnet auch Matthäus. Die Bibel macht uns nichts vor, sie träumt nicht von den Gutmenschen, sondern rechnet stets mit der Mächtigkeit des Bösen: „Hört er auf die Gemeinde nicht, so sei er für dich wie ein Heide und Zöllner!" – Es gibt Situationen, in denen doch nur die Trennung übrig bleibt: zum Schutz der Opfer und der Gemeinschaft. Denn das dürfen wir gewaltfreien und friedensbewegten Christen bei allem Engagement für die Täter nicht aus den Augen verlieren: auch die Opfer sind immer Brüder und Schwestern. Und sie müssen sich auf unseren Schutz verlassen können.

Aber was heißt denn, dass sie – die Unbelehrbaren, die wahnhaft Gewalttätigen – für uns am Ende sein sollen wie die Heiden und Zöllner? – Die Geschichte von Zachäus, dem Zöllner fällt mir ein, oder jene von der Sünderin, auf die niemand mehr einen Stein zu werfen wagte, nachdem Jesus interveniert hatte. Jesus wendet sich diesen „Randgruppen" ganz besonders zu. Zweierlei also: (1.) eine erzwungene Trennung von den Unbeirrbaren – beispielsweise durch Wegsperren – bedeutet nicht, dass unsere Zuwendung zu ihnen damit an ihre Grenze gekommen wäre. Im Gegenteil. Und (2.) aus der Liebe Gottes fallen diese nicht heraus. Denn der gute Hirte wird die 99 Schafe verlassen, um das eine Verlorene zu suchen. Diese Erzählung steht unmittelbar vor unserem Text im Matthäus-Evangelium.

Es sei denn – ja es sei denn, *wir* würden die Heiden und Zöllner aus dieser Liebe herausfallen lassen. Dazu haben wir die Macht – sagt Matthäus:

> Wahrlich, ich sage euch:
> Was ihr auf Erden binden werdet, soll auch im Himmel gebunden sein,
> und was ihr auf Erden lösen werdet, soll auch im Himmel gelöst sein.

Das ist beinahe unglaublich: diese Macht, diese Verantwortung, die uns da zugetraut wird. Gefährlich! Die Versuchung der Kirchen war immer groß, diese Macht des „Vergebens und Sünden Behaltens" als Druck- und Angstmittel zu missbrauchen. Das bekennen wir heute gemeinsam vor Gott.

In Wahrheit ist uns aber mit dieser Machtbefugnis die Kraft der Vergebung geschenkt. Ein Gut, das höher nicht sein könnte. Wir können die größte Schuld vergeben, wir sind diejenigen, die dem größten Sünder Gottes Gnade und Barmherzigkeit zusagen können – bedingungslos wie Gottes Liebe sich in Christus zeigt. Liebe Gemeinde, das heißt nicht, die schrecklichen Taten im Nachhinein gutzuheißen. Sie sollen, *müssen* auf das Schärfste verurteilt werden. Das sind wir uns gegenseitig schuldig. Aber: dem Täter die Vergebung dennoch nicht zu verweigern, das ist das ganz Große des Evangeliums, letzter Inhalt, aus dem wir alle leben. Vergebung kann man sich nicht verdienen, man kann sie nicht verlangen oder erzwingen, sie kann schlechterdings nur zugesagt werden – aus Gnade. Wem wollten wir diese Glaubensweisheit und Glaubensfreude verweigern, wir, die wir doch wissen, wie sehr wir selbst auf Gottes Barmherzigkeit angewiesen sind, damit Versöhnung überhaupt zur Möglichkeit wird?

Wahrlich, ich sage euch auch:
Wenn *zwei unter euch eins werden* auf Erden, worum sie bitten wollen,
so soll es ihnen widerfahren von meinem Vater im Himmel.
Denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen,
da bin ich mitten unter ihnen.

Die Mutter jenes weißen Mädchens, das von südafrikanischen schwarzen Jungs vergewaltigt und dann ermordet wurde, machte sich – in größter Trauer und Schmerz um ihre Tochter – auf den Weg zu diesen Jungs. Sie stellte sie zur Rede, wollte wissen, warum! Sie holte die Teenager aus ihrer Isolation heraus, sie bekamen Namen, Gesichter, Geschichten. Niemals wird sie den Schmerz überwinden können, den der Verlust ihrer Tochter bedeutet. Und dennoch half sie den Jungs dann dabei, dass diese Tat nicht auch noch deren Leben zerstörte. So fanden sie Ausbildung und gehen heute ihren Weg im Leben. – Da ist sie, diese Kraft zur Vergebung, die zur Möglichkeit der Versöhnung wird!

Nach den schrecklichen Terror-Anschlägen in New York am 11. September 2001 gab es einige Angehörige von Opfern, die Einspruch erhoben, als die amerikanische Regierung in den Krieg gegen die Menschen im Irak zog. „Not in our name" war ihre öffentliche Parole: „Es hilft uns nicht, mit unserem Schmerz fertig zu werden, wenn wir wissen, dass nun wiederum Kinder ihre Eltern verlieren, Väter ihre Söhne, Mütter ihre Töchter. Sie sollen nicht erleiden, was wir erlitten haben. Wir wollen Versöhnung". Gegengewalt, „Krieg gegen den Terror"? „Not in our name"! – Da ist sie, diese Kraft zur Vergebung, die zur Möglichkeit der Versöhnung wird!

Liebe Gemeinde, ich kann ihnen kein Rezept zur Versöhnung – der Wiederherstellung von Beziehungen – geben! Ich kann ihnen nur solche Geschichten erzählen. Auch die Bibel tut letztlich nichts anderes, wenn es um Versöhnung geht. Es gibt keine Garantien, keine Automatismen zur Versöhnung. Und dennoch geschieht sie. Wir haben im Grunde nichts weiter, als diese Zusage Gottes:

Wenn *zwei unter euch eins werden* auf Erden, worum sie bitten wollen,
so soll es ihnen widerfahren von meinem Vater im Himmel.

Aber diese Zusage haben wir! Und darin liegt auch die Verheißung für die Ökumene! Im Eins-Werden durch das Gebet liegt die ungeheure Kraft der Vergebung, die uns Möglichkeiten zur Versöhnung schenkt und Gewalt überwinden hilft, weil Gott uns seine Gegenwart zugesagt hat! Ein Geschenk, das wir gern teilen.

Und der Friede Gottes, der höher ist als alle menschliche Vernunft bewahre unsere Herzen und Sinne in Christus Jesus. Amen.

Fernando Enns

(Dr. Fernando Enns hat derzeit eine Stiftungsdozentur am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg inne und ist Mitglied im Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen.)

„Journeying Together Into The New Era of Theological Education In Asia"

Theologische Ausbildung in Asien vor neuen Herausforderungen

Die Jubiläumstagung des Dachverbandes für Theologische Ausbildung in Südostasien, ATESEA *(Association for Theological Education in South East Asia)* am 26. und 27.11.2007 im *Trinity Theological College* in Singapur stand unter dem Motto „Journeying together into the New Era of Theological Education in Asia". Gekommen waren rund 150 Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus den Mitgliedseinrichtungen von ATESEA. Die größten Delegationen kamen aus Myanmar, Indonesien und den Philippinen. Hier sind auch die meisten Mitgliedseinrichtungen von ATESEA. Vertreten waren aber auch Australien, Bangladesh, Hongkong, Korea, Malaysia, Pakistan, Singapur, Sri Lanka, Taiwan, Thailand und Vietnam. Außerdem waren die wichtigsten ökumenischen Partnerorganisationen vertreten: Die *Foundation for Theological Education in South East Asia (FTESEA), Christian Conference of Asia, Ecumenical Theological Education (WCC), die Amity-Foundation* und das EMW. Schließlich waren als Ehrengäste die früheren Vorsitzenden von ATESEA sowie Kirchenvertreter aus Singapur und die Leitung des Dachverbandes *Asia Theological Association* zugegen.

In einem festlichen Dankgottesdienst blickten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer auf die Geschichte von ATESEA zurück. Der Dachverband wurde 1957 in Singapur von damals 16 theologischen Ausbildungsstätten aus Taiwan, Indonesien, Myanmar und Singapur gegründet. Heute sind es 104 Colleges und Seminare aus 14 Ländern, die bei ATESEA akkreditiert sind. Das Kernstück bildet die *South East Asian Graduate School of Theology* (SEAGST), ein Verband von Hochschulen, der die Postgraduiertenprogramme zur Entwicklung der Fakultäten koordiniert. Neuer Geschäftsführer von SEAGST ist seit dem 1. Juni 2007 Dr. Huang Po Ho, Vizepräsident der *Chang Jung Christian University* in Tainan, Taiwan. Er ist zugleich Programmdirektor des *Programme for Theology and Culture in Asia* (PTCA). Zentrales Anliegen des PTCA ist es, christliche Theologie in Asien besser zu inkulturieren.

Wie notwendig dies ist, zeigte die Festansprache des Vorsitzenden von ATESEA, Rev. Dr. Thu En Yu, Principal des *Sabah Theological Seminary* in Malaysia. Er unterzog unter der Überschrift *Envisioning A Higher Ground* die theologischen Grundlagen theologischer Ausbildung und kirchlicher Arbeit in Asien einer scharfen Kritik: Sie seien immer noch zu stark einer traditionellen Missionstheologie verpflichtet, die den sozialen, politischen und kulturellen Herausforderungen in Asien nicht gewachsen sei. Es herrschten immer noch ignorante und oberflächliche Theologien vor, die die wahren Probleme nicht zu analysieren vermögen. Insbesondere die massenhafte Armut stelle ein Problem dar, das von den Kirchen noch viel zu wenig ernst genommen werde. Das Evangelium habe Reiche und Arme anzusprechen, um in Asien besser

einwurzeln zu können. Dazu müssten die Kirchen ihre inneren psychischen Blockaden überwinden, die alte Trennung von sakralen und säkularen Sphären aufzugeben. Er stellt kurz die missionarischen Erfolge von Buddhismus und Islam in Asien dar, die sich erfolgreich an neue kulturelle Kontexte angepasst haben, und kritisiert scharf die fehlende Professionalität christlicher Kirchen, die er auf den starken Einfluss konservativer evangelikaler Gruppen zurückführt. Er fordert eine Professionalisierung theologischer Ausbildung in Asien. Dazu soll der Ausbau der *South East Asian Graduate School of Theology* (SEAGST) dienen: Sie soll ein Zentrum bekommen, ausgestattet mit einer guten wissenschaftlichen Bibliothek, in dem Studierende der Master- und Doktorstudiengänge kontextuelle und interdisziplinäre Studien treiben können. Die Zusammenarbeit unter den Mitgliedseinrichtungen sowie mit den Kirchen ist zu verstärken. Schließlich soll eine akademische theologische Gemeinschaft gegründet werden, die kontextuelle Theologie in Asien in Studium und Veröffentlichungen fördert.

Huang Po Ho hat diese Herausforderungen längst erkannt und das *Critical Asian Principle* überarbeitet, das sein Vorgänger C.S. Song als Richtschnur für theologische Ausbildung in Asien aufgestellt hatte. Die neuen *Guidelines for Doing Theologies in Asia,* die Po Ho nun vorstellt, nehmen die Herausforderungen des rasanten gesellschaftlichen Wandels in Asien auf und wollen kontextuelle asiatische Theologie an folgenden Themen orientiert sehen:

- Religiöser Fundamentalismus
- Gendergerechtigkeit
- Ökologische Probleme, Katastrophen und Krankheiten, insbesondere HIV und AIDS
- Globalisierung und Imperiumsbildung
- Neo-Kolonialisierung
- Spiritualität
- Identität und Macht
- Volksbewegungen und Ökumene
- Herausforderungen durch Informationstechnologien
- Sozialer Wandel
- Indigene Identitäten und Minderheitenrechte

Diese neuen Richtlinien sollen Curricula und Prüfungsordnungen der in ATESEA zusammengeschlossenen Hochschulen bestimmen. Ein internationaler Konsultationsprozess soll im Jahr 2008 insbesondere die Arbeit von SEAGST neu profilieren und professionalisieren. Eine Rezeption dieses Prozesses könnte auch die innerdeutsche Debatte um die Reform des Theologiestudiums beleben und hierzulande die Reflexion darüber anregen, wie junge Theologinnen und Theologen auf die starken religiösen, sozioökonomischen und ökologischen Umbrüche vorbereitet werden können.

Verena Grüter

(Dr. Verena Grüter ist Referentin für Grundsatzfragen und Theologische Ausbildung beim Evangelischen Missionswerk in Hamburg.)

Aufgabe und Mandat der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen

Ein – nicht nur – historischer Rückblick[1]

1998, also anlässlich des 50-jährigen Bestehens der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, wurde ausführlich Bilanz gezogen. Gesucht und gegeben wurde eine Antwort auf die Frage: „Was hat die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen für die Mitgliedskirchen gebracht, was hat sie in den 50 Jahren geleistet" (dokumentiert wurde die Bilanz in der Ökumenischen Rundschau 47 [1998], H.1).

Wenn man heute, 10 Jahre danach wieder bilanziert, kann die Frage als solche nicht viel anders lauten, sie stellt sich aber anlässlich der 60-Jahrfeier unter radikal anderen Gesichtspunkten und Perspektiven. Gestatten Sie mir hierzu eine kurze Zwischenbemerkung.

Es gab Zeiten, in denen Stimmen zu hören waren, die vor einer zu großen Verselbständigung der Arbeitsgemeinschaft von ihren Mitgliedskirchen warnten. Wie eng die ACK heute mit ihren Mitglieds- und Trägerkirchen verbunden ist, zeigt sich unverkennbar in der hundertprozentigen Teilhabe an der Finanzmisere eben dieser Kirchen. Von den 60 Jahren der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen waren ca. 55 gesegnet mit einem moderaten, aber stetigen Wachstum in der finanziellen und personellen Ausstattung. Dem entsprach auch ein Wachstum im Aufgabenfeld. Dann ging es aber sehr schnell abwärts, so dass es heute kein Geheimnis ist, dass es der ACK finanziell und personell so schlecht geht wie noch nie.

Ist das der richtige Moment für eine Feierstunde? Damit komme ich von der Zwischenbemerkung wieder zu meinem eigentlichen Thema.

Die heute an den Kragen gehende Frage der besorgten Finanz- und Verwaltungsverantwortlichen unserer Kirchen steht im Raum. Sie lautet: „Was würde fehlen, wenn es die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland nicht gäbe?" Eine qualifizierte Antwort auf diese Frage muss m.E. wesentlicher Inhalt einer Feierstunde zum 60-jährigen Bestehen der ACK sein.

Hinter der Frage „Was würde fehlen?", wenn es die ACK nicht oder künftig nicht mehr gäbe, steht die plausible Erkenntnis, dass wir doch hier in Deutschland eine gut funktionierende evangelisch-katholische Ökumene in den Gemeinden haben. Sie spiegelt sich auch korrekt wieder in guten Beziehungen zwischen den Leitungsorganen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz. Offiziell gibt es das so genannte „Kontaktgespräch" zwischen Vertretern des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen

[1] Festvortrag anlässlich des 60-jährigen Jubiläums der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland am 18. Januar 2008 im Erbacher Hof in Mainz.

Bischofskonferenz und die Arbeitsverbindungen zwischen den Ämtern und Sekretariaten beider Kirchen. Dazu gibt es noch die Gemeinsame Arbeitsgruppe der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz und die guten Kontakte zwischen den Landeskirchen und den Diözesen bzw. zwischen den Leitungen derselben. Und auch für die Ökumene mit der Orthodoxie ist mit den offiziellen Dialogen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz mit der „Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland" gesorgt. Wozu dann noch die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen auf Bundesebene und die regionalen und lokalen Arbeitsgemeinschaften? Sind die nicht ein Luxus, den wir uns heute nicht mehr leisten können?

Richtig ist hier auch die Beobachtung, dass wir in der Ökumene spätestens seit der ersten Weltmissionskonferenz 1910 und der Konstituierung der Bewegung für Praktisches Christentum 1925 und der für Glauben und Kirchenverfassung 1927 zwischen der bilateralen Ökumene und der multilateralen Ökumene unterscheiden. Falsch ist dagegen die Ansicht, dass die eine die andere ersetzt und überflüssig macht.

Wichtig ist die Einsicht, dass beide Formen der Ökumene heute unaufgebbar sind, denn beide weisen Vorteile, bzw. einen spezifischen Mehrwert auf, auf die das Ganze der Ökumene nicht verzichten kann, wenn sie vollwertig für ihren eigentlichen Zweck und ihr letztes Ziel im Einsatz sein soll, nämlich „... damit die Welt glaube" nach Joh 17, 21. Der Mehrwert der bilateralen Ökumene ist bekannt: In der Begegnung von nur zwei Partnern ist das Sich-kennen-lernen unmittelbarer und der Austausch der Standpunkte direkter, sodass schneller und leichter Verbindlichkeit in den Dialogergebnissen und den Vereinbarungen erreicht werden kann.

Welches ist aber nun der Mehrwert der multilateralen Ökumene, die wir in den Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen auf nationaler, regionaler und lokaler Ebene betreiben und pflegen? Zwei Fakten möchte ich nennen:

1. Rein pragmatisch gesehen entspricht die multilaterale Ökumene 1 zu 1 der konfessionellen Vielfalt der Christenheit in unserem Land. Die Ansicht, dass nur evangelisch-landeskirchliches und katholisches Christentum von Bedeutung sind, gründet auf einer rein numerischen Einschätzung und verkennt das hohe, auf jahrhundertealten Traditionen zurückgreifende, geistige Potenzial der Orthodoxie, der altorientalischen Kirchen, des Anglikanismus und der vom Pietismus geprägten Freikirchen. Die multilaterale Ökumene gibt ehrlich die Gestalt des Leibes Christi in unserem Land wieder und bildet somit eine wichtige Brücke zur weltweiten Christenheit, in der mehrere der bei uns numerisch weniger auffallenden Kirchen, die Größenordnung von Nationalkirchen haben.

2. Neben diesem pragmatischen Befund ist ein zweites Faktum, ein theologisches zu nennen. Es ist ein unangefochtenes Ziel der Ökumene, in der Einheit die Fülle des Christlichen aufleuchten zu lassen. Dies kann jedoch nur im Miteinander aller christlichen Traditionen geschehen. Gestatten sie mir Papst Johannes Paul II. zu zitieren, der in seiner Ökumeneenzyklika „Ut unum sint" aus dem Jahr 1995 fast

in Form einer Kurzfassung seines Ökumeneverständnisses (in der Nr. 87) schreibt: „Auf dem Weg, der zur vollen Einheit führt, bemüht sich der ökumenische Dialog, eine geschwisterliche Hilfe füreinander zu wecken, durch die sich die Gemeinschaften gegenseitig das geben sollen, was eine jede braucht, um dem Plan Gottes entsprechend zur endgültigen Fülle zu wachsen (vgl. Eph 4,11–13)." Dieser Hinweis auf Eph 4,13 ist von fundamentaler Bedeutung für die multilaterale Ökumene: ihr Ziel ist die „... Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes, damit wir Christus in seiner voll verwirklichten Gestalt darstellen ...", oder wie es in der revidierten Lutherübersetzung heißt: „... damit wir das Maß der Fülle Christi erreichen." In der besagten Enzyklika spricht Johannes Paul II. von der gegenseitigen Bereicherung, die die ökumenische Form des dem Evangelium gemäßen Gesetzes vom Einander-Mitteilen und Miteinander-Teilen ist (Nr. 87).

Rückblickend auf die vergangenen 60 Jahre kann man sagen, dass in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland langsam aber stetig die Überzeugung gewachsen ist, dass die angestrebte Fülle des Christlichen nur aufleuchten kann, wenn wirklich alle Kirchen ihr Eigengut in Glauben und Lehre, in Frömmigkeit und Gottesdiensttradition zusammentragen und jede das Ihrige auch für alle anderen fruchtbar macht. Deutlich entwickelte sich die Erkenntnis, dass nicht eine Überkirche, die auf einem Minimalkonsens beruht, das Ziel sein kann, sondern nur jene Dimension, die sich auftut, wenn alle das Ihrige zusammentragen und darüber hinaus jeder ernsthaft in Erwägung zieht, wo das Eigengut im Glauben des anderen zur Möglichkeit des eigenen Glaubens werden könnte. Wo lässt sich dies in der jüngsten Geschichte der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen verifizieren? Wo lässt sich nachweisen, dass die so verstandene multilaterale Ökumene in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland ihr „subsistit in" – um einen Begriff jüngster Kontroversen zu benützen – gefunden hat?

Rückblickend sind diesbezüglich zwei einschneidende Ereignisse in Erinnerung zu rufen: 1974 der Beitritt der katholischen Kirche in Form der Deutschen Bischofskonferenz und gleichzeitig der Orthodoxie, damals in Form der Griechisch-Orthodoxen Metropolie in Deutschland und 1991 die Wiedervereinigung mit der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der DDR.

Die 1948 gegründete „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West)" war ein nur in bescheidenen Maßen als multilaterales Gremium der Ökumene anzusehen: es handelte sich um eine Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Kirche in Deutschland mit den traditionellen Freikirchen. Die Mitgliedschaft von Anbeginn auch der Alt-Katholischen Kirche vermochte kaum den innerreformatorischen Charakter dieser Arbeitsgemeinschaft zu sprengen. Der Beitritt der Orthodoxie und der katholischen Kirche 1974 war somit eine gravierende Umwälzung, eben der Schritt von der bilateralen zur multilateralen Ökumene und zwar nicht nur verstanden als Erweiterung von 2–3 auf 10–12, sondern im Sinne einer neuen Dimension, die notwendigerweise eine ganz neue Gestalt gebiert. Konkret drückte sich das darin aus, dass eine Neugründung mit neuer Satzung vorgenommen wurde und dass man sich im Moment der Um-

wandlung allen Ernstes mit der Frage der Verbindlichkeit in dieser neuen Gestalt der Ökumene befasst hat. Würde man in dieser neuen großen Runde, in der nicht alle in gleicher Weise über Artikulations- und Ökumeneerfahrungen verfügten, zu einem verbindlichen Miteinander gelangen, das die christliche Botschaft glaubwürdiger macht? Würden nicht die so unterschiedlichen dogmatischen Positionen und ekklesiologischen Konstruktionen eher den befürchteten „ökumenischen Minimalkonsens" generieren? Wie würde in dieser großen Runde die gesuchte spirituelle und vielleicht sogar liturgische gemeinsame Plattform aussehen. Ein nicht risikoloses Unternehmen also, das entscheidend auch mit der Frage zusammenhing, welches Mandat die Mitgliedskirchen ihren Delegierten und der Arbeitsgemeinschaft als solcher geben wollten.

Wenn wir nun nach der Bewährung dieser so neu konstituierten multilateralen Ökumene fragen, so sind insbesondere die Felder hervorzuheben, in denen zuvor noch keine bilateralen Kontakte vorausgegangen waren. Es ist dies sicher die erstmalige Begegnung zwischen den Freikirchen und der römisch-katholischen Kirche und der Orthodoxie. Riesige Vorurteile und eingefleischte karikaturenhafte Fehlbilder voneinander im Hintergrund waren der Ausgangspunkt (Hure Babylons einerseits und Sekte andererseits), vorsichtiges gegenseitiges Abtasten folgte, Überraschungen in der Erkenntnis der Andersheit, interessante, bis dahin noch nicht da gewesene Koalitionen, etwa in ethischen Fragen und in solchen des Gemeindelebens. Mit dem damit verbundenen Aufrühren früherer kontroverstheologischer Schablonen und Frontstellungen verband sich oft auch ein Aufbrechen der für viele allmählich abgehoben und spröde wirkenden althergebrachten katholisch-evangelischen Kontroverse. Die liturgisch-patristisch zentrierte Tradition der Orthodoxen und später auch der altorientalischen Kirchen und die pietistischen Komponenten, die die verschiedenen Freikirchen beitrugen, wirkten wie ein Gewürz auf die schal gewordenen Auseinandersetzungen der so genannten Großkirchen.

Die Leistungen dieser so neu aufgestellten Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in den darauf folgenden Jahren können hier nur mit den wichtigsten Stichworten in Erinnerung gerufen werden: Die lange und intensive Arbeit mit der sog. „Lima-Konvergenzerklärung" über „Taufe, Eucharistie und Amt" des Ökumenischen Rates der Kirchen; die Frage der „Interkonfessionellen Zusammenarbeit an der Sache der Bibel"; das Thema „Mission und Evangelisation"; das gemeinsame „Missionarische Jahr"; „Das Bekenntnis der alten Kirche und unser Bekennen heute"; das Projekt „Auf dem Weg zum gemeinsamen Aussprechen des apostolischen Glaubens heute". Ab 1983 lautete das alle Mitgliederversammlungen bestimmende und bewegende Thema „Gerechtigkeit – Frieden – Bewahrung der Schöpfung" und seine Einbettung in den so genannten „Konziliaren Prozess". Ohne die gegenseitige theologische Vergewisserung durch die Arbeit an den zuvor genannten Themen wäre die dann im Verlauf des Weiteren erfolgte Übernahme der offiziellen Trägerschaft dieses Konziliaren Prozesses nicht möglich gewesen. An eine rein bilaterale Trägerschaft hat damals niemand gedacht. Die multilaterale Ökumene war so weit herangewachsen und gereift, dass sie die sogenannten „Öku-

menischen Versammlungen" in Königstein und Stuttgart, aber auch in Meißen und Dresden erfolgreich gemeistert hat.

Das zweite einschneidende Ereignis, auf das ich mich berufen möchte, um auf die Frage zu antworten „was würde uns heute fehlen, wenn ..." ist die 1991 erfolgte Zusammenführung der AGcK-DDR und der ACK-West. Es kann nicht verwundern, dass in den ersten zwei Jahren nach der Wiedervereinigung die Mitgliederversammlungen hauptsächlich Fragen der neuen Struktur und der neuen Satzung und Geschäftsordnung abzuhandeln hatten. Es ging aber auch um die Kooperation und Partizipation an den Vorhaben der je anderen Kirchen. Vorhaben der Kirchen des Osten Deutschlands die denen Westdeutschlands eher fremd oder bis dahin nicht geläufig waren und umgekehrt. Als Beispiele seien genannt: die Friedensdekade, der Konziliare Prozess (in der westlichen Form), die Frauendekade, Ausländerarbeit mit dem Arbeitsvorhaben zur Überwindung von Rassismus und Fremdenfeindlichkeit u.a.m.

Die erwähnte Beschäftigung mit neuen Strukturen und Ordnungen war keineswegs so steril wie es erscheinen mag, denn sie waren gekoppelt mit einer zuvor nicht geahnten Expansion der multilateralen Strukturen der Ökumene. In wenigen Jahren entstanden in den neuen Bundesländern neue regionale Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen, so dass wir heute bundesweit 14 regionale ACKs zählen und ca. 230 lokale Arbeitsgemeinschaften, die in direktem Kontakt und Austausch mit den regionalen ACKs stehen. Gleichzeitig wurde die Verbindung zwischen den regionalen ACKs und der Bundes-ACK neu gestrickt und durch die jährliche gemeinsame Tagung der Mitgliederversammlung der Bundes-ACK mit Vertretern der regionalen ACKs strukturell gefestigt. Kurz gefasst: Es entstand ein Netzwerk der multilateralen Ökumene, in dem doch ein guter Teil unserer Gemeinden in der einen oder anderen Form mit erfasst sind. Ein Netzwerk, in dem sich unterschiedliche Kulturen begegnen und näher kommen, Kulturen christlichen Glaubens, Verkündens und Betens. Aber auch Kulturen des Lebens, denn erst in der multilateralen Ökumene kommen bei uns die Mitbürger anderer Nationalitäten hinzu.

Mit der Diskussion um die Kooperation mit den verschiedenen oben genannten Dekaden und Arbeitsvorhaben kamen natürlich recht bald wieder die Fragen nach dem Mandat und der Verbindlichkeit der ACK auf den Tisch sowie die nach dem Verhältnis zu den Organen bilateraler Ökumene. War die ACK zu stark geworden? Gefährdet sie sich damit selber?

Am schärfsten traten diese Fragen auf im Zusammenhang mit der Unterzeichnung der Charta Oecumenica beim Ökumenischen Kirchentag in Berlin 2003. Am eindeutigsten fanden sie eine Antwort im Zusammenhang mit der Gegenseitigen Anerkennung der Taufe in Magdeburg im April des vergangenen Jahres. Es wurde dort klar, dass die ACK nur das tun kann, was die Kirchen ihr in Auftrag geben, dass aber die Kirchen ohne sie gewisse Dinge eben nicht tun können.

Genau in diesem Zusammenhang ist der Hinweis auf die bundesweite Eröffnung der Gebetswoche für die Einheit der Christen geboten, die wir in wenigen Stunden

hier im Mainzer Dom in einem Gottesdienst in multilateraler ökumenischer Gemeinschaft feiern werden. Seit genau 40 Jahren ist die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland durch ihr Arbeitsorgan, die Ökumenische Centrale in Frankfurt, an der Entstehung des internationalen Gebetstextes dieser Gebetswoche beteiligt. Darüber hinaus besorgt die Ökumenische Centrale die deutsche Fassung dieses Textes sowie die dazugehörenden Arbeitshilfen für die Gemeinden. Eine Gebetswoche für die Einheit der Christen, wie sie in aller Welt begangen wird, ist undenkbar in lediglich bilateraler ökumenischer Trägerschaft. Erst in der multilateralen Gemeinschaft gewinnt sie die Dimension eines weltweiten Flehens der Christenheit um die Einheit, um die der Herr inständig gebetet hat: „Damit die Welt glaube."

Ich fasse zusammen: Die ursprüngliche Aufgabe der Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen auf allen drei genannten Ebenen besteht darin, die den christlichen Kirchen heute schon gegebene partielle Einheit im Glauben ehrlich und glaubwürdig darzustellen und nach Kräften zu fördern. Dieses ist eben das, was unseren Kirchen fehlen würde, wenn es die ACK nicht mehr gäbe – um auf die eingangs aufgenommene Frage zurückzukommen und damit zu schließen.

Hans Jörg Urban

(Prof. Dr. Hans Jörg Urban war von 1972–1975 erster katholischer Referent in der Ökumenischen Centrale der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland und danach Direktor am Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn.)

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[1]

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 Mys-

[1] Dieser Neuabdruck des bereits in Heft 4/2007 publizierten Textes wurde notwendig wegen zweier gravierender Übersetzungsfehler der Erstpublikation. Wir bitten dafür um Entschuldigung und drucken der Praktikabilität der Verwendung wegen hier den gesamten korrigierten Text neu ab.

teriums 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 des Faith-and-Order-Dokumentes über *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 Ökumenikerinnen und 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"?

Für ganz besonders beklagenswert jedoch halte ich es, 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 post-konziliaren 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 in der Einleitung des Dokuments der Glaubenskongregation anerkannt wird, dass *Ut Unum Sint* zu den Dokumenten gehört, die zur „Erneuerung der katholischen Ekklesiologie" beigetragen haben. 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

Fairy von Lilienfeld

Am 4. Oktober 2007 wurde Prof. Dr. Dr. h.c. Fairy von Lilienfeld 90 Jahre alt, viele Freunde und Weggefährten konnten mit ihr am 20. 10. in Erlangen einen Festakt begehen. Meine Sicht auf die Jubilarin ist bleibend davon geprägt, dass ich Mitte der 1970er Jahren als Studentin an die Theologische Fakultät nach Erlangen kam und hier zum ersten Mal eine Professorin erlebte, die zwar ein kleines Fach vertrat, aber in der Universität sehr präsent war. Fairy von Lilienfeld war eine akademische Lehrerin, die es vermochte, uns sehr viel Jüngeren den Eros aufzuschließen, der einen beim Eindringen in große geistesgeschichtliche Zusammenhänge zeichnet und nicht wieder los lässt. Aktuelle Gegenwartsphänomene wie Entwicklungen in der Ökumene, politische Veränderungen in Russland oder literarische Neuerscheinungen wurden in ihrer Gegenwart und mit ihren Augen betrachtet zu Schnittstellen, um die theologische Expertise ins Gespräch zu bringen und auf ihre Tauglichkeit zu prüfen. Unvergesslich zur Persönlichkeit der Jubilarin gehört dazu, wie sie ihre Studenten in das Erleben von Ökumene einbezog: so, wenn bei einer Einladung zum Nikolausfest in der Benediktinier-Abtei Niederaltaich, dem Patronatstag der byzantinischen Kapelle dort, noch Plätze im Auto frei waren und wir sie einfach begleiten durften.

Fairy von Lilienfeld spricht in mehrerlei Hinsicht viele Sprachen. Zur Welt kam sie in Riga; durch ihre seit vielen Generationen im Baltikum verwurzelte Familie wuchs sie mit Deutsch und Russisch auf, mit der Weite dieser Vergangenheit aber auch mit allen Schrecken seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts. Ihr Studium – Theologie, Philosophie, Slawistik – fand unter den Bedingungen der DDR statt. An der Kirchlichen Hochschule in Naumburg konnte sie kirchliches und wissenschaftliches Engagement verbinden, sie promovierte, unterrichtete als Dozentin und wurde zur Pfarrerin ordiniert. 1966 wurde v. Lilienfeld auf den neu errichteten Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens an der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen berufen. Als erste Frau war sie damit Inhaberin eines theologischen Lehrstuhls im Westen Deutschlands und wenige Jahre später auch die erste Dekanin. Bis zur Emeritierung im Jahr 1984 entfaltete sie von hier aus ihre akademische und ökumenische Tätigkeit. Der Lebenslauf und das Lebenswerk v. Lilienfelds wurden in den letzten Jahren an mehreren Stellen gewürdigt, u.a. in einem Porträt, das auf der Grundlage eines Interviews entstand sowie in einem Beitrag, der von der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Bayern mit dem Argula von Grumbach-Preis 2002 ausgezeichnet wurde.[1] Die aus-

[1] *Gaby Franger*, Professor Dr. Fairy von Lilienfeld – der Weg einer Wissenschaftlerin, in: *Nadja Bennewitz/Gaby Franger* (Hg.), „Die Erlangischen Mädchen sind recht schön und artig ..." Ein Erlanger Frauengeschichtsbuch, Cadolzburg 2002, 231–240; *Ruth Koch/Ines Rein-Brandenburg*, Drei Leben. Fairy von Lilienfeld – Erfahrungen einer Pionier-Theologin, in: *Sigrid Schneider-Grube* u.a., Stehet auf, ihr stolzen Frauen. Frauenleben im 20. Jahrhundert. Zweiter Frauengeschichtswettbewerb der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, München 2004, 25–39.

führlichste Darstellung von Leben und Werk existiert bisher nur in russischer Sprache.[2]

Schwerpunkte der Forschungen und Veröffentlichungen Fairy von Lilienfelds liegen im Bereich des frühen Mönchtums, insbesondere der Wüstenväter und -mütter, und im russischen Mönchtum.[3] Dieser für die gesamte Erschließung des Mönchtums aus protestantischer Sicht wegweisende Beitrag wurde jüngst von Bernd Jaspert in seiner mehrbändigen Studie über Mönchtum und Protestantismus gewürdigt.[4] Weitere Themen, denen sich die Jubilarin widmete und die in zahlreichen Publikationen dokumentiert sind, bilden die Heiligenverehrung in den orthodoxen Kirchen, die russische Religionsphilosophie des 19. Jahrhunderts, die Sophia-Verehrung in Ost und West, die mittelalterlichen georgischen Überlieferungen zur hl. Nino – um nur einige der wichtigsten Fragestellungen zu nennen.[5] Drei Festschriften zeichnen die internationalen und interdisziplinären Forschungskontexte nach, in denen v. Lilienfeld sich bewegte.[6]

Akademische Forschung und Lehre gehören für Fairy v. Lilienfeld aufs Engste mit der Gegenwart der Kirchen zusammen. Besonders insistierte sie darauf, dass das ökumenische Gespräch in Deutschland zwischen den drei großen Konfessionsfamilien – den Kirchen der Reformation, den orthodoxen und der katholischen Kirche – zu führen sei, und nicht nur bilateral unter Ausklammerung des jeweils dritten Partners. Ihre Mitarbeit in zahlreichen ökumenischen Gremien belegt den Stellenwert, den dieser Arbeitsschwerpunkt für sie hatte. So gehörte sie zur Dialogkommission der EKD mit der Russischen Orthodoxen Kirche, war Mitglied der Gemeinsamen Kommission des LWB und der Orthodoxen Kirchen und nahm eine beratende Funktion für KEK wahr. Würdigungen und Auszeichnungen, wie Orden des Moskauer Patriarchats oder die Verleihung der Ehrendoktorwürde der Universität in Helsinki, unterstreichen die Impulse, die in über 40 Jahren von der Jubilarin ausgingen.

In diesem allen und noch an vielen anderen Stellen war und ist Fairy von Lilienfeld ein Mensch, der den Dialog und das Gespräch sucht, sich einmischt, Brücken baut, vermittelt – aber auch deutlich Position bezieht. Dazu gehört u.a. die Mit-

---

[2] Die Biographie wurde erstellt von E.M. Vereshagin und erschien 2004 in Moskau.

[3] Als wichtigste Arbeiten seinen hier nur genannt: Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise der Tradition im Rußland Ivans III., Berlin 1963; Spiritualität des frühen Wüstenmönchtums. Gesammelte Aufsätze 1962 bis 1971, Erlangen 1983, ²1988.

[4] *Bernd Jaspert*, Mönchtum und Protestantismus. Probleme und Wege der Forschung seit 1877, Bd. 3, St. Ottilien 2007, 181–271.

[5] Zum 80. Geburtstag erschien eine Aufsatzsammlung, die eine Bibliographie enthält und die Festvorträge mit abdruckt: *Karl Christian Felmy u.a.*, Fairy v. Lilienfeld. Sophia – Die Weisheit Gottes. Gesammelte Aufsätze 1983–1995, Erlangen 1997.

[6] *Peter Hauptmann* (Hg.), Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten. Studien zur ostkirchlichen Spiritualität. Fairy v. Lilienfeld zum 65. Geburtstag, Göttingen 1982; *Adelheid Rexheuser/K.-H. Ruffmann* (Hg.), Festschrift für Fairy von Lilienfeld zum 65. Geburtstag, Erlangen 1982; *Martin George u.a.* (Hg.), Festschrift für Fairy von Lilienfeld. Beiträge zum 80. Geburtstag, Berlin 1997, Stimme der Orthodoxie 3/1997.

gründung des heute noch bestehenden Melanchthon-Arbeitskreises in den damaligen Kirchen der DDR. Der Name war so etwas wie eine innerkirchliche Tarn-Bezeichnung für die auch in den Ostblockstaaten nicht unproblematischen Kontakte zwischen den Kirchen; unter dem für politisch geschulte Ohren unverdächtig wissenschaftlich klingenden „Schutzpatron" trafen sich die wissenschaftlichen und kirchlichen Experten für den Dialog mit den orthodoxen Kirchen, vor allem der Russischen Orthodoxen Kirche. Während ihrer akademischen Tätigkeit legte v. Lilienfeld großen Wert auf die interdisziplinäre Zusammenarbeit, so beteiligte sich ihr Lehrstuhl an gemeinsamen Veranstaltungen mit Vertretern der Islamwissenschaft, der Ost-Europa-Geschichte und der Kunstgeschichte. Sobald es sich vom Thema her nahelegte, bemühte sie sich innerhalb der theologischen Disziplinen um den Dialog in wechselseitig verantworteten Seminaren, z.B. mit dem Neuen Testament oder der Reformationsgeschichte. Zahlreiche Exkursionen wurden mit universitären und kirchlichen Partnern durchgeführt, viele Male damals noch in die Sowjetunion, auf den Balkan, nach Venedig usw. In den letzten Jahren haben sich die Kreise verändert, die wache Zeitgenossenschaft ist jedoch geblieben. Hier sind neben vielem anderen zu nennen: die Kirchengemeinde in Hemhofen, die Weltgebetstags-Gottesdienste, der Martin-Luther-Bund mit seinem Haus in Erlangen und das Roncalli-Stift.

Am Schluss des Festaktes in Erlangen stimmten alle – unter Anleitung des russischen Priesters – in den Segenswunsch ein: „Auf viele Jahre!" Wir wünschen Fairy von Lilienfeld viele Stunden und Tage, in denen der Reichtum ihres Lebenswerkes für sie aufscheint.

Ruth Albrecht

(Ruth Albrecht ist Privatdozentin am Institut für Kirchen- und Dogmengeschichte im Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg.)

Kirche sein im 21. Jahrhundert

Aus der Laudatio anlässlich des 70. Geburtstags von Konrad Raiser

Was Kirche sein in ökumenischer Gemeinschaft unter den Vorzeichen der Globalisierung an Neuem eröffnet, dazu haben wenige so viel gehört und so viel zu sagen, wie Konrad Raiser. In einem dem Ratsvorsitzenden der EKD gewidmeten Beitrag fragte er: *„Wie könnte eine Gestalt ökumenischer Gemeinschaft aussehen, die mit dem Verständnis von Freiheit in wechselseitiger Verantwortung Ernst macht?"* (Raiser 2005:42) Ihn hörend, fragen wir uns: Sind wir bereit, die *Ökumene* als konstitutiv für unser Kirchesein anzuerkennen? Sind wir bereit, aus der anvertrauten Freiheit kirchenrechtlich und menschenrechtlich Konsequenzen zu ziehen? Sind wir bereit, einer Gemeinschaft anzugehören, in der unsere Töne Teil einer Stimme sind? Sind wir bereit, die Taufe aus der kirchlichen Außendiplomatie zu holen in das Ressort kirchliche Innenpolitik? Das alles wären Schritte in den Raum der Freiheit.

Wo sich Raiser mit seinem Wort einbringt, da nennt er auch irreführende Leitbilder irreführend. Es geht ihm um ein Verständnis von Katholizität und Einheit, das die Herausforderung der Globalisierung für die Koinonia des wandernden Gottesvolks wahrnimmt. Imperiale Grenzen hat er kirchlich nie gelten lassen, sondern mindestens aktiv ignoriert. Den internationalen Beziehungen der Kirchen zwischen Nord und Süd galt immer sein besonderes Augenmerk. Und gemeinsam mit Freunden hat er längst vor 1989 zukunftsweisende Netzwerke zwischen Ost-West geknüpft. Für ihn entfaltet eine lokale Gemeinde ihren Charme als Wirklichkeit, als Kirche in voller Blüte, wenn sie die Beziehung zu anderen lokalen Kirchen auch mal mit freuderoten Wangen erlebt (vgl. Raiser 2005:186).

Da stehen wir wohl eher noch am Anfang. *Schritte auf dem Weg der Ökumene* heißt einer der jüngsten großen Sammelbände Raisers aus dem Jahr 2005. Der Weg der Ökumene ist für ihn gerade nicht die Strecke, die uns nach Ansage eines Navigators vom Ziel trennt. Die Ökumene Gottes reicht weiter als die Ökumene der Kirche, sie ist weniger Ziel als Horizont unserer Reisen (Raiser 2005:61).

Wer auf die Geschichte der Ökumene zurückschaut, kommt gerade aus entwicklungspolitischer Sicht kaum umhin, Ökumene in vielen entscheidenden Bereichen Avantgarde zu nennen. Es wäre reizvoll, jene von Raiser mit getragenen Impulse zusammenzustellen, die wir aus heutiger Sicht kirchlich und politisch noch der Avantgarde zurechnen müssen: Der Paradigmenwechsel natürlich, die Formulierung sozialethischer Leitbilder jenseits Technokratie-befallener Allmachtsvorstellungen, die neue Frage nach kirchlicher Einheit und nach einer gemeinsamen kirchlichen Vision, der frühe Zweifel, dass Markt und Wachstum die besten Garanten sind für zukunftsweisende soziale Steuerungssysteme, die Würdigung der Kooperation gegenüber dem Wettbewerb, die Ökonomie des Genug, die Politische Ökonomie. Aber auch nur das Aushalten einer periodisch wohlfeilen Geringschät-

zung der weltweiten Ökumene. Und die mangelnde Furcht vor dem Konsensprinzip, die Würdigung orthodoxer Anliegen, das frühe Insistieren auf ökumenische Alternative zur Globalisierung, statt einer pauschalen Ablehnung. Vieles mehr würden wir gerade im Kreis der heute zu Konrad Raisers Geburtstag Versammelten gemeinsam finden.

All diese Aufbrüche fokussieren sich in der für Raiser vielleicht zentralen Frage: Was bedeutet Kirche sein im 21. Jahrhundert? Was muss sich in Kirche und Ökumene bewegen, damit wir überzeugend und heilsam Kirche sind?

Aus meiner Sicht stellt sich die Frage: Hat die Kirche ernsthaft wahrgenommen, dass seit Gründung des Ökumenischen Rates (ÖRK) an Armut 270 Millionen Menschen gestorben sind – mehr als an allen Kriegen der Menschheit zusammen? Jährlich kommen 18 Millionen dazu und wir glauben, wir lebten die vorrangige Option für die Armen, wir würden die Millenniumsentwicklungsziele umsetzen, wir erreichten auch nur das uralte 0,7% Ziel.

Stellt sich die Kirche wahrhaftig der Tatsache, dass es modisch geworden ist, zu sagen: Es sei nun genug Geld nach Afrika gepumpt worden – es habe doch nichts genutzt? Seit Gründung des ÖRK erhielt Afrika 600 US$ Mrd. Entwicklungshilfe. Verteilt auf 60 Jahre macht das 10 US$ *pro Jahr* und Mensch. Eine europäische Kuh erhält pro *Woche* mehr an Subventionen und im Etat des Ministeriums für Wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung stehen 2,50 € pro Kopf und Jahr bereit für 2 Milliarden Menschen in Armut. Ähnliches ließe sich durchbuchstabieren für die Bewahrung der Schöpfung.

Wenn die Ökumene nicht nur Unterabteilung eines Kirchenamtes ist, sondern auch als Horizont der Kirche erlebbar, dann ist der Blick freier, die politischen Schieflagen der Globalisierung zu sehen. Raiser hat nie gescheut, grundsätzliche politische Analyse kirchlich zu pointieren und politische Analyse kirchlich zu befragen. Ökumene ist für ihn Vorzeichen der Globalisierung, nicht ihr Anhängsel. In diesem Sinn ist Ökumene seine Berufung. Und darum ist es lohnend, seine Einsichten in jenen der großen Politik zu spiegeln.

Als *Kofi Annan* seine Amtszeit als Generalsekretär der Vereinten Nationen beendete, nannte er fünf Lektionen, die wir für das 21. Jahrhundert zu lernen hätten:

1. Wir sind für die *Sicherheit* der *anderen* verantwortlich, nicht nur für die eigene.
2. Wir sind für das *Wohlergehen* der *anderen* verantwortlich, nicht nur für das eigene.
3. Sicherheit und Wohlstand hängen vom Respekt vor *Menschenrechten* ab.
4. Darum müssen Regierungen *rechenschaftspflichtig* sein für nationale und internationale Taten.
5. Dafür müssen *multilaterale* Einrichtungen fair und demokratisch organisiert sein.

Sind solche und ähnliche Analysen relevant für den missionarischen und ökumenischen Auftrag der Kirchen? Nötigen sie uns, den Auftrag neu zu überdenken? Konrad Raiser selber hat drei Dimensionen ins Gespräch gebracht, in denen globale Transformationsprozesse das Zeugnis der Kirchen herausfordern:

1. Wir müssen unsere anthropozentrische Sichtweise verlernen und ein *lebenszentriertes Verständnis* der Ökumene entwickeln, das Gottes Schöpfung besser entspricht.
2. Wir müssen unser Denken in Kategorien der Hegemonie verlernen und zu einer *neuen Anerkennung von Pluralität* kommen – politisch, kulturell, kirchlich.
3. Wir werden global gewordenen zerstörerischen Kräften wohl nur dann entgegenwirken, wenn wir akzeptieren, in Grenzen zu leben und die *Ökumene als unseren begrenzten Lebensraum* schätzen zu lernen.

Die ökumenischen Aufgaben vor uns sind damit nicht geringer geworden, als sie es von Anfang an waren. Eine entscheidende Wegstrecke hat Konrad Raiser in hohen Funktionen entscheidend mitgestaltet.

Was den zugleich spirituellen und politischen Weg dieser ökumenische Unternehmung angeht, gibt es eine so einschlägige wie nachhaltig überlesene Stelle in den Bekenntnisschriften der Reformationszeit. Das Evangelium – so heißt es im III. Teil der Schmalkaldischen Artikel – erleben wir auch *„per mutuum colloquium ... fratrorum"* (BSLK:449) – frei übersetzt: im gemeinsamen Gespräch der Geschwister. Es wirft ein bezeichnendes Schlaglicht auf Öffentlichkeit und Kirche, dass dieses mutuum colloquium zu den selten gewordenen Unikaten zählt, die über Suchmaschinen des Internets nicht zu finden sind.

Wolfram Stierle

(Dr. Wolfram Stierle, Theologe und Volkswirt, ist Mitarbeiter im Grundsatzreferat des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung. Fachgebiet: Ökumenische Wirtschaftsethik und bundespolitische Entwicklungsarbeit.)

Festschrift zum 70. Geburtstag: „Mache Dich auf und werde licht!", Ökumenische Visionen in Zeiten des Umbruchs, hg.v. Dagmar Heller / Christina Kayales / Barbara Rudolph / Gert Rüppell / Heinrich Schäfer, Frankfurt am Main 2008.)

Biografische Angaben

Pfarrer Dr. Konrad Raiser wurde am 25. Januar 1938 in Magdeburg geboren und wuchs in Schwerin, Göttingen und Bonn-Bad Godesberg auf. Nach dem Abitur 1957 in Tübingen arbeitete er sechs Monate im Rahmen eines Werksemesters des Evangelischen Studienwerks Villigst in einem Stahlwerk in Dortmund.

Von 1957–1963 studierte Raiser evangelische Theologie in Bethel, Heidelberg, Zürich und Tübingen und wurde 1964 ordiniert. Von April 1963 bis August 1965 arbeitete er als Vikar der Evangelischen Landeskirche in Württemberg mit Stationen in Berlin (Industrie- und Sozialpfarramt) und Stuttgart. 1965–66 studierte er Soziologie und Sozialpsychologie an der Harvard Universität (USA). Zurück in Deutschland war Raiser von 1967–69 Assistent für Praktische Theologie an der Evangelischen Theologischen Fakultät in Tübingen tätig, wo er 1970 mit einer Dissertation über G.H. Meads Theorie der Interaktion und ihrer Bedeutung für die theologische Anthropologie promovierte.

Im März 1967 heiratete er Elisabeth von Weizsäcker. Das Ehepaar Raiser hat vier Söhne: Martin (1967), Ulrich (1970), Simon (1974) und Christoph (1978).

1969 ging Raiser als Mitarbeiter des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) nach Genf, wo er zunächst als Studienreferent der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung arbeitete. 1973 wurde er zum stellvertretenden Generalsekretär ernannt und war ab 1979 gleichzeitig Leiter der Programmeinheit Gerechtigkeit und Dienst. In dieser Zeit nahm er an zahlreichen ökumenischen Konsultationen und Konferenzen sowie Besuchen bei Kirchen teil. Er war mitverantwortlich für die Programme der ÖRK-Vollversammlungen 1975 und 1983, die in Nairobi bzw. Vancouver stattfanden.

Raiser kam 1983 nach Deutschland zurück, wo er einen Ruf auf die Professur für Systematische Theologie an die Evangelische Theologische Fakultät der Ruhr-Universität Bochum annahm. Damit verbunden war die Übernahme der Direktion des Ökumenischen Instituts dieser Fakultät. Raiser war in dieser Zeit Mitglied in mehreren akademischen, kirchlichen und ökumenischen Ausschüssen sowie Präsidiumsmitglied des Deutschen Evangelischen Kirchentages. Er arbeitete in der Schriftleitung der Ökumenischen Rundschau mit und ist seit 1993 Mitglied in deren Herausgeberkreis. Raiser war ferner Berater und Mitglied der Redaktionsausschüsse bei der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel, Schweiz (1989) und der ÖRK-Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung in Seoul, Korea (1990). 1991 nahm er als Delegierter seiner Kirche an der Siebten Vollversammlung des ÖRK in Canberra (Australien) teil.

Im August 1992 wurde Raiser zum Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen gewählt, 1996 wiedergewählt mit einer weiteren Verlängerung bis 2003. Seit 2004 lebt das Ehepaar Raiser in Berlin im Ruhestand.

Raiser hat einen Ehrendoktortitel der Theologischen Akademie Budapest (1992) und der Universität Genf (1996).

Gestern – heute – morgen

Die *Materialien für Gemeindearbeit und Gottesdienst zur Gebetswoche für die Einheit der Christen* wird ab 2009 der Vier-Türme-Verlag zusammen mit dem Calwer Verlag anbieten. Der Vier-Türme-Verlag tritt damit die Nachfolge des Franz-Sales-Verlages an, der von 1993 bis 2007 Kooperationspartner des Calwer Verlages war. Die jährlich stattfindende Gebetswoche für die Einheit der Christen gehört neben dem Weltgebetstag der Frauen zu den wichtigsten ökumenischen Veranstaltungen. Viele evangelische, katholische, orthodoxe und evangelisch-freikirchliche Gemeinden nehmen regelmäßig daran teil und führen diese Woche der Begegnung gemeinsam durch. Die Materialhefte für die Gebetswoche 2009 sind den Verlagen zufolge ab September 2008 zu beziehen.

Im Konflikt um Homosexualität und das richtige Bibelverständnis in der *US-amerikanischen Episkopalkirche* hat sich im Dezember 2007 die erste Diözese abgespalten. Die als konservativ bekannte Diözese San Joaquin, die 47 Gemeinden hat, entschied sich bei ihrer Jahresversammlung für die Trennung von der Mutterkirche. Schon seit Jahren schwelt in der Episkopalkirche mit ihren 7.700 Gemeinden ein erbitterter Konflikt zwischen Liberalen und Traditionalisten.

Anlässlich der Weltklimakonferenz haben *europäische Kirchenoberhäupter zu mehr Anstrengungen beim Klimaschutz* aufgerufen. Gefragt sei in der globalen Klimapolitik ein radikaler Wandel der Mentalität und des Bewusstseins. Ein wirksames und gerechtes Klimaschutzabkommen setze einen Gerechtigkeitsbegriff voraus, der über nationale Interessen hinausgehe und Klima als ein globales öffentliches Gut begreife. Der Aufruf wurde vom anglikanischen Erzbischof von Canterbury, Rowan Williams, dem Erzbischof der lutherischen Kirche von Schweden, Anders Wejryde, und dem Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Bischof Wolfgang Huber, verfasst.

Zum *60-jährigen Bestehen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland* (ACK) fand am 18. Januar im Erbacher Hof, Mainz, eine Feststunde statt. Dabei wurde der Ökumenische Fürbittkalender *„In Gottes Hand. Gemeinsam beten für die Welt. Gebete aus der weltweiten Ökumene"* vorgestellt und präsentiert, der rechtzeitig zu dem in diesem Jahr stattfindenden Jubiläum (100 Jahre Gebetsoktav, 40 Jahre Gebetswoche für die Einheit der Christen) in der dritten, völlig überarbeiteten deutschen Ausgabe herausgebracht wurde. Die englische Originalausgabe ist beim Ökumenischen Rat der Kirchen erschienen. Den Festvortrag hielt Prof. Dr. Hans Jörg Urban (s. S. 90 ff i.d.H.).

Um 18.00 Uhr fand ein *Ökumenischer Gottesdienst zur bundesweiten Eröffnung der Gebetswoche für die Einheit der Christen* im Dom zu Mainz mit Karl Kardinal Lehmann und Landesbischof Dr. Friedrich Weber statt.

Am 7. März wird der *Weltgebetstag der Frauen* begangen. Das Motto des Weltgebetstags 2008 lautet: *Gottes Weisheit schenkt neues Verstehen.* Die *Gottesdienstordnung* kommt aus der *Kooperativen Republik Guyana*, einem der kleinsten Länder Südamerikas.

Von Personen

Markus Bräuer wurde zum 1. Oktober neuer Medienbeauftragter der Evangelischen Kirche in Deutschland, der bisherige Rundfunkbeauftragte *Bernd Merz* wechselte zum 1. Oktober als Geschäftsführer zum christlichen Digitalsender Bibel TV.

Johann Schneider ist seit dem 1. Oktober Oberkirchenrat für Orthodoxie, Stipendien und Ökumene im Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. Er übernahm in der Nachfolge von Dagmar Heller die Verantwortung für die Dialoge und Beziehungen zur Orthodoxie, zu evangelischen Freikirchen und zur Ökumene in Deutschland. Als neues Aufgabengebiet vertritt er die Koordination der Ökumenischen Stipendienprogramme im Bereich der EKD.

Walter Fleischmann-Bisten, Freikirchenreferent des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, ist vom Kuratorium zum Institutsleiter berufen worden. Fleischmann-Bisten amtierte von 1984 bis 2006 als Geschäftsführer des Bensheimer Ökumene-Instituts und ist seit 1997 für den Bereich Freikirchen und Innerprotestantische Ökumene zuständig. Die Leitung des größten evangelischen Ökumene-Instituts Europas hat er seit dem Frühjahr 2007 bereits kommissarisch inne.

Hartmut Schmid wird neuer Vorsitzender des pietistischen Liebenzeller Gemeinschaftsverbandes. Er folgt *Gerhard Horeld.* Das gemeinnützige Werk in der Evangelischen Kirche in Deutschland ist eng mit der Liebenzeller Mission verbunden.

Friedmann Eißler wird neuer Islamreferent in der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Berlin. Zu seinen Themenschwerpunkten werden außerchristliche Religionen mit Schwerpunkt Islam, neue religiöse Bewegungen, fernöstliche Spiritualität und interreligiöser Dialog gehören.

Elisabeth Naurath erhält den Hanna-Jursch-Preis der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) für ihre Habilitationsschrift „Mit Gefühl gegen Gewalt. Mitgefühl als Schlüssel ethischer Bildung in der Religionspädagogik". Der mit 5.000 EUR dotierte Preis wird alle zwei Jahre vom Rat der EKD zur Förderung herausragender wissenschaftlich-theologischer Arbeiten aus der Perspektive von Frauen vergeben.

Reinhard Marx, bisher Bischof von Trier, ist von Papst Benedikt XVI. als Nachfolger von Erzbischof *Friedrich Wetter* (München), der aus Altersgründen zurückgetreten ist, ernannt worden. Er will mithelfen, den Stillstand in der ökumenischen Beziehung zwischen katholischer und evangelischer Kirche zu überwinden.

Franz-Peter Tebartz-van Elst, Weihbischof im Bistum Münster, ist von Papst Benedikt XVI. zum Nachfolger des emeritierten Bischofs *Franz Kamphaus* zum Bischof von Limburg ernannt worden.

Karl-Heinz Wiesemann, Weihbischof im Bistum Paderborn, ist von Papst Benedikt XVI. zum Bischof von Speyer ernannt worden.

Hieronymos von Theben ist am 7. Februar zum neuen Bischof der Griechisch-Orthodoxen Kirche zum Nachfolger des verstorbenen Erzbischofs Christodoulos gewählt worden.

Es vollendeten das 70. Lebensjahr:

Christoph Klein, Bischof der deutschsprachigen Evangelischen Kirche A.B. in Rumänien, am 20. November;

Konrad Raiser, früherer Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen und Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau, am 25. Januar;

Augoustinos (Labardakis), Metropolit der Griechisch-Orthodoxen Kirche, ein Schwerpunkt seiner Arbeit war die Vertiefung der Tradition des ökumenischen Dialogs und die Verständigung zwischen der westlichen und östlichen Christenheit, am 7. Februar;

Karl-Christian Felmy, Professor em. für Ostkirchenkunde an der Universität Erlangen, lange Jahre Mitarbeit sowohl im Dialog zwischen der EKD und dem Moskauer Patriarchat als auch im Dialog zwischen der Pan-Orthodoxie und dem Lutherischen Weltbund, am 13. Februar;

das 80. Lebensjahr:

Harding Meyer, 1958 bis 1967 Professor für Systematische Theologie in São Leopoldo/Brasilien, 1967 bis 1971 Theologischer Sekretär für ökumenische Angelegenheiten des Lutherischen Weltbundes, Genf, 1971 bis 1994 (Emeritierung) Professor und langjähriger Direktor am Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg, am 19. Januar;

das 85. Lebensjahr:

Jörg Zink, Theologe und evangelischer Autor, am 22. November;

das 90. Lebensjahr:

Werner Krusche, Magdeburger Altbischof und früherer Vorsitzender des Evangelischen Kirchenbundes in der DDR, am 28. November;

Eugen Biser, einer der bedeutendsten katholischen Fundamentaltheologen und Religionsphilosophen, am 6. Januar.

Verstorben sind:

Heinrich Kron, Altkirchenpräsident der Evangelischen Kirche der Pfalz, im Alter von 84 Jahren, am 18. September;

Tullio Filtri, ehemaliger Redakteur der Vatikan-Zeitung „Osservatore Romano", im Alter von 103 Jahren in Rom, am 12. Dezember;

Christodoulos, Erzbischof und Oberhaupt der Orthodoxen Kirche in Griechenland, im Alter von 69 Jahren, am 28. Januar.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Ökumene

Wolfgang Beinert, Heilige in ökumenischer Sicht. Gemeinschaft der Christen über den Tod hinaus, Catholica 2/07, 114–132;

Fritz Erich Anhelm, Geht die Ökumene unter? Dritte Europäische Ökumenische Versammlung in Sibiu: Werden die Themen „Gerechtigkeit, Frieden und Umwelt" weiter politisch präzisiert? Viel wird auch von den orthodoxen Kirchen abhängen, Publik Forum 16/07, 30–31;

Christoph Böttigheimer, Der Glaubenssinn der Gläubigen – eine ökumenisch bedeutsame Größe? UnSa 4/07, 338–351;

Heiner Küenzlen, Ökumene ist kein Spiel. Zur Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Hermannstadt/Rumänien, Zeitzeichen 10/07, 15–17;

Eberhard Winkler, Die ökumenische Kirchenfalle. Im Streit mit der katholischen Kirche nicht vergessen: Kirche ist kirchliche Gemeinschaft, ebd. 10/07, 18–19;

Karl Kardinal Lehmann, Der theologischen Annäherung der Kirchen dienen. Ökumenische Aufbrüche in der Gründungszeit des Ökumenischen Instituts an der Universität Heidelberg, KNA-ÖKI 51/52/07, Dokumentation 1–11;

Reinhard Frieling, Kirche im eigentlichen Sinn. Plädoyer für eine realistische Ökumene, MDKonfInst 6/07, 107–114;

Andreas Hess, Europas Ökumene in Stagnation, G2W 11/07, 12–13.

II. Dialoge

Rudolf Prokschi, Sakramente im orthodox-katholischen Dialog. Überlegungen zu den Dokumenten der orthodox-katholischen Dialogkommission in Deutschland über das Sakramentenverständnis und die pastorale Praxis, Catholica 2/07, 133–146;

Reinhard Frieling, Zwischen Rezension und Rezeption. Wie gehen wir nach „Lima" mit Konvergenzen um? Catholica 2/2007, 98–113;

Lothar Häberle, Anker gegen den Relativismus. Zu den Dialogen von Joseph Kardinal Ratzinger mit Marcello Pera sowie mit Jürgen Habermas und Paolo Flores d'Arcais, IKZ „Communio" 6/07, 586–616;

Jim Harries, Mission to the South, Words to the North: Reflections on Communication in the Church by a Northerner in the South, Exchange 3/07, 281–298.

III. Interreligiöser Dialog

Andreas Feldtkeller, Muslime im Urteil von Christen – Christen im Urteil von Muslimen, Zeitschrift für Mission 3/4/07, 209–221;

Ruben Zimmermann, Abraham – Integrationsfigur im interreligiösen Dialog, Kerygma und Dogma 3/07, 160–188;

Neles Tebay, „Papua the land of Peace",: The Interfaith Vision and Commitment for West Papua, Exchange 4/07, 337–358.

IV. Gewalt überwinden

Volker Küster, Speaking of God in Memory of September 11th, 2001. An Aesthetic Approach, Exchange3/07, 231–245;

René Kaufmann, Leid, Übel und das Böse. Versuch einer philosophischen Annäherung, UnSa 4/07, 304–329;

Manfred Görg, „Gott will es" – nicht! Zur biblischen Rede von einer gottgewollten Gewalt, UnSa 4/07, 330–337;

Christian Wolf, Menschenwürde in biblisch-theologischer Perspektive, Theol Gespräch 4/07, 159–176.

V. Religion und Politik

Jon Sobrino, Kritik an den heutigen Demokratien und Wege zu ihrer Humanisierung von der biblisch-jesuanischen Tradition her, concilium 4/07, 365–400;

Néstor O. Miguez, Jesus, das Volk und die Präsenz der Politik. Das enteschatologisierende Reich, Ansprüche der Bevölkerung und messianische Zeiten, ebd., 401–438.

VI. Weitere interessante Artikel

Knut Backhaus, Aufbruch ins Evangelium. Unruhe als urchristliches Existential, IKZ „Communio" 6/07, 555–566;

Volker Leppin, Evangelium der Freiheit und allgemeines Priestertum. Überlegungen zum Zusammenhang von

Theologie und Geschichte in der Reformation, MDKonfInst 6/07, 103–107;

Hans-Otto Zeisset, Bildung und Gemeinde. Biblisch-theologische Grundlinien für den Bildungsauftrag der christlichen Gemeinde, TheolGespräch 4/07, 177–196;

Thomas Krüger, Westfälische Pointe. Warum evangelische und katholische Gemeinden ökumenische Partnerschaften gründen, Zeitzeichen 12/07, 18–20;

Jan-Heiner Tück, Rebellion gegen Gott. Glauben, nicht mehr glauben zu können, StdZ 1/08, 26–36;

Gerd Stricker, Ein abstruses Programm. Ist die Russische Orthodoxie auf dem Weg in die antiwestliche Isolation? HerKorr 12/07,624–629;

Matthias Haudel, Das Verhältnis von Gesetz und Evangelium als innerprotestantische und interkonfessionelle Herausforderung, Kerygma und Dogma 3/07, 243–249;

Ernst Feil, Zur Rezeption Bonhoeffers in katholischer Kirche und Theologie, EvTheol 6/07, 444–458;

Ralf K. Wüstenberg, Die Bonhoeffer-Rezeption in Südafrika, den Vereinigten Staaten und Großbritannien, EvTheol 6/07, 459–469.

VII. Dokumentationen

VELKD (Hg.), Die Feier des Taufgedächtnisses. Liturgische Handreichung. Zu beziehen über versand@velkd.de zu 1,00 EUR zzgl. Versandkosten;

Zwischen Taufschein und Reich Gottes – Kirchenmitgliedschaft im Spannungsfeld von Freiheit und Verbindlichkeit. Referate einer Tagung vom 28.–30. September in der Evangelischen Akademie zu Berlin. Die Tagung wurde mit einer Ehrung des EKD-Ratsvorsitzenden Bischof Dr. Wolfgang Huber aus Anlass seines 65. Geburtstags verbunden. epd-Dok 46/07;

In Gottes Hand. Gemeinsam beten für die Welt. Gebete aus der weltweiten Ökumene. 608 Seiten. Kt. Zu beziehen zu 19,80 € beim Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main, oder beim Bonifatius-Verlag, Paderborn.

Neue Bücher

SÜDAFRIKAKONFLIKT

Gunther J. Hermann, Apartheid als ökumenische Herausforderung. Die Rolle der Kirche im Südafrikakonflikt. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2006. 542 Seiten. Kt. EUR 24,–.

Ein notwendiges, ein zukunftsweisendes und gelungenes Buch. Allerdings erst ein „Zwischenergebnis", wie der Vf. selbst sagt, oder „ein erster Schritt auf einem längeren Wege", wie es Wolfram Kistner in seinem Vorwort ausdrückt. Warum? Vor allem, weil die Untersuchung sich auf das Verhältnis von EKD zu den Kirchen in Südafrika und den SACC konzentriert. Die Katholische Kirche, die Einzelkirchen, die deutsche Bundesregierung und Wirtschaft werden „nur am Rand gestreift". Sodann aber auch, weil einerseits das „leitende Interesse" mit der Frage definiert wird „Wie kann die Kirche in Zukunft in einer ähnlichen Situation schneller und vor allem entschiedener handeln?", andererseits diese Frage in der Durchführung aber ebenfalls nur angedeutet wird.

Methodisch ist sehr zu begrüßen, dass die Frage nach dem Verhalten der

Kirche eingebettet wird in die sorgfältige Darstellung des historischen Kontextes. Ebenso beeindruckend ist die faire Darstellung der kirchlichen Akteure, denen der Autor – einst selbst Mitglied der Solidaritätsbewegung – kritisch gegenüberstand und -steht. Mit breiten Archivstudien und Zeit-Zeugen-Interviews entsteht ein differenziertes Bild der historischen Prozesse, das sich allerdings noch besser erschließen ließe, wenn ein Index hinzugefügt würde. G.H. untergliedert das Buch in die vier Kapitel „Die Zeit des Erwachens" (1969–1975), nach dem Schüler- und Schülerinnenaufstand in Soweto „Weiße ‚Reformpolitik' oder Schwarze Macht" (1976–80), „Bürgerkriegsähnliche Unruhen" (1980–1985) und „Agonie des Apartheidregimes" (1986–1990 sowie im Überblick die Zeit nach 1990).

Dabei bearbeitet er vor allem folgende Fragenkomplexe: 1. das Ausweichen der EKD und der deutschen Öffentlichkeit auf die Frage der Gegengewalt statt auf die Gewalt des Apartheidregimes (und der eigenen Verflechtung mit Bundeswehr und NATO), 2. die Nähe der EKD zur Wirtschaft in der Diskussion um Boykott und Sanktionen, 3. die Abhängigkeit von der Kirchensteuer, die dazu führt, dass die EKD zwar die weißen lutherischen Apartheidkirchen finanziell unterstützt, sich aber heftig gegen das ökumenische Antirassismusprogramm und besonders den Sonderfonds für humanitäre Hilfe der (von der UNO als rechtmäßige Vertretung der Mehrheit der südafrikanischen und namibianischen Bevölkerung anerkannten) Befreiungsbewegungen wehrt, 4. das enge Verhältnis der EKD als „Volkskirche" zur bundesdeutschen Gesellschaft und dem Staat, das sie daran hindert, sich in der weltweiten ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen klar und solidarisch auf die Seite der verfolgten Kirche und Bevölkerung im südlichen Afrika zu stellen (wobei eine langsame Wandlung des EKD-Verhaltens in den 1980er Jahren herausgearbeitet wird).

Trotz der immensen Recherchen, die der Vf. angestellt und ausgewertet hat, sind einige kritische und ergänzende Bemerkungen angebracht.

1. Unzureichend und verkürzt ist seine Darstellung des Hintergrunds und Zustandekommens der status-confessionis-Erklärung bei der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Dar-es-Salaam 1977 (175ff). Er weist die zentrale Bedeutung der Ekklesiologiestudie der Studienabteilung zurück, obwohl Titel und mehr als die Hälfte der Erklärung wörtlich aus dem Schlussbericht der Studie „Identität der Kirche und ihr Dienst am ganzen Menschen" (46) übernommen ist. Außerdem spielten Teilnehmende an den Konsultationen dieser Studie im Formulierungsausschuss der Vollversammlung ebenso wie schon bei der Abfassung der Vorläufererklärung 1975 in Swakopmund eine entscheidende Rolle bei der Formulierung der Beschlussvorlagen und in der Plenumsdiskussion. Während des Prozesses dieser Studie ebenso wie der damit verbundenen kritischen Reflexionen über die neulutherische Zweireichelehre hatten Bonhoeffers Schriften zum status confessionis eine entscheidende Rolle gespielt (vgl. zum Ganzen U. Duchrow, Konflikt um die Ökumene. Christusbekenntnis – in welcher Gestalt der ökumenischen Bewegung?, München 1980, 78f; 232f).

2. Bei der Frage, wer in Deutschland Geld zu Propagandazwecken aus den

veruntreuten südafrikanischen Steuergeldern (Muldergateskandal) erhalten hat (203ff), ist die Vermutung geäußert worden, dass die „Offensive Junger Christen" in Bensheim, die in dem Buch mehrfach als Propagandainstitut für Inkatha und Verunglimpfer des SACC genannt wird, dazu gehört hat. Denn in der bekannt gewordenen Liste der Empfänger wird ein Institut des Diakonischen Werkes in Deutschland genannt. Ein solches war die OJC, und es ist kaum ein anderes Institut des DW vorstellbar, das Propaganda im Sinn der südafrikanischen Regierung betrieben hätte.

3. Weder bei der Behandlung der Eloff-Kommission (287ff) noch bei dem Exkurs zu Gewalt-Gewaltlosigkeit (477ff) erwähnt der Vf. das Memorandum christlicher Wissenschaftler „Südafrika: Bekenntnis und Widerstand" (in: epd Dokumentation Nr. 46a/82, abgedruckt in EMW (Hg.), Bekenntnis und Widerstand, 1983). Es war an Kirchenleitungen, Synoden und Kirchengemeinden gerichtet zur theologisch-rechtlichen Einschätzung von Befreiungsbewegungen auf der Basis reformatorischer Theologie und eigener Denkschriften der EKD. Diese hat das Memorandum einfach totgeschwiegen und keinerlei Konsequenzen daraus gezogen. Eine Erwähnung dieses Vorgangs hätte die Kritik des Buches verschärfen können, dass kirchenpolitische Interessen und nicht Theologie das Verhalten der EKD gegenüber dem Sonderfonds bestimmten. Ein Entwurf des Textes war vor der Veröffentlichung an W. Kistner geschickt worden. Das von diesem handschriftlich mit Anmerkungen versehene Exemplar wurde von der Polizei konfisziert und in der Eloff-Kommission so gedeutet, dass er der eigentliche Verfasser des Memorandums gewesen sei.

4. Im Blick auf die Rückzahlung der Apartheidschulden (516f) und die Geheimverhandlungen zwischen der de Klerk-Regierung und dem ANC nach 1990 hätte man darauf verweisen können, dass dieser vor die Wahl gestellt wurde, ein Geheimabkommen zu unterschreiben, das u.a. eben diese Verpflichtung enthielt, oder verschärfte gewaltsame Unterdrückung zu riskieren.

5. Wolfram Kistner in seinem Vorwort und auch der Vf. in der Einleitung fordern von den Kirchen, aus dem Versagen an entscheidenden Stellen für zukünftige ähnliche Herausforderungen zu lernen. Von daher hätte man erwartet, dass das Buch mit einer doppelten Forderung geschlossen hätte: Einmal, auch eine Kommission für Wahrheit und Versöhnung in Bezug für das Verhalten der EKD einzurichten, wie es Kairos Europa und Delegierte bei der 2. Europäischen Ökumenischen Versammlung 1997 in Graz gefordert hatten (vgl. U. Duchrow (Hg.), Wahrheit, Versöhnung und Neuanfang auch im Westen – oder nur im Süden und Osten?, Beilage zu H. 4/97, Junge Kirche, 91ff). Zum anderen wäre ein Verweis darauf angebracht gewesen, dass sich die EKD sowie die meisten europäischen Kirchen in den ökumenischen Prozessen zur weltwirtschaftlichen Ungerechtigkeit und Naturzerstörung seit 1997 ganz analog wie in der Südafrikafrage verhalten. Nicht aufgearbeitete Geschichte erzeugt bei den Tätern Wiederholungszwang. Das gleiche lässt sich bei dem Schweizer Ev. Kirchenbund (SEK) beobachten. Er hatte in der Apartheidfrage ähnlich wie die EKD agiert. 2004 versuchte er sich nach mehreren Studien aus der Affäre zu zie-

hen, indem er sein „Bedauern" äußerte, aber kein Schuldbekenntnis aussprach (vgl. 275). Prof. René Krüger/Argentinien schrieb im Juni 2004 an Rat und Bulletin des SEK: „Mit großem Interesse habe ich zur Kenntnis genommen, dass der Rat des SEK bedauert hat, zur Zeit der Apartheid ‚den Menschen, die Opfer der Apartheid wurden, und jenen, die in unseren Kirchen ihre Stimme gegen dieses Unrecht erhoben, zu wenig Gehör und Unterstützung schenkte' (SEK-FEPS-Bulletin 2004:1). ... Ich kann nur hoffen und beten, dass wir alle, unsere Kirchen auf der ganzen Welt und die ökumenischen Bünde nicht in zehn Jahren bedauern müssen, 2004 nicht klar genug unsere biblisch begründete Stimme der Anklage in Sachen Neoliberalismus und der Suche nach Alternativen für eine gerechtere Weltwirtschaftsordnung erhoben zu haben."

Ulrich Duchrow

MISSIONARISCHE KIRCHE

Dietrich Werner, Wiederentdeckung einer missionarischen Kirche. Breklumer Beiträge zur ökumenischen Erneuerung. Christlicher Glaube in der Einen Welt Bd. 8. Hg. v. Nordelbisches Zentrum für Weltmission und Kirchlichen Weltdienst (NMZ) Hamburg, EB Verlag, 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 Anliegen 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 Hinweise, 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

BEGEGNUNG MIT ANDEREN RELIGIONEN

Peter Steinacker, Absolutheitsanspruch und Toleranz. Systematisch-Theologische Beiträge zur Begegnung der Religionen. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a.M. 2006. 197 Seiten. Kt. EUR 16,–.

Der hessen-nassauische Kirchenpräsident Peter Steinacker legt in diesem Band sieben Texte vor, die aus unterschiedlichem Anlass um das Thema der Begegnung des (protestantischen) Christentums mit den Religionen (am Beispiel des Islam) kreisen. Im Vorwort des Buches werden dabei bereits wichtige Grundlagen des Bandes deutlich markiert: Steinacker schreibt aus kirchenleitender Sicht für die Gemeinden, er gründet seine Überlegungen auf die Religionstheologie Carl Heinz Ratschows und er mutet den theologischen Fragen in einer pluralen Gesellschaft „die mit Wahrheit verbundene Anstrengung des Gedankens" (13) zu.

Von Ratschow übernimmt Steinacker die im Titel angesprochene Vorstellung des Absolutheitsanspruches, der zu verstehen ist, als der „Anspruch jeder Religion auf Exklusivität [...], den sie von einem nicht analogisierbaren göttlichen Kern her auf ihren je eigenen Heilsweg erhebt." (14) Der ebenfalls vom Titel her hinzukommende Begriff der Toleranz nimmt diesen Anspruch ernst, als eine, die „Fremdes als Fremdes bestehen lässt und auf der Gewissheit der eigenen Wahrheit ruht". (101) Toleranz

enthält eine Ablehnungskomponente (35), weil es in den anderen Religionen eine „schlechthinnige Unverstehbarkeit im Kernbereich der anderen Religionen" (63) gibt. Dies führt zu einem „positionellen Pluralismus" (33), der zum eigenen exklusiven Heils- und Offenbarungsanspruch steht und von diesem heraus die anderen Religionen beurteilt. Von daher ergibt sich eine wiederkehrende Auseinandersetzung mit Lessing. Dessen Toleranzbegriff war zwar für seine Zeit angemessen (28), aber wird der Differenz der monotheistischen Religionen nicht gerecht. „Die Akzeptanz des Andersseins der Anderen, die entscheidende Grundlage zur Ausbildung von Identität, wird gerade nicht akzeptiert, sondern durch das Konstrukt einer idealen Ur-Religion der Liebe, auf die hingestrebt werden muss, ersetzt." (28) Darum gehe es aber den drei Religionen Christentum, Judentum und Islam nicht. (33f) Daraus folgt eine grundlegende Kritik am postmodernen Pluralismus, aber auch an vereinnahmenden religionstheologischen Positionen in Christentum und Islam.

Der unterschiedliche Charakter der Texte – mehrere Vorträge, einen Zeitschriftenbeitrag und eine Predigt – bringt es mit sich, dass einzelne Themen immer wiederkehren, je auf den spezifischen Anlass hin zugespitzt. Das führt beim Lesen zu einer gewissen Redundanz, erlaubt es aber, die Beiträge unabhängig voneinander wahrzunehmen.

Während in Kapitel 1 (Der Absolutheitsanspruch des einen Gottes) und 5 (Das islamische Kopftuch) eher gesellschaftspolitische Fragen in den Mittelpunkt rücken, kann man in den Kapiteln 2 (Was heißt Toleranz für die Begegnung der Religionen?) und 4 (Die Bedeutung der christlichen Kirchen im Dialog der Religionen) die theologischen Kernkapitel entdecken – vor allem letztere legt die systematisch-theologischen Prämissen ausführlich dar. Auch die Kapitel 3 (Vom rechten Umgang mit den Schriften) und 6 (Mission in einer pluralistischen Gesellschaft) bringen hilfreiche Entdeckungen entlang ihrer Themen. Allein die als Kapitel 7 abgedruckte Predigt (Der Glaube an das Jüngste Gericht im Christentum und im Islam) enttäuscht ein wenig, weil er sich von der Differenziertheit und verständlichen Komplexität der anderen Texte unterscheidet.

Es ist aber grade diese Differenziertheit, die den Band so lesenswert macht: Hier wird sehr sauber und klar argumentiert, werden Sachverhalte analysiert und gerade so wird es möglich, von den Texten zu profitieren, wenn man auch bei einzelnen Schlussfolgerungen widersprechen mag.

Sören Asmus

Henning Wrogemann, Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog. Eine Studie zur Begründung und Praxis des Aufrufs zum Islam (da´wa) im internationalen sunnitischen Diskurs. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2006. 510 Seiten. Kt. EUR 25,–.

Konversionen zum Islam finden besondere öffentliche Beachtung und lassen Christen aufhorchen. Zugleich fordern nicht selten Muslime (und zum Teil auch Christen), christlicher Mission eine Absage zu erteilen. Umgekehrt wird Muslimen vorgehalten, sie würden mit der Ausbreitung des Islam die hiesige Gesellschaft unterwandern.

Henning Wrogemann bietet für derartige Diskussionen hilfreiche Klä-

rungen. In seiner Habilitationsschrift skizziert er Grundzüge der Ausbreitung des Islam und analysiert verschiedene Konzepte der Einladung zum Islam (da´wa). Damit erarbeitet er die Grundlage, um (1.) nach Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen christlicher und muslimischer Einladung zum Glauben zu fragen und um diese (2.) zum christlich-islamischen bzw. gesellschaftlichen Dialog in Beziehung zu setzen.

Die Verwendung des Begriffs Mission für den Islam mag überraschen, da Muslime „missionarisches" Handeln für sich in der Regel ablehnen und sich damit von Christen abgrenzen. Doch Wrogemann begründet sein Vorgehen mit einem formalisierten, religionswissenschaftlichen Missionsbegriff. Des Weiteren verweist er auf den englischsprachigen muslimischen Diskurs, in dem der Begriff „mission" verwendet werde, was den Gebrauch desselben rechtfertige.

Das Herzstück der Studie bildet die Analyse von „da´wa-Theologien und da´wa-Strategien für das 21. Jahrhundert" (187–375). Ausführlich werden sechs Konzepte kritisch beleuchtet, darunter das des in Deutschland lebenden Ahmad von Denffer und des in Südafrika lebenden islamischen Befreiungstheologen Farid Esack. Die Ansätze von Tariq Ramadan und Ahmad H. Shakr werden leider kurz nur behandelt.

Die Konzepte fasst Wrogemann zu vier Modellen mit ihrem jeweiligen theologischen Hintergund zusammen: „reformatorisch-organisatorische da´wa" (moderate Salafiya), „revolutionär-prozedurale da´wa" (integristische bzw. militante Neosalafiya), „purifizierend-individualisitsche da´wa" (Wahhabiya), „befreiungstheologisch-kooperative da´wa" (modernistische Salafiya). Bemerkenswert ist, dass das „befreiungstheologisch-kooperativ" geprägte Modell, vertreten durch F. Esack, „grundlegend interreligiös ausgerichtet ist" (372). Aufgerufen wird demnach weniger zum Islam als Religionsgemeinschaft, sondern mehr zum „islam" als einem interreligiöses Ethos, als „Zielvorstellung für eine gerechte Gesellschaft" (373). Damit unterscheidet sich dies Modell deutlich von den ersten drei Modellen.

Im nächsten Schritt stellt Wrogemann gemeinsame und unterscheidende Aspekte von christlicher und islamischer Einladung zum Glauben dar (Mission / da´wa). Aus religions- und missionswissenschaftlicher Sicht bildet dies eine höchst interessante Schnittstelle. Gemeinsamkeiten sieht Wrogemann von der jeweiligen Grundlage autoritativer Texte, über den Modus des Aufrufs, des Zeugnisses durch Wort und Lebensstil bis hin zum internen und grenzüberschreitenden Engagement, sei es individuell oder institutionalisiert. Zu den Differenzen gehört allem voran der unterschiedliche Referenzrahmen innerhalb der Geschichte der Ausbreitung von Christentum und Islam: Bildet im Christentum mittelbar oder unmittelbar die Kirche den Referenzrahmen, so ist es im Islam die Gesellschaft bzw. der Staat, ohne dass dies eo ipso auf die Errichtung eines „Islamischen Staates" hinauslaufen müsse.

Daraus resultiert, dass Einladung zum Glauben essentiell zum Christentum wie zum Islam gehört. Es gibt ein Äquivalent, das nicht aufgegeben werden kann: „Zunächst … wäre von Muslimen wie von Christen zu fordern, zur Kenntnis zu nehmen und zu akzeptieren, dass das, was Muslime unter da´wa

verstehen, von vielen Christen mit dem Terminus ‚Mission' bezeichnet wird" (396f). Wie sich dies zu Andersgläubigen und zur Gesamtgesellschaft verhält, ist nach Wrogemann speziell für die jeweilige Interpretation zu klären.

Selbstredend führt dies zu unterschiedlichen Verhältnisbestimmungen von Mission und Dialog. Wrogemanns Dialog-Typologie gipfelt im „Dialog als Suche nach vertieftem Verstehen" (409), vertreten auf muslimischer Seite etwa durch Farid Esack, im Gegensatz zu Ahmad von Denffers Ansatz „Mission durch Dialog", der keinerlei Wechselseitigkeit zulässt. Erst vertieftes wechselseitiges Verstehen führt Wrogemann zu seiner bilanzierenden Antwort: „Der Dialog erscheint vielmehr als integraler Bestandteil missionarischer Praxis der Religionen im Horizont der Frage nach der gesellschaftlichen Toleranz gegenüber anderen." (417)

Bedenkenswert ist Wrogemanns Aussage, dass die Relation zur Toleranz auf muslimischer Seite aufgrund der Ablehnung einer pluralistischen Gesellschaft oder der Vorbehalte gegenüber einer solchen von etlichen Theologen nicht geteilt wird (S. 420). Umso wegweisender seien daher muslimische Ansätze wie der von F. Esack, weil sie produktive Perspektiven im Spannungsfeld von Mission, Dialog und Toleranz eröffnen. Zugleich ist jedoch gerade dies eine indirekte, aber deutliche Kritik an den drei von Wrogemann dargestellten, vorherrschenden da´wa-Modellen, die sich in klassischen islamischen Bahnen bewegen.

Wrogemann ist es gelungen, eine Diskussionen entschärfende und zugleich zuspitzende Studie vorzulegen. Sie ist allen zu empfehlen, die sich in christlich-islamische und gesellschaftliche Dialoge einbringen.

Christoph Dahling-Sander

Ulrich Berner, Christoph Bochinger, Klaus Hock (Hg.), Das Christentum aus der Sicht der Anderen. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2005. 225 Seiten. Kt. 18,– EUR.

Nicht wenige Vertreter der Religionswissenschaft im deutschsprachigen Raum bestimmen die Identität ihres aufstrebenden Faches in dezidierter, bisweilen polemischer Abgrenzung von der Theologie. Besonders die Missionswissenschaft als theologische Disziplin, die von ihren Gegenstandsbereichen und Fragerichtungen her eng mit der Religionswissenschaft verbunden und auf die Kooperation mit ihr angewiesen war, ist davon betroffen. Dabei sind gerade aus der Missionswissenschaft wichtige Impulse für die religionswissenschaftliche Forschung hervorgegangen. Mit ihren wissenschaftstheoretischen und methodischen Reflexionen, aber auch mit ihren materialen Beiträgen hat sie der Religionswissenschaft Wesentliches zu bieten, wie sie auch umgekehrt von deren Erträgen enorm profitieren kann.

Der vorliegende Band geht von dieser Einsicht in den gegenseitigen Nutzen der Kooperation aus, ohne dabei die Unterschiedenheit der beiden Disziplinen zu verwischen. Er dokumentiert die Beiträge zu einem Symposium der Fachgruppe „Religionswissenschaft und Missionswissenschaft" der „Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie" im Oktober 2001. Mit der leitenden Fragestellung ist nicht nur ein Thema aus dem „gemeinsamen Fundus" (15) der beiden Fächer angezeigt, sondern auch eine gemeinsam vollzogene

Umkehr der Blickrichtung: Während „die Anderen" in der Geschichte der beiden Fächer in der Regel nach Maßgabe „eigener", d.h. mehr oder weniger christlich geprägter Raster wahrgenommen und gedeutet wurden, soll hier das Christentum aus der Perspektive der „Anderen" in den Blick kommen. Die Unspezifität der Begriffe „die Anderen" und „das Christentum" erlaubt es dabei, sehr verschiedene interreligiöse Konstellationen in den Blick zu nehmen. „Die Anderen" können Gruppen und Bewegungen sein, die sich unter dem Einfluss der christlichen Mission als spezifische Inkulturationsformen des Christentums gebildet haben, oder solche, die ihre Identität in Abgrenzung von christlichen Religionsformen bestimmen, oder solche, die ihm in genetischer Unabhängigkeit gegenüber stehen und sich mehr oder weniger kritisch darauf beziehen. In Christoph Bochingers Beitrag sind es die Strömungen alternativer Spiritualität in Deutschland. Für Rainer Neu ist es die christlich geprägte philippinische Volksreligiosität in ihrer Interaktion mit dem dortigen amtskirchlichen Christentum. Johannes Triebel schaut das Christentum aus der Perspektive der ursprünglichen afrikanischen Religionen an. Max Deeg rekonstruiert die mit der Übersetzung christlich-nestorianischer Texte aus syrisch-persischen Quellen ins Chinesische in der Zeit der Tang-Dynastie (618–907) vorgenommenen Interpretationen (und deren Rezeptionen) und arbeitet dann die christianisierenden Tendenzen aus den englischen und deutschen Rück-Übersetzungen dieser chinesischen Texte durch Religions- und Missionswissenschaftler im 20. Jh. heraus. Spätestens in diesem Beitrag wird die Problematik der Unterscheidung zwischen „dem Eigenen" (so die missionswissenschaftliche Sicht) bzw. „dem Christentum" (so die religionswissenschaftliche Sicht) und „dem Anderen" offensichtlich. Wer sind hier „die Anderen"? Für Monika Schrimpf sind es drei Vertreter des japanischen Reformbuddhismus, die sich um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert mit dem Christentum auseinandersetzen. Andreas Grünschloß bezieht sich auf vier Verfasser „meditativer Erbauungsliteratur" aus dem zeitgenössischen Buddhismus und fragt nach deren Rezeptionen von Person und Werk Jesu Christi. Norbert Klaes zeichnet exemplarisch den Versuch einer Re-Definition des christlichen Glaubens im Kontext des Hindutums nach und Anette Wilke rekonstruiert die scharfe Kritik an der christlichen Bekehrungspraxis durch den Vedanta-Gelehrten Swami Dayananda Sarasvati aus Südindien. Diese Kritik gipfelt in der zugespitzten These: „Bekehrung ist Gewalt".

Das Programm, außenperspektivische Wahrnehmungen und Wertungen christlicher Religionsformen aus unterschiedlichen Kontexten zusammenzutragen, ist nicht in allen Beiträgen mit gleicher Konsequenz umgesetzt. Einige missionswissenschaftliche Studien bearbeiten Inkulturationsprozesse des Christentums, während manche religionswissenschaftliche Untersuchungen eher die außerchristlichen Phänomene an sich analysieren als ihre spezifischen Sichtweisen des Christentums. Dass die Umsetzung des ambitiösen Programms nur unvollständig gelungen ist, nimmt aber weder diesem Ansatz noch der Qualität der einzelnen Beiträge etwas von ihrer Bedeutung. Gerade in ihrer Heterogenität bieten die zusammengestellten Referate überaus instruktive

Einblicke in Interaktions- und Transformationsprozesse christlicher, christlich beeinflusster und außerchristlicher Religionsformen.

Das Programm konnte nicht vollständig umgesetzt werden, weil nicht alle Autoren ihm zu folgen bereit sind. Die Beiträge sind nicht nur inhaltlich, sondern auch methodisch, ja wissenschaftstheoretisch unterschiedlich angelegt. Die im Titel insinuierte Unterscheidung zwischen dem Christentum und den „Anderen", bzw. – in missionswissenschaftlicher Perspektive – dem eigenen und dem fremden soll gerade überwunden werden, wie überhaupt die Vorstellung, dass sich die Religionen gegenüber stehen, so dass sie sich „ansehen" können. So führt der Band mitten hinein in die Selbstverständigungsdebatten der Missions- und Religionswissenschaft. Diese werden aber – das ist zu bedauern – nicht offengelegt und bearbeitet.

Ungeklärt bleibt auch, wie sich das angestrebte „Durchdenken der Religion ‚von außen'" (Fritz Stolz) zum „unmittelbaren Gespräch zwischen Religionsvertretern" (8) verhält. In der Einleitung des Bandes unterstellen die Herausgeber, dass beides einander diametral gegenüber steht (8). Demgegenüber ist aber daran zu erinnern, dass die Rezeption von Außenwahrnehmungen einen wichtigen Beitrag zum authentischen interreligiösen Dialog leisten kann. Denn dieser Dialog besteht nicht nur im Austausch monadisch-abgeschlossener Innenperspektiven, sondern gerade in der Kunst dergegenseitigenPerspektivenübernahme und in der durch Öffnung für analytische Ansichten von außen ermöglichten Blickfelderweiterung. Der vorliegende Band bietet eine Hilfe dazu.

Reinhold Bernhardt

PREDIGTKULTUR

Kontrapunkte. Katholische und protestantische Predigtkultur, hg. von Erich Garhammer, Ursula Roth, Heinz-Günther Schöttler. Don Bosco Verlag, München 2006. 367 Seiten. Kt. EUR 22,50.

Wie schon der erste Band (Predigt als offenes Kunstwerk, 1998) zeigt auch dieser aus einer Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft für Homiletik entstandene 5. Band der „Ökumenischen Studien zur Predigt", wie neue Fragestellungen den ökumenischen Diskurs befruchten können, in diesem Fall das aus den amerikanischen New Homiletics („Preaching from within") von *Martin Nicol* entwickelte Programm einer „dramaturgischen Homiletik". Er versteht Predigen nicht als „Reden über" den Glauben oder als Erklärung von Texten, sondern als „Reden in der Gottesgegenwart" und weist damit der Predigt einen Ort zwischen Rede und Ritual zu. Als mystagogische Predigt muss sie „dem Verstehen widerstehen" und bei den Künsten in die Lehre gehen, um „mit dem bleibenden Geheimnis Gottes in verständlicher Rede umzugehen. Das hieße: Öffentlich Gott wagen". Gemeinsame Fehlentwicklungen in beiden Kirchen werden von hier aus sichtbar: „Pädagogisierung" von Predigt und Liturgie, „kolloquiale Unterlaufung und Kastrierung der Symbolik", „Vertreibung des Schweigens", „Erwartbarkeit der Aussagen" *(Fulbert Steffensky)*, mangelnde Reflexion der Vorprägungen vor der Begegnung mit der Schrift *(Jörg Seip)*.

Nach den Wurzeln der konfessionellen Predigtkulturen fragen *Klaus Müller* und *Jan Hermelink*. Das Vorurteil einer katholischen Geringschätzung der Predigt wird für die Vergangenheit

schon durch Gestalten wie den Regensburger Bischof Sailer oder die künstlerische Ausgestaltung von Kanzeln widerlegt *(Dominik Burkard)*. Allerdings bildete die Messpredigt liturgisch nur einen katechetisch-belehrenden Einschub, zu dem der Altarraum verlassen, das Messgewand abgelegt und sogar die Altarkerzen gelöscht wurden. Erst die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils hat die Homilie zu einem integrierenden Teil der Eucharistiefeier erhoben. Durch die Predigt vom Ambo im Altarraum aus – das Konzil ließ den Predigtort offen – wird die Gegenwart Christi auch in seinem Wort unterstrichen und die Liturgie als Kommunikationsgeschehen kenntlich gemacht *(Ludwig Mödl)*. Liturgisch steht die Homilie, deren Quelle nicht nur der Schrifttext, sondern auch die Liturgie selbst ist, zwischen dem Hören des Wortes und der feiernden Anbetung *(Jürgen Bärsch)*, hermeneutisch zwischen der Eucharistie und der Situation der Menschen.

Als Wurzeln katholischer Predigtkultur nennt *Müller* 1. ein schöpfungstheologisches Vertrauen in die Vernunft sozusagen als anthropologischer „Resonanzboden" der Selbstmitteilung Gottes in Christus, der eine „Echotheorie" der Predigt entspricht (die auch evangelischerseits an Boden gewinnt); 2. der wiederum bei Sailer zu beobachtende affektive und ästhetische Bezug; 3. die Verbindung von Verkündigung und Amt als Symbol der Unverfügbarkeit des Evangeliums und als Sicherung gegen eine bei der evangelischen Individualisierung und Pädagogisierung drohende Verdunstung des „ab extra".

Hermelink zeigt an Predigtbeispielen von Luther und Hans-Joachim Iwand, wie sich die evangelische Predigt von Anfang an durch Selbstbezüglichkeit auszeichnet; es wird über das Predigen gepredigt, um den Hörenden die jetzt erfolgende persönliche Konfrontation mit dem von außen kommenden Wort Gottes bewusst zu machen. Der Wahrheitsanspruch theologischer Lehre bewährt sich aus evangelischer Sicht gerade daran, dass sie die Form und den Akt der Predigt verlangt. Nicht Sinnlichkeitsdefizit oder Intellektuellendominanz, sondern das Glaubensverständnis hat zur evangelischen Predigtzentrierung geführt *(Martin Weeber)*; die Spannung zwischen der religiösen Unvertretbarkeit des Einzelnen und der kirchlichen Gestalt des Christseins ermöglicht überhaupt erst die Predigt *(Michael Meyer-Blanck)*. Das Vertrauen auf die Selbstdurchsetzungskraft des Wortes soll die Predigt entlasten und usurpiert zugleich das „opus operatum" des Sakraments; der so entstehende „Klerikalismus" der evangelischen Pfarrer steht dem katholischen Weiheklerikalismus in nichts nach und wird gefördert durch agendarisch vorgesehene Gestaltungsspielräume, welche die Gemeinde auch liturgisch der Subjektivität der Pfarrer ausliefert *(Steffensky)*. In der reformierten Kirche der Deutschschweiz hat diese Individualisierung ein kirchenhistorisch einmaliges Ausmaß erreicht *(Thomas Bornhauser)*.

Andere Beiträge versuchen ebenfalls konfessionelle Differenzbestimmungen im Blick auf die Predigtkultur. Auf katholischer Seite, so *Dietrich Korsch,* vollziehe sich die Vergewisserung der Sach-Identität von Offenbarung und Heilsgemeinschaft der Kirche im Altarsakrament; die Explikation des Heils als Heil erfolge daher „sozusagen als sacramentum audibile" entlang den neutestamentlichen Evangelien als den

Gründungsdokumenten der Kirche, denen gegenüber die Brieftexte bereits ein Stück Reflexion darstellen. Ziel der katholischen Predigt sei, „die Gläubigen immer tiefer hineinzunehmen in die Heilsgestalt der Kirche, der sie als Volk Gottes schon angehören". Der evangelische Akzent liege demgegenüber „auf der Konfrontation mit dem normativen Hinzutreten Gottes als einer immer wieder nötigen, diskontinuierlichen Neubestimmung des menschlichen Lebens". Durch diese Auszeichnung der Predigt, die das Sakrament als „verbum visibile" erscheinen lässt, erhöhe sich das Risiko des Christentums überhaupt, das nur zu tragen sei, indem auch im praktischen Kommunikationsvollzug auf Gott vertraut wird. Da auf dieser Basis jeder Bibeltext zur Grundlage der Predigt dienen kann, realisiert die evangelische Predigt hermeneutisch die Einheit der Bibel als Gottes Wort.

Angesichts der Verschiebung der Gewichte von den übersubjektiven Formen Lesung und Mahl auf die subjektive freie aktuelle Rede werden die Bedenken des Zweiten Vatikanums gegen eine Behauptung der Gegenwart Christi auch in der predigenden Erklärung der Schrift verständlich; dem entspricht spiegelverkehrt auf evangelischer Seite das Fehlen einer Kultur der Lesung. Sofern der katholische Sonntagsgottesdienst primär Gedächtnis des Paschamysteriums Jesu Christi ist (und sich stärker gegen eine Überfrachtung mit Themen von außen sperrt) und evangelischer Gottesdienst primär ein Kommunikationsgeschehen darstellt *(Wolfgang Ratzmann)*, kann auch gesagt werden, dass die katholische Predigt aus der Liturgie *erwächst*, während sie evangelischerseits als stärkste Verdichtung des Dialogs mit dem im Wort sich vergegenwärtigenden Herrn die Liturgie *konstituiert (Meyer-Blanck)*. Ein weiterer Unterschied dürfte sein, dass die Predigt römisch-katholisch aus der Kontemplation *(Franz Richardt)* erwächst, dann aber durch „das Nadelöhr der Subjektivität hindurch" *(Müller)* muss, während sie evangelisch zumindest bei Luther und Iwand ein „Kampfgeschehen" darstellt, in welches auch der Predigende selbst als der Vergewisserung bedürftig einbezogen ist *(Hermelink)*.

Die den Band abschließenden Praxisberichte aus der homiletischen Ausbildung belegen, in welch hohem Maße – über die evangelische Aufwertung des Abendmahls und die katholische Aufwertung der Homilie (die nach *Müller* mit „Wort des lebendigen Gottes" sollte schließen können) hinaus – ein gemeinsames Problembewusstsein und gegenseitige Wahrnehmung Platz greifen, für welche *Müller* eine ökumenische Regel formuliert: „Gerade das konfessionell Spezifische könnte zum Verbindenden werden, wenn die eine Tradition es bei der anderen besonders gut aufgehoben fände, um bei Bedarf sozusagen nachbarschaftlich darauf zurückzukommen."

Walter Schöpsdau

URCHRISTENTUM

Martin Hengel, Der unterschätzte Petrus. Zwei Studien. Verlag Mohr Siebeck, Tübingen 2006. 261 Seiten. Pb. EUR 24,–.

Der Altmeister in der Erforschung des Urchristentums und des epochengleichen Judentums legt hier zwei Studien vor, denen es den Weg in die Debatten zum kirchlichen Amt zu bahnen gilt. Nehmen wir die kürzere zweite „Die Familie des Petrus und andere

apostolische Familien“ vorweg (167–220). Hengel erhebt dazu, was sich bei Markus und in den anderen Evangelien (167ff), bei Paulus und den anderen Aposteln zum Wirken missionarisch aktiver Ehepaare, in späteren Nachrichten über apostolische Familien (180ff) und bei Klemens von Alexandria in seiner Reaktion auf die streng asketischen Enkratiten (200ff) finden lässt.

Eine Perle für sich ist, wie Hengel Weg und Wirken des Apostels/ Evangelisten Philippus samt Frau und seiner vier prophetisch wirkenden Töchter über Apg 6,5, 8,5ff,8,20ff und 21,8f mit Hilfe von Euseb bis ins kleinasiatische Phrygien nachzeichnet (189ff). Oder wie der ehelose und seinen Lebensunterhalt selbst erarbeitende Paulus in Korinth kämpfen muß, daß sein Apostolat als gleichrangig mit dem des Petrus und anderer Apostel anerkannt wird, die sich von ihren Frauen begleiten lassen und von der Gemeinde Kost und Logie erwarten (1 Kor 9,5ff).

Hengel sieht diese apostolischen Familien in ein „spannungsgeladenes Kräfteparallelogramm“ zwischen der Naherwartung des Endes, der Freiheit für den Dienst entsprechend der Botschaft Jesu und den Voraussetzungen eingespannt, die vorliegen müssen, damit sich durch die apostolische Reisetätigkeit überhaupt Gemeinden bilden können. Wo Kirchen fehlen und öffentliche Räume nicht in Frage kommen, waren – und sind bis heute – Gemeindeaufbau und Gemeindeleben auf die familiäre Atmosphäre in Hausgemeinden angewiesen.

Zusammengefasst führt das zu dem Schluss, dass ohne die Bindekraft der apostolischen Familien die christliche Botschaft sich nicht so schnell und nachhaltig hätte ausbreiten können, wie das tatsächlich geschah (219).

Die einleitende Studie „*Petrus der Fels, Paulus und die Evangelientradition*“ (1–166) setzt sich aus sechs thematisch ausgerichteten Kapiteln und einem „Fazit: Zehn Punkte“ zusammen, Es handelt sich dabei um: Drei Fragen zu Mt 16,17–19; Das Wort vom „Felsenmann“; Petrus als die „apostolische Grundgestalt der Kirche“ in der Zeit vor Matthäus; Markus, der Schüler des Petrus; Die spätere Rolle des Petrus und sein Konflikt mit Paulus; Die unbekannten Jahre des Petrus und seine theologische und missionarische Bedeutung.

Angesichts der Fülle exegetischer Details ist es wichtig, sich an den drei Ausgangspunkte zu orientieren, die der Darstellung ihr Gefälle verleihen:

(a) Der Autor ist, nach Meinung des Rezensenten zu Recht, davon überzeugt, dass die vier kanonischen Evangelien in der Reihenfolge Markus (69/70 in Rom), Lukas (Evangelium und Apostelgeschichte 75–85), Johannes (Herausgabe des früher entstandenen Evangeliums und der Briefe ca. 100–110 in Ephesus) und Matthäus (90–100 im südlichen Syrien) entstanden sind. Dass Lukas, Johannes und Matthäus den von Markus vorgegebenen Rahmen übernehmen, ist der hinter dem Markusevangelium stehenden Autorität des Apostels und ersten Auferstehungszeugen Simon Petrus sowie der Fülle von Jesustraditionen zu verdanken, über die er verfügte.

(b) Lukas erwähnt Petrus nach dessen zustimmendem Votum zur Heidenmission in Apg 15,7 ff in der Apostelgeschichte nicht mehr, weil das Motiv des Petrus hinter der in Gal 2,11ff gerügten Haltung (die Rücksicht auf die

bedrängte judenchristliche Gemeinde in und um Jerusalem) nach dem Jahr 70 nicht mehr aktuell ist und beide Apostel in der Völkermission gleichrangig zur Geltung kommen sollen.

(c) Hengel widerspricht den formgeschichtlichen ‚Dogmen' von der völligen Anonymität und Kollektivität der Jesustradition, denen man „zu lange und zu viel geglaubt" habe (144). Einer Perspektive, bei der das geschichtswirksame Handeln von Personen durch die Wirkung religionsgeschichtlicher Motive ersetzt bzw. verdeckt wird, setzt Hengel entgegen: Durch seine „einzigartige Autorität als Bekenner, Missionar, Lehrer – und hier nicht zuletzt als Tradent von Jesusüberlieferung – wie auch als Gemeindeleiter und am Ende als Märtyrer wird Petrus bei Mt zu dem ‚Felsen', auf dem der Auferstandene nach MT seine Kirche bauen wird, und darum trägt er – gerade auch historisch gesehen – diesen Ehrennamen ‚Petrus' zu Recht" (144f). Das spezifiziert sich für Hengel in der Übernahme der Johannestaufe, in der Aufforderung „im Namen Jesu" zu taufen (Apg 2,38), in der Vergebung der Sünden auf Grund der Selbsthingabe Jesu entsprechend Jes 53, im Bekenntnis von 1.Kor 15,3 („für unsere Sünden gestorben nach der Schrift") und im Einsetzungsbericht bei Markus (14,22–25) an, die auf Petrus zurückzuführen sind. Er fragt: „Sollten diese für ihren Glauben entscheidenden Grundeinsichten der frühesten – vorpaulinischen – Gemeinde ohne die maßgebliche Mitwirkung des ersten Auferstehungszeugen und Leiters der Jerusalemer Urgemeinde zustande gekommen sein?" (143).

Ekklesiologische und ökumenische Konsequenz: Wir können – wie es der erste Clemensbrief schon am Ende des 1. Jahrhunderts „*sachlich zu Recht*" getan hat – Petrus und Paulus im Blick auf ihre einzigartige Wirksamkeit zusammensehen und sollen den 29. Juni, das Fest von Peter und Paul, „in besonderer Weise zu einem ökumenischen Festtage machen" (161). Denn: „Petrus und Paulus, und als Dritter im Bunde das Corpus Johanneum sind „die tragenden Säulen der neuen Botschaft, die für alle Menschen gilt. Ihnen verdanken wir vor anderen das *apostolische Zeugnis,* die Grundlage unseres gemeinsamen Glaubens und den Ausgangspunkt allen ökumenischen Nachdenkens" (ebd.).

Das Buch eignet sich auch für Hauskreise und zur persönlichen Lektüre von Laien, die mit dem Neuen Testament einigermaßen vertraut sind.

Hans Vorster

KIRCHE UND STAAT

Igor Pochoshajew, Stellen wir die Altäre auf ... Aleksandr Men' zum Verhältnis von Kirche und Staat. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a.M. 2007. 175 Seiten. Kt. EUR 14,80.

Das Buch des Rostocker Juniorprofessors Igor Pochoshajew versucht, in Zeit, Gedankenwelt und einige Texte des orthodoxen Theologen, Religionswissenschaftlers und Priesters Aleksandr Men' (1935–1990) einzuführen. Men' gehört zu den zentralen Gestalten der modernen russischen Geistesgeschichte.

Das Buch gliedert sich in drei Teile. Der erste stellt eine Einführung in das Thema „Kirche und Staat in der Sowjetunion" dar (18–54). In sechs kurzen Unterkapiteln handelt der Vf. skizzenhaft „Die theoretische Grundlegung Lenins", „Die Kirche unter Stalin", „Die Chruščev-Ära", „Den innerkirch-

lichen Widerstand", „Die Zeit bis zur Perestrojka" und „Die neue Ära" ab.

Im zweiten Teil wird ein „Biographischer Abriss zu Aleksandr Men'" (55–76) geboten. Der Vf. beginnt mit der Familiengeschichte, Kindheit und Jugend von Men', berichtet über seine geistlichen Lehrer, beschreibt seine Studienjahre und schließlich seinen Dienst als Priester.

Der dritte Teil enthält eine Einführung (77–87) und einige vom Vf. ins Deutsche übersetzte Texte von Men' (88–150): neun Aufsätze und ein Interview, die vom Verhältnis zwischen dem Staat und der Kirche bzw. der Religion handeln.

Das Buch hat gravierende Mängel. Selbst der Titel ist nicht korrekt, weil er verschweigt, dass das Buch Texte von Men' selbst enthält. Kein Kapitel behandelt das im Buchtitel angegebene Sachthema: „A. Men' zum Verhältnis von Kirche und Staat". Wenn die Texte von Men' selbst solch eine Abhandlung darstellen sollten, hätte Men' als der Autor angegeben werden sollen und der Vf. als Herausgeber.

Der Vf. beginnt seine Darstellung der Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche in der Sowjetunion erst mit dem Jahr 1941. Die Jahre 1917 bis 1941, in denen unter anderem die blutigsten Verfolgungen der Christenheit in Europa stattfanden, fehlen komplett. Die auf brutale Weise erzwungene „Loyalität" der Kirchenleitung dem atheistischen Staat gegenüber wird somit unverständlich. So liest sich das Buch wie ein ununterbrochener Vorwurf der Kollaboration der Kirche mit der Sowjetmacht. Die Darstellung und die Interpretation der russischen orthodoxen Kirchengeschichte sind oft fehlerhaft.

Auch die Biographie von Men' weist in der Darstellung des Vf.s Mängel auf. Der Text ist verschachtelt, wichtige und unwichtige Details sind nicht ausgewichtet. Es finden sich Doppelungen. Die Zeitangaben sind oft unpräzis. Zuweilen lässt sich der Vf. mit Men' in eine unerklärliche Polemik ein, wobei der Eindruck entsteht, Men' würde das Gegenteil behaupten. Mit welchem Recht schreibt der Vf. Men' zu, dass „nach seiner Deutung das eigentliche Übel erst mit Stalin begonnen habe, der ein im Grunde gutes Beginnen der Oktoberrevolution völlig pervertiert hätte" (81)? Er schreibt ja später: Men' „war von der Unvereinbarkeit zwischen dem christlichen Glauben und der kommunistischen Ideologie überzeugt" (83).

Auch methodisch gesehen ist die Arbeit sehr nachlässig verfasst worden. Die auf Deutsch zugänglichen Texte von Men' werden nicht erwähnt. Die Hauptquelle des Vf.s im ersten Teil seines Buches („Die Orthodoxe Kirche in Russland. Dokumente ihrer Geschichte, 860–1980", hg. von Peter Hauptmann und Gerd Stricker, Göttingen 1988) ist überholt, denn sie wurde 1988, kurz vor der Öffnung der sowjetischen Archive, veröffentlicht. G. Stricker hat nach 1988 noch zwei russische Bände herausgegeben, die für den Vf. wichtiger wären. Mehrmals erwähnt der Vf., dass die Werke von Men' unter Pseudonymen veröffentlicht wurden. Diese nennt er jedoch nicht.

Der Vf. verweist auf gewisse Ergebnisse seiner Arbeit, die nicht zu entdecken sind. Man findet im Buch weder „eine ausführliche Darstellung über die ersten Jahre der Sowjetmacht" (81) noch die „eigene Untersuchung" über den Patriarchen Tichon (81) noch „die Darstellung der politischen und gesamt-

gesellschaftlichen Vorgänge", die „das Ausmaß an Gewalt" in den ersten Jahren nach der Revolution veranschaulichen soll (84).

Zahlreich sind die Fehler in den Formalia. Die gewählte Umschrift der russischen Namen erlaubt den Unkundigen nicht, den eigentlichen Namen zu erkennen. Fehler begegnen selbst in russischen Buchtiteln. Wörtliche Zitate werden oft entweder gar nicht oder nur pauschal belegt. Die Eigennamen der Politiker, Schriftsteller und Philosophen werden durchgehend ohne Vornamen, Lebens- bzw. Amtsdaten angegeben. Die Eigennamen der Kirchenmänner werden hingegen ohne Nachnamen und oft sogar ohne Titel und Amt (wie etwa „Bischof von…") angegeben.

Die Übersetzung der Texte von Men' bietet zahlreiche grobe Fehler jeglicher Art: terminologische Fehler, Verständnis-, Aufmerksamkeits- und Interpretationsfehler, Fehler in den Eigennamen, in den Namen der Städte, Klöster, Ikonen, in der Bezeichnung der Kirchenämter.

Die zahlreichen Einwände gegen die Arbeitsweise des Vf.s nötigen zur Frage, ob man dem Buch grundsätzlich Vertrauen schenken sollte. Man findet lediglich eine karge Kompilation aus den auf Deutsch schon veröffentlichten und kommentierten Dokumenten, eine Nacherzählung von Erinnerungen einiger geistlicher Kinder von Men' und eine wenig gelungene Übersetzung einiger seiner Texte.

Anna Briskina-Müller

PD Dr. Ruth Albrecht, Institut für Kirchen- und Dogmengeschichte, FB Evangelische Theologie, Universität Hamburg, Sedanstraße 19, 20146 Hamburg / Pfarrer z.A. M. Phil. (Ecumenics) Sören Asmus, Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel, Ökumene Mission, Religionswissenschaften, Missionsstr. 9 B, 42258 Wuppertal / Prof. Dr. Christine Axt-Piscalar, Georg-August-Universität Göttingen, Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Systematische Theologie, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen / Prof. Dr. Reinhold Bernhardt, Theologische Fakultät, Universität Basel, Nadelberg 10, CH-4051 Basel / Prof. Dr. Christoph Böttigheimer, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Theologische Fakultät, P.-Philipp-Jeningen-Pl. 6, 85072 Eichstätt / Dr. Anna Briskina-Müller, Theologische Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 06099 Halle (Saale) Dr. Christoph Dahling-Sander, Arbeitsstelle Islam und Migration im Haus kirchlicher Dienste der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers, Archivstr. 3, 30169 Hannover / Prof. Dr. Ulrich Duchrow, Alfred-Jost-Straße 7, 69124 Heidelberg / Dr. Fernando Enns, Stiftungsdozentur FB Evangelische Theologie, Universität Hamburg, Sedanstr. 19, 20146 Hamburg / Pfarrerin Dr. Verena Grüter, EMW, Normannenweg 17–21, 20537 Hamburg / Bischof em. Dr. Walter Klaiber, Albrechtstraße 23, 72072 Tübingen / Jutta Koslowski, Engelenweg 68, 47608 Geldern / Prof. Dr. Peter De Mey, Faculteit Godgeleerdheid, Centre for Ecumenical Research, Sint-Michielsstraat 6, B-3000 Leuven, Belgien / Prof. Dr. Bernd Oberdorfer, Philosophisch-Sozialwissenschaftliche Fakultät, Universität Augsburg, Universitätsstraße 10, 86159 Augsburg / Dr. Walter Schöpsdau, Chrodegangstraße 10, 64653 Lorsch / Dr. Wolfram Stierle, BMZ, Grundsatzreferat, Stresemannstraße 94, 10963 Berlin / Revd. Dr. Phillip W. Tolliday, Anglican Ministry Development Centre, 34 Lipsett Terrace, Brooklyn Park SA 5032, Australien / Prof. Dr. Hans Jörg Urban, Rosmarinstraße 62, 33106 Paderborn / Pfarrer i.R. Dr. Hans Vorster, Am Kalkofen 13, 65835 Liederbach.

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 / Berlin; 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: 1.1.2008)

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



Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,

eine spezifisch christliche Wahrnehmung der Wirklichkeit ist heute immer weniger als selbstverständlich vorauszusetzen – das ist eine Binsenweisheit. Um so wichtiger wird eine Verständigung darüber, was Gott mit der Welt zu tun habe, für die christlich-theologische Selbstvergewisserung nach innen wie nach außen. Ökumenische Theologie hat auch die Aufgabe, Prozesse solcher Selbstvergewisserung verschiedener konfessioneller Traditionen zu sichten und miteinander in Diskurs zu bringen. Das ist der Sinn des hier vorliegenden Heftes. Es ist einem Thema gewidmet, das gegenwärtig das Nachdenken über das Grundverhältnis von Gott und Welt in verschiedenen Konfessionen gleichermaßen bewegt: ein neues Interesse am Motiv der Partizipation. Es kommt zunächst harmlos daher. Was sollte schon Weltbewegendes daran sein, wenn Christen sagen, dass die Schöpfung Anteil habe an Gott, weil Gott selbst (sich) gebend diese Teilhabe ermögliche? Der zweite Blick – auch auf die hier zusammengetragenen Beiträge – zeigt, dass mit ihm eine dynamische Weltwahrnehmung verbunden ist: In der theologischen Reflexion verschiedener Konfessionen entpuppt sich die Rede vom Teilhaben an Gottes Sein nicht nur einfach als eine schöne poetische Hoffnungsrhetorik. Vielmehr zielt sie ganz ohne eine spezifische ökumenische Agenda auf dasselbe: letztlich auf eine Dynamisierung der Lebens- und Weltgestaltung. Sie wird in der Gott-Partizipation aktive Annahme, Würdigung und Pflege von Welt als Geschenk Gottes, mit dem er selbst seine Beziehung zur Schöpfung auch aufs Spiel setzt. Das Motiv der Partizipation zielt also auf Ontologie und Ethik, Anthropologie und Ekklesiologie – und wenn man so will – auch Sozialwissenschaften.

Zunächst ist dabei zu staunen über das Ausmaß an ähnlicher Denkrichtung, das sich hier findet und das nur zum Teil auf Forschungs- oder Dialogkontakte zurückgeht. Dieses Heft bietet Einblick in drei verschiedene Kontexte: *Risto Saarinen* gibt einen Überblick über Spezifika der finnischen Lutherforschung. Am provozierendsten ist es dabei wohl, dass Luther ein Konzept der Theosis – Vergöttlichung – nahegelegt und das

lutherische „vere passive" durch ein Motiv des aktiven Empfangens im Rahmen einer Theologie der Gabe dynamisiert wird. Wieviel davon auch in der orthodoxen Theologie lebendig ist, zeigt *Athanasios Vletsis* mit einer Interpretation der Theologie von Maximus dem Confessor, der Teilhabe an Gott verbindet mit einer eschatologisierten Energie der Vervollkommnung, die schon der eigenen Lebensgestaltung zugetraut wird. *Adrian Pabst* skizziert die Partizipations-Theologie der angelsächsischen „Radical Orthodoxy" um den Anglikaner John Milbank, in dessen Umfeld er an der Universität Nottingham forscht. Hier kommen neue Bezugsgrößen ins Spiel: ein nicht-dualistischer Platon und – ausgerechnet – die Analogie der Attribution von Thomas von Aquin. In Ergänzung zu dieser Darstellung publizieren wir unter *„Neues aus der Forschung"* den Vorschlag von Pabst, das Konzept der Partizipation mit Hilfe der Gewährsleute Platon und Augustin durch eine stärkere Integration des Begriffs der Relation zu verfeinern. Mit *Christoph Schwöbel* kommt eine kritische lutherische Stimme zu all diesem zu Wort. In Würdigung des Grundanliegens und unter Bezugnahme auf den orthodoxen Theologen John Zizioulas versucht er doch, die Differenz von Schöpfer und Schöpfung dadurch deutlicher zu wahren, dass er die Partizipation als eine Partizipation des Glaubens zu denken vorschlägt. Dabei kommen relations-ontologische Ansätze ins Spiel, die sich aber biblisch und trinitätstheologisch begründen und damit anders gelagert sind als der Vorschlag von Pabst. Der Unterschied liegt in einem stärker von personaler Beziehungshaftigkeit geprägten Relationen-Begriff, mit dem der Gott-partizipationswürdigen Schöpfung mehr Spielraum für eine emanzipatorische und freiheitsermöglichende Veränderung zugesprochen werden kann. Was das alles mit der Trinitätslehre und einem originär biblischen Bezug zu tun hat, möge man selbst lesen.

Bleibt noch, auf *Dokumente und Berichte* hinzuweisen: Hier zeigt u. a. ein mennonitisch-katholisches Dokument Früchte eines Dialogs zum Thema „Heilung der Erinnerungen". Wer sich die Mühe machen will, kann schon in diesem Dokument Spuren von Partizipations-Theologie entdecken, die hier in ein gemeinsames friedenstheologisches Statement führen.

Ökumene und Schöpfungstheologie waren die Themen, die Lukas Vischer, einem der „Väter" der ökumenischen Bewegung, stets besonders am Herzen gelegen haben. Zu seinem Tod verfasste Geiko Müller-Fahrenholz eine Würdigung seines Lebens: „Er war uns immer einen Schritt voraus."

Eine erfüllende Lektüre wünscht im Namen des Redaktionsteams
Ihre Ulrike Link-Wieczorek



Partizipation als Gabe: Zwanzig Jahre neue finnische Lutherforschung

VON RISTO SAARINEN[1]

Seit zwanzig Jahren haben viele finnische Lutherforscher im Umkreis von Tuomo Mannermaa einen profilierten Zugang zu den Texten des Reformators entwickelt.[2] Charakteristisch für ihn ist die Bezeichnung des Heils als Teilhabe an Gott. In der Rechtfertigungslehre wird Luthers Einsicht vom im Glauben gegenwärtigen Christus *(in ipsa fide Christus adest)* so betont, dass „die ekstatische Gemeinschaft des Glaubens mit Christus, auf den der Glaubende sich verlässt, die Grundlage für das Verständnis der Rechtfertigung"[3] bildet.

Dieser Ansatz ist in Deutschland mit gewisser Skepsis rezipiert worden, die teilweise damit verbunden ist, dass die Finnen für die evangelische Theologie ungewöhliche Begriffe wie „Vergöttlichung des Menschen" bzw. „Theosis", „Ontologie" bzw. „real-ontische Gegenwart" benutzt haben. Teilweise haben auch die ökumenischen Annäherungen mit den orthodoxen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche, die mit Hilfe dieses Ansatzes begründet worden sind, Anlass zur Kritik geboten. In einem früheren Aufsatz habe ich die Rezeption der finnischen Lutherforschung bis etwa 1993 berücksichtigt. In Lexikonartikeln habe ich des Weiteren versucht,

---

[1] Risto Saarinen ist Professor für Ökumenische Theologie an der Universität Helsinki. Von 1994 bis 1999 war er Forschungsprofessor am Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg.

[2] Der Sammelband Thesaurus Lutheri, hg. v. *Tuomo Mannermaa* u. a., Helsinki 1987, hat dieses Paradigma gewissermaßen eingeleitet. Eine Bibliographie der finnischen Lutherforschung findet sich auf meiner Website www.helsinki.fi/~risaarin. Siehe auch *Juhani Forsberg*, Die finnische Lutherforschung seit 1979, Lutherjahrbuch 72, 2005, 147–182. Im Folgenden wird auf die Rezeption der hier erwähnten Studien konzentriert.

[3] So *Wolfhart Pannenberg*, Systematische Theologie, Bd. 3, Göttingen 1993, 242, im Anschluss an *Tuomo Mannermaa*, Der im Glauben gegenwärtige Christus, Hannover 1989.

eine balanzierte Fassung einiger Grundgedanken des finnischen Paradigmas zu bieten.[4]

Im Folgenden wird zuerst über die neuere Rezeption der finnischen Studien berichtet. Danach werden Grundzüge einer „Theologie der Gabe" skizziert, die als systematisch-theologische Ergänzung der historischen Lutherstudien gemeint ist. Zum Schluss wird die Hermeneutik der finnischen Lutherforschung kurz erläutert.

Stellungnahmen im englischsprachigen Raum

Das wichtigste Ereignis in der neueren Rezeption der finnischen Studien ist die Erscheinung des Sammelbandes *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther* (1998).[5] Die Herausgeber des Bandes, Carl E. Braaten und Robert W. Jenson, haben auch in ihren sonstigen Veröffentlichungen die Einsichten der Finnen bekannt gemacht. In seiner *Systematic Theology* basiert Jenson einen beträchtlichen Teil seiner Darstellung der Rechtfertigungslehre auf die Arbeiten von Mannermaa und Simo Peura.[6]

Jenson unterstreicht die Eigenart der finnischen Forschung. Weil Luther normalerweise von den „liberalen Protestanten" und „philosophischen Existentialisten" interpretiert werde, habe man die katholischen und ontologischen Aspekte seines Denkens vernachlässigt. Die Gruppe um Mannermaa habe diese Seite ins Licht gerückt.[7] Auf ähnliche Weise schreiben Braaten und Jenson im Vorwort zu *Union with Christ*, dass die Mannermaa-Schule im Unterschied zur neukantianisch gesinnten deutschen Lutherdeutung den Glauben als ontologische Partizipation verstehen möchte.[8]

Union with Christ wurde ausführlich rezensiert[9] und diskutiert. Braaten und Jenson sind als Herausgeber der Zeitschrift *Pro ecclesia* bekannt, die im ökumenischen Geist Katholiken, Orthodoxe und episkopale Protestanten vereint. Die finnische Lutherforschung passt mit der theologischen

---

[4] *Risto Saarinen*, Die Teilhabe an Gott bei Luther und in der finnischen Lutherforschung, in: Luther und Ontologie, hg. v. *A. Ghiselli* u. a., Helsinki-Erlangen 1993, 167–182; *ders.*, Theosis, TRE 33, 389–393; *ders.*, Gnade V, RGG[4], 3, 1032–1035.

[5] *Carl E. Braaten & Robert W. Jenson (Hg.)*, Grand Rapids 1998.

[6] *Jenson*, Systematic Theology 2, Oxford 1999, 293–302.

[7] *Jenson*, a.a.O., 293–294.

[8] Union with Christ, VIII–IX.

[9] Z. B. *Ted Dorman*, First Things, December 1999, 49–53; *James M. Kittelson*, Dialog 38, 1999, 235–237; *Timothy Wengert*, Theology Today 56, 1999, 432–434; *S. M. Hutchens*, Touchstone 13/6, 2000, 41–46; *Michael Plekhon*, St. Vladimir's Theological Quarterly 44, 2000, 109–112.

Richtung dieser Zeitschrift gut zusammen, weil sie die altkirchlichen und sakramentalen Züge des Reformators hervorhebt. Diejenigen amerikanischen Lutheraner, die sich vom *Pro-ecclesia*-Kreis distanzieren, übten häufiger Kritik an der finnischen Lutherforschung.[10] Freilich haben einige Theologen der Missouri-Synode den finnischen Ansatz positiv bewertet, da er Ähnlichkeiten mit der lutherischen Orthodoxie aufweist und sich kritisch zum liberalen Protestantismus verhält.[11]

Die amerikanische Diskussionslage ist dermaßen vielseitig, dass auch unerwartete Rezeptionsvorzüge zum Vorschein kamen. Die reformierte Zeitschrift *Westminster Theological Journal* widmete dem Band ein Themenheft, in dem drei Forscher den finnischen Ansatz beurteilen. Während Paul Louis Metzger die Einsicht von der Vereinigung mit Christus vorsichtig positiv bewertet und Mark A. Seifrid den neutestamentlichen Hintergrund von Gal 2,15-21 konstruktiv beleuchtet, findet Carl R. Trueman, dass eine gewisse Vernachlässigung der historischen Lutherforschung bei den Finnen zu einem einseitigen Bild führt. Robert Jenson kommentiert alle drei Beiträge und verteidigt die finnischen Positionen.[12]

Merkwürdigerweise ist *Union with Christ* auch von den Reformierten, Anglikanern und sogar Pfingstlern und Baptisten kommentiert worden. Carl Mosser plädiert dafür, dass das Motiv der Vergöttlichung nicht nur bei Luther, sondern auch bei Calvin eine beträchtliche Rolle spielt. John Milbank verhält sich skeptisch zur finnischen Forschung, weil Luther für ihn ein fragwürdiger Nominalist bleibt. Als Korrektur zu Milbanks Lutherbild schlägt J. Todd Billings vor, dass mit Hilfe der Theosis-Lehre Calvins eine genuin westliche Sprache der Partizipation gefunden werden kann.[13]

---

[10] Besonders ausführlich wird diese Kritik angeführt von *Mark C. Mattes*, A Future for Lutheran Theology?, Lutheran Quarterly 2005, 439–457.

[11] *Kurt E. Marquart*, Luther and Theosis, Concordia Theological Quarterly 2000, 182–205. Marquart teilt Mannermaas Heilsrealismus, will aber die Priorität der imputativen Rechtfertigung aufrechterhalten.

[12] *Paul Louis Metzger*, Mystical Union with Christ: An Alternative to Blood Transfusions and Legal Fictions, WTS 65, 2003, 201–213; *Mark A. Seifrid*, Paul, Luther, and Justification in Gal 2, 15–21, ebd., 215–230; *Carl R. Trueman*, Is the Finnish Line a New Beginning? A Critical Assessment of the Reading of Luther Offered by the Helsinki Circle, ebd., 231–244; *Robert W. Jenson*, Response to Mark Seifrid, Paul Metzger, and Carl Trueman on Finnish Luther Research, ebd., 245–250.

[13] *Carl Mosser*, The greatest possible blessing: Calvin and deification, Scottish Journal of Theology 55, 2002, 36–57; *John Milbank*, Being Reconciled: Ontology and Pardon, London 2003, 110, 223; *J. Todd Billings*, John Milbank's Theology of the Gift and Calvin's Theology of Grace: A Critical Comparison, Modern Theology 21/1, 2005, 87–105.

Der in Fuller Theological Seminary tätige Pfingstler und Schüler Mannermaas, Veli-Matti Kärkkäinen, hat in zahlreichen Veröffentlichungen die Beziehungen der methodistischen und pfingtlerischen Heiligungslehre mit der altkirchlichen Theosis-Vorstellung untersucht und im Rahmen dieses Projekts auch die finnischen Lutherstudien in Amerika bekannt gemacht.[14] Mark Seifrids oben erwähnte Rezension repräsentiert eine baptistische Sicht. Für die Neutestamentler bietet der finnische Ansatz Vergleichspunkte mit der sogenannten „neuen Perspektive" der Paulusforschung.[15]

Die meist positive englischsprachige Rezeption hat aber in der sogenannten evangelisch-katholischen Theologie stattgefunden. Mit Hilfe der finnischen Studien beantwortet Allen G. Jorgenson Milbanks Lutherkritik und unterstreicht die sakramentale Gegenwart und Ubiquitätslehre bei Luther. Bruce Marshall entwickelt den Gedanken der Transformation bei Luther im Anschluss an die finnischen Studien. David Yeago hat in zahlreichen Studien eine ontologisch-sakramentale Lutherdeutung entworfen. Reinhard Hütter nimmt die finnische Kritik am deutschen Protestantismus wahr und versucht, Luther auf mehr altkirchlich-katholische Weise zu verstehen.[16]

Das bleibende Problem der englischsprachigen Rezeption ist aber, dass die meisten finnischen Studien nur auf Deutsch erhältlich sind. Erst im Jahre 2005 erschien Mannermaas *Christ Present in Faith* auf Englisch; seine Studie *Zwei Arten der Liebe* sowie die vielen Dissertationen seiner Schüler liegen immer noch nur auf Deutsch vor. Eine Ausnahme ist freilich das neue Buch von Olli-Pekka Vainio.[17]

---

[14] Siehe besonders *Kärkkäinen*, One with God: Salvation as Deification and Justification, Collegeville 2004.

[15] Für die exegetische Diskussion siehe *Mark Seifrid*, Christ Our Righteousness, London 2001 und *Risto Saarinen*, The Pauline Luther and the Law, Pro Ecclesia 15, 2006, 64–86.

[16] *Allen G. Jorgenson*, Luther on Ubiquity and a Theology of the Public, International Journal of Systematic Theology 6, 2004, 351–368; *Bruce Marshall*, Justification as Declaration and Deification, International Journal of Systematic Theology 4, 2002, 3–28; *David A. Yeago*, Martin Luther on Grace, Law and Moral Life, The Thomist 62, 1998, 163–91; *ders.*, Ecclesia Sancta, Ecclesia Peccatrix: The Holiness of the Church in Martin Luther's Theology, Pro Ecclesia 9, 2000, 331–354; *Reinhard Hütter*, Suffering Divine Things, Grand Rapids 2000; *ders.*, Bound to Be Free, Grand Rapids 2004.

[17] *Mannermaa*, Christ Present in Faith, Minneapolis 2005; *ders.*, Zwei Arten der Liebe, in: *Mannermaa*, Der im Glauben, 107–182. *Olli-Pekka Vainio*, Justification and Participation in Christ: The Development of the Doctrine of Justification from Luther to the Formula of Concord 1580, Leiden 2008.

Auf den ersten Blick scheint die deutsch-evangelische Rezeption der finnischen Lutherforschung völlig anders zu sein als die amerikanische: sowohl in historischen als auch in theologischen Studien stößt man oft auf Unverständnis und pauschale Ablehnung. Im Folgenden werden solche Stimmen bevorzugt, die eine konstruktive Diskussion ermöglichen.

Die ausführlichste Bewertung des finnischen Ansatzes findet sich bei Reinhard Flogaus; bei ihm kann man die typische protestantische Kritik lesen. Beachtenswert und ungewöhlich ist aber, dass Flogaus trotz seiner Äußerungen des Missfallens eine parallele Lutherdeutung entwerfen will, in der Ontologie und Vergöttlichungslehre eine Rolle spielen. So sagt er: „Theologie muss immer auch Ontologie sein" und konstatiert, dass die evangelische Theologie den Theosisgedanken als „Teilhabe am Wesen Gottes im Sinne einer Teilhabe an der in Jesus Christus offenbar gewordenen Liebe" verantworten kann.[18] Auf diese Art bleibt Flogaus letzten Endes in einer konstruktiven Diskussion mit den Absichten Mannermaas.

Karsten Lehmkühlers ausführliche geschichtliche Darstellung der Inhabitatio-Lehre setzt die finnischen Studien in ihren angemessenen Kontext. Lehmkühler zeigt, dass die Einwohnung Gottes im Menschen nicht nur katholisches bzw. orthodoxes Thema ist. Sowohl in der lutherischen Orthodoxie als auch bei Schleiermacher, Ritschl und Bonhoeffer nimmt diese Lehre eine wichtige Rolle ein. Lehmkühlers ausführliche und differenzierte Diskussion der finnischen Forschung ist weitgehend frei von der defensiven Polemik, die sonst für die deutsche Rezeption der finnischen Studien charakteristisch bleibt.[19]

Im skandinavischen Raum hat vor allem Bo Holm die finnischen Ansätze selbständig und kreativ weitergeführt. Ausgehend von Martin Seils' Einsicht, dass Luthers Theologie als Theologie des Gebens aufgefasst werden kann, hat er die Begriffe der Gabe und der Reziprozität historisch und systematisch erhellt.[20]

---

[18] *Reinhard Flogaus*, Theosis bei Palamas und Luther, Göttingen 1997, 433, 439. Vgl. im weiteren meine Rez. in ThR 65, 2000, 222–224.

[19] *Karsten Lehmkühler*, Inhabitatio: Die Einwohnung Gottes im Menschen, Göttingen 2004. Vgl. auch *Rainer Hauke*, Gott haben – um Gottes Willen. Andreas Osianders Theosisgedanke und die Diskussion um die Grundlagen der evangelisch verstandenen Rechtfertigung, Frankfurt 1999.

[20] *Bo Kristian Holm*, Gabe und Geben bei Luther, Berlin – New York 2006. Vgl. *Martin Seils*, Die Sache Luthers, Lutherjahrbuch 52, 1985, 64–80.

Aus europäischem Katholizismus erwähne ich drei Beispiele. Reinhard Messner bewertet den finnischen Ansatz als ökumenisch fruchtbar. Angelo Maffeis beginnt sein Lehrbuch der reformatorischen Theologie mit einer ausführlichen Erörterung des Verhältnisses von „Rechtfertigung und Ontologie". Maffeis bewertet den finnischen Ansatz als hilfreiche Korrektur des herrschenden protestantischen Paradigmas, warnt aber vor allzu starker Systematisierung der Theologie Luthers. Pedro Urbano berichtet ebenfalls ausführlich von den finnischen Studien. Er sieht diesen Ansatz in einer Kontinuität mit der augustinisch geprägten Mystik des Spätmittelalters, konstatiert aber einen relativ starken Dualismus zwischen Natur bzw. Fleisch und Geist bei dem Reformator. Insgesamt bleibt die katholische Rezeption freundlich und konstruktiv.[21]

Grundzüge einer Theologie der Gabe

Die finnischen Studien wollen weitgehend als theologiegeschichtliche Darstellungen wahrgenommen werden. Die Finnen haben nur selten systematisch-konstruktive Arbeiten verfasst, die als Aufarbeitung und Weiterentwicklung des historischen Ansatzes gelten könnten. Die amerikanischen Studien, insbesondere die oben erwähnten Arbeiten von Robert Jenson und Veli-Matti Kärkkäinen, können am ehesten als solche systematische Weiterarbeit bezeichnet werden. Darüber hinaus habe ich im Buch *God and the Gift: An Ecumenical Theology of Giving*[22] systematische Reflexion betrieben. Im Folgenden wird eine kurze Systematik zweier Begriffe, Gabe (*donum*) und Wohltat (*beneficium*), entwickelt, die einige Ansätze der finnischen Lutherforschung zu erhellen versucht.

„Gabe" und „Wohltat" sind prägnante theologische Begriffe, die sowohl die Werke Gottes als auch die karitativen zwischenmenschlichen Beziehungen charakterisieren. Aber nur wenige theologische Nachschlagewerke enthalten das Stichwort „Gabe".[23] Die Theologen haben in der Regel „Gabe" als Hilfsbegriff angenommen, anhand dessen die eigentlichen theo-

[21] *Reinhard Messner*, Rechtfertigung und Vergöttlichung – und die Kirche. Zur ökumenischen Bedeutung neuerer Tendenzen in der Lutherforschung, ZKTh 118, 1996, 23–35; *Angelo Maffeis*, Teologie della Riforma, Brescia 2004, bes. 29–57; *Pedro Urbano*, „Christus in fide adest". Cristo presente en el creyente o la teologia de la deificacion en Lutero, Scripta theologica (Navarra) 32, 2000, 757–800.

[22] Collegeville 2005. Vgl. die Rez. von *Ulrike Link-Wieczorek*, ÖR 56, 2007, 242–247.

[23] *Heinz Mürmel / Oswald Bayer*, Gabe, RGG^4, 3, 445–446 ist eine Ausnahme.

logischen Grundbegriffe zwar beleuchtet und erläutert werden können, der aber kein eigenes Thema der Theologie bildet.

Diese Annahme hat ein gewisses Recht. Die Gabe ist kein *locus communis*, ein theologischer Grundbegriff, der einen Lehrpunkt darstellen würde. Weil der Ort der Diskussion über die Gaben im Grenzbereich zwischen Soziologie, Philosophie und Theologie liegt, wird „Gabe" als Interpretament benutzt, das auf die eigentlichen Grundbegriffe hinweist. Als pädagogische Begriffe können „Gabe" und „Wohltat" zwischen der menschlichen Erfahrungswelt und der theologischen Wirklichkeit vermitteln.

Es wäre trotzdem irreführend, den theologischen Stellenwert des Begriffes „Gabe" auf die Rolle eines pädagogischen Hilfsbegriffs zu reduzieren. Die „Gabe" gehört zu einer Gruppe von Begriffen und entsprechenden Phänomenen, die anhand des Gedankens vom Geben elementare theologische Grundbegriffe bilden. Solche Grundbegriffe sind Gebet und Vergebung, aber auch Opfer und Erlösung. Eine Verwandtschaft besteht im Weiteren mit den Gedanken des Übergebens und des Weitergebens bzw. der Tradition sowie mit den Gedanken der Sendung, des Versprechens und der Imitation. Die Phänomene der Danksagung, der Gastfreundlichkeit und der karitativen Hilfe setzen ebenfalls die Tatsache der Gabe bzw. der Wohltat voraus. Auf diese Weise entsteht eine Gruppe von Begriffen und Phänomenen, die sprachliche und sachliche Familienverwandtschaften enthalten.

Im Rahmen der Familienverwandtschaft nehmen einige Begriffe, zum Beispiel Vergebung und Erlösung, die Rolle eines theologischen Grundbegriffs ein. Zugleich ist klar, dass diese Begriffe nicht einfach aus dem Phänomen der Gabe abgeleitet worden sind, sondern als relativ eigenständige Größen aufgefasst werden sollen. Die genannten Phänomene enthalten wichtige Analogien miteinander, da sie reziproke, aber oft zugleich asymmetrische Verhältnisse zwischen den Personen zum Ausdruck bringen. Es ist im Weiteren wichtig, dass diese Verhältnisse nicht zwischen Sachen, sondern zwischen lebendigen Personen bestehen. Die Begrifflichkeit des „Gebens" setzt normalerweise einen personalen Geber und Empfänger voraus. Trotz der Familienverwandschaft sind die genannten Phänomene nicht unter einem inhaltlichen Nenner zu vereinbaren.

Die begriffliche Konstitution der Gabe ist im Weiteren nicht in der materiellen Wirklichkeit, sondern in der relationalen Struktur des Gebens bestimmbar. Schon Seneca definiert die Wohltat nicht anhand der materialen Gabe, sondern anhand der Intention des Gebers und der Erkenntnis dieser

Intention beim Empfänger.[24] Ein Warentransport, eine ökonomische Transaktion und eine Wohltat können äußerlich-materiell identisch aussehen. Erst die Kenntnis der Intention des Gebers identifiziert die Wohltat als Wohltat. Deswegen müssen Wohltaten und Gaben von der relationalen Struktur des Gebens ausgehend bestimmt werden.

Die christliche Theologie hat Redeweisen entwickelt, die es erlauben, die relationale Natur von Wohltaten und Gaben näher zu bestimmen. Das Grundphänomen des Gebens strukturiert diese Redeweisen so, dass drei relationale Stellen, nämlich ein Geber (A, der Aktant), eine Gabe (B) und ein Empfänger (C, der Adressat) vorausgesetzt werden. Spätestens seit Augustin hat die abendländische Theologie auch bewusst eine vierte Stelle in verschiedenen Gabeakten mitgedacht, nämlich die des Nutznießers (D).[25] Ein Nutznießer braucht nicht am Akt des Gebens direkt teilzunehmen, aber er profitiert davon. Wenn A eine Geldsumme (B) an C zahlt, damit D von Schuld befreit wird, erscheint D als Nutznießer dieser Transaktion.

Augustin[26] konstruiert die theologische Logik der Gabe anhand des Phänomens des Opfers. Er unterscheidet zwischen dem Opferaktanten (A), der Gabe (B), dem Adressaten des Opfers (C) und dem Nutznießer (D). Augustin sagt weiter, dass Jesus Christus in seinem Kreuzestod an allen vier Positionen teilnahm. Als Gott war er Aktant und Empfänger, als Mensch gehörte er zu den Nutznießern, und als Gekreuzigter war er die Gabe bzw. das Opfer. Die vierstellige Relation des Opfers wurde später von Thomas von Aquin übernommen. Sie hat reiche Anwendung sowohl im Bereich der Erlösungslehre als auch in der Erläuterung des eucharistischen Opfers gefunden.[27]

Anhand dieser rudimentären Theologie der Gabe können wir zwei Themen der finnischen Lutherforschung systematisch erhellen.

Empfänger oder Nutznießer des Heils?

Die imputative Rechtfertigungslehre betont das Werk Christi für uns. Die einseitige theologische Durchführung von *pro nobis* im Rahmen der forensischen Rechtfertigung hat leicht zur Folge, dass dem Menschen nur

[24] De beneficiis, 1,6,1.

[25] Diese deutsche Terminologie stammt von *Wolfgang Simon*, Luthers Messopfertheologie, Tübingen 2003.

[26] De trinitate 4,3,19.

[27] *Thomas*, Summa theologiae III q22 a3 ad1 und q48 a3 c. Siehe *Simon*, a.a.O., und Saarinen, God and the Gift.

die relationale Rolle des Nutznießers zukommt. Mark C. Mattes zum Beispiel interpretiert Luthers Verständnis der Gegenwart Christi im Galaterbriefkommentar wie folgt:

> The law's place is to rule the body. We might say that Christ is *so for us* that he becomes *one with us* in this marriage of the conscience to Christ. Christ and the conscience are then „one body". The reason that Christ lives in me is not accentuate a mystical teleology of ascent into the triune life but to „abolish the law". ... Luther emphasizes Christ in us because it is the strongest scriptural affirmation to support the truth that Christ is for us. The efficacy of Christ in us is logically subordinate to the forensic declaration that Christ is for us.[28]

Auf diese Art betrifft das Empfangen des Menschen für Mattes seine somatische Existenz. Dies aber gehört zum Reich des Gesetzes. Christus „mit uns" bzw. „in uns" kann nur im Rahmen seines imputativen „für uns" erkennbar sein. Dieses „für uns" ist die wahre und eigentliche theologische Aussage, die die anderen Aussagen erhellen sollen.

So ist der Mensch zwar Nutznießer der forensischen Rechtfertigung, aber er empfängt nicht Christus bzw. das Heil, sondern nur eine Umwertung der Stellung des Gesetzes im Gewissen. Der Christ begegnet dem Gesetz so, dass sein Empfangen „in Christus" als Aufhebung des Gesetzes thematisiert wird. Was der Mensch in solchem Eins-Sein mit Christus empfängt, betrifft eigentlich nur die Stellung des Gesetzes. Es ist somit die eigentliche Aufgabe der Aussage „Christus in uns", das Werk Christi „für uns" zu erhellen.

In der Tat besteht ein beträchtlicher Unterschied zwischen diesem Konzept von Mattes und dem Ansatz Mannermaas. Es ist für die finnische Lutherforschung ausgesprochen wichtig, dass der Mensch nicht nur als Nutznießer des Werkes Christi zum Bild kommt, sondern auch als Empfänger des Heils. Einerseits soll das Heil nicht als physikalische Größe aufgefasst werden; andererseits ist es für die somatische Existenz des Menschen verheerend, wenn der Mensch auch als Christ gänzlich außerhalb der Reichweite des Evangeliums bleibt und nur dem Gesetz begegnen kann.

Wenn man im Sinne von Mattes das „in uns" und „mit uns" ausschließlich als metaphorische Formen des grundlegenden „für uns" sieht, bleibt der Mensch ein bloßer Nutznießer. Eine solche Verkürzung hat grundlegende Folgen für die christliche Anthropologie und für die Möglichkeit, dem personalen Gott überhaupt zu begegnen. Auch wenn man Theosis als

[28] *Mattes*, a.a.O., 446. Kursive im Originaltext.

problematische Spitzenaussage des überflüssigen Empfangens einerseits bezweifelt, muss man in christlicher Theologie andererseits die grundlegende Möglichkeit des Heilsempfangens bejahen. Wenn diese Möglichkeit nicht besteht, kann Gott uns seine heilenden Gaben gar nicht verleihen. Dann wird zum Beispiel die Theologie der Sakramente unmöglich: für Luther ist bekanntlich wichtig, dass man nur durch das persönliche Empfangen der Sakramente Nutzen bekommt.

Gunst und Gabe

Die systematische Theologie der Gabe unterstreicht die Notwendigkeit des Empfangen-Könnens, wie oben gezeigt wurde. Es ist aber zugleich der Fall, dass diese Theologie die forensische bzw. imputative Seite der Rechtfertigung hervorzuheben fähig ist. Die „Gabe" ist nämlich nicht nur ein Sinnbild des tatsächlichen Austausches bzw. der effektiven Rechtfertigung, sondern sie ist zugleich ein Sinnbild der Intention des Gebers. Wie Seneca betont, identifiziert erst die Kenntnis der Intention des Gebers die Gabe als Gabe. Wenn ich ein Buch auf deinen Tisch gelegt habe, kannst du nicht wissen, ob ich 1) eine Rückzahlung vorgenommen oder 2) ein Geschenk gegeben oder 3) das Buch einfach vergessen habe. Du musst meine Intention kennen, um die Gabe als Gabe zu identifizieren. Die materiale Wirklichkeit des auf dem Tisch liegenden Buches bleibt allein äquivok.

Wenn die Reformatoren von Gunst und Gabe Gottes sprechen und die Priorität der Gunst bzw. der gnädigen Einstellung gegenüber der Gabe hervorheben, ist diese intentionale Bestimmtheit der Gabe gemeint.[29] Um die Gabe Gottes zu identifizieren, muss der Mensch die barmherzige Intention des Gebers erkennen. Auf diese Weise hat der Wille bzw. die Gunst Gottes gegenüber der göttlichen Gabe eine sachlogische Priorität.

An dieser Stelle kann es sein, dass meine systematische Erarbeitung der Gabe eine kleine Spannung mit der Lutherdeutung anderer Finnen aufweist und den wichtigen Erläuterungen von Mark Seifrid und Carl Trueman[30] gewissermaßen Recht gibt. In meiner Systematik erscheint nämlich die

[29] Für die nähere Bestimmung dieser These vgl. *Risto Saarinen*, Gunst und Gabe: Melanchthon, Luther und die existentielle Anwendung von Senecas „Über die Wohltaten", in: Kein Anlass zur Verwerfung, Festschrift für Otto Hermann Pesch, hg. v. *J. Brosseder u. M. Wriedt*, Frankfurt am Main 2007, 184–197.

[30] *Seifrid*, a.a.O, 228: „It becomes impossible for Peura to see the priority of favor over donum ... The ‚gift' of faith and righteousness remains *dependant* on the giver ... " Kursiv im Original. Vgl. auch *Trueman*, a.a.O., 240–241.

Gnade als begriffliche Bedingung der Gabe, aber die Gabe kann keine Bedingung der Gnade sein.[31] Gnade und Gabe erscheinen zusammen, aber die Gnade hat eine sachlogische Priorität, weil sie als Vorzeichen der Gabe die Gabe als Gabe definiert. Es hat aber keinen Sinn zu sagen, dass die Gabe ihrerseits eine Bedingung der gnädigen Einstellung von Gott sei.

Karl Holl hat bekanntlich Luthers Rechtfertigungslehre „analytisch" gedeutet, d. h. so, dass Gott den Gottlosen gerecht macht und diesen Prozess in der Gerechterklärung bestätigt. Die finnische Lutherdeutung verhält sich kritisch zu Holl, aber eine übertriebene Betonung der Priorität und Reichweite der Gabe kann sie in eine ungewollte Nähe zu Holl bringen. Das grundlegende Ereignis der Rechtfertigung ist aber nicht mit dem Vorhandensein der Gabe gleichzusetzen. Die Gemeinschaft des Glaubens mit Christus liefert die „Grundlage für das Verständnis der Rechtfertigung"[32], aber diese Grundlage ist nicht einfach das donum, sondern eine breitere Wirklichkeit, die das Zusammensein von Gottes Gunst/Gnade und Gabe im Ereignis des Sich-Gebens Jesu Christi umfasst.

Auf diese Art gestaltet sich die Logik der Gabe im Rahmen der Rechtfertigungslehre wie folgt: 1) der Christ ist kein bloßer Nutznießer des Werkes Christi, sondern ein Heilsempfänger, 2) das Ereignis des Heils bzw. der Rechtfertigung umfasst sowohl Gottes gnädige Einstellung (favor, gratia) als auch seine heilende Gabe (donum), 3) die Gnade kann als Gnade und als Gabe durch die Kenntnis der Intention bzw. der Gunst Gottes identifiziert werden. Im faktischen Zusammensein von gratia und donum hat die Gnade deswegen eine sachlogische Priorität. 4) Die gnädige Intention Gottes sowie ihre gewisse Priorität kommt auch in anderen theologischen Begriffen (promissio, imputatio, misericordia, Vergebung der Sünden) vor. 5) Eine einseitige Betonung dieser Intention im Rahmen der forensischen Rechtfertigung stellt aber das Empfangen-Können des Heils in Frage, weil der Mensch dann nur als Nutznießer zum Bild kommt. 6) Die Realität der Gabe kann das Empfangen des Christen und seine personale Beziehung zu Gott bewahren und des Weiteren eine freilich unsichere und fragmentarische Evidenz des Glaubens im Leben des Christen bieten. 7) Die Gewiss-

[31] *Simo Peura*, Christ as Favor and Gift: The Challenge of Luther's Understanding of Justification, in: Union with Christ, 42–69, hier: 56–60, will das Zusammensein von Gunst und Gabe dermaßen betonen, dass auch die Gabe als Bedingung der Gnade erscheint. M. E. ist dies aber bei Luther nicht der Fall.

[32] *Pannenberg*, a.a.O., 242, zitiert oben in Anm. 2. Vgl. *Holl*, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1: Luther, Tübingen 1927, 121–127.

heit und der Trost des Christen ist nicht in dieser Evidenz, sondern allein in der barmherzigen Intention bzw. Verheißung Gottes zu finden.

Partizipation als Gabe? Hermeneutische Schlussbetrachtungen

Nur kurz werde ich die Hermeneutik des finnischen Ansatzes erläutern. Die Schwierigkeit dieser Erläuterung hängt damit zusammen, dass ein Verständnis der Partizipation als „theologische Metapher" die Problematik sehr stark auf die Ebene der Sprache transponiert. Es ist aber das Anliegen vieler finnischen Studien, die Teilhabe an Gott als reale Charakterisierung der Heilswirklichkeit zu verstehen, die nicht als Metapher gemeint ist. Natürlich sind sich die Interpreten bewusst, dass jede Charakterisierung ein sprachliches Phänomen ist und dass die theologischen Gegenstände oft durch die uneigentlichen Bedeutungen der Wörter charakterisiert werden müssen. Faktisch verfahren die finnischen Lutherstudien aber so, dass sie keine systematische Metaphorik entwerfen, sondern anhand der vorausgesetzten Unmittelbarkeit und Transparenz der Sprache Luthers ihre Thesen und Positionen entwickeln. Der „partizipatorischen" Sprache kommt folglich keine metaphorische, sondern eine eigentliche semantische Rolle zu. Deswegen ist es schwierig, eine reflektierte Sprachtheorie hinter der finnischen Lutherforschung zu finden.[33]

Meine „Theologie der Gabe" ist ein Versuch, die systematische Dimension der erreichten Ergebnisse weiterzuführen. Durch die Konstruktion dieser Systematik gewinnt man eine Position, von der aus reflektierte Urteile gemacht werden können. Zugleich verliert man aber die Unmittelbarkeit der Sprache Luthers, anhand derer viele Finnen operieren. Es kann sein, dass durch die neue Systematik fremde Elemente eingeführt werden.

Die oben dargestellte Theologie der Gabe hat ganz bewusst zwei Elemente eingeführt, die unterschiedlich beurteilt werden können. Erstens hat sie die Relationalität eingeführt. Die Bestimmung der Gabe ist abhängig von den Relationen, die zwischen dem Geber/Aktanten, der Gabe und dem Empfänger/Adressaten bestehen. In bestimmten Fällen kommt noch die Relation zum Nutznießer zum Vorschein. Zweitens hat mein Ansatz den Begriff der Person eingeführt, und zwar so, dass das Phänomen des Gebens nur zwischen lebendigen Personen zustande kommt. Ein donum kann nicht

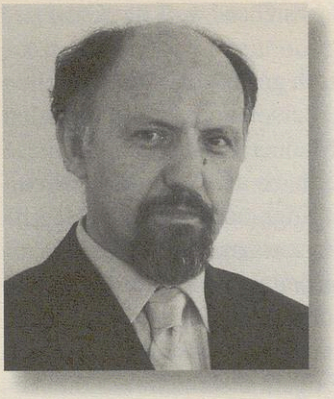
[33] Für eine erhellende Analyse siehe *Dennis Bielfeldt*, The Ontology of Deification, in Caritas Dei, Festschrift für Tuomo Mannermaa, hg. v. *O. Bayer, R.W. Jenson* und *S. Knuuttila*, Helsinki1997, 90–113.

aus bloß physikalischer Bewegung vom Stoff bestehen, weil die Gabe gegeben und empfangen wird.

Die finnische Lutherforschung hat sich kritisch gestellt zu den deutschen Ansätzen des 20. Jahrhunderts, die gerade die personalen und relationalen Züge bei Luther hervorgehoben haben. Die Mannermaa-Schule hat diese Züge weitgehend durch die „real-ontische" Teilhabe an Gott ersetzt. Wenn man jetzt die Partizipation als „Gabe" deutet, bringt man durch den Begriff der Gabe die Elemente der Relation und der Person erneut ins Spiel.

Ich möchte diesen Zug vor allem damit begründen, dass meine Begriffe der Relation und der Person nicht diejenigen des neuzeitlichen protestantischen Personalimus sind, sondern sie bringen die klassische, sozusagen augustinische Terminologie zum Vorschein. Es geht also nicht um die Absage an Personalität und Relationalität, sondern um die theologisch und historisch adäquate Bestimmung dieser Phänomene.

Die Theologie der Gabe führt die historische Lutherforschung systematisch weiter. Wenn die „Gabe" als Leitbegriff des Partizipationsgedankens erscheint, entsteht eine reflektierte Systematik. Es ist somit ein Erkenntnisgewinn, wenn die Begriffe der Person und der Relation bewusst in das Lutherbild integriert werden können. Im breiten Spektrum der neueren Rezeption der finnischen Lutherforschung stellt aber diese Systematisierung nur eine Möglichkeit dar, die für sich kein Interpretationsmonopol beanspruchen kann.



Vergöttlichung oder Vermenschlichung?

Skizze einer christlichen Anthropologie der Vervollkommnung als Teilhabe am Leben Gottes aus der Perspektive orthodox-patristischer Theologie

VON ATHANASIOS VLETSIS [1]

1. Theosis in der Zwickmühle oder „Theosis als Schlüsselbegriff ökumenischer Soteriologie"?

„Will aber heute noch ein vernünftiger Mensch Gott werden?"[2] Mit kaum zu überbietender Schärfe und Dringlichkeit scheint hier Hans Küng die gesamte Soteriologie der alten Kirche auf den Kopf zu stellen.[3] Das Motto der altkirchlichen Erlösungsvorstellung, das auch die Gestaltung der Christologie und der Pneumatologie nach der Auffassung orthodoxer Theologie entscheidend mitprägte,[4] ist im prägnanten Satz des Athanasios formuliert worden: „Gott ist Mensch geworden, damit wir Gott werden".[5] Wenn nun

[1] Athanasios Vletsis ist Professor für Systematische Theologie an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians Universität München.

[2] *Hans Küng*, Christ sein, München 1975, 433. Die Forschung hat längst diese kritischen Thesen aufgegriffen und sich ebenso kritisch mit ihnen auseinandergesetzt. Siehe *Christoph Schönborn OP*, Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Vergöttlichung des Menschen, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 34 (1987), 3–47, 4f.

[3] Prominenter Vertreter evangelischerseits in dieselbe Richtung einer Korrektur des Vergöttlichungsmotives durch die „Vermenschlichung" ist Eberhard Jüngel. Siehe die Besprechung in: *Reinhard Flogaus*, Einig in Sachen Theosis und Synergie? in: Kerygma und Dogma 42 (1996), 225–243, 226–227.

[4] *Dumitru Staniloae*, Der Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und seine Beziehung zum Sohn als Grundlage unserer Vergöttlichung und Kindschaft, in: *Michael Schneider / Walter Berschin* (Hg.), Ab Oriente et Occidente (Mt 8, 11). Kirche aus Ost und West. Gedenkschrift für Wilhelm Nyssen, St. Ottilien 1996, 427–437. *Theodor Nikolaou*, Das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche und die Vergöttlichung des Menschen, in: Orthodoxes Forum 11 (1988), 77–91.

[5] *Athanasios*, De Inkarnatione 54, 3, PG 25, 192B: „Αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν."

diese nicht nur soteriologisch geprägte Vorstellung von der Vergöttlichung endgültig zu den „Parolen" einer anderen Zeitepoche gehört, läuft nicht damit die Theologie Gefahr, sich ganz in einer Anthropologie aufzulösen? Worin besteht denn die Vermenschlichung des Menschen, wenn die Vergöttlichung nicht (mehr) zugleich die Achse einer anthropologischen Orientierung sein kann?

Seitdem die Spezies Mensch sich ihrer selbst bewusst wird, zeichnet die Sehnsucht nach Unversehrtheit und Unvergänglichkeit den Weg menschlicher Existenz. Die Formen, die diese Sehnsucht annimmt, können dabei beliebig variieren: Von der Reinkarnation bis hin zu modernen Ausdrücken unsterblicher Verewigung, vor allem in der Kunst, aber auch in vielen anderen Tätigkeitsbereichen menschlichen Lebens, sucht der Mensch seiner Parusie Ewigkeit zu verschaffen. Seine Teilhabe am Leben Gottes, oder der Götter, war in der antiken, nicht-christlichen Welt mit dem Begriff Vergottung (θεοποίησις) beschrieben worden. [6] Diesen Begriff hat nun die griechische Patristik ausgewählt, um ihre Erlösungslehre in jenen Kategorien auszudrücken, die mit den Sehnsüchten der heidnischen Welt zu korrespondieren und einen Dialog zu führen schienen – vor allem aber, damit die Teilhabe an Gott als Vollendung des Heils proklamiert werden kann. Kann diese Sehnsucht nach Einheit mit Gott christlicherseits durch die Lehre von der Ebenbildlichkeit des Menschen gedeckt werden? [7]

Nun scheint es, dass eine ähnliche Motivation, nämlich die Notwendigkeit eines Dialogs der Theologie mit ihrer Epoche, heute christlichen Theologen mit ein Anlass ist zu dieser neuen Rede von der Vermenschlichung

[6] Die Forschung hat längst die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede zwischen den antiken Vergottungsvorstellungen und der christlichen Vergöttlichung erarbeitet. Einen kurzen aber sehr informativen, systematischen Abriss siehe in *Martin George*, Vergöttlichung des Menschen. Von der platonischen Philosophie zur Soteriologie der griechischen Kirchenväter, in: Weltlichkeit des Glaubens in der alten Kirche. Festschrift für Ulrich Wickert zum siebzigsten Geburtstag, Hg. von *Dietmar Wyrwa*, Berlin [u.a.] 1997, 115–155. Dort auch eine Auseinandersetzung mit der älteren Kritik zum Vergöttlichungsbegriff, v.a. von Kreisen protestantischer Theologie wie u.a. Harnack.

[7] Die Literatur orthodoxer Theologie zur Vergöttlichungslehre ist fast uferlos. Ich verweise exemplarisch auf: *Kallistos Ware*, Salvation and Theosis in Orthodox Theology. In: *Les Études Théologique de Chambésy, Bd. 3: Luther et la Réforme Allemande dans uns Perspective Oecuménique*, edited by Centre orthodoxe du Patriarcat oecuménique, Chambésy 1983, 167–184. *Kyriakos Savvidis*, Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas, St Ottilien 1995. *Georgios Patronos*, Die Theosis des Menschen, Athen ^{2}1995 (griech.). Einen guten und sehr informativen Überblick bietet der Beitrag von *Johannes Oeldemann*, Rechtfertigung und Theosis im Kontext des ökumenischen Dialogs mit der Orthodoxie, in: Catholica 56 (2002), 173–192.

des Menschen.[8] Sie wollen damit den Menschen keinesfalls von seiner Quelle des Lebens, Gott, abkoppeln: Sie fürchten aber, dass die Rede von der Vergöttlichung nicht nur die Grenzen zwischen Gott und Mensch verwischt, sondern dass diese Argumentation die Rede z. B. Feuerbachs, von Gott als Projektion der menschlichen Sehnsüchte, eher beflügeln als stoppen kann. Ist dann der Weg einer „ethizistischen Verkürzung" der Rechtfertigungslehre, die als das Pendant für die Erlösungslehre im Westen gilt, die unausweichliche Folge? Sollte man dann „substanzmetaphysische" Seinsbegriffe in der Soteriologie, auf die der Begriff der Vergöttlichung zuzulaufen scheint, ganz vermeiden und die „unio cum Christo", die Luther gar nicht fremd war, nur als „Willensgemeinschaft" erfassen?[9]

Inzwischen stellte man die Überlegung an, ob gerade dieser Theosis-Begriff nicht als „ökumenischer Generalschlüssel in der Lehre vom Heil des Menschen fungieren kann".[10] Denn wollte man die bisherigen Ergebnisse des Dialogs, konkret zwischen dem finnischen Luthertum und der Orthodoxie (v.a. in Finnland) beachten, könnte man von einer beachtlichen gemeinsamen Basis für die Artikulation der Soteriologie sprechen.[11] Dieser Optimismus wird jedoch nicht von allen Lutheranern geteilt, auch nicht von allen Orthodoxen.[12] Ein großes Hindernis für eine solche ökumenische

[8] Siehe *Flogaus*, Einig in Sachen Theosis, 226, über die Herausforderung der Philosophie Feuerbachs.

[9] *Reinhard Messner*, Rechtfertigung und Vergöttlichung – und die Kirche. Zur ökumenischen Bedeutung neuerer Tendenzen in der Lutherforschung, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 118 (1996), 23–35, hier 24–25.

[10] *Hermann-Josef Röhrig*, Theosis. Der Begriff „Vergöttlichung" – ein „ökumenischer Generalschlüssel" für die Lehre vom Heil des Menschen?, in: Lebendiges Zeugnis 56 (2001), 85–102.

[11] Eine kurze Dokumentation dieses Dialogs findet man in den bereits zitierten Beiträgen von: Röhrig, Messner, Flogaus, Oeldemann. Siehe auch *Friedrich Beißer*, Zur Frage der Vergöttlichung des Menschen (theosis) bei Martin Luther, in: Kerygma und Dogma 39 (1993), 266–281. *Tuomo Mannermaa*, Zur Kritik der jüngeren finnischen Lutherforschung, in: Informationes theologiae Europae 8 (1999), 171–186. *R. Flogaus*, Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch, Göttingen 1997. Auch abseits dieses Dialogs scheint der Begriff der Vergöttlichung-Theosis die Aufmerksamkeit der protestantischen Theologie erweckt zu haben. Vgl. *Bruce L. MacCormack*, Participation in God, yes, deification, no. Two modern Protestant responses to an ancient question, in: Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre. Festschrift für Eberhard Jüngel zum 70. Geburtstag, hg. von *Ingolf U. Dalferth, Johannes Fischer, Hans-Peter Großhans*, Tübingen 2004, 347–374, 347: „Among those Protestant theologians in the Anglo-American world who still care about the Christian tradition and find in it an authoritative guide for the theology which is done today, there is no theme enjoying greater popularity currently than the ancient soteriological theme of ‚deification'."

[12] *Marios Begzos*, Rechtfertigung und Theosis, in: Una Sancta 55 (2000), 222–229, interpretiert z.B. weiterhin unsere Begriffe antithetisch. Das Begriffspaar Rechtfertigung und Ver-

Aufwertung des Begriffes Vergöttlichung scheint ein tiefes Misstrauen v. a. seitens evangelischer Theologen zu sein, dass mit diesem Begriff das berühmte Axiom „simul iustus et peccator" nicht mehr aufrecht erhalten werden kann: und zwar nicht „partim-partim", wie das finnische Luthertum dies zu interpretieren scheint, sondern „totus-totus". „An diesem Punkt", stellt Flogaus fest, „unterscheidet sich Luthers Vorstellung einer Vergöttlichung des Menschen in aller Deutlichkeit von der Theosiskonzeption der Orthodoxie. Während nach orthodoxer Auffassung der Mensch in der Vergöttlichung „einen Weg fortschreitender Wandlungen der geschaffenen Natur" durchläuft (hier mit einem Zitat aus Vladimir Lossky, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche), resultiert nach Luther daraus keine Heiligkeit oder Gottähnlichkeit, auf die sich der Mensch stützen könnte, um noch weiter zu Gott emporzusteigen".[13] Die Vergöttlichung als eine „real-ontische Teilhabe" an Christus darf nicht „im Sinne eines neuen Seinszustandes verstanden werden, in den der Mensch kraft der Taufe ein für allemal versetzt worden wäre und den es nunmehr nur noch durch Tugend, Askese oder eine wie auch immer geartete praxis pietatis zu steigern gälte, sondern ist als Teilhabe am göttlichen Sein Christi ein bleibendes Angewiesensein und ein gläubiges Anhangen an Jesus Christus. Insofern handelt es sich dabei um ein ekstatisch-exzentrisches Sein, ein Sein extra nos, ein Sein, das ganz von der Gottesrelation bestimmt ist."[14]

Es scheint sich also bei diesem Begriff der Vergöttlichung vieles auf die Frage zu konzentrieren, was denn unsere Natur ausmacht und welche Veränderung im Sein die Theosis bewirkt. In einer der scharfsinnigsten und hilfreichsten Interpretationen unseres Begriffes in der letzten Zeit, die sich besonders auf Maximos Confessor stützt, hat Kardinal Schönborn gerade auf diesen Sachverhalt der Seinsontologie hingewiesen: „Vergöttlichung heißt nicht Verwandeln des *logos* der menschlichen Natur, sondern Erneuern ihres *tropos*: Gewiss ist diese neue Seinsweise übernatürlich: der neue *tropos* des Menschseins geht über alles hinaus, was dem Menschen von sich aus möglich ist; übernatürlich, und doch dem entsprechend, was in der

göttlichung ist aber nicht nur Objekt von zahlreichen systematischen Analysen geworden. Auch in der Pädagogik sucht man nach einer Entsprechung der beiden Grundbegriffe christlicher Theologie. *Athanasios Stogiannidis*, Leben und Denken. Bildungstheorien zwischen Theosis und Rechtfertigung. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Evangelischer und Orthodoxer Religionspädagogik, Münster – Hamburg – London 2003.

[13] Vgl. *Flogaus*, Einig in Sachen Theosis, 235.

[14] *Flogaus*, Einig in Sachen Theosis, 233.

geschaffenen Natur des Menschen grundgelegt ist: seiner Gottebenbildlichkeit."[15]

Was wollte nun die patristische Theologie mit diesem Begriff alles zur Sprache bringen und was kann man heute damit anfangen? Ist von vornherein das Zurückgreifen auf eine Seinsontologie, sogar ökumenisch gesehen, zum Scheitern verurteilt? Welche Alternativen bieten sich an, wollte man in der Heilslehre für den Menschen nicht (mehr) mit diesem Begriff arbeiten?

Ich möchte als Arbeitshypothese folgende These aufstellen: Wenn der Begriff der Vergöttlichung (oder gar der Vergottung[16]) einen neuen „Seinszustand" einzuführen scheint, jenen Seinszustand, den die Christen als Vollendung der Geschichte erhoffen, könnte evtl. der Begriff der Vervollkommnung (τελείωσις) das dynamische, das „bleibende Angewiesensein" besser zur Sprache bringen? Wie korrespondieren dann Vergöttlichung und Vervollkommnung, wollten wir die Gefahr eines naiven Evolutionismus vermeiden?

Ich will nun diesen Beitrag v.a. als eine in ihrer Grundorientierung anthropologische und schöpfungstheologische Untersuchung verstehen und in zweiter Linie als eine soteriologische.[17] Die Intention ist, die Kategorie der Vergöttlichung – Vervollkommnung im Kontext der Anthropologie vorerst zu hinterfragen: Kann mit der Kategorie der Vergöttlichung die Suche des Menschen nach Vervollkommnung und Identität adäquater und vollständiger zum Ausdruck gebracht werden als mit einer Rede von der Vermenschlichung? Worin besteht der letzte Halt menschlicher Existenz: In

[15] *Schönborn*, 38.

[16] Von den Orthodoxen selbst scheint oft der Begriff Vergottung bevorzugt zu werden, der besser dem griechischen Begriff Theosis entspräche. Siehe *Irineos Bulovic*, Die Vergottung des Menschen (Theosis), in: Begegnung mit der Orthodoxie, Bd. 4: Theosis. Die Vergottung des Menschen. Vorträge von dem Seminar für Orthodoxe Liturgie und Spiritualität, hg. vom Kloser des Hl. Hiob von Pocaev, München 1989, 124–128. Das gleiche auch von Theologen im Westen, die dieser Lehre des Ostens durchaus positiv gesinnt sind. *Jürgen Kuhlmann*, Vergottung im Heiligen Geist. Die Botschaft des Athosmönches Gregorios Palamas, in: Geist und Leben 57 (1984), 352–369. Der Begriff Vergottung wird jedoch von den meisten Theologen im deutschsprachigen Raum nicht aufgegriffen, weil er mehr für eine Vermischung zwischen Gott und Mensch gehalten wird. S. LThK^2 X. 705. Ich folge aus Gründen der Vereinfachung der Mehrheit, die den Begriff der Vergöttlichung bevorzugt.

[17] Prinzipiell unterscheidet sich unser Beitrag in dieser seiner anthropologischen Orientierung von dem bereits zitierten eher soteriologisch interessierten Aufsatz von Kardinal Schönborn, dessen Schlussfolgerungen für die orthodoxe Theologie durchweg akzeptabel sind. Der Kirchenvater Maximos Confessor bietet jedoch eine gemeinsame Basis für die Einbeziehung der Patristik in der Interpretation der Vergöttlichung.

der Verwirklichung von unzähligen Möglichkeiten, die inhärent mit seiner Schaffung vorliegen, oder in der Anteilnahme an etwas, das ihm zwar nicht fremd ist, doch aber seine natürliche Beschaffenheit um vieles übersteigt?

2. Die Anfänge der Anthropologie: Der paradiesische Mensch schon vereinigt mit Gott?

War die Einheit des Menschen mit Gott seine ursprüngliche paradiesische Heimat, aus der er durch seinen Ungehorsam gefallen ist? Was war seine Berufung als Bild und Gleichnis Gottes in Bezug auf die geschaffene Wirklichkeit, in die hinein Gott ihn setzt? Stellt demnach die Vergöttlichung die gefallene Schöpfungsordnung wieder her oder übersteigt sie die erste Schöpfungsordnung sogar um vieles? Diese Fragen sollen den Rahmen dieses anthropologischen Teils bestimmen.

2.1 Die Schöpfung: Gottes vollendetes Werk?

Den Schöpfungsglauben bezeugen die Christen gleich im ersten Artikel des Glaubensbekenntnisses (Nicänum): Das All (panta) ist in den Händen Gottes des Vaters gut aufgehoben und erhalten (Panto-krator). Die Wirklichkeit der Schöpfung ist selbst die erste Offenbarung Gottes, das Kundtun seines Wunders: Wenn die orthodoxe Theologie sich der Wirklichkeit Gottes in jenem apophatischen Geist annähert, welcher nur seine Energien und nicht seine Wesenheit – Natur – zu erblicken vermag, dann wird die selbe Apophatik gefordert, mit der wir die Entstehung der Welt aus dem Nichts, d. h. nicht aus dem Wesen Gottes, schauen und überhaupt begreifen können. Die Betonung der creatio ex nihilo will v. a. diese Wahrheit zum Ausdruck bringen: Die absolute Unverfügbarkeit des göttlichen Wesens gegenüber seinen Werken, die Abhängigkeit der Geschaffenen aus dieser Quelle der unergründlichen Tiefe, aber auch die Andersheit der geschaffenen Kreaturen. Es geht hier nicht um eine natürliche Ausströmung der Kreatur aus den Energien, denn dazwischen liegen zwei bedeutende Momente: Der wollende und schaffende Wille Gottes und die völlig neue Realität, die geschaffen wird, die nicht als Teil der Energien, noch viel weniger des Wesens Gottes betrachtet werden kann. Die unendliche Weite der Geschaffenen zu ihrer ungeschaffenen Quelle vermag nur die göttliche Liebe zu erfassen und zu überbrücken: Aus dem Überdruss dieser ewigen Liebe werden die Nicht-Seienden als Seiende ins Leben gerufen und als eigene Geschöpfe

erkannt.[18] Es kann demnach keine Rede von einer Minderung oder Entäußerung/Beraubung der göttlichen Existenz sein, wenn sie aus Liebe Raum für die Existenz einer Andersheit schafft, die sie in eine persönliche Beziehung mit sich setzt und ruft.

Die Kategorien der Wandelbarkeit, der Versehrtheit und der Vergänglichkeit müssen nun die Kreatur von Anfang an begleitet haben. Wenn das Nicht-Seiende in die Existenz gerufen wird, erleidet es die erste Wandlung, jene des Ins-Dasein-Tretens und zwangsläufig mit ihr zusammen jene der Bewegung und Entfaltung; denn es ist unmöglich, dass zugleich mit dem Ins-Dasein-Treten die Kategorie der (paradiesischen) Ruhe (Stasis) eintritt. Das große Abenteuer der existierenden geschaffenen Wirklichkeit hat nun gerade begonnen. Die Kreatur befindet sich auf dem Weg ihrer Entfaltung und ihres Wachstums, auf dem Weg zu ihrer Einigung mit ihrem dreieinigen Schöpfer.

Das menschliche Lebewesen tritt, nach dem biblischen Bericht, als letztes in der Kette der geschaffenen Lebewesen auf. Die sorgfältige Vorbereitung eines Zuhauses für den Menschen sollte nicht nur dazu dienen, die Grundlage seiner Existenz zu bilden; die Schöpfung sollte auch auf seine Vermittlung hin sehnsüchtig warten, denn *er* als letztes Glied der Schöpfung, die wir kennen, war mit einer Besonderheit ausgestattet: Er bekommt die Aufgabe, die gesamte Kreatur mit ihrem Schöpfer zu vereinigen, und zwar indem er dies in seiner eigenen Existenz anfängt.[19] Dazu wird ihm jene Ausstattung ermöglicht, welche die Bibel als Bild Gottes präsentiert: „Nach seinem Bild und Gleichnis schuf Gott den Menschen" (Gen 1,27). Von der „Art Gottes" zu sein (vgl. Apg 17,28) ist ein großes Privileg, dort, wo Gott sein Königtum errichtet. Der Mensch repräsentiert Gott in der Schöpfung, ja er nimmt die Stelle Gottes ein, damit er sie in eine Einheit mit ihrem Schöpfer bringt. Das große Spiel der Schöpfung ist keine Farce, Gott spielt nicht unfair mit seinen Geschöpfen. Es geht hier nicht um eine Rückkehr in eine einförmige, ursprüngliche Einheit, sondern um jenen Reichtum der Kreatur, welche in ihrer vielfältigen Existenz die Schönheit und die Weisheit ihres Creators erst allmählich und in der Perspektive einer eschatologischen Vollendung wohl in der Lage sein wird zu präsentieren.

Wenn die orthodoxe Dogmatik die Unterscheidung in ihrer Anthropologie und Schöpfungslehre zwischen Bild und Ähnlichkeit (vgl. Gen 1,26)

[18] Eine gute Darstellung der orthodoxen Schöpfungstheologie bietet *Dumitru Staniloae* in: Orthodoxe Dogmatik Bd. 1, Zürich – Gütersloh 1985.

[19] Vgl. *Maximos*, Ambigua, PG 91, 1304–1308 über die fünf Grundteilungen (diaireseis), in die das gesamte Schöpfungswerk eingeteilt wird.

hervorhebt,[20] dann v. a. deshalb, damit die Dynamik dieses Weges des Menschen zu Gott korrekt akzentuiert werden kann. Wenn Eikon all jene Beschaffenheit des Menschen bedeutet, welche ihn in der „Art Gottes" zu sein setzt, dann stellt das „ähnlich Werden" (homoiosis) den Weg der Vollendung dieser Beschaffenheit dar. Erst auf Grund dieser Vollendung kann das Eikon zu seinem eigentlichen Ziel kommen, ja es kann als wahres Bild des himmlischen Prototyps identifiziert werden.[21]

Die orthodoxe Theologie ist zuversichtlich, dass das Bild Gottes im Menschen nicht verloren geht, auch wenn sie auf ihrem Weg oft Verzerrungen erleidet, die sie bis zur Unkenntnis deformieren. Den Weg ins Nichts vermag der Mensch nicht zu Ende zu gehen, er kann das Werk der Schöpfung nicht völlig negieren oder auslöschen, weil Gott in seiner weisen Vorsehung den Plan seines Werkes nicht widerruft.[22]

Was dann konkret den Reichtum des Eikon ausmacht, ist nicht so sehr eine spezielle Beschaffenheit oder „Materialität", wie die Vernunft oder die Seele, sondern die Möglichkeit in eine personale Beziehung mit Gott zu treten, nachdem *Er* seinem Eikon seine ewige Liebe unwiderruflich erwiesen hat. Es handelt sich also dabei nicht so sehr um eine natürliche Ausstattung, sondern um die Möglichkeit einer Begegnung, welche ihn am Reichtum des göttlichen Lebens teilhaftig werden lässt.[23]

Wenn wir nun Anteil an Gottes Schöpfung und an seiner Güte haben, bedeutet jedoch diese Einheit keine endgültige, vollkommene Gemeinschaft, sondern signalisiert eher den Weg, der dorthin führt. Erst hart erkämpft kann der Mensch dieses ersehnte Ziel erreichen, ja eins werden mit dem, der ihn ins Leben ruft. Jede andere Vorstellung, von einer paradie-

---

[20] Klassisch hat diesen Sachverhalt *Johannes Damaskenos* als Zusammenfassung der Patristik erfasst. De Fide orthodoxa 26, PG 94, 920B: „Der Ausdruck ‚Bild' bezeichnet das Vernünftige und mit freiem Willen begabte, aber der Ausdruck ‚Gleichnis' die Verähnlichung durch die Tugend, soweit das möglich ist."

[21] Vgl. auch *Schönborn*, 28: „Die Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen ist das notwendige Korrelat zur Vergöttlichungslehre. Geschöpflichkeit des Menschen wird hier nicht als radikale Endlichkeit, aber auch nicht als ‚Krypto-Göttlichkeit' ausgelegt, sondern als für das Menschsein konstitutive Offenheit auf Teilhabe am Leben Gottes selbst."

[22] Vgl. *Maximos*, Kapitel über die Liebe, 3,28, PG 90, 1025 BC.

[23] In dieser Richtung einer Identifizierung des Eikon mit der Person und der personalen Begegnung ist sich die neuere orthodoxe Theologie einig. S. *Christos Yannaras*, Person und Eros, Göttingen 1982.

sischen Vollkommenheit oder Seligkeit, würde die Schöpfung als ein großes Sisyphuswerk präsentieren, als ein ewiges Rennen ohne Ende.[24]

Wenn nun die materielle Beschaffenheit von Anfang an die menschliche Existenz begleitet, trägt sie dann vielleicht die Schuld für die Hinfälligkeit und Vergänglichkeit der menschlichen Natur?[25]

2.2 Der offene Weg: Des Menschen Schicksal und Herausforderung

Das Werk der Vereinigung der geteilten Schöpfung übernimmt als Aufgabe der Mensch, nachdem er sowohl der „intelligiblen" Welt als auch der materiellen teilhaftig geschaffen worden ist. Wenn die Bewegung zwangsläufig das Leben jeder geschaffenen Kreatur begleitet, wie oben erwähnt wurde, dann ist kein Teil der Schöpfung bis heute stehen geblieben, so lange zumindest nicht, wie diese Welt existiert. Wir sind heute wohl in der Lage, überzeugt von einem evolutiven Bild, welches m. E außerdem dem Grundschema der göttlichen Schöpfung durchaus nicht zu widersprechen scheint, das Alter sowohl der Entstehung der Welt als auch des Hervortretens der menschlichen Individuen etwas genauer zu berechnen. Diese Berechnung kann uns sogar von einem permanenten Streit mit den Naturwissenschaften in Bezug auf die Vertretung eines längst überholten Weltbildes befreien und die historische Anwesenheit des Menschen auf dieser Erde zu akzeptieren lehren.

Gewiss, die Röcke aus Fellen (vgl. Gen 3,21), die materielle Beschaffenheit der menschlichen Existenz, bescheren ihr das vielfältige Leiden, gipfelnd im Tod. Nicht die Sinne an sich sind aber schuld, und nicht zwangsläufig versklaven sie uns unter der Last der Sünde, sondern jene eindimensionale und vernunftlose Ausrichtung unserer Sinnenwelt in Richtung einer Begierde im Sinne von Hedonie: Diese Begierde als Lust ge-

---

[24] Um mit Maximos zu fragen: Was würde die hindern, die einst eine solche Seligkeit hinter sich haben lassen können, das Gleiche wieder zu erleiden, und aus dieser Wiederholungsprozedur keinen Ausweg zu erhoffen? Die beste Begründung einer positiven und zuversichtlichen Einstellung in der altkirchlichen Patristik zur Kategorie der Bewegung in einem vorwärts schreitenden Schöpfungswerk Gottes liefert Maximos Confessor in seinem Werk *Ambigua*, insbesondere PG 91, 1067–1105.

[25] Ist diese vermischte Natur des Menschen erst auf Grund ihrer Übertretung der materiellen Welt teilhaftig geworden? Daran knüpft die Rede von einem doppelten Schöpfungsakt Gottes bei Origenes oder auch bei Gregor von Nyssa an, mit dem sich Maximos in seinem Werk auseinandersetzt.

trennt von jeglichem „Logos“[26] hält die Sinne verhaftet in ihrer „Materialität“. Damit wird der ganze Mensch verstrickt in einem ausweglosen Kreis: Indem die Hedonie-Befriedung von seinen egoistisch geprägten Neigungen genährt wird, erweist sich der Mensch als unfähig, den Dialog sowohl mit der Natur als auch mit seinen Mitmenschen zu führen und vermehrt nur jene Bedürfnisse, die ihn von der Gemeinschaft mit der gesamten Kreatur abkoppeln. Die unendliche Tiefe der Sünde, in die er sich hinein verwickelt, macht einen Ausweg unmöglich. In diesem Sinn gilt der paulinische Vers: „Ich elender Mensch! Wer wird mich retten von diesem Leibe des Todes?“ (Röm 7,24).

Aus dieser Ausweglosigkeit vermag der Mensch sich nicht selbst zu befreien, empfindet sogar oft diesen Leidensweg als Absage an die sinnvolle Existenz eines guten Schöpfers. Wie soll nun dieser Weg den Menschen zu seinem Ziel (Gott) hinführen, wie soll er den Weg seiner Vollendung weitergehen? Oder müsste man eher fragen: Hat er denn überhaupt die Würde seiner Existenz, die ihn in die „Art Gottes“ stellt, jemals in ihrer Tiefe erkannt?

3. Ein neuer Anfang menschlicher Existenz: Der Gottmensch als Ziel christlicher Anthropologie

3.1 Die „Notwendigkeit“ der Erlösung: Das verborgene Geheimnis vor allen den Äonen

Die Inkarnation als den Leitfaden der Schöpfungstheologie hinzustellen, heißt zugleich die Anthropologie in ihrer Endlichkeit zu überwinden. Es ist keine Aufhebung der anthropologischen Wende der Neuzeit, die eine christliche Theologie an dieser Stelle propagieren will, sondern gerade ihre neue und erst jetzt feste Verankerung tief im Plan des großen Geheimnisses der Schöpfung, im Plan der göttlichen Liebe und Vorsehung.

Zwangsläufig, könnte man sagen, würde jede systematische Betrachtung der Geheimnisse der Schöpfung Gottes zu der Ansicht von der Ewigkeit der großen göttlichen Vorsehung über die Menschwerdung gelangen. Sie ist keine zeitliche Reaktion auf die Übertretung des Menschen, keine von der Sünde des Menschen veranlasste Bewegung Gottes. Der Plan der Inkarnation wurzelt tief im Plan der Schöpfung selbst, ja in der Existenz des

[26] Exemplarisch verweise ich auf die erhellende Schilderung dieses unendlichen „Kreises“ auf *Maximos*, Ad Thalassium, PG 90, 253.

Logos.[27] Es ist gewiss keine ontologische Notwendigkeit im göttlichen Leben, der hier das Wort geredet wird. Eine solche wäre undenkbar für jene theologische Betrachtung, die die prinzipielle Unterscheidung des Geschaffenen vom Ungeschaffenen als ihr erstes Kapitel setzt und mehr noch undenkbar für einen Schöpfer, der aus Liebe *diese* Welt und *diesen* Menschen ins Leben ruft.

Wenn nun die Menschwerdung Gottes sich als das große Geheimnis vor allen den Äonen offenbart, dann stellt dies die konsequente Folge eines Denkens dar, das die Vervollkommnung des Menschen und die Vollendung aller Kreatur in einer Bewegung des Alls sieht, die in Richtung der Teilhabe an Gott vorwärts strebt. Die Einigung der Teilungen und Spaltungen in der Kreatur setzt das Werk jener Person voraus, die einzig in der Lage ist, die Schöpfung in ihrer Ganzheit zu erfassen. Der Logos trägt, wie Maximos Confessor spielerisch auch in der Sprache erfasst hat, alle „Logoi" (Bedeutungen und Sinngebungen) der Kreaturen in sich. Die Vergöttlichung, als der Inbegriff der Vereinigung und „ähnlich Werdung" (homoiosis) mit Gott, gewinnt erst mit der Menschwerdung ihre festen Konturen: Erst im Leben des menschgewordenen Gottes zeigt sie als Protyposis-Vorwegnahme unsere eigene Vergöttlichung.

Es ist dann kein Zufall, dass das zentrale Argument gegen den Arianismus – der bekanntlich den Logos als ersten unter den Geschöpfen zählte – gerade die Kategorie der Vergöttlichung war.[28] Das Werk der Einigung mit Gott setzt nun die Gottheit des Erlösers voraus, der kommt, diese Aufgabe zu erfüllen. Mehr noch: Es reichte nämlich nicht aus, Christus auf der Seite Gottes hinzuzählen, sondern man hatte die Gottheit des Menschgewordenen von aller Ewigkeit her zu beweisen und zu artikulieren. Das bekannte Axiom, welches die Trinitätstheologie des 4. und 5. Jahrhundert prägte, kann genauso gut als Zusammenfassung der Soteriologie der Kirchenväter gelten: „Nur wer Gott ist, kann vergöttlichen."[29]

Wenn nur Gott vergöttlichen kann, dann kann sich der Mensch nicht selbst vergöttlichen. Kommt dabei die menschliche Natur Christi zu kurz, und demzufolge auch unsere bei unserer Vergöttlichung? In den christologischen Kontroversen des 5. bis 7. Jahrhunderts ging es nun mehr um die

[27] Diese Tendenz einer „supralapsarischen" Inkarnationstheologie ist immanent in vielen namhaften Vertretern ostkichlicher Patristik, wofür vielleicht Maximos Confessor als prominenter Zeuge gelten kann.

[28] Siehe hier „Die Vergöttlichung im Kontext der arianischen Kontroverse" in der Interpretation von Schönborn, 24–30.

[29] Siehe die Texte von Athanasios in deutscher Übersetzung bei Schönborn, 25f.

„menschliche Seite" der Vergöttlichung, um die mit einem vollständigen menschlichen Willen ausgestattete menschliche Natur Christi.

Vorher schon wurde aber ein weiteres grundlegendes Axiom für die Überwindung der christologischen Engpässe des 4. und 5. Jahrhunderts in jenem Satz aufgestellt, der bis heute immer wieder das theologische Gemüt zu provozieren scheint: „Was nicht angenommen ist, ist auch nicht erlöst."[30] Handelt es sich dabei um eine „physische Erlösungslehre"?[31]

Insbesondere gegen die östliche Tradition werden immer wieder Vorwürfe erhoben, dass die „starke Betonung der vergöttlichenden Wirkung der Inkarnation ungebührend die Heilsbedeutung von Kreuz und Auferstehung vermindere"[32]. In der Tat sieht sich die orthodoxe Theologie v. a. in ihrer Sakramentenlehre mit diesen Fragen unmittelbar konfrontiert: Wenn unsere menschliche Natur durch die Taufe und vor allem dann in der Eucharistie Anteil an Gott hat, bedeutet dies auch die Verwirklichung der Theosis? Sicherlich kommt dieses Denken und diese Argumentationsweise in Engpässe, wollte sie diese bereits am Prozess ihrer Vergöttlichung teilnehmende menschliche Natur von ihrer persönlichen Anteilnahme an diesem Geschehen unterscheiden oder gar abkoppeln.

Wenn man von der Inkarnation spricht, sollte man eigentlich von der Vergöttlichung der Menschennatur Jesu Christi vom Moment ihrer Empfängnis an sprechen können. Das oben zitierte Axiom kann so interpretiert werden, dass „die Vergöttlichung der Menschennatur Christi das theologische Fundament für unsere Vergöttlichung darstellt".[33] Die Einigung und die Teilhabe der menschlichen Natur an der göttlichen in der einen Person des Logos Gottes erlaubt sonst keine andere Alternative. „Vergöttlicht ist Jesu Menschsein deshalb von seinem Ursprung her, weil es in jedem Au-

[30] Diesen Satz scheint als erster Gregor von Nazianz geprägt zu haben, in: Epistulae theologicae 101.32 (TLG): „Τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον· ὃ δὲ ἥνωται τῷ Θεῷ, τοῦτο καὶ σῴζεται".

[31] Vgl. hier die Zurückweisung dieser Kritik bei George, 119: „Man ist sich auch der historischen Bedingtheit der Kritik Ritschls und Harnacks bewußt, nämlich der Verankerung des Gegensatzes von „physisch" und „sittlich" in der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts und deren philosophischen Voraussetzungen in der Erkenntnistheorie H. Lotzes und des sich entwickelnden Neukantianismus. Im Denken der griechischen Väter über die Vergöttlichung des Menschen – darin stimmt man heute gegen Harnack überein – kann man ontische Aspekte nicht als Gegensatz zu ethischen Aspekten sehen, ja, man kann sie überhaupt nicht voneinander trennen. Insofern scheint die Engführung der Vorstellung der Vergöttlichung auf das Ziel der Unsterblichkeit überwunden und Harnacks Haupteinwand gegen die „Unterchristlichkeit" dieser Vorstellung ausgeräumt."

[32] Vgl. *Schönborn*, 32, Anm. 96 über die Einwände von Walter Kasper.

[33] *Schönborn*, 31 unter Verweis auf A. Grillmeier.

genblick, bis hinein in die geringste menschliche Äußerung, das Menschsein des Sohnes ist."[34]

Und dennoch: Dieser Weg des Menschen soll zu Ende gegangen werden, ja der Mensch soll in all jenen seinen Abgründen begleitet werden, wo ihn seine Schwäche und seine Sünde gefangen hält. Erst dann kann die Vergöttlichung ihre Wirkkraft (Energeia) entfalten. Die hymnologisch geprägte Sprache der orthodoxen Theologie sieht bereits in der Grablegung und dann vor allem in der Auferstehung die Bestätigung der Vergöttlichung der menschlichen Natur Jesu.[35] In die Sphäre der Vergöttlichung begibt sich, wer schon den Weg der Kreuzigung mitgegangen ist.

Ist vielleicht diese Debatte, wann und wie die menschliche Natur des Sohnes vergöttlicht wurde, nicht eine überflüssige, wenn wir unsere Aufmerksamkeit einer anderen Prozedur schenken, nämlich jener der Vollendung-Vervollkommnung des Weges des Menschen, auch des Menschen Jesu? Wie ist nun in diesem Geschehen, um der menschlichen Natur die Sicherheit der Erlösung zu vermitteln, der Beitrag der Person zu würdigen? Das kann keineswegs eine universale „physische Erlösung" bedeuten, wenn die Erlösung die Konturen der Person tragen soll und wohl auch trägt. Wie können wir auf diese Weise ein abstraktes, „anonymes" Gottwerden vermeiden?[36]

3.2 Die Vollendung des Weges Jesu durch das Leiden?

„Wenn nämlich Adam (dem Versucher) wollend Gehör schenkte, wollend schaute und wollend aß, so ist es das Wollen, das in uns zuerst Schaden gelitten hat. Wenn dies aber so ist und der Logos bei seiner Menschwerdung, wie diese (die Monotheleten) sagen, das Wollen nicht angenommen hat, so bin ich der Sünde nicht entronnen und also nicht erlöst, denn was nicht angenommen ist, ist auch nicht geheilt."[37]

Soll das nun heißen, dass der Logos mit seinem menschlichen Willen entscheidet, dass er sogar *als Mensch* die Höhe dieses Weges beschritten hat, nämlich das Kreuz und den Tod? Die weitere Klärung der christolo-

---

[34] *Schönborn*, 39.

[35] Im Kanon am Karfreitag singt die Orthodoxe Kirche: „Mit der gottgemäßen Unvergänglichkeit machst Du unsterblich das angenommene, denn Deines Fleisches Gebieter hat keine Versehrtheit gekannt (gelitten), noch wurde Deine Seele im Hades wie eine Fremde allein gelassen."

[36] Vgl. *Schönborn*, 30.

[37] Die Texte von Maximos in deutscher Übersetzung bei Schönborn, 36–37.

gischen Debatte im Monothelitismusstreit (Ein-Willen-Lehre) ebnete die Beantwortung der Frage, wer denn im entscheidenden Satz Jesu kurz vor seiner Kreuzigung spricht: „Doch nicht wie ich will, sondern wie du willst (Vater)" (Mt 26,39). Maximos kommt wahrscheinlich als Erster in der griechischen Patristik dazu, die Antwort Jesu seinem menschlichen Willen zuzuschreiben[38]: „Um unsertwillen uns gleich geworden, sagte Christus, so wie es einem Menschen entspricht (ἀνθρωπρεπῶς), zu seinem Gott und Vater: Nicht mein Wille, sondern dein Wille möge obsiegen, da er, der von Natur aus Gott war, auch als Mensch den Willen des Vaters erfüllen wollte. So konnte man erkennen, dass er beiden Naturen nach, aus denen, in denen und die er war, unser Heil wollte und wirkte: indem er einerseits mit dem Vater und dem Geist dieses Heil gemeinsam beschloss und andererseits dem Vater und dieses Heils willen ‚gehorsam wurde bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz' uns so das große Geheimnis unserer Erlösung durch das Fleisch wirkte."[39]

Ich denke, man kann diesen Text an einem für die Christologie besonders markanten Bibelvers anknüpfen. In einer einmaligen Stelle im Hebräerbrief wird nur der Sohn präsentiert als derjenige, der beim Leiden den Gehorsam zu erlernen hat: „Obwohl er der Sohn war, hat er durch Leiden den Gehorsam gelernt; zur Vollendung gelangt, ist er für alle, die ihm gehorchen, der Urheber des ewigen Heils geworden" (Hebr 5, 8–9). Es ist nicht einfach die Verbindung zwischen Leiden und Lernen, die hier ins Auge sticht, sondern m.E. jene Sichtweise, die darin die Vollendung (τελειωθείς) des Weges des Sohnes sieht. Man darf aber diese Stelle nicht überspannen, wie die Exegese uns warnt: „Nicht Jesu fromme, tugendhafte Gesinnung will bedacht sein, sondern seine einmalige Bewährung in den Tiefen der Angst und in der Nacht der Anfechtung, worin er in Wahrheit mit uns Menschen eins geworden ist. Genau deswegen ist dem Sohne von Gott her nichts erspart geblieben."[40]

---

[38] *Guido Bausenhardt*, „In allem uns gleich außer der Sünde." Studien zum Beitrag Maximos' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie. Mit einem kommentierten Übersetzung der „disputatio cum Pyrrho", Tübingen 1990, 163. S. auch *F. Heinzer*, Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor, Fribourg 1980.

[39] Opusc, PG 91, 68CD; vgl. Ambigua 91, 1309CD: „So erfüllt er als Mensch in Tat und Wahrheit in einem Gehorsam ohne Übertretung, was er selber als Gott vorausbestimmt hat." Kommentar-Übersetzungen bei Schönborn, 38–39.

[40] Der Brief an die Hebräer. Übersetzt und erklärt von August Strobel, (13. Aufl.), Göttingen – Zürich 1991, 59. S. ferner die exegetischen Beiträge: *Gordon J. Thomas*, The perfection of Christ and the perfecting of believers in Hebrews, in: *Kent E. Brower* (Hg.), Holiness

Gerade an dieser Stelle taucht jedoch jene Wendung in passiver Form auf, die Johannes für einen souveränen aktiven Akt Jesu präsentiert: die Vollendung des Werkes Gottes wird bei Johannes sogar als Verherrlichung des Namens Gottes entfaltet: „Ich habe dich auf der Erde verherrlicht und das Werk zu Ende geführt, das du mir aufgetragen hast" (Joh 17,4). Ich finde, dass keine bessere Einheit zwischen Leiden, Vollendung und Verherrlichung, hier als Äquivalent für Vergöttlichung,[41] hätte hergestellt werden können. „Jesu Verherrlichung ist zugleich die Vollendung der Verherrlichung Gottes, um die es Jesus in seiner ganzen irdischen Sendung zu tun war. Seine Wiedervereinigung mit Gott in der Herrlichkeit des Uranfangs vor Erschaffung der Welt enthält also ein entscheidend neues Moment über den Anfang hinaus: dass die Glaubenden in diese Einheit von Vater und Sohn mit einbezogen sind – Menschen aus der Welt, zu deren Rettung der Vater den Sohn in die Welt hineingesandt hat, und die diese im Glauben angenommen haben. Die Verherrlichung Jesu ist so die Voraussetzung der Teilhabe der Seinen auf Erden an seiner Einheit mit Gott."[42]

An diese Stelle scheint mir sehr wohl das Konzept des Hl. Maximos anzuknüpfen, wenn er, wie bereits zitiert, die Antwort Jesu seinem menschlichen Willen zuschreibt. „Damit gelingt es Maximus", bemerkt hier treffend Schönborn, „in seltener Ausgewogenheit Inkarnation und Erlösung in ihrem Zueinander und in ihrer Verschiedenheit deutlich zu machen: die acta et passa des irdischen Lebens Jesu haben, über die Inkarnation hinaus, eine unaufgebbare Heilsbedeutung gerade als *menschlich* Gewollte."[43] Der Mensch erfährt endlich einen neuen Anfang in seinem Geschöpfsein, indem das gesamte Leben, das Gott uns eben schenkt, bejaht wird, ja bis zu Ende gegangen wird, mehr noch, bis zum letzten Abgrund begleitet wird, wohin die Sünde den Menschen geführt hat. In diesem Prozess lernt der

---

and ecclesiology in the New Testament, Grand Rapids, Mich. [u. a.] 2007, 293–310. *James Kurianal*, Christ, having been perfected through suffering declared High Priest (Heb 5,7–10), in: Ephrem's theological journal 11 (2007), 5–22. *Kevin B. McCruden*, Christ's perfection in Hebrews. Divine beneficence as an exegetical key to Hebrews 2:10, in: Biblical research 47 (2002), 40–62.

[41] In diesem Sinn kann man den sonst überraschenden Zusammenhang der Begriffe Verherrlichung und Theosis interpretieren, wie beim fünften bilateralen theologischen Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der EKD (18.–27. Mai 1988): Rechtfertigung und Verherrlichung (Theosis) des Menschen durch Jesus Christus, hg. von *Klaus Schwarz*, im Auftrag des Kirchenamtes der EKD (Studienheft 23), Missionshandlung Hermannsburg 1995.

[42] Das Evangelium nach Johannes. Übersetzt und erklärt von *Ulrich Wilckens*, (18. Aufl.), Göttingen-Zürich 2000, 263.

[43] *Schönborn*, 39.

Mensch auch seinerseits den Weg des Sohnes zu Ende zu gehen und damit seinen Weg auch zu vollenden, zu vervollkommnen: „Vergöttlichung bedeutet jetzt nicht mehr ein unbestimmtes Teilhaben an der Gottheit, sondern eine vollendete Neuprägung des Menschseins nach der ‚Urform' des ewigen Sohnes."[44]

Jedoch ist dieser vergöttlichte menschliche Wille möglich geworden, weil er von einer göttlichen Person getragen wird: Der Person des Logos. Es geht dabei nicht um einen zweifelnden, wählerischen Willen („gnomischen Willen"), wie die unsichere menschliche Meinung, die immer noch das Leben der menschlichen Person prägt, sondern um den natürlichen menschlichen Willen. Der neue „Tropos" der Austragung dieses menschlichen Willens gewinnt nun auf Grund der Vereinigung im Leben einer göttlichen Person die Kraft *einer neuen Schöpfung*, einer neuen Austragung der menschlichen Natur. Es ist nicht von ungefähr, wenn Maximos immer wieder als seinen vertrauten Topos besonders die Todesagonie Jesu Christi als den Gipfel wählt, als den Leitfaden für die Vollendung des Lebens des Sohnes Gottes auf Erden und zugleich als den Typos unseres neuen Lebens: Wenn die Kraft des Todes eben aus der Furcht vor dem Verlust des Lebens genährt wird, aus dem Nicht-Erkennen und dem (noch) „Nicht-Einigen" (-Wollen) mit jenem Leben, das die Quelle jeder Schöpfung ist, dann kann die Überwindung dieser Vergänglichkeit der Schöpfung sich durch unsere Einwilligung zu dem Leben, welches der Sohn für uns vorgelebt hat, zu neuem Leben verwandeln. Bedeutet dies die Negierung (oder die Absorbierung) des menschlichen „Modus-Tropos", der Art und Weise des menschlichen Existierens?

4. Vergöttlichung oder Vervollkommnung? Der Weg der Vollendung als Teilnahme am Leben Gottes

4.1 Die neue ontologische Wirklichkeit: Physis und Gnade in ihrer Dialektik

„Allen ist doch klar ersichtlich, dass das Geheimnis, das sich in Christus am Ende dieses Äons ereignet hat, die Beweisführung und die Vollendung – Fülle dessen ist, was am Anfang des Äons unsere Vorfahren weggelassen haben."[45] Den Weg der Vollendung seines Zieles vermochte der Mensch allein nicht zu Ende zu gehen. Er sollte noch wachsen im Geiste, damit er

[44] *Schönborn*, 38.
[45] *Maximos*, Ambigua, PG 91, 1097D.

erkennen kann, welches der Wille Gottes für ihn war. Das Werk dieses Wachstums schreitet uns voran Jesus Christus, der der „Anfänger und Vollender" des Glaubens ist (Hebr 12,2). Darin erweist sich der Herr nicht nur als derjenige, der am Anfang der Geschichte als ihr Schöpfer steht, sondern auch als derjenige, der im Leiden den Weg des Menschen geht und seinen Weg gestaltet, Vorbild und Stütze für jeden, der ihn nachahmen will. Gewiss ist das Heilswerk Jesu kein einfaches Beispiel zur Nachahmung für den Menschen: Heil bedeutet einen ganz neuen Anfang setzen und sogar die Voraussetzung dafür schaffen. Rechtfertigung des Sünders als Werk der göttlichen Gnade gehört eben zu diesen Voraussetzungen, ein Werk, das der Mensch nicht in der Lage ist zu errichten. Heil bedeutet aber andererseits die Ganzheit und Fülle des göttlichen Planes mit der ganzen Schöpfung, alles das, was Gott seit der Erschaffung dieser Welt mit seinen Werken intendiert hat: Die ewige Freude der gesamten Schöpfung in ihrer Einheit mit dem Schöpfer.

Die Rede von der Vollendung des Weges der Schöpfung und der Vervollkommnung des Menschen ist der ostkirchlichen Patristik sicherlich nicht unbekannt und, obwohl den Ausdrücken der Vergöttlichung eher unterlegen, dennoch präsent und zwar als charakteristische Bezeichnung nicht nur für den Weg, der zu diesem Ziel der Vergöttlichung führt, sondern als das Ziel und Ende selbst. Nicht zuletzt gibt die biblische Belegung des Begriffs, die Aufforderung nach Vervollkommnung (Mt 5,48: „Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist") eine feste Basis der Entfaltung des Weges zur Vollkommenheit.

Es gibt sogar die Möglichkeit, beide Begriffe miteinander zu kombinieren, so dass sich jegliche Konkurrenz als fehl am Platz erweist: „Die Vollkommenheit schenkt der Geist den Würdigen der Vergöttlichung durch die einfältige ... Weisheit, damit sie ... nur von den göttlichen Eigenschaften der Güte her erkannt werden können."[46]

Die Rede von einer Vervollkommnung läuft jedenfalls nicht Gefahr, im Sinne eines evolutiven Säkularismus missverstanden zu werden: Für diejenigen, die die Gnade der Menschwerdung Gottes erkannt und empfangen

[46] *Maximos*, Ad Thalassium 63, PG 90, 673CD. Es ist charakteristisch, dass Maximos den dritten Schritt (nach der Läuterung – κάθαρσις – und Erleuchtung – φωτισμός) in der sehr bekannten dreigliedrigen Skala des geistlichen Weges des Menschen zu Gott nicht unmittelbar Theosis nennt, wie es heute die Regel in allen spirituellen Schriften der Orthodoxie ist, sondern Vervollkommnung – τελείωσις. Von den orthodoxen Theologen der neueren Zeit hat besonders Nikos Matsoukas diesen Begriff der Vervollkommnung in seiner Dogmatik positiv aufgegriffen. *N. Matsoukas*, Dogmatische und symbolische Theologie, Bd. 2, Thessaloniki 1985, bes. 509f (griech.).

haben, kann dieser Weg kein anderer sein, als das Emporsteigen zum Ziel und zur Fülle jeglichen Lebens, Gott. Wenn die Rede von der Vergöttlichung bereits diesen Weg für die menschliche Existenz als sicheres Ziel markiert, nämlich in der vergöttlichten menschlichen Natur Jesu, dann öffnet uns den Weg der Vervollkommnung in besonderer Weise das Werk des Geistes[47], der auch seine Charismen voll entfalten will: in den Personen der Vergöttlichten, d.h. in denjenigen, die bereits in der Gnade der Vergöttlichung leben. Gewiss, diese Gnade wird in den Mysterien vermittelt, und der Mensch, der daran teilnimmt, empfängt die göttliche Gnade als Unterpfand des Geistes (vgl. 2 Kor 5,5 ff).

„Vergöttlichung ist völlig ungeschuldete Gnade: Damit ist bereits die wesentliche inhaltliche Bestimmung der Vergöttlichung ausgesagt, zumindest in negativer Abgrenzung: Wer durch Gnade vergöttlicht und Gott wird, ist nicht der Natur, dem Wesen nach Gott. Maximus formuliert Inhalt und Grenze der Vergöttlichung in lapidarer Kürze: ‚Alles, was Gott ist, ausgenommen die Identität des Wesens, wird der, der durch die Gnade vergöttlicht wird'."[48]

Soll nun das zitierte Wort von Maximos heißen, dass die menschliche Natur durch die Vergöttlichung doch nicht verwandelt wird?[49] Wenn das ganze Pathos, vor allem der östlichen Kirchenväter, dieser innigen Vereinigung im Leben Gottes gilt, was kann das für die menschliche Natur bedeuten?

Unsere Vergöttlichung ist gewiss kein Werk des Menschen. Eine geschaffene Natur vermag nicht das Ungeschaffene für sich zu holen, ja sich mit eigenen natürlichen Kräften in es hineinzuversetzen oder emporzusteigen. Unsere Gottebenbildlichkeit führt unsere Natur in die Richtung dieses

[47] Vladimir Lossky hebt dieses Werk in besonderer Weise hervor als eine neue göttliche „Heilstat", wie die Heilsökonomie des Sohnes. S. *V. Lossky*, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, Graz 1961, bes. 198–220.

[48] *Maximos*, Ambigua, PG 91, 1308: *Schönborn*, 27: „Alles, außer dem absolut Unmitteilbaren: im Wesen Gott zu sein. An diesem ‚Alles' halten Ost- wie Westkirche gleicherweise fest als dem eigentlichen Inhalt des Heils, dem Ziel von Schöpfung und Erlösung; die Realität dieser Teilhabe an ‚allem, was Gott ist', ist immer wieder, von Athanasius bis Gregor Palamas, der Maßstab, an dem Verkürzungen des christlichen Heilsverständnisses gemessen werden."

[49] Vgl. *Schönborn*, 38. Die eigentümliche Unterscheidung von Maximos zwischen Logos und Tropos kann zwar ihre Entsprechung zu Vergöttlichung finden, wenn unter dem „logos der menschlichen Natur" die Unmöglichkeit ihrer Verwandlung in die göttliche konstatiert wird. Die Aufnahme der menschlichen Natur in der Hypostase des Logos bewirkt jedoch ihre neue Konstitution, einer gottmenschlichen Existenzweise (tropos hyparxeos). Diese Existenzweise soll auch für die menschliche Existenz (Person) ihre Entsprechung haben und damit zu ihrer Verwandlung in einem gottmenschlichen Leben führen.

Weges, sie ist eine erste Orientierung der natürlichen Kräfte auf ihre Richtung hin zu Gott. Allein vermögen jedoch unsere Kräfte nicht das wunderbare Geschenk der letzten Vereinigung mit Gott zu erreichen.

Daher ist die Vergöttlichung immer eine „der Gnade nach" (κατά χάριν) und niemals eine naturgemäße (κατά φύσιν). Das kann man als Antwort auf jeden Versuch einer Vermenschlichung des Menschen betrachten, das volle Bild seines Menschseins zu erreichen gemäß seinen Naturkräften. Wenn die Natur die ungeschaffenen Kräfte nicht naturgemäß in sich besitzt, sondern nur kata charin, der Gnade nach erwerben kann, dann ist sie eben auf die Vermittlung einer ungeschaffenen Quelle angewiesen.[50]

Ihren Beitrag sollte sie aber nicht versäumen zu leisten. Den eigentlichen Beitrag sieht die Patristik in einer Konformität unseres Willens mit dem Göttlichen: Unser freier Willen (αὐτεξούσιον) soll Gott überlassen („überantwortet" in der liturgischen Sprache) werden, nicht als Negierung oder Ablehnung, sondern als freiwillige Zustimmung, damit wir von dort, wo wir unser Sein empfangen haben, auch die Quelle unserer Bewegung finden. In einer wunderbaren Einheit weiß Maximos in einem Text diese unsere Einwilligung in den göttlichen Willen mit dem Satz Jesu zu verbinden: „nicht das was ich will, sondern was Du willst Vater" *und* mit der paulinischen Mystik des ganz innigen Lebens in Christus: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir" (Gal 2,20). Dadurch erfährt unser Bild die Ähnlichkeit mit dem Original in einer ekstatischen Freude; dort, wo die Gnade des Geistes nun ihren letzten Sieg errungen hat; dadurch wird eine einzige Wirkkraft

[50] Hier knüpft die Lehre der orthodoxen Theologie über die ungeschaffenen Energien an. Die ungeschaffenen Energien, die das Geschaffene vom ersten Moment seines ins Dasein-Tretens begleiten, erhalten es auch in Verbindung mit ihrer Quelle, dem ungeschaffenen Dreieinigen Gott. Die orthodoxe Theologie pflegt diese Verbindung mit den Kategorien einer energetischen Ausstrahlung (des ungeschaffenen Lichtes) Gottes zu beschreiben, die vom göttlichen Wesen unterschieden werden sollten: Obwohl sie aus dem Wesen Gottes ausströmen, sind sie nicht identisch mit ihm. Mit dieser Unterscheidung wollte die Orthodoxie einerseits die Erfahrung der Unmittelbarkeit Gottes zur Sprache bringen, andererseits die Gefahr einer pantheistischen Einigung („Gottwerdung") mit Gott vermeiden. Das Wesen Gottes kann nicht mit dem Wesen der Geschaffenen vermischt werden. Es ist dann folgerichtig, dass der große Lehrer des unsichtbaren Lichtes, Gregorios Palamas, der unermüdliche Vorkämpfer der ungeschaffenen Energien ist und zugleich der große Mystiker der Vergöttlichung. Die Einwände der Theologie im Westen gegen die Energienlehre des Ostens können in diesem Beitrag nicht aufgegriffen werden. Ich glaube jedoch nicht, dass die Unterscheidung zwischen Wesen und Energien Gottes eine direkte Entsprechung zu der Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität hat, wie MacCormack in seinem Beitrag, 373, annimmt. Positiv hat diese Lehre Gregorios Palamas' Jürgen Kuhlmann aufgegriffen. S. Anm. 16.

(Energeia) durch alles gezeigt, Gottes und der Würdigen, die eigentlich die Wirkkraft Gottes ist, die allen Würdigen gütig mitgeteilt wird.[51]

Die ganz innige Verbindung mit dem göttlichen Leben kann nun unsere Natur nicht ohne Veränderung lassen. Zwar kann sie die Kluft zum ungeschaffenen Gott selber nicht überwinden, jedoch befindet sie sich ständig auf dem Weg ihrer Vervollkommnung, ihrer Verwandlung.[52] Es handelt sich dabei um eine ganzheitliche, den Leib und die Seele, die Sinne und das Wollen mitreißende Verwandlung des Lebens, das die natürliche Beschaffenheit des Menschen und der Kreatur hinter sich lässt. Unsere „erste" Natur wird nicht als etwas Sündiges abgelegt, jedoch als nicht Vollendetes vollendet und damit neu geschaffen. Vielleicht lässt diese Beteiligung auch des Leibes am Vergöttlichungs-/Vervollkommnungsprozess die neue Wirklichkeit besser beschreiben: Dann kann die Rede von der neuen Schöpfung (2 Kor 5,17) ihre wahre Dynamik zeigen und entfalten.

Hier ist dann auch die reale Unterscheidung des Begriffes der Vergöttlichung von jeder anderen philosophisch orientierten Vermenschlichung oder auch Vervollkommnung zu erkennen, die Gefahr läuft, „monophysitisch" ausgerichtet zu sein: Nicht nur weil sie den Leib unbeteiligt lässt, und dies bedeutet den ganzen Menschen nicht als Ganzheit konzipiert, die gerettet werden soll; auch weil sie die transzendentale Dimension des Lebens ignoriert und die Schöpfung als ein weltlich-immanentes Geschehen auffasst.

4.2 Die unendliche Freude der Kinder Gottes: Vergöttlichung als Vollendung des göttlichen Heilsplanes

„Das Ende ist nicht dem Anfang gleich." Mit diesem Axiom Maximos' sehen wir den großen Weg der Kreatur hin zu Gott als ihr (un)endliches

[51] *Maximos*, Ambigua, PG 91, 1076AD. Dem Text wird die monoenergetische Gefahr erst im Licht dieser letzten Schau der Einheit mit Gott genommen. Hier finde ich, dass die Art und Weise, wie MacCormack, 371, die „Participation in God" bei Jüngel interpretiert, mit der eben zitierten Beschreibung Maximos' korrespondiert: „Participation in God is, for Jüngel, participation in the relation of the Son to the Father. ... What does happen, in that the love of God for the human Jesus overflows to other humans, is that the latter are brought into a relationship of ‚correspondence' to the Son. They become analogous to Him in that the Spirit draws them into the Son's relation to the Father. In that this happens, they too are made to be nothing for themselves. They, too, are enabled to offer themselves up to God in such a way that their entire humanity is drawn out of itself. They cease to be the isolated I, in possession of itself."

[52] Nicht ohne Grund feiert also die Orthodoxie das Fest der Verklärung Christi mit jener Feierlichkeit, die Zeugnis von der Verklärung auch der Gläubigen, ja der gesamten Kreatur ablegt.

Ziel geöffnet: Ende im doppelten Sinn des Wortes als letzte Station und als Vollkommenheit (τέλος – τέλειον). Die letzte Station soll für die Geschöpfe eine alles beruhigende Stasis sein. Mit einem Wortspiel weiß hier Maximos von diesem Ende zu berichten: Was kein Ende (τέλος) seiner natürlichen Kräften kennt, kann nicht vollkommen (τέλειον) sein, oder besser gesagt, kann nicht zur Vollkommenheit gelangen.[53] Dieses Ende ist nun vollkommen, denn er hat sich nirgendwohin mehr zu bewegen, keine andere Quelle kann seine Sehnsucht befriedigen oder erfüllen. Geht es aber hier nur um erkennen und ruhen, um das Ende aller Sehnsüchte und das Aufhören jeglicher Bewegung, um eine pathetische Schau der göttlichen Herrlichkeit? Wie lässt sich jetzt die Vergöttlichung in ihrer letzten Phase beschreiben?

Der lange Weg der Kreatur hat als Ziel seinen Anfang zu suchen, welcher naturgemäß am Ende existiert.[54] Dieses „am Ende existieren" soll verdeutlichen, dass das Ziel keimhaft doch am Anfang angelegt ist, die Entfaltung aber und die Erscheinung ist eine Sache jenes eschatologischen Endes, welches erst den wahren Inhalt des Anfangs offenbart. Wenn nun Gott den Anfang jeder Schöpfung und Bewegung darstellt, dann soll *Er* derjenige sein, der auch die Ruhe des Endes gewährt. Die letzte Ruhe bei Gott offenbart auch alle Geheimnisse der Schöpfung; vor allem wird dort erst das Mysterium des Übels und des Todes enträtselt, welches nun endgültig überwunden wird. Erst nach diesem letzten Sieg (1 Kor 15, 26f) und der Erlangung unserer Kräfte ihrer natürlichen Ausrichtung ist es möglich, den Schöpfer von aller Schuld frei zu sprechen, was auch immer die Geschöpfe während ihres Lebens niedergedrückt haben mag. Es ist bezeichnend, dass auf diese Weise die Apokatastasislehre geklärt und befreit wird von all den belasteten Momenten einer pantheisierenden Einigung oder Allversöhnung. Maximos, der sich als Ziel seiner Arbeit die Korrektur der Irrtümer des Origenismus gesetzt hat, kommt zu einer Unterscheidung, welche sehr hilfreich für die Vergöttlichungslehre sein kann. Die Kräfte der Kreatur werden gereinigt, um all das zu sehen und zu erfahren, was den Sinn des gesamten Schöpfungswerkes ausmacht.[55] Diese Erkenntnis bedeutet jedoch

[53] *Maximos* Confessor, Ambigua, PG 91, 1217D–1220A: „Οὐ γάρ φυσική ἐνέργεια τῆς γενέσεως τῶν κινουμένων ἡ στάσις ἐστίν, ἀλλά τέλος τῆς κατ' αὐτήν δυνάμεως ἤ ἐνεργείας, ἤ ὅπως ἄν τις ἐθέλει τοῦτο λέγειν. Ἐπ' ἐνεργείᾳ γάρ τά γενόμενα γέγονε, πᾶσα δέ ἐνέργεια πρός τι τέλος ἐστίν, ἵνα μή ἀτελής. Τό γάρ τέλος μή ἔχον τῶν κατά φύσιν ἐνεργειῶν οὐδέ τέλειόν ἐστι, τέλος δέ τῶν κατά φύσιν ἐνεργειῶν, ἡ τῆς πρός τό αἴτιον τῶν γεγενημένων κινήσεως στάσις."

[54] *Maximos*, Ad Thalassium 59, PG 90, 613D.

[55] *Maximos*, Questiones et Dubia 13, PG 90, 796.

keinen Automatismus einer Teilhabe. Die Differenzierung zwischen Teilhabe und Erkenntnis markiert nun zum letzten Mal mit aller Klarheit den Rahmen jeglicher Rede von der Vergöttlichung: nicht einfach Erkenntnis ist das letzte Ziel, sondern Metochi – unmittelbare Teilhabe – am göttlichen Leben.

Diese Teilhabe, eine ohne Pause und ohne Distanz (ἀδιάστατος) Einigung mit Gott, eine ekstatische Bewegung, welche den Menschen von allen natürlichen Kräften und von allen natürlichen Sinngebungen (νοούμενα) transzendiert, wird nun mit den Kategorien der Freude und der undarstellbaren Befriedigung – Hedonie – beschrieben.[56] Diese Freude kennt kein Ende, sie wird eine unaufhaltsame, pausenlose, unmittelbare Erfahrung sein, die auch keinen Überdruss oder Sättigung mehr erlaubt. Die Gewissheit, dass dieser vergöttlichte Zustand auch jetzt vorwegnehmend erfahrbar ist, sieht die orthodoxe Theologie im Leben der Heiligen bestätigt.

5. Vergöttlichung oder Vermenschlichung? Perspektiven theologischer Rede von der Vollendung des Lebens

Warum besteht die orthodoxe Theologie so sehr auf diesem Begriff der Vergöttlichung? Könnte sie nicht den selben Inhalt mit anderen Begriffen, wie Vereinigung und Teilhabe an Gott, oder Vervollkommnung und Heiligung, zum Ausdruck bringen? Läuft sie nicht Gefahr mit solchen Begriffen – heute um so mehr – missverstanden zu werden? Und zwar sowohl im innerchristlichen Dialog, bei dem sie dem Vorurteil der Verwischung des Unterschieds zwischen Mensch und Gott ausgesetzt wird,[57] als auch gegenüber Nichtgläubigen, – die doch Menschen guten Willens sind, die eine völlige Erlöschung des Menschen in dieser Vergöttlichung befürchten?

Der Wunsch nach Vergöttlichung hat seit ihren Anfängen vor allem die religiöse Erfahrung des Ostens bestimmt. Die tiefere Intention dieser Lehre scheint durchaus sowohl der gesamten Struktur ihrer Theologie zu entsprechen, als auch die Frömmigkeit des Kirchenvolkes zu prägen. Unter Umständen und mit den notwendigen Klärungen könnten die Inhalte auch mit anderen Begriffen ausgedrückt werden, wie Sohnschaft oder Verherrlichung. Wir dürfen aber in der Theologiegeschichte eine Tendenz nicht außer Acht lassen, in der der Reichtum der religiösen Erfahrung, oder die

[56] *Maximos*, Ad Thalasium 59, PG 90, 608D–609AB.

[57] Vgl. *MacCormack*, 373: „Traditional Protestant criticism of the idea of ‚deification' centered on the question of whether such a concept did not set aside a proper ontological distinction between the Creator and the creature."

Erleuchtung des Geistes, immer neue, erhabenere Kategorien sucht, um dessen sicher zu sein, was die tiefere Sehnsucht der Gläubigen ausmacht.[58]

In diesem Sinne wären die Kategorien eines orthodoxen Christen und der orthodoxen Theologie insgesamt zu kurz gegriffen, hätte man den Begriff der Vergöttlichung durch andere ersetzen wollen.[59] Von allen den Alternativen wäre die denkbar schlechteste die der Vermenschlichung, gerade wie sie oft in ihrer säkularistischen Eingrenzung im Kontext heutiger Reden vom Menschen verwendet wird. Sie versperrt nicht nur den Blick zu jener Transzendenz, welche für alle Gläubigen das Zentrum ihres Lebens ausmacht, sondern sie verkleinert unnötig die Grundwahrheit der orthodoxen, ja jeder christlichen Frömmigkeit: Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch „an der göttlichen Natur Anteil erhalte" (2 Petr 1,4), um das Motto des Athanasios mit dem biblischen Vers auszudrücken, der überhaupt die Basis für die Vergöttlichungslehre lieferte. Das letzte Ziel der Inkarnation ist nicht die Befreiung von der Sünde, oder vom Tod, oder die Rechtfertigung des Sünders; das alles ist der Anfang. Jedoch das Ziel bildet die Offenbarung einer neuen Menschheit, die nicht mehr allein steht, sondern gottmenschlich konstituiert wird. Sie existiert immer in Verbindung mit jener Quelle des Lebens, welche für sie eine Existenz in Fülle bedeutet, eine neue Existenz, welche keine nur von dieser Welt sein kann. Damit kann sogar die gesamte Schöpfung umschlossen werden.

Die Vergöttlichung ist aber letztlich ein eschatologischer Zustand und nicht auf dieser Ebene unserer Seinsontologie zu erreichen. Auf der Ebene der pastoralen-ethischen Unterweisung im Glauben bleibt der Mensch eine „quotidiana innovatio".[60] In dieser Zeit läuft der Mensch stets Gefahr, durch

---

[58] Man kann z.B. dies auf Grund der Entwicklung des Begriffes Theologia beobachten. Indem Gregor von Nazianz warnte, dass Theologie zu betreiben (theologein) nicht jedermanns Sache ist, brauchte sein Namensvetter Palamas dafür einen anderen Begriff: die Tiefe der Theologie wird nun in einer Theoptie (Gottesschau) gesucht.

[59] *Kardinal Schönborn*, 19, bemerkt hier treffend: „Die Frage der Vergöttlichung erweist sich nicht als Marginalie der Theologiegeschichte: wir stoßen auf sie von allen Seiten des neuzeitlichen Denkens her. Mehr noch: es geht nicht nur um eine typisch neuzeitliche Fragestellung. Wir dürfen uns an der Weisung der Hl. Schrift orientieren, die uns den Menschen von Anfang an hineingestellt zeigt in die Spannung zwischen der gottgewollten Gottebenbildlichkeit und dem Versucherwort: ‚Ihr werdet sein wie Gott'. ... Die Vergöttlichungslehre gehört nicht in den begrenzten Raum hellenistisch gefärbter oder geprägter Theologie: sie gehört *bleibend* zur Frage nach der Gottebenbildlichkeit des Menschen, nach dem Ziel seiner Erschaffung und dem Modus seiner Erlösung."

[60] *Flogaus*, Einig in Sachen Theosis, 235, unter Verweis auf 2 Kor 4,16, und besonders 236, Anm. 54, über den „Zustand der Gerechtigkeit, oder der Heiligkeit" von dem die orthodoxe Theologie spricht.

seinen Hochmut in die Tiefe der Gottlosigkeit zu stürzen; Garantien für ihre Erlösung können die Menschen nicht selber geben; und doch wollen sie jene Geborgenheit fühlen, dass sie sich auf ihrem Weg nicht verirren werden. Die Unterweisung im kirchlichen-sakramentalen Leben kann den Weg zu diesem Endziel nicht nur einführen, sondern auch begleiten und stärken. Könnte dann der Begriff der Vervollkommnung nicht vielleicht diesen offenen Weg passender beschreiben?[61]

Wenn dabei die Rede von der Vermenschlichung in einem besonderen Kontext des Dialogs der Theologie mit der heutigen Welt die Erfahrung des wahren Sinns und des tieferen Grunds menschlicher Existenz ausdrücken soll, dann kann sie ihre Berechtigung auch im Wort der Theologie beanspruchen. Die Christen wissen jedenfalls diese Dimension menschlichen Lebens in der Person Jesu Christi zu erblicken.

In dieser innigen Durchdringung (Perichorese) der menschlichen und der göttlichen Natur in der Person Jesu Christi wird aber nicht nur eine Wahrheit über den Menschen geäußert, sondern zugleich eine Grundwahrheit des christlichen Glaubens in jener Tiefe ausgedrückt, die auch das Leben Gottes mit einschließt. Diesen Gedanke vermochte Maximos der Bekenner mit einem gewagten Bild wie folgt zusammenzubringen: „Man sagt, Gott und der Mensch seien sich gegenseitig Vorbilder (παραδείγματα), und Gott vermenschliche sich dem Menschen aus Liebe zu ihm in dem Maße, als der Mensch sich selber für Gott durch die Liebe zu vergöttlichen vermöge. Der Mensch werde so von Gott in seinem Geist in dem Maß ins Unerkannte entrückt, als der Mensch den von Natur aus unsichtbaren Gott durch die Tugenden sichtbar macht."[62]

Ist dieser Weg, welcher auch für Gott seine Inkarnation verewigt,[63] nicht der sichere Weg der Vollendung unseres Menschseins, der Vermenschlichung, weil zuvor Gott für den Menschen alles geworden ist?

---

[61] Jedenfalls ist der Begriff der Vergöttlichung/Theosis, zumindest für das griechische Sprachgefühl, auch geeignet, den offenen vorwärts schreitenden Charakter des Heilsweges zu beschreiben. Ist letztlich nicht auch eine Frage der Sprachregelung, welche Begriffe im jeweiligen Kontext fähig sind, die Erfahrung des Glaubens zu artikulieren?

[62] *Maximos*, Ambigua, PG 91, 1113BC. Deutscher Text bei Schönborn 42.

[63] Maximos fasst dies folgendermaßen zusammen: „Denn Gottes Logos und Gott will, dass das Geheimnis seiner Fleischwerdung ewig und in allen wirksam wird." (Βούλεται γὰρ ἀεὶ καὶ ἐν πᾶσιν ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος καὶ Θεὸς ταῖς αὐτοῦ ἐνσωματώσεως ἐνεργεῖσθαι τὸ μυστήριον), Ambigua, PG 91, 1084D.



Partizipation und „Radical Orthodoxy“

VON ADRIAN PABST [1]

„Radical Orthodoxy“ ist die wahrscheinlich wichtigste zeitgenössische theologische Bewegung in der angelsächsischen Welt und andernorts. Die Verbreitung von zwei Manifesten 1997–98 in Cambridge und die Veröffentlichung einer Sammlung von Aufsätzen 1999 legten die Grundlagen für eine neue ökumenische Vision, in der die Theologie wieder als Königin aller Wissenschaften eingesetzt werden soll.[2] In weniger als einem Jahrzehnt hat die Gruppe um John Milbank und Catherine Pickstock erheblich an Größe und Relevanz zugenommen.[3] In Europa und Nordamerika gibt es über hundert Anhänger, deren Forschung und Veröffentlichungen nahezu alle Gebiete der Theologie und immer mehr andere Disziplinen ab-

[1] Adrian Pabst forscht als „Leverhulme Early Career Fellow“ am Department of Theology and Religious Studies an der Universität Nottingham in England.

[2] *John Milbank / Catherine Pickstock / Graham Ward* (Hg.), Radical Orthodoxy. A new theology, London / New York (Routledge, „Radical Ortodoxy“ series) 1999. Die Beziehung der „Radical Orthodoxy“ zum Römischen Katholizismus, der Reformierten Tradition und der Östlichen Orthodoxie wird in drei verschiedenen Veröffentlichungen besprochen: *Maurence P. Hemming* (Hg.), Radical Orthodoxy? A Catholic Enquiry, Aldershot (Ashgate) 2000; *James H. Olthius / Jamie K.A. Smith* (Hg.) Radical Orthodoxy And the Reformed Tradition: Creation, Covenant, And Participation, Grand Rapids, MI (Baker Academic) 2005; *Adrian Pabst / Christoph Schneider* (Hg.), Encounter between Radical Orthodoxy and Eastern Orthodoxy: Transforming the World through the Word, Aldershot (Ashgate) 2008. Im Folgenden werde ich zwischen „Radical Orthodoxy“ – der Bewegung – und *Radical Orthodoxy* – der Aufsatzsammlung unterscheiden.

[3] Für einen Überblick der Bewegung und ihre mannigfachen Aktivitäten s. die Website des Centre of Theology and Philsophy (COTP), gegründet 2004 von John Milbank und Conor Cunningham an der University of Nottingham (www.theologyphilosophycentre.co.uk/). Siehe auch die zwei Webseiten, die der Radikalen Orthodoxie gewidmet sind: (www.calvin.edu/~jks4/ro/) und (http://radical-orthodoxy.monsite.wanadoo.fr/).

decken.[4] Von einigen als die bedeutendste theologische Bewegung seit der „Nouvelle theologie" bejubelt und von anderen als „ekklesiologisch fundamentalistisch" angeprangert, hat die „Radical Orthodoxy" die Auseinandersetzungen innerhalb der Theologie und über die Theologie, im Verhältnis zu den Geisteswissenschaften, Sozialwissenschaften und Naturwissenschaften, beeinflusst.[5]

Der Schlüssel zum theologischen Projekt der „Radical Orthodoxy" ist die Rückgewinnung und die Ausweitung der Partizipation. Mit Partizipation bezieht sich die „Radical Orthodoxy" auf Partizipation im platonischen Sinne, wie sie durch platonische Philosophie definiert und durch christliche Theologie transformiert wurde. Gemeint ist der Gedanke, dass die endliche Wirklichkeit und alle immanenten Wesen darin die Transzendenz der unendlichen Wirklichkeit reflektieren, und dass eine so verstandene Partizipation unabdingbar ist für die Stabilität aller natürlichen Phänomene und den Ablauf aller menschlichen Vermögen, einschließlich von Vernunft und Glauben.

Der zentrale theologische Rahmen der Radical Orthodoxy ist die „Partizipation" wie sie von Platon entwickelt und durch das Christentum neukonzipiert wurde, denn in jeder anderen Struktur kommt es zwangsläufig zu einem von Gott unabhängigen Bereich. Das letztere kann nur zu Nihilismus führen (wenn auch in verschiedenen Gestalten). Die Partizipation allerdings lehnt jede Zurückhaltung des Bereichs des Geschaffenen ab und belässt gleichzeitig den endlichen Dingen ihre eigene Integrität.[6]

Eine so konzipierte Partizipation ist sowohl metaphysisch als auch sozial – das Metaphysische und das Soziale sind in einer Bewegung von vermittelter Reziprozität untrennbar verflochten und miteinander verbunden. Durch die Wiedergewinnung der theologischen Metaphysik der Partizipation hofft die „Radical Orthodoxy" ein „bekennendes Christentum und die

[4] Für eine Liste bereits veröffentlichter und in Kürze erscheinender Bücher s. die „Radical Orthodoxy"-Serie bei Routledge, die „Illumination"-Serie bei Blackwell, die „Interventions"-Serie bei Eerdmans und die „Veritas"-Serie bei SCM.

[5] Für eine Einführung und eine (häufig kritische) Beurteilung des theologischen Projekts der „Radical Orthodoxy" s. u. a.: *Jamie K.A. Smith*, Introducing Radical Orthodoxy: Mapping A Post-secular Theology. Grand Rapids, MI (Baker Academic) 2004; *Adrian Pabst / Olivier-Thomas Venard*, Radical Orthodoxy. Pour und révolution théologique, Genf (Ad Solem) 2004; *Wayne J. Hankey und Douglas Hedley* (Hg.), Deconstructing Radical Orthodoxy: Postmodern Theology Rethoric and Truth, Aldershot (Ashgate) 2005; *Marion Grau / Hermann Ruether*, Interpreting the Postmodern: Responses to Radical Orthodoxy, London (Continuum) 2006; *Steven Shakespeare*, Radical Orthodoxy. A Critical Introduction, London (SPCK) 2007).

[6] *Milbank* u. a., Radical Orthodoxy, 3 (s. Anm. 2).

Orientierung an seiner patristischen Matrix" wiederzuerlangen und ein „reicheres und kohärenteres Christentum wieder erstarken zu lassen, das nach dem Spätmittelalter allmählich aus den Augen verloren wurde".[7] Durch die Anwendung dieser Metaphysik auf alle modernen und postmodernen Zusammenhänge und Perspektiven strebt die „Radical Orthodoxy" an, sie in einem theologischen Konzept umzuformen und sie „von christlicher Perspektive aus, das heißt im Hinblick auf die Trinität, die Christologie, die Kirche und die Eucharistie" neu zu situieren.[8] Diese Herangehensweise wird durch das Argument untermauert, dass Säkularismus letztlich unhaltbar ist, da er immer zu Positivismus und/oder Nihilismus neigt und dass die einzige Alternative eine theologische Vision „einer Unbestimmtheit, die nicht unpersönliches Chaos, sondern unendliche zwischenmenschliche harmonische Ordnung ist, an der Zeit partizipiert"[9].

Im Folgenden werde ich die radikal orthodoxe Darstellung der Partizipation verfolgen, von den frühesten Schriften zu den neuesten Veröffentlichungen, mit einer besonderen Betonung von „Gabe", Vergöttlichung und Theurgie. In einem weiteren Beitrag, in diesem Heft unter „Neues aus der Forschung" publiziert, wird ein Ergänzungsvorschlag unterbreitet, und zwar der, die Konzeption der Relationalität zu verstärken.

1. Die begriffliche Herkunft der radikal orthodoxen Darstellung von Partizipation

Das theologische Projekt „Radical Orthodoxy" entstand durch John Milbanks bahnbrechendes Buch *Theology and Social Theory*, dessen erste Auflage 1990 erschien.[10] In diesem Buch argumentiert Milbank, dass das Säkulare nie eine natürliche Kategorie war, sondern dass es erdacht und eingeführt werden musste. Dieser Prozess, der bis ins späte Mittelalter zurückverfolgt werden kann, war das Ergebnis einer vorangegangenen Veränderung innerhalb der Theologie, die wegführte von Realismus und Intellektualismus und hinführte zu Nominalismus und Voluntarismus. Diese Veränderung führte dazu, dass die Vernunft vom Glauben getrennt wurde und die Philosophie von der Theologie, wodurch ein Raum der Immanenz

[7] Ebd., 2.
[8] Ebd.
[9] Ebd., 1–2.
[10] *John Milbank*, Theology and Social Theory. Beyond secular reason, 1. Auflage Oxford (Blackwell) 1990. Siehe auch das Vorwort zur 2. Auflage, „Between Liberalism and Positivism", Oxford (Blackwell) 2006, XI–XXXII.

entstand, der nun von der Transzendenz Gottes getrennt war. Im Ergebnis wurde das Theologische auf das Übernatürliche verwiesen und vom Natürlichen getrennt, das zur ausschließlichen Domäne der Physik wurde. So wurde die Theologie von den Naturwissenschaften abgeschnitten. Das Gleiche passierte mit den Geisteswissenschaften und den Sozialwissenschaften: sobald sich zuerst Philosophie oder Metaphysik im Namen der natürlichen menschlichen Vernunft emanzipiert hatten, wurde die Theologie auf (biblische) Offenbarung beschränkt und allmählich aus dem Ethischen, dem Sozialen und dem Ökonomischen verdrängt. Das Ende der patristischen und mittelalterlichen Synthese von Natur und Gnade fiel zusammen mit dem Aufstieg säkularer Vernunft und der Vorherrschaft von göttlich sanktionierten Imperien oder monarchistischen (nationalen) Staaten über die universale Kirche.

In *Theology and Social Theory* und anderen etwa zeitgleichen Werken vergleicht Milbank modernen Säkularismus und nihilistische Ontologien mit einer prämodernen Gegenontologie, die größtenteils auf dem christlichen Neuplatonismus von Augustinus, Dionysius Areopagita und Johannes Scotus Eriugena beruht.[11] Die Schlüsselkonzepte, die Milbanks Projekt strukturieren, sind Partizipation und Gabe. Die göttliche Gabe der Erlösung kann nicht als isoliertes Geschehen außerhalb der Stadt Gottes verwirklicht werden, sondern ist kommunal und universal all jenen offen, die die Gewalt und Sündhaftigkeit der säkularen Welt ablehnen. Christi gewaltsamer Tod am Kreuz und seine glorreiche Auferstehung befähigen die Menschheit, an Gottes überschwänglicher Liebe zu partizipieren, indem der Bund der Einheit zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung wieder hergestellt wird: „Einheit ist sowohl ein dynamisches Ereignis als auch eine komplexe Beziehung geworden. Sie ist in der Tat ein transzendentaler Frieden, der ‚überfließt in einem Überschuss seiner friedlichen Fruchtbarkeit' und ‚alle Dinge in ihrer Einzigartigkeit bewahrt, aber sie zusammenhält' [Dionysius]."[12] Milbank zufolge partizipiert unendliches Sein nicht an anderen Dingen, sondern lässt an sich partizipieren, während endliches Sein nicht durch sich selbst ist, aber in der Lage ist, in dem, was mehr ist als es selbst, zu partizipieren.

[11] *John Milbank*, „Postmodern Critical Augustianism': A Short Summa in Forty Two Responses to Unasked Questions", in: Modern Theology 17/3 (April 1991), 225–237; *Milbank*, „Can a Gift Be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysics", in: Modern Theology 11/1 (Januar 1995), 119–161.

[12] *Milbank*, Theology and Social Theory, 428, Zitat aus Dionysius Areopagita, Die göttlichen Namen, 949C, 952B912D–913B.

Diese Darstellung des Seins lässt sich letztlich von Christi Leben und Lehren ableiten, wie durch die Apostel bezeugt und durch die Narration der Evangelien überliefert. Die göttliche Gabe der Partizipation in Gottes Liebe und Frieden ist als solche offen für jeden, der Christus folgt und der sich diese Narration in bestimmter Weise zu eigen macht und auslebt.[13] Für Milbank ist es entscheidend, dass die „Christliche Narration" nicht einfach nur eine von vielen möglichen Narrationen, sondern eine Meta-Narration ist und sein sollte. Denn sie stellt auf einzigartige Weise einen „Grund-Diskurs der Nicht-Beherrschung" (master-discourse of non-mastery) dar, und in dieser Weise enthält und verstärkt sie eine „spekulative Ontologie".[14] Mit anderen Worten: die Einheitlichkeit christlicher Praxis, wie sie durch Christus vorgelebt wurde, führt zur Spekulation über die universale Partizipation des endlichen Menschen am göttlichen Unendlichen und an den besonderen sozialen Praktiken, die diese partizipierende Vision enthält. Milbank zufolge wird die Ontologie, die aus dieser „Spekulation" entsteht, am besten beschrieben als eine Ontologie der Gabe, genauer; als eine trinitarische Ontologie des Friedens.[15]

Wie ich zeigen werde liegt diese Ontologie im Herzen der radikal orthodoxen Darstellung der Partizipation und basiert auf dem Grundgedanken, dass „der dreieinige Gott der transzendentale Friede durch unterschiedliche Relationen"[16], reine Fülle und Überschwang ist. An seiner Einheit können alle Unterschiede partizipieren und dadurch harmonisch verbunden werden – eine Wirklichkeit, die in Christus voll verwirklicht wurde und im Leben der *ecclesia* vertraut wird. Als solches ist diese „ekklesiale Ontologie" sowohl metaphysisch als auch sozial, da die universale Gemeinschaft der Kirche über jede Seele (*psychê*), jeden Haushalt (*oikos*) und jede Bürgerschaft (*polis*) herrscht und sie zusammenwebt mit anderen Seelen, Haushalten und Bürgerschaften, in der Struktur der *polis* Gottes, die die Wiederkunft Christi und die Einrichtung des Reiches Gottes vorbereitet. Das philosophische Konzept der Partizipation wird verwendet, um zu erklären, wie alle individuellen Teile in gewisser Weise immer schon die Gegenwart des unendlichen Einen erahnen, dessen Präsenz sich in Folge von Christi Auferstehung entfaltet und das allein Sein und Heil gibt.

---

[13] *Milbank*, „Between Purgation and Illumination", in: *Kenneth Surin* (Hg.), Christ, Ethics and Tragedy: Essays in Honour of Donald MacKinnon, Cambridge (CUP) 1989, 189ff.

[14] *Milbank*, Theology and Social Theory, 6, 359, 385, 389, 422–432.

[15] *Milbank*, „Can a Gift be Given?", 130ff.

[16] *Milbank*, Theology and Social Theory, 6.

In seiner folgenden Arbeit, beginnend mit *The Word Made Strange* 1997,[17] wandte Milbank sich zunehmend der Theologie des Thomas von Aquin zu, um eine Theorie der Partizipation vor allem unter Berücksichtigung der Analogie des Seins und der partizipierenden Natur geschaffener, endlicher Wesen gegenüber dem ungeschaffenen *esse ipsum subsistens* oder dem *actus essendi* Gottes zu erarbeiten. Ein Grund für diese Veränderung des Schwerpunkts ist die Systematik von Thomas von Aquins Theologie, insbesondere seine Vorstellung von Theologie als *Scienta Dei* und seine Unterscheidung (nicht Trennung) von geoffenbarter Theologie (*sacra doctrina*) und natürlicher Theologie oder Metaphysik (*divina Scienta*).[18] Die thomistische Metaphysik ist für die radikal orthodoxe Darstellung der Partizipation insofern von Bedeutung, als hier Vernunft und Glaube sowie Philosophie und Theologie ineinander verschränkt sind, da Natur nicht „rein", sondern immer schon von göttlicher Gnade durchdrungen ist, so dass das natürliche Licht der Vernunft immer schon partizipiert am Licht übernatürlichen Glaubens, und sie beide der Gotteserkenntnis dienen.

Der zweite Grund für die Beschäftigung mit Thomas von Aquin besteht darin, dass er die aristotelische Analogiekonzeption ontologisch erweitert. Indem Thomas Analogie nicht nur als Proportionalität, sondern auch als Attribution versteht, „verweist jede Behauptung der Güte oder Sein in endlichen Dingen bereits auf eine ontologische Spannung, durch die sie beständig weiter zur göttlichen Vollkommenheit gezogen werden."[19] So ist Milbanks Argument, dass Thomas von Aquins Theologie sowohl den ontologischen Unterschied als auch die Analogie zwischen Gott und allem Seienden erhält. Somit kann die thomistische Ontologie nicht von der modernen Kritik des klassischen Theismus (von Descartes bis Kant) oder auch von der neuesten modernen Kritik der grundlegenden Erkenntnistheorie (foundational epistemology) (von Hegel bis Nietzsche) oder vom postmodernen Reden über den Tod Gottes und das Ende der Metaphysik (von Heidegger über Levinas zu Marion) getroffen werden.

Der dritte Grund besteht darin, dass Thomas von Aquins „Diskurs der partizipierten Vollkommenheit" ein bis jetzt nicht verwirklichtes Potential bietet, eine theologisch konzipierte philosophische Alternative zu zeitge-

[17] *John Milbank*, The Word Made Strange. Theology, Language, Culture, Oxford (Blackwell) 1997.

[18] Für eine detailiertere Darstellung der thomistischen „philosophischen Theologie", s. *John Milbank / Catherine Pickstock*, Truth in Aquinas, London (Routledge) 2001, bes. Kapitel 1 und 2, 1–59.

[19] *Milbank*, The Word Made Strange, 9.

nössischer grundlegender Theologie und phänomenologischer Ontologie zu entwickeln. Milbanks Lesart zufolge ist für Thomas Sein (esse) weder der ultimative Grund (ground) oder die Grundlage für alles was ist, noch „ein alleiniges Faktum", das einfach irgendwie „da" ist. Im Gegenteil, das Zeichen des Seins ist das reine „Gegebsein" (givenness). Aber Milbank besteht darauf, dass dies nicht die Leibnitzsche Frage, warum es „Sein im Allgemeinen" gebe, oder die damit verbundene Suche nach dem zureichenden Grund vorwegnehme.[20] Existierende Wesen sind immer schon partizipatorisch – sie sind weder ihre eigene erste Ursache noch ihr letztes Ende, und ihre transzendente Quelle und Endgültigkeit sind in dem Ausmaß sichtbar, in dem alle Erscheinungen über sich selbst hinausreichen.

Da bei Thomas das Handeln der Form vorausgeht und sie überragt, realisiert Gottes *actus essendi* die Essenz, und die transzendente Wirklichkeit des *esse ipsum subsistens* ist das ultimative *telos* aller geschaffenen Wesen und ihrer Form sowie auch die letzte Folgerung erleuchteter rationaler Operation. Sein und Wissen sind koextensiv, und insofern sind Ontologie und Epistemologie in eine theologische Metaphysik eingebunden – als Wissenschaft der ersten und letzten Dinge, von Gottes unendlicher Güte und Liebe. Deswegen argumentiert Milbank, dass es „für Thomas von Aquin die Möglichkeit der Analogie in dieser Wirklichkeit der Partizipation am Sein und Guten begründet ist [und dass] es die Dinge selbst sind, die uns ihre Beziehung zu Gott verkünden".[21] Und weil alles von Gottes Sein herkommt, kann es keine ‚Proportion' oder ein „drittes Maß des Vergleichs" zwischen Endlichem und Unendlichem geben. Stattdessen bedeutet für Thomas, „zu sagen, dass ‚Gott eminent gut' ist, eigentlich, eine Aussage zu machen, in der das *analogans-analogatum* ‚gut' selbst als eine vollständige Theorie gerade der Partizipation gelten kann, die alle Analogie möglich macht".[22] Die ‚Onto-logik', die Milbank bei Aquin hervorhebt, besagt, dass alles Seiende durch Partizipation an Gott ist und dass die spezifische Phänomenalität des Seienden ihre partizipatorische Natur offenbart – eine Sicht, die zutiefst der patristischen neuplatonischen ‚Lesart' der ontologischen Differenz im Sinne der Erfüllung und Erhaltung von Seiendem im Sein als unendlicher wirklicher Quelle und Verwirklichung aller wirklichen Möglichkeiten geschuldet ist. Insofern unterscheidet sich diese Sicht

[20] Ebd., 14. „Er [Thomas von Aquin] fasst *ens commune* nur als Abstraktion getrennt von seiner Existenz in den Seienden, die immer auf eine besondere eingeschränkte Weise ‚sind', und enthüllt so automatisch ihre Partizipation am Sein als solchem."

[21] Ebd., 15.

[22] Ebd., 16.

von der neuscholastischen Reduktion der ontologischen Differenz auf Aussagen im ontischen Bereich und der Reduktion der Selbstokklusion des Seienden gegenüber dem Sein als solchem.[23]

Dies bringt Milbank wiederum zu der Schlussfolgerung, dass, wenn die christliche Narration vornehmlich die gelebte Narration der Kirche als lebendiger Leib Christi ist, „zur christlichen Theologie eine spezielle ‚christliche Metaphysik' oder ‚theologische Ontologie' gehört":

In dieser Konzeption wird der *sensus eminentior* nicht nur durch die dynamische individuelle Praxis gegeben, sondern durch die ganze „poetische" Aktivität des Konstruierens der Narration, die den göttlichen Horizont vorwärtsprojeziert und ihre Handlung (ihren Plot) auslebt – immer in der Annahme, dass sie durch Jesus Christus auf eine endgültige exemplarische Art geformt wurde. In ekklesiologischer Vermittlung können dann *analogia entis* und *analogia Christi* endlich zusammen kommen.[24]

Mit Catherine Pickstocks Buch *After Writing* (1998) erschien ein weiterer Meilenstein in der Entwicklung der radikal orthodoxen Konzeption der Partizipation.[25]

Ihre Arbeit über platonische Philosophie und christliche Liturgie in diesem bahnbrechenden Buch bedeutet eine wichtige Erläuterung und Weiterentwickung der Theorie der Partizipation, indem sie zeigt, dass die Ontologie eingebettet ist in Doxologie und dass sie außerhalb des Liturgischen keine Bedeutung hat. Außerdem widerlegt sie auf verständliche Weise alle dualistischen Interpretationen Platons, die behaupten, es gäbe eine platonistische Trennung der Welt der Dinge und der Welt der Ideen und Formen. Diese Interpretationen hätten der Geschichte der westlichen Philosophie den Grundzug eines unveränderbaren und unversöhnlichen Dualismus vermacht. Dies ist platonisch einfach nicht der Fall, da für Platon alle partikularen Dinge nur durch Partizipation an universalen Ideen überhaupt nur sind. Diese sind transzendent, existieren jedoch nicht einfach außerhalb ihrer Existenz in der Immanenz. Außerdem stattet das Gute als Form aller Formen alle Formen und alle Dinge mit Güte aus und ist als solches nicht von der Welt getrennt, deren Autor und Schöpfer es ist. Als Schlüsselkonzepte von Platons Metaphysik und Politik des Guten haben die analoge

[23] Ebd., Kap. 2, 36–52.
[24] Ebd., 29.
[25] *Catherine Pickstock*, After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy, Oxford (Blackwell) 1998.

Natur besonderer Dinge und ihre Partizipation an der überschwänglichen Fülle ihrer transzendenten Quelle zu gelten.[26]

Es ist entscheidend, dass Sein und Wissen koextensiv sind und dass sie beide den Vorrang des Doxologischen, d. h. das Lob des Göttlichen, zeigen. *Pace* Derrida befasst sich Platons Kritik an den Sophisten nicht mit der sprachlichen Vermittlung der Wahrheit, sondern zentriert sich im Gegenteil auf die agonistischen Strukturen der Sophistik und deren Folgen für die Ethik. Pickstock zufolge gibt es für Platon eine alternative Art der liturgischen Dichtkunst, d. h. Hymnen für die Götter und Loblieder für das Gute. Eine so veränderte Liturgie fällt nicht in die Kategorie der Repräsentation, sondern „begründet eine ganze Lebensart. Das zu loben, was per Definition lobenswert ist, bedeutet an ihm zu partizipieren, genauso wie Emulation (sokratische Mimesis) des transzendenten Guten zwangsläufig auf einer *methexis* am Guten beruht".[27]

Kurzgefasst, zeigt die doxologische Natur der Dichtkunst eine Ontologie auf, die sowohl metaphysisch als auch praktisch partizipatorisch ist, da sie sowohl die Erkenntnis als auch die Erfahrung des Transzendenten einschließt und eine Ethik und Politik zufolge hat, die nicht in abstrakten Gesetzen und Verträgen verankert ist, sondern in der Vermittlung des Guten, das konstitutiv ist für jede Person und für die *polis* als ganze.

Zweitens argumentiert Pickstock, dass Aquins „philosophische Theologie" der Analogie und Partizipation durch Johannes Duns Scotus' Theorie der Univozität und der formalen Differenz untergraben und letztlich zerstört wurde. Ihr Schlüsselargument ist, dass univokes Sein die ontolische Differenz negiert, indem hier Gottes unendliches Sein und das Sein der Schöpfung unter derselben Kategorie erfasst werden. Im Ergebnis hat göttliches Sein nun mehr von dem, von dem geschaffenes Sein weniger hat. Anders gesagt: Der Unterschied zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung ist jetzt quantitativ (wenn auch natürlich nicht quantifizierbar) statt analog. Das hat weitreichende Folgen: das Verhältnis zwischen Seiendem und Sein ist jetzt rein formal (nicht partizipatorisch). Wissen von Gott ist Wissen von seiner Unendlichkeit (nicht von seinem „partizipierbaren" Sein), Gott wird hauptsächlich im Zusammenhang der absoluten Herrschaft seines Willens erfasst (nicht in seiner überschwänglichen Güte und überströmenden Liebe). Verbunden mit der formalen Unterscheidung von Sein und Differenz bereiteten diese Elemente den Weg für die Trennung von

[26] Ebd., Kap. 1, bes. 11–20.
[27] Ebd., 39.

Philosophie und Theologie, Vernunft und Glauben und Natur und Übernatürlichem.[28]

Drittens zeigt Pickstock, wie die thomistische theologische Metaphysik und die damit verbundene Ethik und Politik des universalen Guten (als der „gemeinschaftliche (convenantal) Bund", der alle Dinge zu Gott lenkt) zu Gunsten einer protomodernen transzendalistischen Philosophie der Repräsentation und Univozität und der damit verbundenen Ethik und Politik der Rechte und Verträge gemieden wurden. Letztere sind geprägt durch das Risiko, den Einzelnen einer unbegründeten Absolutheit von Gottes undurchschaubarem Willen zu unterwerfen, der durch göttlich gebilligte Imperatoren und Monarchen weitergegeben werde. Der Abschied vom augustinisch-thomistischen Neuplatonismus fiel zusammen mit dem Niedergang der liturgischen Ordnung und der Aushöhlung des *corpus mysticum.* Damit ging der gemeinsame Ort der Teilhabe am historischen Leib Jesu, am sakramentalen Leib und am kirchlichen Leib, verloren. Die Kirche wurde mehr und mehr umgeformt in eine überwiegend sichtbare Institution, beherrscht durch kanonisches Recht und formale Autorität.[29]

Gemeinsam legen Milbanks und Pickstocks Arbeiten die begrifflichen Rahmenbedingungen dar, mithilfe derer das Projekt „Radical Orthodoxy" geformt wurde und sich in der Folgezeit ausweitete auf ein weites Feld von Themen, sowohl innerhalb der Theologie als auch in den Geisteswissenschaften und Sozialwissenschaften.

2. Die Reichweite der Partizipation in der „Radical Orthodoxy"

Die Veröffentlichung der Aufsatzsammlung *Radical Orthodoxy* im Jahr 1999 war der Beginn einer Reihe von Büchern und Artikeln mit dem Ziel, die radikal orthodoxe Konzeption der Partizipation weiterzuentwickeln, sowohl in der Theologie als auch darüber hinaus. Sicherlich repräsentiert die wachsende Zahl von Autoren, die ihre Forschungen in der Rubrik „Radical Orthodoxy" veröffentlicht haben, keine uniforme Gruppe mit ein und derselben theologischen Vision. Seit ihrem Anfang wurde die Bewegung vielmehr durch Divergenz und Meinungsverschiedenheiten charakterisiert, wie es auch durch die impliziten Vorbehalte Laurence Paul Hemmings, eines der Mitautoren von „Radical Orthodoxy", in seinem Kapitel und in den Debatten und aufeinanderfolgenden Konferenzen über das Verhältnis von

[28] Ebd., 121–135.
[29] Ebd., 135–166.

„Radical Orthodoxy" zum römischen Katholizismus und der reformierten Tradition deutlich wird.[30] Auch die Arbeiten von Graham Ward und Gerald Loughlin schlagen eine andere Richtung ein als die John Milbanks, Catherine Pickstocks und anderer Protagonisten wie Conor Cunningham. Dies zu erinnern ist wichtig bei jeder Einführung und Diskussion der „Radical Orthodoxy", da es die Illusion zerstört, es handele sich um eine monolithische, geheime und mächtige Bewegung, wie es in vielen sehr vereinfachten und parteiischen Darstellungen zu finden ist.[31]

Im Folgenden werde ich die verschiedenen Schattierungen des Konzepts der Partizipation, seine Entwicklung und Entfaltung erläutern. In dem Ursprungswerk *Radical Orthodoxy* wird der Begriff der Partizipation in der Einleitung hervorgehoben, taucht aber danach nur noch unregelmäßig auf. Trotzdem speist die Vorstellung der Partizipation die meisten der zwölf Kapitel. In Bezug auf die Themenbereiche Wissen, Offenbarung und Sprache über Verlangen/Begierde, Politik, Ästhetik bis zu Erkenntnis/Wahrnehmung und Musik, lehnen die Autoren den modernen Dualismus ab und versuchen, eine authentische Sicht wiederzugewinnen, die weder monistisch noch pluralistisch, sondern trinitarisch ist. Mit wenigen Ausnahmen ist die Argumentation, dass alles, was ist, nur sein kann, indem es an den innertrinitarischen Relationen der Gottheit partizipiert. Und es sei die Aufgabe der Theologie, diese partizipatorische Vision zurückzugewinnen und auszuweiten.

Milbank zeigt zum Beispiel, wie Hamann und Jacobi eine nie dagewesene theologische Kritik an moderner kartesischer und kantscher Philosophie übten, radikaler und orthodoxer als die anderer späterer protestantischer Theologen – sei es die Neuorthodoxie des Karl Barth oder die postliberale Theologie Dietrich Bonhoeffers.

Zentral für Hamanns und Jacobis Kritik ist, die moderne Trennung und die als Gegensätzlichkeit verstandene Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung abzulehnen. Sie entwickeln den Gedankengang, dass es Wissen gewissermaßen allein durch Glauben gebe, d. h. dass das Sichtbare etwas vom Unsichtbaren offenbare und dass die Sinne und die Vernunft immer schon an dem, was sie zu begreifen und zu verstehen trachten, partizipierten. Insofern ist das sensorische Begehren selbst Ort der göttlichen

[30] *Milbank u. a.*, Radical Orthodoxy, 91–108. (S. o., Anm. 2).

[31] S. dazu u. a. die durch Hankey und Douglas Hedley bearbeitete Sammlung und das Buch von Steven Shakespeare (s. o. Anm. 5).

Gegenwart, und die Vernunft wird verstärkt und vervollständigt durch Glauben.[32]

In ähnlicher Weise behauptet John Montag in seinem Kapitel über die Offenbarung, dass bei Thomas von Aquin die Offenbarung eine Verstärkung der menschlichen Vernunft und somit in Kontinuität mit ihr zu sehen ist. Hier bedeutet Offenbarung eine besondere Erleuchtung des Intellektes, der den Geist mit dem, was er erkennt, verbindet und die Seele im Lichte dessen, was das Erkannte dem wissenden Geist eröffnet, verändert. Als solches gibt es eine grundlegende ontologische Verbindung zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten, da das Zeichen nur ein Zeichen von etwas ist und Dinge sich zu erkennen geben, indem sie an der Bedeutung von Zeichen partizipieren.[33] Diese Verbindung wird zerschlagen dadurch, dass Duns Scotus die Sprache deontologisierte und ein univokes Sein auf Kosten der *analogia entis* annahm. Die Trennung von Zeichen und Gegenständen antizipiert die Verschmelzung von göttlichem Sein und geschaffenem Sein und bereitet sie vor, indem sie die gesamte Wirklichkeit einer einzigen formalen *mathesis* nach auslegt, die die Offenbarung auf das Übernatürliche verweist, das selbst dem natürlichen Verstand unverständlich ist – ein Prozess, der durch die spätscholastische Theologie von Francisco Suarez und die frühe moderne Philosophie von Descartes vollendet wurde und dem sich in der Folgezeit Luther und Calvin anschlossen und ihn radikalisierten.

In ihren Kapiteln über den Willen, das Begehren und die Musik bei Augustinus legen Michael Hanby und Catherine Pickstock dar, dass der menschliche Wille weder fatalistisch determiniert noch vollständig in Kontrolle seiner eigenen Entscheidungen sei, da er untrennbar mit dem Begehren verflochten ist, und Begehren immer natürlich auf das Übernatürliche gerichtet ist. Also gibt es bei Augustinus keine Trennung des inneren Selbst und des kosmischen Ganzen, geschweige denn einen Vorrang von Vernunft über Glauben. Im Gegenteil, so wie das Selbst es selbst ist, indem es an der geordneten Hierarchie des Haushalts, der Stadt und des Kosmischen partizipiert, so kann menschliche Vernunft den *logos* als Gott erkennen, weil sie bewusst auf ein *telos* ausgerichtet ist, das beständig wiederkehrt als die göttliche Gabe der Gnade. Wissen vom göttlichen *logos* ist nicht eine statische Repräsentation einer zeitlosen Entität, sondern zeitliche Vermittlung (durch Natur, Sakramente etc.) von Ewigkeit. Wie Plato (auf einer Linie

[32] *Milbank u. a.*, Radical Orthodoxy, 21–37.
[33] Ebd., 38–63.

mit Paulus) sieht Augustinus Zeit als das sich bewegende Bild von Ewigkeit, insofern als das reine Vergehen der Zeit die Möglichkeit der Erinnerung (*anamnesis*) an unsere verlorene Verbindung zur Ewigkeit bietet. Die so erinnerten Formen sind keine transzendentalen Kategorien, sondern werden uns in unserer Begegnung mit der materiellen Welt vermittelt, die an der universalen Form partizipiert und in der Form einzigartig konstituiert wird.[34]

In anderen Aufsätzen wird das Konzept der Partizipation genutzt, um hervorzuheben, wie die Theologie nicht nur die säkulare Vernunft (Milbank, Montag) und den säkularen Willen (Hanby) vor-erfunden hat, sondern auch den säkularen modernen Staat (Cavanaugh), säkulare Ästhetik (Bauerschmidt) und säkulare Vision (Blond). Wie William Cavanaugh erklärt, führt der Verlust eines Sinns für Partizipation an göttlicher Gerechtigkeit dazu, dass ein theologisches Verständnis von Christi Leib als der letzten Wirklichkeit einer universal geteilten Gemeinschaft aufgegeben wird. Stattdessen kommt es dazu, dass sich allmählich ein neuer säkularer Raum bildet, in dem Menschen unabhängig von Gottes Willen, den sie ja nicht erkennen können, Gesetze machen können.[35] Gleichermaßen bieten Frederick Bauerschmidt und Phillip Blond eine kritische Lesart von Balthasars theologischer Ästhetik und zeitgenössischer Phänomenologie. So entwickeln sie auf unterschiedliche Weise eine gut durchdachte Theologie, die erklärt, warum Kunst und ästhetisches Erleben nicht notwendigerweise rein subjektiv oder rein objektiv sind. Stattdessen kann unter Bezugnahme auf die Bibel und Maurice Merleau-Pontys Phänomenologie eine theologische (eher als eine säkulare) Vision das objektiv Erlebte mit dem subjektiven Erleben in Beziehung bringen. Dies ist so, weil das Unsichtbare im Sichtbaren auf geheimnisvolle Weise gegenwärtig ist und der wahrnehmende Glaube den transzendentalen Überschwang des im Innersten der Immanenz Erscheinenden erkennen kann.[36]

Entgegen dem modernen Dualismus, der normalerweise auf Platon zurückgeführt wird, schlagen die Autoren vor, dass Partizipation besonderer, endlicher, immanenter Wesen in der universalen unendlichen Transzendenz Gottes eine philosophisch und theologisch triftigere Konzeption von materieller leiblicher Wirklichkeit bietet als moderner Transzendalentismus und postmoderne Narration. Als solches ist es das Ziel der „Radical Ortho-

[34] Ebd., 109–126, 243–277.
[35] Ebd., 182–200.
[36] Ebd., 201–219, 220–242.

doxy", das christliche neuplatonistische Konzept von Partizipation, Analogie und Vermittlung wiederzugewinnen und weiterzuentwickeln, um eine Alternative zu fundamentalistischer, liberaler und narrativer postliberaler Theologie und Philosophie zu erhalten.

In der Folge der Aufsatzsammlung *Radical Orthodoxy* entwickelte sich die theologische Metaphysik der Partizipation in verschiedene Richtungen. Zuerst boten eine Reihe von Veröffentlichungen detailliertere Untersuchungen, um einige der Kernannahmen zu erläutern und zu belegen: zum Beispiel über Platon[37], Augustinus[38] und Thomas von Aquin[39]. Zweitens wurden mehr Arbeiten über eine breitgefächerte Auswahl neuer theologischer *topoi* und Themen publiziert, wie etwa über Nihilismus[40], Ökonomie[41], die Seele[42], Sprache[43], Schöpfung und Kosmologie[44], als auch über Kultur und Thomismus nach dem II. Vatikanischen Konzil.[45] Die Publikationen über die verschiedenen Themenbereiche sind durch die gemeinsame Absicht charakterisiert, eine einschneidende und konstruktive Kritik an den bestehenden Interpretationen zu bieten und diese mit innovativen und neuen Alternativen zu verbinden, um so die Grenzen von theologischer Forschung und Denken zu verschieben.

Drittens ist es nicht länger allein das Ziel, eine theologische Lesart bestimmter einzelner Probleme zu bieten, sondern auch – langsam und zu-

---

[37] *Catherine Pickstock*, „Justice and Prudence": Principles of Order in the Platonic City, in: Telos 119, Frühling 2001, 3–17; *C. Pickstock*, „The Problem of Reported Speech: Friendship and Philosophy in Plato", in: Telos 123, Frühling 2002, 35–64; *C. Pickstock*, „The Soul in Plato", in: *Deane-Peter Baker und Patrick Maxwell (Hg.)*, Explorations in Contemporary Philosophy of Religion. Amsterdam / New York 2003, 115–126. *C. Pickstock*, A Short Guide to Plato, Oxford (Blackwell) in Druckvorbereitung.

[38] *Michael Hanby*, „Augustine and Descartes: An Overlooked Chapter in the Story of Modern Origins", in: Modern Theology 19/ 4, Oktober 2003, 455–482; *M. Hanby*, Augustine and Modernity, London (Routledge) 2003.

[39] *Milbank / Pickstock*, Truth in Aquinas (s. o. Anm. 18).

[40] *Conor Cunningham*, „The Difference of Theology and Some Philosophies of Nothing", in: Modern Theology 17/ 3, Juli 2001, 289–311. *C. Cunningham*, Genealogy of Nihilism, London / New York (Routledge) 2003.

[41] *D. Stephen Long*, Divine Economy. Theology and the market, London / New York (Routledge) 2000.

[42] *J. Milbank*, „The Soul of Reciprocity (Part One): Reciprocity Refused", in: Modern Theology 17/ 3, Juli 2001, 335–391; „The Soul of Reciprocity (Part Two): Reciprocity Granted", in: Modern Theology 17/4, Oktober 2001, 485–507.

[43] *James K. A. Smith*, Speech and Theology: The Language and Logic of Incarnation, London / New York (Routledge) 2002.

[44] *Simon Oliver*, Philosophy, God and Motion, London / New York (Routledge) 2005.

[45] *Tracy Rowland*, Culture and the Thomist Tradition: After Vatican II, London / New York (Routledge) 2003.

nehmend – eine allumfassende Vision zu entwickeln, in der eine neu belebte Theologie säkulare Inbesitznahmen zurückfordert und sie aus einer reichen christlichen Perspektive transformiert, die trinitarisch, christologisch, ekklesiologisch und eucharistisch gestaltet und als solche metaphysisch, ethisch, sozial, politisch und kulturell ist. Ziel ist die radikal orthodoxe Erkenntnis über den Vorrang der Partizipation zu festigen und sie einheitlich auf zentrale Belange und Fragen in Theologie und quer durch die Geisteswissenschaften und Sozialwissenschaften anzuwenden.

3. Ontologie oder Metaphysik?

In jüngster Vergangenheit hat sich das radikal orthodoxe Konzept von Partizipation in hauptsächlich zwei Richtungen entwickelt. Zum Einen wird die theologische Metaphysik der Partizipation implizit und explizit auf ein weites Feld von Fragen angewandt, um die Grenzen der theologischen Forschung über so vielseitige Bereiche wie Evolution, Psychologie, Trauma oder auch Naturalismus hinaus zu erweitern.[46] Die zweite Richtung der „Radical Orthodoxy" bindet Partizipation (wie auch Analogie und Vermittlung) in einen größeren Rahmen ein, der die ursprüngliche Sicht bereichern und ergänzen kann, um eine stimmigere und integriertere Konzeption von Vernunft und Glauben, Natur und Gnade und Philosophie und Theologie zu bieten. Auf diese Richtung werde ich mich jetzt konzentrieren, da sie die theologische Bedeutung der Partizipation weiterentwickelt und ausweitet.

In seinem Buch *Being Reconciled* aus dem Jahr 2003 setzt Milbank „Gabe" ins Zentrum seines theologischen Projektes.[47] So erneuert und erweitert er seine wiederholten Versuche, eine vollständige trinitarische Ontologie darzulegen. Es gibt dabei ein doppeltes Grundprinzip: Erstens ist „Gabe" theologisch gedeutet „eine Art transzendentale Kategorie, die in Relation zu allen topoi der Theologie steht, auf eine ähnliche Weise wie ‚Wort'"[48]. Die Betonung von „Gabe" gibt die linguistische Perspektive seiner früheren Arbeit *The Word made Strange* nicht auf, sondern ergänzt

[46] Vgl. *Cunningham*, Evolution. Darwin's pious idea, Grand Rapids, MI (Eerdmans), in Druckvorbereitung; *Marcus Pound*, Theology, Psychoanalysis and Trauma, London (SCM) in Druckvorbereitung; *Stewart Goetz / Charles Taliafero*, Naturalism, Grand Rapids, MI (Eerdmans), in Druckvorbereitung.

[47] *J. Milbank*, Being Reconciled. Ontology and Pardon, London / New York (Routledge) 2003; vgl. dazu die Rezension von *Ralf Miggelbrink* in ÖR 2007/2, 234–241.

[48] *Milbank*, Being Reconciled. IX.

sie stattdessen durch *donum*, das für Milbank mit Gott als Geist (God the Spirit)) assoziiert ist und daher dem *logos* Pneumatisches hinzufügt, um so ein reicheres und komplexeres Konzept von Gott herauszuarbeiten, das gleichermaßen theopneumatisch wie theologisch ist. Zweitens ist für Milbank dieser Schritt eine natürliche Ausarbeitung des Konzepts der Partizipation, von der bisher seine Arbeit und das Projekt der „Radical Orthodoxy" charakterisiert waren. Partizipation wird jetzt auf den gesamten Bereich menschlichen Schaffens ausgeweitet. Auf diese Weise hofft Milbank eine metaphysische Vision mit einer theologischen Rückeroberung von Sprache, Geschichte und Kultur zu verbinden:

Sein und Wissen partizipieren nicht nur an einem Gott, der ist und versteht; auch menschliches Schaffen partizipiert an einem Gott, der unendliche poetische Äußerung ist: der zweiten Person der Trinität. Wenn wir daher – zufällig, aber authentisch – im Laufe der Zeit Dinge schaffen und uns selbst neu formen, werden wir nicht vom Ewigen entfremdet, sondern begeben uns weiter hinein in seine Tiefe, auf dem für uns einzig möglichen Weg. Solch eine Perspektive wird durch den theurgischen Neuplatonismus antizipiert, aber nur durch christliche Theurgie vervollständigt, wie sie teilweise von Dionysius und Augustinus vorausgesehen wurde.[49]

Die wachsende Betonung von Theurgie impliziert, dass Sprache und Kultur weder reine Produktionen noch uniliterale Gaben sind, sondern durch „Gaben-Ausstausch" innerhalb der dreieinigen Gottheit und zwischen Gott und Schöpfung entstehen. Das bedeutet, dass die metaphysische Theorie der Partizipation durch theologische Kategorien wie „Wort" und „Gabe" ergänzt und verändert wird, so dass Partizipation jetzt eine Partizipation des gegenseitigen Austausches innerhalb einer unendlichen Gegenseitigkeit anzeigt, die das göttliche *donum* ist. Milbank weitet Partizipation von Sprache zu Gabegeschehen aus. Auf diese Weise begreift er alle Seienden und alle Phänomene als „Gaben". „Gaben" sind nicht einfach Gegebenes, sondern bezeichnen stattdessen sowohl „einen Austausch als auch ein Angebot ohne Gegenleistung, da sie asymmetrische Gegenseitigkeit und nicht-identische Wiederholung aufweisen. Weil Gabe Gabenaustausch ist, ist Partizipation der geschaffenen Gaben am göttlichen Geber auch Partizipation in einem trinitarischen Gott".[50]

Dies markiert eine Wende vom früheren Diskurs über Ontologie hin zu einer metaphysisch-theologischen *methexis* der Gabe. Der Unterschied ist,

[49] Ebd., IX–X.
[50] Ebd., XI.

dass Ontologie jetzt mit der Bewegung des 17. Jahrhunderts verbunden wird, die die Immanenz der reinen Natur von der Transzendenz des Übernatürlichen unterschied. In vielerlei Hinsicht verbleibt die zeitgenössische Philosophie sowohl analytisch als auch phänomenologisch gefangen innerhalb der modernen Logik reiner Immanenz und Endlichkeit, die der Vernunft und der Erfahrung absolute Grenzen auferlegt. Gleichfalls verbleibt ein großer Teil der zeitgenössischen Theologie der neuscholastischen Trennung von Natur von Gnade, Vernunft von Glauben und Philosophie von Theologie verpflichtet. Für die „Radical Orthodoxy" mangelt es zeitgenössischer Philosophie und Theologie an natürlichem Verlangen nach dem Übernatürlichen, der partizipatorischen Natur aller Seienden, der trinitarischen „Gestalt" des göttlichen Gebers und der ontologischen transformativen Dimension von Kultur und allen Arten menschlichen Schaffens. Partizipation ist jetzt Teil einer weiteren Ökonomie, die Gabe, Überschwang, Vergöttlichung und Theurgie umfasst.[51]

In seinen neuesten Arbeiten bietet Milbank eine entscheidende Klärung der Frage, ob die „Radical Orthodoxy" die Metaphysik durch eine vollkommen verchristlichte Ontologie überwinden will oder ob radikal orthodoxe Theologie die Metaphysik wiederentdeckt und über die Ontologie hinaus erweitert. Sein Kapitel mit dem Titel „Nur die Theologie rettet die Metaphysik" (Only Theology saves Metaphysics)[52] kehrt das Thema eines früheren Aufsatzes um „Nur Theologie überwindet die Metaphysik" (Only Theology overcomes Metaphysics).[53] Wie Milbank erläutert, ist die Metaphysik, die in dem früheren Werk als überwunden gilt, die onto-theologische Wissenschaft der transzendentalen Ontologie, die mindestens seit Suárez vorherrschend ist und von der ein großer Teil zeitgenössischer Philosophie geprägt ist. (Außerdem bestimmt der damit verbundene Verweis der Theologie an das Übernatürliche einen großen Teil zeitgenössischer Theologie.) Die „Metaphysik", die in dem neuesten Werk gerettet wird, ist der beständige „Realismus", der sich von Platon zu Thomas von Aquin ausdehnt und der später von Meister Eckhart und Nikolas von Kues neu bearbeitet wurde. Hier ist es charakteristisch, dass Sein nicht eine transzendentale „Umrandung" ist, die sogar das Göttliche mit einschließt; vielmehr

[51] *J. Milbank*, The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural, Grand Rapids, MI (Eerdmans) 2005.

[52] *J. Milbank*, „Only Theology saves Metaphysics: on the Modalities of Terror", in: *Peter M. Chandler Jr / Conor Cunningham* (Hg.), Belief and Metaphysics, London (SCM) 2007, 452–500.

[53] In: *J. Milbank*, The Word Made Strange, 36–55.

werden Sein und Gott als die transzendente Quelle identifiziert, an der alles andere partizipiert.

Außerdem, wie es schon im Vorwort von *Being Reconciled* angedeutet wird, führt Milbanks metaphysisch-theologische *methexis* der Gabe ihn und andere Anhänger der „Radical Orthodoxy" dazu, sich zunehmend auf das Thema der Energie (*dynamis*) und der Weisheit (*sophia*) zu konzentrieren. In einem seiner weitreichendsten Arbeiten[54] argumentiert er, dass die sophiologische Tradition von Pavel Florensky und Sergii Bulgakov es uns ermöglicht, die Schlüsselkonzepte der „Radical Orthodoxy" zu verfeinern, nämlich Partizipation, Vermittlung und Deifikation. Milbank zeigt, wie Sophiologie die Vermittlung zwischen den Personen der Trinität als substantielle Relationen begreift (einer Tradition folgend, die über Ost und West durch die Kappadozier, Augustinus und Thomas von Aquin weiter entwickelt wurde). Es kann deshalb keinen dritten Term zwischen Vater und Sohn oder zwischen Vater plus Sohn und dem Geist geben. Ebenso kann es keinen dritten Term zwischen dem Wesen der Gottheit und den Personen der Trinität selbst geben. Denn es gibt nichts Allgemeineres und Fundamentaleres als die drei göttlichen Personen und die trinitarischen Relationen, die zwischen ihnen bestehen. Die gesamte Schöpfung kommt vom dreieinigen Gott und kehrt zu ihm zurück, der das höchste Wesen und das oberste Gute ist.

Dieselbe „Sophio-Logik" kann einige der christologischen Kernprobleme und Fragen beantworten. Es kann für Milbank wieder keinen dritten Term zwischen den zwei Wesensarten Christi geben, noch einen solchen zwischen den zwei Wesensarten und der göttlichen Hypostase. Es gibt auch keinen dritten Term zwischen dem Heiligen Geist und der katholischen Kirche. Gleichermaßen gibt es keinen dritten Term zwischen der Menschheit im Allgemeinen und der Gottheit, noch zwischen Gott, der in der Lage ist, Mensch zu werden, und der Menschheit, die ausersehen ist, vergöttlicht zu werden. Der Schlüssel zu dieser orthodoxeren und radikaleren Theologie ist die Partizipation von allem, was ist, an der göttlichen *Sophia*. Die Spezifität der Sophiologie ist, dass Sophia eine Beziehung oder *metaxu* (der Begriff ist zentral in Bulgakovs Arbeit) benennt, die sich nicht zwischen zwei Polen befindet, sondern sich vielmehr – gleichzeitig und paradoxerweise – an beiden Polen zugleich aufhält. Daher existiert sie nicht vor

[54] *J. Milbank*, „Sophiology and Theurgy: the New Theological Horizon", in: *Adrian Pabst / Christoph Schneider* (Hg.), Encounter between Radical Orthodoxy and Eastern Orthodoxy. Transfiguration of The World Through The Word, Aldershot (Ashgate) 2008, Kap. 2.

den zwei Polen, sondern geht mit ihnen zusammen auf, so dass sie nur einer vermittelten Kommunikation entsprechend existieren können, die rein okkult verbleibt – ein Problem vollkommener unerforschlicher Affinität. Eine so veränderte Sophia ist natürlich keine vierte göttliche Person, sondern ist ebenso (aber auch anders) wie der Vater, der Sohn und der Heilige Geist eine Art von Energie, die den Einen dreieinigen Gott sowohl vereint als auch in sich unterscheidet und Seine glorreiche Schöpfung mit der Weisheit, ihn als Schöpfer zu kennen, befähigt. Wie Milbank es kurzfasst: „Sophia ruht in der Gottheit und dem Grund: es liegt nichts zwischen den beiden, aber, – als ‚the true intermediary *metaxu*' [zitiert aus Bulgakovs *The Bride of the Lamb*] – bringt sie sie sehr eng zusammen."[55]

Zusammenfassung

In diesem Aufsatz habe ich das Konzept der „Radical Orthodoxy" der Partizipation herausgearbeitet und diskutiert. Es ist zurückzuführen auf John Milbanks Arbeit an der Theologie der Gabe, die über die weltliche Vernunft hinausgeht, sowie auf Catherine Pickstocks Arbeit, die sich mit der liturgischen Natur der Partizipation bei Platon und im Mittelalter beschäftigt. Seit der Veröffentlichung des Aufsatzbandes mit dem Namen „Radical Orthodoxy" im Jahr 1999 hat eine große Zahl von Theologen und Philosophen diesen konzeptuellen Rahmen in eine Vielzahl von unterschiedlichen Richtungen modifiziert und expandiert. Was jedoch diesen facettenreichen Ausführungen gemeinsam bleibt, ist das Argument, dass das Spätmittelalter und der frühe moderne Dualismus die Philosophie von der Theologie, Vernunft vom Glauben und Natur von der Gnade getrennt haben. Dieser Dualismus stützt sich auf eine Reihe von unhaltbaren Annahmen über den *cosmos* und über die Natur individueller Substanzen. Die Unfähigkeit der rein immanenten Natur, ihren Ursprung, ihre Aufgabe und ihre Bestimmtheit auszuweisen, macht eine Alternative erforderlich, die sowohl theologisch als auch philosophisch ist, und zwar die vermittelnde Gegenwart des transzendenten dreieinigen Gottes im Herzen der materiellen, pluralistischen Welt.

Übersetzung aus dem Englischen: Meetje Margret Witte, Oldenburg

[55] Ebd.



Emanzipatorische Partizipation

Gottes Mitteilung, die Teilhabe des Glaubens und die Freiheit zur Liebe

VON CHRISTOPH SCHWÖBEL [1]

1. Von der Emanzipation zur Partizipation?

Schaut man im internationalen Horizont auf die letzten vierzig Jahre theologischer Diskussion zurück, kann man sich des Eindrucks eines radikalen Wandels der Themen, Gegenstände und Leitbegriffe des theologischen Gesprächs nicht erwehren. Die Programmentwürfe der damaligen theologischen Debatte wie die politische Theologie, die Theologie der Befreiung oder die feministische Theologie hatten einen kritisch-revisionären Grundzug gemeinsam. Die Kritik der Lehrtraditionen der Kirche und der bestehenden Strukturen der Gesellschaft, gern mit dem heute etwas antiquiert klingenden Begriff des „establishment" bezeichnet, bildete einen gemeinsamen Brennpunkt unterschiedlicher theologischer Orientierungen. Weitgehend bestand Einigkeit darüber, dass eine Revision traditioneller theologischer Denkmuster und überlieferter kirchlicher Lehr- und Lebensstrukturen anzustreben sei – Uneinigkeit oft nur darüber, ob diese Veränderung in einem revolutionären Neuaufbruch von Theologie und Kirche oder einem evolutionär-reformistischen Prozess der Ausarbeitung neuer Strukturen (auch ein Lieblingswort der damaligen Zeit) bestehen solle. Die Orientierung des Theologietreibens auf die Zukunft schien oftmals ebenso selbstverständlich wie die Annahme, dass die Gesellschaftsentwicklung der Moderne dem theologischen Denken den Takt vorzugeben habe. Die Soziologie galt bei vielen als Leitwissenschaft auch für die Neukonzeptionierung der Theologie. Die weitgehend geteilte Annahme war, dass die Sä-

[1] Christoph Schwöbel ist Professor für Systematische Theologie und Direktor des Instituts für Hermeneutik und Dialog der Kulturen an der Eberhard Karls Universität Tübingen.

kularisierung einen umfassenden globalen Prozess darstelle, auf den sich die christliche Theologie einzustellen habe. Auch wenn man nicht theologisch darüber nachdachte, wie atheistisch von Gott zu reden sei, war die Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Atheismus ein entscheidender Horizont des Nachdenkens über die Gottesfrage. Der Begriff der Kritik diente als umfassende Legitimationsinstanz, Tradition als der dunkle Schatten, von dem sich das helle Licht der Kritik abhob. Als gemeinsamen Nenner dieser revisionären Bemühungen schien sich der Begriff der Emanzipation anzubieten, der mit klangvollem Freiheitspathos den Auszug aus den Bindungen der Tradition ebenso begründen konnte wie die Ausrichtung auf das gelobte Land in der Zukunft. Der Begriff der Emanzipation kann dabei die methodische Orientierung des Auszugs aus den traditionellen Bindungen und die inhaltliche Fokussierung auf die Freiheitspraxis miteinander verbinden, der einer theologischen Praxis der Konstruktion entspricht.

Demgegenüber bietet heute – wiederum im internationalen Horizont – die theologische Diskussion und vor allem auch die theologische Forschung vielerorts ein anderes Bild. Die Orientierung an der Tradition und ihren reichen Quellenbeständen gehört gegenwärtig gerade bei jungen theologischen Forschern und Forscherinnen zum selbstverständlichen Material theologischer Reflexion. Es ist eher zu erwarten, dass theologische Qualifikationsarbeiten über die Klassiker der Denkgeschichte des Christentums geschrieben werden als programmatische Entwürfe einer zukünftigen Theologie. Die Kritik der Kritik lässt die Größe der Denkentwürfe der Vergangenheit als Ressourcen theologischer Reflexion heute neu entdecken. Anstelle der Soziologie ist vielfach wieder die Philosophie zur wichtigsten Gesprächspartnerin geworden. Die philosophisch-theologischen Traditionen der Antike und des Mittelalters scheinen vielerorts weit mehr Interesse zu finden als die neuesten Konzepte der Gesellschaftstheorie oder Psychologie. Dabei wird die Philosophie nicht als außertheologischer Maßstab theologischen Denkens betrachtet, sondern als notwendig auf die Gottesfrage bezogene Reflexion auf die Wirklichkeit als ganze. Die Grundfragen der negativen Theologie, der Mystik und Trinitätslehre ziehen die spekulative Aufmerksamkeit auf sich – mit einer durchaus positiven Wertung des „Spekulativen" in der Theologie. Spiritualität ist in manchen Kontexten an die Stelle der Säkularität getreten. Nicht der neuzeitliche Atheismus, sondern die verschiedenen Varianten Gott zu denken – sei es im christlichen, jüdischen oder islamischen Kontext – sind Gegenstand der Auseinandersetzung. „Metaphysik" und „Ontologie" gelten nicht als theologisch-philoso-

phische Negativfolien, von denen man sich abzusetzen hätte, sondern als sachlich geforderte, hohe Anforderungen an Reflexionsfähigkeit und begriffliche Reflexion stellende Arbeitsgebiete, die *nach* der Metaphysikkritik und *nach* der Religionskritik erst ihre eigentliche Stärke erweisen. Auch die Haltung zur Kirche ist oftmals nicht vom Gestus kritischer Distanzierung geprägt, sondern von einer konstruktiven Partizipation, die die liturgische Praxis für aussagekräftig und relevant für die theologische Theorie betrachtet. Der Begriff der Partizipation kann dabei sowohl die methodische Orientierung der Teilnahme am Erbe der christlichen Tradition bezeichnen als auch den metaphysischen Grundbegriff, der im Zentrum der Darstellung des Gott-Welt-Verhältnisses in den Differenzierungen des endlichen Daseins steht und der die theologische Aufgabe als eine der Rekonstruktion erscheinen lässt.

Man kann darüber spekulieren, welche Faktoren zu diesem radikalen Wandel der Themen, Gegenstände und Leitbegriffe der theologischen Diskussion geführt haben, der z. B. an den Forschungsschwerpunkten der Graduate Schools angelsächsischer Universitäten besonders deutlich hervortritt. Der Attraktivitätsverlust der zukunftorientierten politischen Utopien im Gefolge des Zusammenbruchs der kommunistischen Systeme im Osten gehört ebenso dazu, wie die Postmoderne, die die Ideologie der Moderne, dass der Fortschritt der Kulturentwicklung auf die Autonomie der säkularen Vernunft abziele, die alle Wahrheitsansprüche auch der religiösen Traditionen vor dem Forum vernünftiger Reflexion rechtfertigungspflichtig mache und in eine Krise gestürzt habe. Der scheinbare Rückzug auf die Prämoderne, der viele Formen partizipatorischen Denkens in der Theologie, aber auch in der Philosophie kennzeichnet, beinhaltet eine radikale Entmythologisierung des Anspruchs der Moderne, ein Monopol an Rationalität zu besitzen. Die Epochenaufteilung von Moderne und Prämoderne, derzufolge das Mittelalter zu den „dark ages" gerechnet werden könne, wird in der Postmoderne als hegemonialer Anspruch der aufklärerischen Vernunft entlarvt, die sich damit der kritischen Befragung zu entziehen versucht.

2. Drei Formen der Partizipation

Fragt man, in welchen theologischen Kontexten die Fokussierung auf die Kategorie der Partizipation eine besondere Rolle spielt, so lassen sich die orthodoxe theologische Tradition mit ihrer Betonung der Partizipation am

trinitarischen Leben Gottes, die so genannte „finnische" Lutherdeutung, die – z.T. im Gespräch mit der orthodoxen Theologie – die Teilhabe der Glaubenden an Christus in einem streng ontologischen Sinne pointiert und – in den letzten zehn Jahren – die Bewegung, die sich ohne alle falsche Bescheidenheit als „Radical Orthodoxy" der theologischen Öffentlichkeit präsentiert und auf viel Zustimmung und noch mehr Kritik gestoßen ist, ausmachen.

Die ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts hat die Kirchengemeinschaft nicht nur als gegenwärtige Aufgabe präsentiert, die auf die Gestaltung des kirchlichen Lebens in der Zukunft verweist. Vielmehr erscheint sie auch als Möglichkeit zur Bereicherung der eigenen theologischen Tradition durch die kritische Auseinandersetzung mit den Traditionen des jeweils anderen, also als Möglichkeit einer Partizipation an der Tradition des anderen. Das gilt vor allem für das Gespräch zwischen westkirchlicher und ostkirchlicher Theologie. Oftmals konnte dabei die Entdeckung gemacht werden, dass solche Formen des Austauschs z.T. eine lange Geschichte haben, die nach der Kirchenspaltung keinesfalls aufhört, sondern nach dem Schisma – auch in der Reformationszeit – weitergeführt wurden.[2] Die Besonderheit des Beitrags der orthodoxen theologischen Tradition besteht darin, dass die Kategorie der „Partizipation" bei ihr trinitätstheologisch und in engster Beziehung auf die sakramentale Praxis der Kirche reflektiert wird. Die in Platons Philosophie begründete und im Neuplatonismus systematisch ausgearbeitete Struktur der Partizipation alles Seienden am überseienden Einen wird damit einerseits ontologisch durch den Glauben an die Dreifaltigkeit Gottes modifiziert und diese Modifikation prägt andererseits die ontologische Gestalt der Teilnahme am Leben des dreifaltigen Gottes in der Kirche.[3] Ihre anspruchsvollste systematisch-theologische Form hat diese Reflexion des Prinzips der Partizipation in John D. Zizioulas' Ent-

[2] Das zeigt sich z.B. daran, dass auch die theologische Auseinandersetzung zwischen zwei prominenten Theologen der reformatorischen Tradition wie Philipp Melanchthon und Andreas Osiander Problemkonstellationen aufnehmen, die in der ostkirchlichen Tradition eine große Bedeutung haben. Das wird etwa in der Analyse dieser Auseinandersetzung aus der Sicht einer ostkirchlichen Theologin besonders deutlich. Vgl. *Anna Briskina*, Philipp Melanchthon und Andreas Osiander im Ringen um die Rechtfertigung. Ein reformatorischer Streit aus der ostkirchlichen Perspektive, Frankfurt 2005.

[3] Im ökumenischen Kontext ist dieser Gedanke in seiner grundlegenden Bedeutung expliziert bei *Grigorios Larentzakis*, Die Teilnahme am trinitarischen Leben – Die Bedeutung der Pneumatologie für die Ökumene heute, in: Der Heilige Geist: Ökumenische und reformatorische Untersuchungen, LAR 25, Erlangen 1996, 225–244.

wurf *Being as Communion*[4] gewonnen, in der die Interpretation der Theologie der Kappadozier zu einer eigenen systematisch-theologischen Konzeption ausgearbeitet wird, die sich – in Großbritannien ebenso wie im Zusammenhang der Arbeit von *Faith and Order* – als ökumenisch höchst einflussreich erwiesen hat. Für Zizioulas ist eine Pointierung in Bezug auf den Begriff der Partizipation von entscheidender Bedeutung. Im Bereich der Schöpfung kann Partizipation als Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen Natur bestimmt werden, die es möglich macht, von individuierten Substanzen einer Natur zu sprechen, aber nicht erlaubt, die unverwechselbare Besonderheit personaler Identität zum Ausdruck zu bringen. Diese kann nur ausgesagt werden durch die Beziehung des Menschen zu der personalen *koinonia* des dreieinigen Gottes, in dem Vielheit (Vater, Sohn und Geist) und Einheit (das eine göttliche Wesen) gleichursprünglich sind. Wir müssen daher zwischen Partizipation im Sinne von Seinsteilhabe (z. B. des geschaffenen Seins an Gott als der Quelle des Seins: *metoché*) und Koinonia als personaler Gemeinschaft, die durch personale Relationen zwischen hypostatischen Identitäten konstituiert wird, unterscheiden.[5] Die Teilhabe des Menschen an der Koinonia des trinitarischen Lebens durch die Taufe und die Eucharistie, die die unverwechselbare personale Identität begründet, ist von der Seinsteilhabe des Menschen als Natur unterschieden. In dieser Konzeption orthodoxer Theologie wird einerseits konsequent ontologisch gedacht und alles Seiende aus seiner Beziehung zu Gott verstanden, andererseits aber wird zwischen Person und Natur so differenziert, dass ihnen unterschiedliche Weisen der Partizipation zugeordnet sind. Freiheit gewinnt der Mensch nur als Person in der Beziehung zur personalen Koinonia des dreieinigen Gottes, während er in der Seinsteilhabe an die Notwendigkeit gebunden erscheint.

Der zweite Kontext, in dem die Frage der Partizipation prononciert und detailliert bearbeitet wird, ist die sog. „finnische Lutherinterpretation", wie sie von Tuomo Mannerma und seinen Schülern inauguriert wurde und weit über den finnischen Kontext, vor allem in den USA, konstruktiv aufgenommen wurde.[6] Die zentrale These dieses Ansatzes ist, dass Christus im Glau-

[4] *John D. Zizioulas*, Being as Communion. Studies in Personhood and the Church, London 1985. Vgl. vor allem zu den ekklesiologischen Implikationen von Zizioulas' Konzeption: *Jan Günter Jackisch*, Der Geist, Christus und die Kirche. John Zizioulas, Georges Florovsky, Martin Luther und Johannes Calvin im Dialog, Norderstedt 2003.

[5] Vgl. *Zizioulas*, Being, a.a.O., 93f.

[6] Die umfassendste Einführung bietet der Band zur Vorstellung der finnischen Lutherinterpretation in den USA: *Carl E. Braaten/Robert W. Jenson* (eds.), Union with Christ. The New Finnish Interpretation of Luther, Grand Rapids 1998.

ben wahrhaft gegenwärtig ist und daher das reformatorische Verständnis der Rechtfertigung und das orthodoxe Verständnis der Vergottung (theosis) aufs engste zusammengehören, insofern die Gegenwart Christi im Glauben „real-ontisch" verstanden werden muss.[7] Damit erfolgt eine deutliche Distanzierung gegenüber der dominanten Form der deutschen Lutherforschung, wie sie von Gerhard Ebeling und Wilfried Joest vertreten wurde, die in Luther einen programmatischen Übergang von einer aristotelisch geprägten Substanzmetaphysik zu einer „relationalen Ontologie" diagnostiziert. Die finnische Forschung konzentriert sich auf der einen Seite darauf, das „real-ontische" Denken in Luthers Theologie anhand der unterschiedlichen Themen seiner Theologie nachzuweisen und auf der anderen Seite deutlich zu machen, dass die Voraussetzungen für die anti-metaphysische Interpretation Luthers, wie sie besonders prononciert in der Schule Karl Holls hervortritt (Erich Vogelsang, Reinhold Seeberg, Erich Seeberg), aber auch schon in der Schule von Albrecht Ritschl besonders von Wilhelm Herrmann vertreten wurde, sich nicht so sehr dem Studium der Texte Luthers in ihrem Traditionszusammenhang als vielmehr der Beeinflussung durch den Kantschen Dualismus eines „Reichs der Freiheit" (Geist) und eines „Reichs der Notwendigkeit" (Natur) verdankt, vor allem in seiner Weiterführung in der Philosophie Hermann Lotzes.[8] Nimmt man Luther nicht aus dieser Perspektive wahr, sondern vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Philosophie und Theologie, wird der „finnischen" Lutherdeutung zufolge deutlich, dass das Motiv der Partizipation Luthers gesamte Theologie durchdringt. Dabei wird an der christologischen Grundlegung der Partizipation stets festgehalten. Alle Aussagen über die Partizipation der Christen an Gott werden dabei zurückgebunden an die Programmformel: *In ipsa fide Christus adest.* Von dort aus kann eine trinitarische Ontologie entworfen werden[9], deren theologischer Charakter stets betont wird, die aber – das ist die Arbeitshypothese – das gesamte Themenfeld der Partizipationsmetaphysik der neuplatonischen Tradition neu strukturiert.[10] Steht dieser Gedanke im Zentrum der Theologie Luthers, eröffnen sich

[7] Vgl. *Tuomo Mannerma*, Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung, Hannover 1989.

[8] Vgl. *Risto Saarinen*, Gottes Wirken in uns. Die transzendentale Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung, Mainz 1989.

[9] Vgl. *Tuomo Mannerma*, Hat Luther eine trinitarische Ontologie? in: Luther und die trinitarische Tradition: Ökumenische und philosophische Perspektiven, LAR 23 Erlangen 1994, 43–60.

[10] Vgl. *Sammeli Juntunen*, Luther and Metaphysics: What Is the Structure of Being according to Luther?, in: Braaten/Jenson (eds.), Union with Christ, a.a.O., 129–160.

nicht nur neue Perspektiven für eine ökumenische Verständigung zwischen Lutheranern und Orthodoxen, sondern auch zur patristischen und mittelalterlichen Theologie, wie sie die Lehre der römisch-katholischen Theologie prägt. Das Partizipationsmotiv kann so die Basis für eine umfassende ökumenische Verständigungsstrategie werden.

Der dritte Kontext, in dem das Partizipationsmotiv eine zentrale Rolle spielt, ist die neue theologische Richtung, die unter dem programmatischen Titel „Radical Orthodoxy" firmiert und gegenwärtig in der angelsächsischen Theologie auf breiter Front diskutiert wird. Der Ansatz dieses Buches erwuchs – und das erscheint rückblickend als höchst aufschlussreich – aus John Milbanks „Theology and Social Theory"[11]. Säkularität als Grundkonzept moderner Sozialtheorie wird hier mit einem ontologischen Nihilismus gleichgesetzt, der in der Trennung von Vernunft und Glaube, Natur und Gnade in der spätmittelalterlichen Theologie begründet ist, wodurch die natürliche Vernunft zu einer Basiskategorie ohne ontologische Fundierung wird. Demgegenüber formuliert dann das Vorwort von „Radical Orthodoxy" das radikal kritische und radikal konstruktive Programm einer am christlichen Neuplatonismus orientierten Partizipationsmetaphysik. Die radikale Kritik bestreitet der modernen Gesellschaft, Kultur, Politik, Kunst, Naturwissenschaft und Philosophie, dass sie – nach ihrer Verabschiedung der Transzendenz – eine ontologische Grundlage hat. Fundiert in verzweifelten Selbstkonstitutionsversuchen der säkularen Vernunft offenbaren diese unterschiedlichen Interaktionsbereiche in der Moderne ihren nihilistischen Charakter. Seine Wurzeln hat dieser Nihilismus in der Theologie selbst. Nach der Auffassung der „Radical Orthodoxy" Gruppe ist sein Anfang genau bei Duns Scotus zu datieren, der einen univoken Begriff des Seins einführte, das schöpferische Sein Gottes und das geschaffene Sein der Welt miteinander verband und so die Gleichung zwischen Gott und dem Sein selbst aufhob. Seit Duns Scotus ist alles, was folgt, auch in der Theologie, von der Reformation angefangen, eine Depravationsgeschichte, ein langer Absturz ins Nichts. Die radikale Konstruktion knüpft an die platonische Philosophie und den christlichen Neuplatonismus bei Augustin und einem augustinisch interpretierten Thomas von Aquin an und macht Partizipation zum theologischen Integral:

„The central theological framework of radical orthodoxy is ‚participation' as developed by Plato and reworked by Christianity, because any alternative configuration perforce reserves a territory independent of God. The

[11] *John Milbank*, Theology and Social Theory. Beyond secular reason, Oxford 1990.

latter can only lead to nihilism (though in different guises). Participation, however, refuses any reserve of created territory, while allowing finite things their own integrity. Underpinning the present essay, therefore, is the idea that every discipline must be framed by a theological perspective; otherwise these disciplines will define a zone apart from God, grounded literally in nothing."[12]

Die Ausführung dieses Programms weist schon in dem programmatischen Essayband große Differenzen der Akzentuierung und der Durchführung auf, und das Bekenntnis zur Methode der „collage" ist zugleich ein Eingeständnis mangelnder methodischer Transparenz. Erhellend ist vor allem, dass die Verabschiedung der „master story" der Moderne mit ihrer Feier der Geschichte als Emanzipationsgeschichte der säkularen Vernunft durch eine strukturell parallele „master story" ersetzt wird, die seit Duns Scotus Theologie, Philosophie und alle Kulturbereiche auf dem slippery slope zum Nihilismus sieht. In der Diskussion ist mittlerweile nicht nur die Kritik der Radical Orthodoxy Gruppierung an den von ihr inkriminierten Formen der Theologie und Philosophie, angefangen von Duns Scotus, als Folge von z.T. recht simplen Missverständnissen erwiesen, sondern auch ihre konstruktive Interpretation von Denkern wie Plato, Augustin oder Thomas von Aquin einer radikalen Kritik unterzogen worden. Radical Orthodoxy ist Theologie im emphatischen Sinn, die in ihren Publikationen einen Stil der Übertreibung pflegt, der ihre Thesen immer wieder durch over-statement gefährdet. Zudem ist der Stil dieser Theologie prononciert anti-dialogisch: Mit dem Nichts diskutiert man nicht! Das darf aber nicht davon ablenken, dass das Grundprogramm, „to reclaim the world by situating its concerns and activities within a theological framework"[13], eigentlich keine neue Vision der Theologie präsentiert, sondern Aufgabe aller christlichen Theologie ist, die sich zum dreifaltigen Gott als Schöpfer, Versöhner und Vollender bekennt.

Betrachtet man den Begriff der Partizipation durch die Brechung der Akzentuierungen in diesen drei Kontexten, erscheinen eine Reihe von Gemeinsamkeiten, aber auch klärungsbedürftigen Differenzen. Gemeinsam ist allen drei Ansätzen die Betonung der grundlegenden Rolle der Ontologie bzw. Metaphysik. Alles Seiende muss in seiner Grundbeziehung zum Sein Gottes begriffen werden. Andere Dimensionen der Wirklichkeit, wie sie in den Wissenschaften untersucht und in den Kultursphären gestaltet

[12] *John Milbank, Graham Ward and Catherine Pickstock*, Introduction. Suspending the material: the turn of radical orthodoxy, in: *John Milbank, Graham Ward and Catherine Pickstock* (eds.), Radical Orthodoxy, Abingdon 1999, 1–20, 3.

[13] Introduction, a.a.O., 1.

werden, ruhen alle auf dem ontologischen Fundament, das in der Beziehung des Seienden zu Gott als Grund und Ursprung des Seins gelegt ist. Damit ist zugleich in allen drei Konzeptionen vorausgesetzt, dass Gott als der Ursprung des Seienden vom Seienden selbst gerade durch diese Begründungsrelation unterschieden ist und damit nicht als das höchste Seiende gedacht werden kann. Diese Begründungsrelation, die in unterschiedlicher Weise als Partizipation charakterisiert wird, sichert die Einheit und Verstehbarkeit der Wirklichkeit. Die Partizipation alles Seienden an Gott ist die Bedingung der Möglichkeit von Wahrheit als *adaequatio rei et intellectus*, insofern jede res und jeder intellectus letztendlich in Gott begründet sind. Vernunft und Glaube haben insofern einen einheitlichen Fluchtpunkt, und eben dies bestreitet sowohl eine vorgebliche Autonomie der Vernunft als auch eine prinzipielle Unabhängigkeit des Glaubens von der rationalen Erfassung der Wirklichkeit. Obwohl diese ontologische Begründungsfigur in allen drei Varianten des Partizipationsdenkens als fundamental gesehen wird, unterscheiden sie sich jedoch in der Art und Weise, wie diese Begründungsfigur expliziert wird. Zizioulas unterscheidet zwischen der Form personaler Partizipation (*koinonia*) und der Partizipation durch die Natur (*metoché*). Diese Unterscheidung, die durchaus an die kantische Unterscheidung von Geist und Natur erinnert, wird in ihrer perspektivischen Anwendung auf die Lutherinterpretation von der „finnischen" Lutherforschung gerade als das *proton pseudos* der nicht-metaphysischen Lutherdeutung gesehen. In dieser Abweisung einer dualistischen Ontologie – und sei es auch wie bei Zizioulas *innerhalb* einer trinitarischen Ontologie – liegt wiederum eine der wichtigsten Pointen der Partizipationsontologie der Radical Orthodoxy Bewegung. Für alle drei Zugänge zur Partizipation ist die Partizipationsfigur in dem immanenten Wesen Gottes als Dreieinigkeit begründet, das in seiner heilsökonomischen Selbstmanifestation auch die konkreten Gestalten der Partizipation prägt. Bei jeder der drei Schulen wird darauf insistiert, dass die Teilnahme am Leben der Kirche und ihrer Praxis ontologische Valenz hat, insofern sich hier die Erschließung des Partizipationscharakters aller Wirklichkeit an der Wirklichkeit Gottes ereignet und so die angemessene Form ihrer Anerkennung in der Liturgie gewinnt.

3. Mitteilung als Anrede – Teilhabe als Antwort

Auch wenn man die Betonung der drei theologischen Schulen teilt, dass die christliche Theologie auf Grund ihres Gegenstandes, nämlich des drei-

einigen Gottes als Grund, Sinn und Ziel aller Wirklichkeit, eine Gesamtsicht der Wirklichkeit zu vertreten hat, stellt sich dennoch die Frage, ob mit der zentralen Stellung des Partizipationsmotivs nicht doch eine metaphysische Reduktion auf ein Grundmoment angelegt ist, das dann dazu führt, aus der Grundstruktur der Partizipation im Sinne einer ontologischen Deduktion die Wirklichkeit in allen ihren Strukturen abzuleiten. Könnte die ontologische Konzentration auf das Partizipationsmotiv nicht dazu führen, die reiche Differenzierung der geschaffenen Wirklichkeit mit ihren vielfältigen Interdependenzen in ihrer erlebten Phänomenalität im Partizipationsmotiv als ihrer Begründungsstruktur zu kondensieren? Die Zielsetzung, „to reclaim the world by situating its concerns and activities within a theological framework", hätte dann eine grandiose Abstraktion zur Konsequenz. Alle drei Formen der Ausarbeitung des Partizipationsmotivs sind sich dieser Gefahr bewusst und versuchen ihr auf ihre Weise entgegenzutreten. Bei Zizioulas vollzieht sich das in einer personalistischen Metaphysik, die sogar Fragen der Ökologie konstruktiv einbeziehen kann, in der „finnischen" Lutherdeutung durch die Differenzierung des Partizipationsmotivs in den unterschiedlichen theologischen loci und ihren Applikationsbereichen, bei der Radical Orthodoxy Bewegung durch die These: „the theological perspective of participation actually saves the appearances by exceeding them"[14] und dem Versuch, dies auch in partizipationstheologischer Exploration von der Offenbarung bis zur Erotik und von der Sprache bis zur Musik unter Beweis zu stellen. Dennoch, die Frage muss erlaubt sein: Haben die Partizipationstheologien eine Tendenz zum theologischen Reduktionismus?

Orientieren wir uns zur theologischen Beurteilung der Partizipationsmodelle an dem reformatorischen Grundsatz, „daß die einige Regel und Richtschnur" zur Beurteilung aller christlichen Lehre „seind allein die prophetischen und apostolischen Schriften Altes und Neues Testaments"[15], dann eröffnet schon ein kurzer Blick auf die biblischen Überlieferungen einen vielgestaltigen Horizont, in dem der Begriff der Partizipation zu konkretisieren ist. Das Bemühen, die biblischen Überlieferungen ontologisch ernst zu nehmen und in ihnen nicht nur literarische Illustrationen von auch abgesehen von ihnen zu gewinnenden metaphysischen Prinzipien (wie dem der Partizipation) zu sehen, ist zugleich das Motiv für den fortdauernden Dialog mit den philosophischen Lehrtraditionen in der Theologie der Alten

[14] Introduction, a.a.O., 4.
[15] Konkordienformel, Ep. „Von dem summarischen Begriff ...", BSLK 767, 14–19.

Kirche, der Scholastik, der Reformationszeit bis in die Gegenwart, der gerade durch die Geschichte der Auseinandersetzung mit dem Platonismus in allen seinen Varianten faszinierend dokumentiert ist. Schon die ersten Seiten der Bibel machen deutlich, dass dort das Thema der Partizipation in vielfältigen – und ontologisch relevanten – Spezifizierungen bearbeitet ist. Eine Reihe von Stichworten muss hier genügen. Im Mittelpunkt steht das göttliche Schaffen in der Freiheit des göttlichen Handelns durch das Wort und durch die Tat. Beides gehört aufs engste zusammen: Gottes Wort ist schöpferisch wirksames Wort, existenzbegründendes und sinnvermittelndes Wort, Gottes Handeln stets kommunikatives Handeln, das auf eine Kommunikationsgemeinschaft Gottes mit seinen menschlichen Geschöpfen zielt. Der Mensch ist als Ebenbild Gottes das von Gott angeredete Geschöpf, das seine Existenz in Verantwortung vor Gott lebt. In der Verblendung der Versuchung widerspricht der Mensch Gott, indem er Gottes Stellung in der Schöpfung einzunehmen versucht, nach der Gottgleichheit greift und so seine geschöpfliche Unterschiedenheit von Gott als Entfremdung erfährt. In Antwort auf den Widerspruch des Menschen bewahrt Gott seine gefallenen menschlichen Geschöpfe vor der Vernichtung, die die Folge wäre, wenn Geschöpfe sich auf das begründen wollen, was sie nicht von Gott empfangen haben: Nichts. Die Erhaltung der menschlichen Geschöpfe angesichts des Widerspruchs, ein in vielfältigen Varianten wiederkehrendes Motiv der Urgeschichte, manifestiert die Schöpfungsabsicht Gottes als Willen zur Gemeinschaft mit seiner Schöpfung, die aus Gott selbst motiviert ist – als schöpferische Liebe. Die Geschichte Israels als Geschichte von Bundesschlüssen und Bundesbrüchen, Existenzgefährdungen und Rettungen aus der Bedrohung dokumentiert exemplarisch die Erhaltung der Schöpfung in der Zeit und damit die Treue Gottes zu seinem schöpferischen Gemeinschaftswillen und darum zu seinem erwählten Volk.

Fragen wir, wie in diesen Erzählungszusammenhängen die Struktur der Partizipation spezifiziert wird, lässt sich zunächst feststellen, dass Partizipation

- begründet ist im schöpferischen Wort und kommunikativen Handeln Gottes, das auf Gemeinschaft mit seiner Schöpfung abzielt und in der Einheit von Existenzbegründung und Sinnerschließung diese Gemeinschaft als kommunikative Gemeinschaft gestaltet;
- auf Reziprozität angelegt ist, in der die Mitteilung Gottes auf die Antwort des Menschen zielt, und diese asymmetrische Reziprozität die

Möglichkeit und Verwirklichung des Widerspruchs und seine Bewältigung durch den Schöpfer einschließt;
- nicht unabhängig von ihrer Realisierung im Prozess der Geschichte ist, so dass die Schöpfung auf den Bund abzielt und der Bund die asymmetrische Struktur der Schöpfung spiegelt und die Geschichte ihre Einheit in der Identität Gottes hat, dessen Identität zugleich die Zielbestimmung der Geschichte definiert: Ich bin, der ich sein werde;
- damit in der Struktur von Verheißung und Erfüllung ausgelegt werden kann, so dass die „vertikale" Struktur der Transzendenzabhängigkeit der Schöpfung in der „horizontalen" Struktur des geschichtlichen Verlaufs in seiner eschatologischen Zielbestimmung erschlossen wird.

Blicken wir von den Erzählungszusammenhängen des Alten Testaments auf die Literatur der Weisheit und der Psalmen, so sind zwei weitere Charakterisierungen erlaubt. Partizipation der Schöpfung am Willen und Wesen des Schöpfers
- begründet die Regelmäßigkeit des geschöpflichen Geschehens in Natur und Geschichte nicht als inhärente Gesetzmäßigkeit, sondern als in seinen Strukturen durch Gott begründet und in seiner Regelmäßigkeit von Gott gewährt und bewahrt;
- vollzieht sich im Modus des Gesprächs mit Gott in der Anrede Gottes in Bitte, Lobpreis, Dank und Klage, wobei das im-Gespräch-mit-Gott-Sein keine optionale Zusatzbestimmung menschlichen Geschöpfseins ist, sondern der Vollzug menschlicher geschöpflicher Existenz.

In den neutestamentlichen Erzählzusammenhängen und den katechetischen und paränetischen Explikationszusammenhängen der Briefliteratur werden diese konkreten Realisierungsmuster von Partizipation radikalisiert und fokussiert, in dem Jesus von Nazareth
- in seiner Predigt und Lebenspraxis vom gegenwärtigen Kommen der Gottesherrschaft das Zum-Ziel-Kommen des schöpferischen Gemeinschaftswillens in der Wirklichkeit der gegenwärtigen Erfahrung bezeugt und so die Gemeinschaft mit seiner Person zum Zugang der Gemeinschaft mit Gott bezeugt;
- am Kreuz stirbt, begraben wird und am dritten Tage von Gott auferweckt wird, und so die Wahrheit seines Lebenszeugnisses erschlossen wird, und die Gottesgemeinschaft in der Verkündigung des auferweckten Gekreuzigten und in der Feier der fortdauernden Lebensgemeinschaft mit dem auferweckten Herrn erfahren werden kann, so dass er als der menschgewordene Sohn des ewigen Vaters geglaubt wird, wann und wo

Gott selbst durch das Wirken seines Geistes solchen Glauben möglich und wirklich macht;
- die an Jesus Glaubenden sich durch die Erfahrung der Wahrheit des Evangeliums von Jesus Christus auf den Weg gebracht wissen zur Vollendung der Gemeinschaft Gottes des Schöpfers mit seiner versöhnten Schöpfung und dies in der so konstituierten Freiheit ihres Lebenszeugnisses bezeugen.

Versuchen wir die Konkretisierungen, die die Struktur der Partizipation in den biblischen Überlieferungen gewinnt, zusammenzufassen, lassen sich einige wichtige Modifikationen hervorheben. Partizipation mit Gott vollzieht sich als Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott in seinem schöpferischen, versöhnenden und vollendenden Handeln. Konkret vollzieht sie sich durch den Glauben und die Feier der Sakramente im Geist als Gemeinschaft mit Christus und so als Gemeinschaft mit Gott dem Vater. Sie vollzieht sich nicht als Teilhabe des Vergänglichen am Ewigen jenseits der Zeit, sondern als die Verwirklichung der Ewigkeit durch die Zeit. Sie vollzieht sich nicht als Befreiung von der Räumlichkeit der Schöpfung, sondern in der Räumlichkeit der Schöpfung, als konkreter Raum der Verwirklichung der Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott. Sie ist darum nicht die Aufhebung der Vielen in das Eine, sondern, weil Gott drei Personen in der Einheit des göttlichen Wesens ist, als Verwirklichung der Einheit durch die Gemeinschaft der Vielen, in der Gemeinschaft des Geistes und in der Einheit des Leibes Christi, der uns als adoptierte Söhne und Töchter Gottes als der einzige Sohn Gottes mit Gott dem Vater verbindet. Das trinitarische Handeln und Reden Gottes in Schöpfung, Versöhnung und Vollendung ist darum die Verwirklichung der Gemeinschaft mit Gott dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist. Partizipation erscheint auf diese Weise als Begriff zweiter Ordnung, dessen konkrete Gestalt und dessen erfahrbare Verwirklichung im trinitarischen Glaubensbekenntnis ausgesagt werden. Auf diese Weise sind die Strukturen der Geschöpflichkeit, die Zusage der Versöhnung und die Verheißung der Vollendung die konkreten Formen der Partizipation geschöpflichen Seienden am schöpferischen Sein Gottes.

4. Gottes dreifältiges Sich-geben: Offenbarung als Teilgabe – Glaube als Teilhabe

Nehmen wir die biblischen Traditionen in ihrem ontologischen Gehalt ernst – das ist die bisher entwickelte These –, dann nötigen sie zu erheb-

lichen Modifikationen im Verständnis der Partizipation. Sie kann nicht mehr einfach als Partizipation der Immanenz an der Transzendenz, als Teilhabe des endlichen Seienden am unendlichen Sein Gottes begriffen werden. Nach dem Verständnis des christlichen Glaubens kommt es zu einer Inversion der Transzendenz Gottes: Gottes Partizipation an seiner Schöpfung in Schöpfung, Versöhnung und Vollendung eröffnet der versöhnten und auf den Weg zur Vollendung gebrachten Schöpfung die Partizipation an Gottes ewigem Leben. Die Konkretisierungen des Partizipationsbegriffs verweisen auf das trinitarische Teilgeben Gottes in Schöpfung, Versöhnung und Erlösung (?!) als dem Prozess, in dem die Schöpfung in Gottes ewiges Leben einbezogen wird.

Luther hat diesen Vollzug der Partizipation als Teilgabe in dem abschließenden Bekenntnis seiner Schrift „Vom Abendmahl Christi" (1928) folgendermaßen zusammengefasst:

„Das sind die drei Personen und ein Gott, der sich uns allen selbst ganz und gar gegeben hat mit allem, das er ist und hat. Der Vater gibt sich uns mit Himmel und Erden samt allen Kreaturen, daß sie dienen und nütze sein müssen. Aber solche Gabe ist durch Adams Fall verfinstert und unnütze geworden. Darum hat darnach der Sohn sich selbst auch uns gegeben, alle seine Werk, Leiden, Weisheit und Gerechtigkeit geschenkt und uns dem Vater versöhnet, damit wir wieder lebendig und gerecht auch den Vater und seine Gaben erkennen und haben möchten. Weil aber solche Gabe niemand nütze wäre, wo sie heimlich verborgen bliebe und zu uns nicht kommen könnte, so kommt der heilige Geist und gibt sich auch uns ganz und gar, der lehret uns solche Wohltat Christi uns erzeigt erkennen, hilft sie empfangen und behalten, nützlich brauchen und austeilen, mehren und fördern. Und tut dasselbige beides innerlich und äußerlich: Innerlich durch den Glauben und andere geistliche Gaben, äußerlich aber durchs Evangelium, durch die Taufe und (das) Sakrament des Altars."[16]

Was Luther hier in der Zusammenfassung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses festhält, nimmt die vielgestaltige Dynamik der Beziehung Gottes zu seiner Schöpfung in den biblischen Überlieferungen auf und bringt sie in der Darstellung der dreifaltigen Freigebigkeit des Vaters, des Sohnes und des Geistes auf den Punkt. Die Partizipationsstruktur wird damit umgekehrt und selbst noch einmal im Sich-geben Gottes begründet. Dabei wird einerseits klar, dass das dreifaltige Sich-geben Gottes alle Wirklichkeit begründet und somit in einem wahrhaft metaphysischen Sinn der

[16] WA 26, 505f.

Grund aller Wirklichkeit ist. Andererseits aber wird auch deutlich, dass das Sich-geben Gottes in der Schöpfung und in der Versöhnung auf das Wirken des Heiligen Geistes abzielt und sich in ihm vollendet. Nach der Seinsordnung folgt das Handeln des Vaters, des Sohnes und des Geistes der Reihenfolge Schöpfung, Versöhnung und Vollendung, wobei die Vollendung sich für Luther, der damit das traditionelle Motiv der visio beatifica auf die Erkenntnis des Glaubens bezieht, als Gotteserkenntnis vollzieht. Weil dem so ist, ist die Struktur des Gebens Gottes auch erst vom Handeln des Heiligen Geistes her erkennbar, der die Wahrheit der Christusbotschaft erschließt und so die Wohltat Christi erkennen lässt, der durch die Versöhnung mit Gott auch erkennen lässt, wie Gott der Vater sich uns gibt „mit Himmel und Erden samt allen Kreaturen". Das Sich-geben des Schöpfers und des Versöhners zielt auf das Offenbarwerden Gottes durch den Heiligen Geist. Die Art und Weise, wie Gott an sich Anteil gibt, ist keineswegs auf die Seinsmitteilung oder die Versöhnung beschränkt, sondern ist in ihrem Charakter Offenbarung. Verstehen wir also Partizipation so, wie sie nach Luther in Gottes dreifaltigem Sich-geben begründet ist, hat sie als Teilgabe den Charakter der Offenbarung. Die Seinsbeziehung und die Erkenntnisbeziehung sind in der dreifaltigen Offenbarung Gottes miteinander vermittelt.

Nach Luthers Darstellung dieses Zusammenhanges in der Erklärung zum Credo im großen Katechismus ist die trinitarische Offenbarung Gottes zugleich die Aufdeckung der Bestimmung des Menschen, deren Realisierung sich im Glauben als dem Werk des Heiligen Geistes vollzieht.

„Denn da [in dem, was das Credo bekennt] hat er selbst offenbaret und aufgetan den tiefsten Abgrund seines väterlichen Herzens und eitel unaussprechlicher Liebe in allen dreien Artikeln. Denn er hat uns eben dazu geschaffen, daß er uns erlösete und heiligte und über, daß er uns alles gegeben und eingetan hatte, was im Himmel und auf Erden ist, hat er uns auch seinen Sohn und heiligen Geist [ge]geben, durch welche er uns zu sich brächte. Denn wir könnten nimmermehr dazu kommen, daß wir des Vaters Huld und Gnade erkenneten ohn durch den Herrn Jesus Christus, der ein Spiegel ist des väterlichen Herzens, außer welchem wir nichts sehen denn einen zornigen und schrecklichen Richter. Von Christo aber könnten wir auch nichts wissen, wo es nicht durch den Heiligen Geist offenbaret wäre."[17]

Das Sich-geben des dreieinigen Gottes, das sich im Wirken des Heiligen Geistes vollendet, hat – von seiner Vollendung im Werk des Geistes be-

[17] BSLK 660, 28–45.

trachtet – als Ganzes den Charakter der Offenbarung.[18] Es zielt darauf, dass „er uns zu sich brächte". Dieses Zu-Gott-gebracht-sein ist der Glaube als das innerliche Werk des Heiligen Geistes, das sich durch die äußerlichen, zeichenvermittelten Kommunikationsakte des Evangeliums, der Taufe und des Sakraments des Altars vollzieht, wie es das Bekenntnis von 1528 hervorhebt. Damit ist die Struktur der Partizipation weitgehend modifiziert. Sie erscheint einerseits als Offenbarung, als Teilgabe des dreieinigen Gottes in seinem dreifaltigen Sich-geben, andererseits als die Teilhabe des Menschen an Gott in dem so konstituierten Glauben. Offenbarung und Glaube haben insofern beide eine ontologische und eine epistemologische Dimension. Das Sein Gottes ist als kommunikatives, auf Partizipation gerichtetes Sein verstanden, das auf sein Offenbarwerden abzielt, das Erkennen des Menschen als partizipatorische Erkenntnis in der kommunikativen Gemeinschaft mit Gott.[19] Insofern erklärt Luthers Darstellung der Partizipation in der Zusammengehörigkeit von Gottes Selbstteilgabe als Offenbarung und des Menschen Anteilhabe an Gott als Glaube, wie auch der Programmspruch der finnischen Lutherforschung „In ipsa fide Christus adest" zu verstehen ist.

5. Emanzipatorische Partizipation

Die eingangs gemachten Beobachtungen zum Wechsel der Schlagworte von der Emanzipation zur Partizipation in der theologischen Diskussion der letzten vierzig Jahre lassen sich auf dieser Basis noch einmal aufgreifen. Ist mit dem Wechsel der Schlagworte auch eine sachlich begründete Verschiebung der Leitbegriffe theologischer Reflexion angezeigt, so dass Partizipation und Emanzipation als ausschließendende Alternative zu verstehen wäre? Wohl kaum! Zumindest für Luther stand stets fest, dass die im Glauben von Gott gewährte Gemeinschaft mit Gott, in der Gott sich uns so gibt, dass er uns zu sich bringt, nicht nur als ein Partizipationsgeschehen zu begreifen ist, sondern ebenso als ein Emanzipationsgeschehen, in dem der Mensch aus falschen Bindungen an das Geschaffene, vor allem an seine

[18] Vgl. dazu ausführlicher: *Christoph Schwöbel*, Offenbarung, Glaube und Gewißheit in der reformatorischen Theologie, in: *Eilert Herms/Lubomir Žak*, Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre. Theologische Studien, Tübingen 2008, 214–234.

[19] Vgl. *Christoph Schwöbel*, God as conversation. Reflections on a theological ontology of communicative relations, in: *J. Haers* (Hg.), Theology of conversation. Towards a relational theology (BEThL 172), Leuven 2003, 43–67.

eigenen Werke und ihren Motor, den Gedanken der Selbstkonstitution durch Freiheit, befreit wird und so die Gewissheit des Glaubens als reale Gemeinschaft mit Gott als Grund der Freiheit entdeckt. Glaubensgewissheit als das Ziel der Offenbarung Gottes in seinem dreifaltigen Sich-geben ist insofern Freiheitsgewissheit. Sie ermöglicht darum den Glaubenden ein freies Handeln aus eigener Gewissheit. Wie radikal dieser Gedanke zu verstehen ist, wird erst dann deutlich, wenn wir den in seinem gesamten Werk vielfältig verstreuten Hinweisen darauf folgen, dass Luther Gott und die Wahrheit als identisch betrachtet.[20] So betrachtet ist Offenbarung bei Luther Wahrheitserschließung, und zwar in der trinitarisch präzisen Form, dass das Gewissheit schaffende Wirken des Geistes die Wahrheit der Christusbotschaft in den Herzen gewiss macht, und die so gewiss gemachte Christusbotschaft die Wahrheit der Offenbarung Gottes in seiner Schöpfung wieder erkennbar macht, deren Erkenntnis durch die Verblendung der Sünde verfinstert worden ist. Die Wahrheit des Glaubens ist damit nicht eine spezielle religiöse Wahrheit, sondern die Wahrheit, die für ihren Grund in Gottes Offenbarung transparent geworden ist und die alles, die gesamte Schöpfung, umfasst. Das Verständnis der Wahrheit als adaequatio rei et intellectus erscheint insofern begründet in der Beziehung zwischen Gottes Offenbarung und dem von Gott gewirkten Glauben. Die dreifaltige Offenbarung Gottes ist die Art und Weise, wie Gott seine Wahrheit zu verstehen gibt, und insofern die *adaequatio rei ad intellectum*. Die Glaubensgewissheit, die durch den Heiligen Geist als Erschließung der Wahrheit der Christusbotschaft und so als Erschließung von Gottes Wesen, Willen und Werk geschaffen wird, ist darum als *adaequatio intellectus ad rem* zu interpretieren, als die durch die Offenbarung Gottes gewirkte Entsprechung des Glaubens gegenüber seinem Grund und Gegenstand, die im lebensbestimmenden Vertrauen ihren Ausdruck findet.

Diesem Glauben, der in der durch Gottes dreifältiges Sich-geben begründeten Gottesgemeinschaft begründet ist, gilt die Verheißung: „Die Wahrheit wird euch frei machen." (Joh 8, 32) Insofern ist die Glaubensgewissheit als Wahrheitsgewissheit Freiheitsgewissheit. Keine äußere Autorität kann die Freiheit eines Christenmenschen begrenzen, weil sie in der Wahrheitsgewissheit des Glaubens begründet ist. Konkret wird diese Freiheitsgewissheit, wenn sie als Wahrheitsgewissheit des Evangeliums verstanden

[20] Die vielfältigen Belege für diese Identitätsbehauptung hat *Eilert Herms* in seiner Studie: Gewißheit in Luthers „De servo arbitrio" zusammengestellt, in: *Ders.*, Phänomene des Glaubens. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Tübingen 2006, 56–80; vgl. vor allem 59f. Anm. 6.

wird, dessen Zuspruch den Menschen aus allen Versklavungen befreit, in die er sich dann begibt, wenn er Grund und Gelingen seines Lebens an andere Instanzen bindet als an den in Christus offenbarten Gott. Damit wird aber zugleich die Wirklichkeit in ihrer Vielfalt und Besonderheit durchschaubar als das Werk des Schöpfers, der jedem seiner Geschöpfe eine unantastbare Würde verliehen hat. Insofern der Glaube an seiner eigenen Wirklichkeit erkennt, dass Gottes Schöpferwirken auf die Gemeinschaft mit seiner Schöpfung zielt und Gott selbst im Kreuz Jesu Christi den Widerspruch gegen die Realisierung seines Schöpferwillens in sich aufnimmt und so überwindet, erkennt er darin das Wesen Gottes als seine schöpferische, versöhnende und vollendende Liebe. Kein Wunder, dass Luther diese Glaubensgewissheit als Ausrichtung der menschlichen Freiheit auf das Tun des Willens des Schöpfers und so als radikale Nächstenliebe verstehen konnte: „Denn durch diese Erkenntnis kriegen wir Lust und Liebe zu allen Geboten Gottes, weil wir hier sehen, wie sich Gott ganz und gar mit allem, das er hat und vermag, uns gibt zu Hilfe und Steuer, die zehn Gebote zu halten: der Vater alle Kreaturen, Christus alle seine Werk, der heilige Geist alle seine Gaben."[21] Die durch das trinitarische Sich-geben Gottes geschaffene Gottesgemeinschaft im Glauben erfährt sich so als emanzipatorische Partizipation am Wesen, Willen und Werk Gottes, die sich dem Nächsten so zuwenden kann, wie Gott ihn liebt: als sein würdevolles, versöhntes und zur Vollendung berufenes Geschöpf.

In seiner rudimentären Form ist dies bereits in der „Freiheit eines Christenmenschen" (1520) formuliert: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Ding und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Ding und jedermann untertan." Dies ist allerdings nur dann keine rätselhafte Antinomie, wenn die Freiheit im Glauben durch die Gemeinschaft mit Christus begründet ist und die Freiheit des Christenmenschen sich so als Freiheit zur Nächstenliebe erfährt. „Aus dem allen folgt der Satz, daß ein Christenmensch nicht in sich selbst lebt, sondern in Christus und seinem Nächsten – in Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe. Durch den Glauben steigt er über sich hinaus zu Gott; aus Gott steigt er unter sich hinab durch die Liebe und bleibt doch immer in Gott und in der göttlichen Liebe."[22]

[21] BSLK 661, 35–41.
[22] WA 7, 38 (Clemen 2, 27).

Partizipation durch Relationalität

Die folgenden Überlegungen schließen sich an die Analyse des Konzepts der Partizipation der „Radical Orthodoxy" in diesem Heft. Es wird vorgeschlagen, diesem Konzept eine kritische Ergänzung zukommen zu lassen. Mein Argument ist, dass die „philosophische Theologie" der „Radical Orthodoxy" einer Konzeption der Relationalität bedarf, wenn sie erklären soll, wie und wieso alle partikularen immanenten Wesen an der geheimnisvollen Wirklichkeit von Gottes universalem, transzendenten, dreieinigen Wesen partizipieren können.

Dafür werde ich den begrifflichen Rahmen der „Radical Orthodoxy" aus ihrer eigenen Sichtweise in Frage stellen, namentlich die Partizipation des Seienden an den trinitarischen Beziehungen innerhalb der Gottheit, wobei ich besonders Bezug nehmen werde auf Platon und Augustinus. Das ist mit einer doppelten Kritik verbunden. Erstens: Die „Radical Orthodoxy" bezieht sich auf die theologische transzendentale Kategorie der „Gabe", um den Grundgedanken zu stärken, dass Immanenz nur ist – und sein kann – durch Partizipation an der Transzendenz. Statt mich im Folgenden nun auf „Gabe" zu konzentrieren, werde ich veranschaulichen, dass Platons Metaphysik des Guten eine Konzeption anbietet, wie und warum das Besondere (das konkret Seiende, die Red.) durch Relationalität gekennzeichnet ist und dadurch befähigt, an Gott, der es relational individualisiert, immerfort intensiv zu partizipieren.[1] Meine zweite Kritik: Die „Radical Orthodoxy" hat die Tendenz, von der trinitarischen Natur Gottes zur geschaffenen Natur des Kosmos aus zu argumentieren und so die Trinität als einen Glaubensartikel vorauszusetzen. Ich werde im Gegensatz dazu zeigen, dass der patristisch-christliche Neuplatonismus ein vernünftiges, verständliches Konzept bietet, allen Dingen eine geschaffene, dreiteilige Natur zuzuerkennen. In der Tat war es Augustin, der Platons Vorstellung des Guten wiederentdeckte und in die Richtung der Vorstellung von der trinitarischen Relationalität Gott des Schöpfers ausweitete. So konnte er denken, dass alle Substanzen in Beziehung zueinander stehen, triadisch sind und als solche Gottes innertrinitarische Natur offenbaren. Dies ist entscheidend, da es die Neubeschreibung ausmacht, die die trinitarische Gestalt der Schöpfung offenbart.[2]

1. Eine Neubetrachtung von Platons Konzept der Partizipation

Im Unterschied zu Aristoteles lehnte Platon die Priorität der Substanz unter allen Kategorien ab und kehrte das Verhältnis um. Es war Platon, der die Vormachtstellung der Relationalität begründete. Seine Konzeption von Relation (μετάσχεσις)

[1] Für eine detailliertere Darstellung s. *Adrian Pabst*, The Primacy of Relation over Substance and the Recovery of a Theological Metaphysics, in: American Catholic Philsophical Quarterly 81, Heft 4, Herbst 2007, 557–582.

[2] S. *Adrian Pabst*, Immanence Restored. Relationality in metaphysics, politics and culture, in Druckvorbereitung.

und Partizipation (μέθεξις) erklärt, wie die Universalien im Besonderen gegenwärtig sind. In seiner Metaphysik des Guten hat das relationale Geben Priorität über die Partizipation. Das Gute „gibt" sich selbst auf eine überschwängliche Art, die allen Dingen das Gute einflößt. Es ist diese fruchtbare Gegenwart in immanenten Dingen, die diese befähigt, an den universalen Formen zu partizipieren und daher ihr gegebenes Gutsein zu perfektionieren (*Philebus* 64 E. 65 A 3.5, 66 A–B). Diese zwei Prozesse der Relation und der Partizipation sind keineswegs getrennt voneinander zu sehen, sondern ergänzen sich vielmehr gegenseitig. Dies gilt analog zu Gail Fines Lesart, dass Platons Formerwerb (form aquisition) in gewisser Weise der Formbesitz (form possession) vorausgeht und den Erwerb dadurch ermöglicht.[3] Konfrontiert mit möglichen Missverständnissen, die aus der Sprache der Partizipation herrühren (und die in gewisser Weise Aristoteles' Kritik in *Met.* Z 13 antizipieren), entschied sich Platon in *Parmenides* und *Philebus* für die Sprache der Ähnlichkeit materieller immanenter Partikulare / Besonderer zu immateriellen universalen Formen. Der Begriff der Ähnlichkeit deutet an, dass individuelle Dinge Reflexionen ursprünglicher Ideen und Formen sind. Insofern ist Ähnlichkeit (im Unterschied zu Kopie) der „Modus" der Gegenwart von Universalien im Besonderen. Sowohl Relation als auch Partizipation individualisieren Dinge, indem sie ihre einzigartige, immanente Form in Übereinstimmung mit dem universalen transzendenten Grund (warrant) verwirklichen und perfektionieren. Dies ist so, weil das universale Gute überschwänglich und überfließend ist. In einer so veränderten Konzeption des Guten, kann die Individualisierung alles Partikularen relational verstanden werden. Platonistische Metaphysik postulierte daher keinen, wie es weithin behauptet wurde, Dualismus von Welt der Formen und Welt der Dinge.[4] Platon sprach sich im Gegenteil für eine asymmetrische, reine Beziehung zwischen dem Guten und allem, was es reflektiert, aus. Partikulares existiert nur, indem es an den Universalien partizipiert, denn das Gute ist gegenwärtig in allen Dingen und bestimmt sie durch Relation, nicht durch Substanz. Diese Lesart von Platon ist unentbehrlich für die radikal orthodoxe Wiedergewinnung der Partizipation, denn sie zeigt, dass der letztliche Grund der Partizipation die völlige, übernatürliche Fülle Gottes ist.

Bereits in den mittleren Dialogen beruhte Platons Theorie der Formen auf der ontologischen Differenz von Formen und (konkreten, U.L.-W.) Partikularen und der Analogie von „Relation-zu-Standard" (d. h. Formen fungieren als Paradigmen, die die Partikularen imitieren). Das Argument ist nicht, dass die Partikularen den Formen gleichen und dass es ihr *telos* ist, zu werden wie sie, etwa im Sinne von absoluter Identität, sondern, dass die Partikularen mannigfache verschiedenartige Reflexionen der Universalien sind. Dies ist wichtig, da die Verbindung zwischen

[3] *Gail Fine*, Plato on Knowledge and Form. Selected Essays, Oxford (OUP) 2003, 376.

[4] S. u.a. *J. Brentlinger*, Particulars in Plato's Middle Dialogue, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 54, 1972, 116–152; *F.M. Cornford*, The Republic of Plato, Oxford (Clarendon Press) 1941, 180–181; *G. Vlastos*, Degrees of Reality in Plato, in *G. Vlastos* (Hg.), Platonic Studies, Princeton ²1981, 58–75.

Original und Reflexion nicht die gleiche ist wie die Verbindung zwischen einem Modell und seinen Kopien oder einem Ganzen und seinen Teilen. Das Sein einer Reflexion ist vielmehr völlig relational, weil es völlig abhängig vom Original ist, das vollkommen anders ist als es selbst (*Tim.* 50 D). Das Partikulare existiert nur als Ähnlichkeit des Originals, wie ein Schatten oder ein Spiegelbild. Partikulare gehen keine symmetrischen Beziehungen mit Universalien ein, denn dies führte eine vermittelnde Instanz zwischen binären Termen ein. Stattdessen leben Partikulare aus Universalien und sind als solche relationale Entitäten. R.E. Allen formuliert dies gut:

„Die Reflexion *ähnelt* dem Original nicht: vielmehr ist sie die *Ähnlichkeit des* Originals. Dies ist ihre Natur und das Ganze ihrer Natur. „Ähnlichkeiten von" sind quasi-substanzhaft; relationale Entitäten, nicht Relationen. Sie stehen zu ihren Originalen wie Abhängiges zum Unabhängigen, wie das weniger Wirkliche zum Wirklicheren. Platons Metapher der Imitation zeigt auf brillante Weise eine Gemeinschaft zwischen verschiedenen Ordnungen von Objekten, verschiedenen Ebenen der Wirklichkeit; sie stürzt diese Ordnung nicht, wie seine modernen Kritiker behaupten."[5]

Formen sind daher keine kommutativen Universalien (im Sinne von Attributen, die in materiellen Substraten konkretisiert [instantiated] werden können). Vielmehr werden Formen mitten durch den Kosmos wie Licht gebrochen. Die Partikularen sind eben solche Brechungen der Formen, die in analoger Relation zur ursprünglichen Quelle stehen. Sie weisen einzigartige Manifestierungen der Universalien im Materiellen auf. Diese Konzeption impliziert, dass es zwischen Partikularen und Formen keine Relation gibt, da dann ein unendlicher Regress erfolgen müsste. Partikulare sind stattdessen als Konkretisierungen (exemplifications) irreduzierbar relational zu Formen als Konkretisiertes (exemplars) (*Tim.* 29 B). Partikulare imitieren Universalien nur insofern, als sie Anteil an ihnen haben, weshalb sie auch nicht autonom sein können und weshalb Universalien nicht von ihren verschiedenen Reflexionen getrennt gesehen werden können. Insofern kann es zwischen bewussten Partikularen und universalen Formen keine geteilten Attribute oder eine univoke Gemeinschaft geben. Denn Partikulare existieren nur in dem Ausmaß, in dem sie anteilhabend an Universalien sind, die in ihnen gegenwärtig sind, sowohl existentiell als auch essentiell.

Partikulares als relationale Entität wahrzunehmen, bedeutet zu wissen, dass es eine Reihe von transzendenten Formen gibt, die seine Existenz und Bewegung verursachen. Diese Formen sind selbst in dem Sinne relational, als dass sie von einem ersten Prinzip und einem letzten Ende – dem Guten – abhängig sind, was sie *qua* Formen ausmacht und was auch Partikulare *qua* Partikulare ausmacht. Das Gute zu erkennen bedeutet zu begreifen, dass das Gute „das erste Prinzip des Ganzen"[6] ist.

[5] *R. E. Allen*, Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues, in: Philosophical Review 69, 1960, 147–164, hier 155 (Hervorhebung im Original).

[6] Vgl. *Keneth Sayre*, Plato's Late Ontology. A Ridle Resolved, Princeton, NJ (PUP) 1983, 164.

Im Gegensatz zum aristotelischen Gott als selbstgesteuerter Energie ist Platons Form des Guten das Gute selbst (αυτό τό αγαθόν), eine Universalie die koextensiv mit allen Formen ist, weil alle Formen vermöge eines überschwänglichen selbstäußernden Seins des Guten sind. Die Idee, dass das Gute „über das Sein hinausgeht" (επ' εκεινα της ουσίας) bringt seinen Überfluss und seine Fülle zum Ausdruck, nicht seine Trennung vom Sein.[7] Auf diese Weise herrscht das Gute über alle Formen und verwirklicht alles Partikulare: Das Gute ist analog zur Sonne. Anders als der Erste Beweger des Aristoteles fungiert Platons Gutes als formale und finale Ursache und somit auch als effiziente Ursache, weil es die Quelle ist, von der alle Formen abstammen und aus der alle Partikulare hervorgebracht werden – als solche ist es auch das *Telos,* auf das sich alle Formen berufen und zu dem alle Partikulare hingeordnet sind.

In *Timaeus* beschreibt Platon Schönheit als den Standard für das Gute (*Tim.* 87 c 4–5). Wie der *Phaedrus* verdeutlicht, ist die Schönheit das erste Medium, das den Verstand über die Sinne auf die Gegenwart des Guten in der physischen Welt aufmerksam macht. Denn Schönheit scheint hervor aus der Sichtbarkeit des Materiellen und erregt daher die Liebe für das Gute (*Phaedr.* 250 C). Diese Liebe bewegt die Seele fort vom allein Physischen und erhebt den Geist dahin, von Schönheit und Güte zu wissen. Sie veranlasst auch, dass Gerechtigkeit geübt wird, die das Gute erhält, und bewirkt, dass sie sich in der *polis* ausbreitet. Das Gute manifestiert sich nicht nur lokal, sondern ist die Erscheinung und Sichtbarkeit von Phänomenen (*Phaedr.* 250 D). So ist das Gute analog zur Sonne, die die Dinge nicht einfach nur beleuchtet, sondern selbst Licht und Helligkeit ist. Dies ist wieder entscheidend für die Wiedergewinnung der Partizipation in der „Radical Orthodoxy", weil es darauf hindeutet, dass Immanenz immer schon von Transzendenz durchdrungen ist, weil die reine Sichtbarkeit des Immanenten die geheimnisvolle Gegenwart des Transzendenten, das durch die Sinne vermittelt wird, miteinschließt. So ist die überschwängliche Fülle des Guten, das nicht durch sich selbst ist, sondern „in dem (handelt), in dem es existiert und was es beeinflusst".[8]

Alle Partikulare sind durch ihre Essenz relational. Ihre Existenz und ihr fortdauerndes Sein fließen vom Guten weg und kehren zu ihm zurück. Ebenso sind Formen relational, weil sie durch das Gute vereint sind und das Gute mit jeder einzelnen Form koextensiv ist, da alle Formen das Gute imitieren und das Gute alle Formen vereint. Aus Gründen, die weiter unten geklärt werden sollen, ist es diese platonische Sicht, die der patristischen Theologie, besonders Augustin, zusagte.

---

[7] Diese Missdeutung des Platonismus und Neuplatonismus prägt einen großen Teil der zeitgenössischen Phänomenologie, vor allem die Werke von Jean-Luc Marion, besonders *Idole et la distance* , Paris 1977, 174–243; *Dieus sans l'être* (2. Ausgabe, Paris 2001, 81–155.

[8] Vgl. V 477 C–D, in: The Dialogues of Plato, Bd 1, 740–41.

2. Augustins plotinischer Neuplatonismus

Der Beitrag der „Radical Orthodoxy" zu Platons Metaphysik erfordert die von mir oben angeregten Änderungen. Aber auch Augustins Transformation der Neuplatoniker in Bezug auf die Partizipation muss neu gelesen werden. „Radical Orthodoxy" bringt mit Augustin den Neuplatonismus des Porphyr in Verbindung. Ich werde jedoch im letzten Abschnitt zeigen, dass Augustin in Bezug auf den Neuplatonismus Plotin näher stand. Dieser Zusammenhang ist wichtig, weil dadurch Augustins Fokus auf die triadischen Strukturen der physischen, materiellen Welt und seine Neubeschreibung der phänomenalen Wirklichkeit als Reflexion der trinitarischen „Gestalt" des Schöpfergottes nachhallt.

Für Augustin besitzen individuelle, materielle Formen (*formae corporeae*) Schönheit in sich selbst und Harmonie mit anderen Formen, weil sie durch Zahlen und Verhältnisse strukturiert sind. Die Wirklichkeit als Ganzes ist numerisch und proportional geordnet – als solche sind materielle Formen sowohl individuell als auch relational. Auch der gesamte *cosmos* bildet sich in und durch Relationen.[9] Tatsache ist, dass Augustins Fokus auf sensorische und kosmische Vermittlung und auf die Relationalität innerhalb der Seele, des Haushalts und der Stadt ihn dazu bringen, den Monismus der porphyrianischen Neuplatoniker abzuschwächen zugunsten eines synthetischeren und nicht-dualistischen plotinischen, christlichen Platonismus.[10]

Augustin teilte mit Plotin die Kritik an der Behauptung des Aristoteles, dass das selbst denkende Bewusstsein das erste Prinzip des *cosmos* sei.[11] Für Plotin ist das Eine zugleich verinnerlichend wie veräußerlichend. Das Eine ist die universale Quelle der Existenz: Alle Dinge auf der niedrigeren Stufe der Hierarchie des Seins können so sein wie es (wenngleich das Eine natürlich nie wie sie sein wird). So wie das Eine über das selbst denkende νους hinausgeht, können auch Seelen sich selbst übersteigen und über die Formen hinausgehen. Deshalb behauptet Augustin wie Plotin, dass das Denken nicht auf die Selbstreflexion beschränkt ist. Zu denken bedeutet, an etwas anderes zu denken als an das Selbst. Das Ergebnis ist ein Unterschied zwischen dem denkenden Subjekt und dem gedachten Objekt. Zudem involviert das Denken eine Pluralität von Objekten. Wie Plotin betont auch Augustin die *Un*gleichheit zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Bewusstsein (*De Trinitate* [*De Trin.*] XIV, iv, 15).

---

[9] S. *De Mus.* VI, vii, 19; xi, 29. Diese klare Sichtweise ist eher als die Illusion eines weltlosen *ego* als der wesentliche Kontext anzusehen, in dem Augustins Beitrag zum menschlichen Selbst verstanden werden muss.

[10] In *Contra Academicos*, beschreibt Augustin Plotin als den „wiedergeborenen Plato" (III, xviii, 41). Vgl. *John Rist*, Basil's „Neoplatonism": Its Background and Nature, in: *P. J. Fedwick* (Hg.), Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium, Toronto (Pontifical Institute of Mediaeval Studies) 1981, 137–220, bes. 148.

[11] S. *John Rist*, The One of Plotinus and the God of Aristotle, in: The Review of Metaphysics XXVII, 1973, 75–87.

Er folgt außerdem Plotin in dem Argument, dass das menschliche Selbst nicht auf Selbstwahrnehmung beschränkt ist, sondern als Folge der überschwänglichen Aktivität des göttlichen Denkens über sich selbst hinausgehen kann. Am wichtigsten aber ist, dass Augustin wie Plotin mit dem höchsten Prinzip nicht nur Einheit, sondern die Quelle der gesamten Existenz, des Materiellen und des Immateriellen, verbindet. Augustins höchstes Sein (*summe est, De Vera Religione* [*De Vera Relig.*] XIII, 26) ist nicht nur letzte Kausalität und Unterschiedenheit zur Welt (wie bei Aristoteles' ersten Beweger),[12] sondern es ist charakterisiert als ein ekstatischer Überfluss, der alles Seiende hervorruft und es im Sein erhält. Plotins Konzeption des Einen, das gleichzeitig nach innen gerichtet ist und über sich hinausgeht, half Augustin, näher an die Ausstrahlung von Platons Gutem zu gelangen als zu der selbstgerichteten Energie von Aristoteles' erstem Beweger.

Überdies hat William Norris Clarke aufgezeigt, dass christlicher Neuplatonismus zwei Grundgedanken, die bei Plotin zentral waren, wiederverfolgte und ausbaute: die Unbegrenztheit des höchsten Prinzips und die Partizipation des Partikularen im Universalen.[13] Ich meine, dass dies auch auf Augustin zutrifft. Über den Materialismus und den Dualismus der Manichäer hinausgehend fand Augustin im Neuplatonismus die intellektuellen Ressourcen, um die äußerste Wirklichkeit als eine alle materiellen Kategorien transzendierende Wirklichkeit zu erfassen. Während seiner Bekehrung befähigte ihn dies, diese letzte Wirklichkeit als das Sein selbst begrifflich zu denken: *idipsum, ipsum esse* oder das höchste Sein.[14] So gedacht, geht das Sein über Raum, Zeit und Wandel hinaus – es ist unbegrenzt (übersteigt das endliche Sein), schon vollkommen. Die Unbegrenztheit ist jedoch kein Fehler, sondern eine Übersteigung. Der unendliche und ekstatische Überfluss Gottes kann endliche Wesen kreieren, weil alles andere weniger Sein hat und deshalb unvollkommen ist.[15] Das Konzept der Partizipation und der Gedanke des graduellen Unterschieds des Seins charakterisieren den Unterschied und die Verbindung zwischen dem unbegrenzten und endlichen Sein. Der Grund, warum das Sein selbst kreiert und warum Seiende partizipieren können, ist der, dass das Sein selbst das Gute ist. Die Koexistenz des Seins und des Guten bei Augustin kann auf Plotins Neuplatonismus zurückgeführt werden.

---

[12] Sogar Edward Booth, der Augustins Konzept der Selbsterkenntnis mehr aristotelische Elemente zuordnet als die meisten Interpreten, nimmt die Gleichgültigkeit von Artistoteles Erstem Beweger gegenüber der Welt wahr. S. *Edward Booth*, St. Augustine's „notitia sui" Related to Aristotle and the Early Neo-Platonists, in: Augustiniana 27, 1977, 70–132 und 364–401; hier: 324.

[13] *W. N. Clarke*, The Limitation of Act by Potency in St. Thomas: Aristotelianism or Neo-Platonism?, in: New Scholasticism 26, 1952, 167–194, hier:184–88.

[14] Confessiones (Conf.) IX, x, 24; XII, vii, 7; XII, xv, 20; XIII, xi, 12; Enarrationes in Psalmos (*En. Ps.*) 135 [134]; In Ioannis Evangelium Tractatus (Ion. Ev.) 38: 8–9; De Civitate Dei (De Civ.) XII, 2.

[15] *Etienne Gilson*, Introduction à l'étude de Saint Augustin, Paris 1941, 26–30.

Indem Augustin die antike Philosophie und die biblische Tradition miteinander verband, versuchte er, durch die Neubeschreibung der Welt die Wahrheit des Schöpfergottes zu zeigen. Jedes Ding ist, was es gemäß einer einzigartigen Zahl und einer einzigartigen Reihe von Verhältnissen zwischen niedrigen und höheren Zahlen ist. Diese numerischen Strukturen manifestieren sich durch die Schönheit von individuellen, materiellen Gestalten und den harmonischen Relationen zwischen ihnen. Die Zahlen und Verhältnisse, die ein individuelles Ding konstituieren, drücken nicht nur den einzigartigen Platz der Sache im Raum aus, sondern auch das einzigartige Auftreten in der Zeit (*De Musica* [*De Mus.*] VI, xvii, 57). Somit ist die Individualität und Einzigartigkeit der materiellen Gestalt sowohl zeitlich als auch räumlich. Weil Zeit und Raum koextensiv sind und sich entsprechen, bekommt die materielle Form ihren individuellen Charakter durch die Interaktion von universaler Zeitlichkeit und Räumlichkeit.

Wie kann das sein? In *De Musica* werden Zahlen und Verhältnisse als Abmessungen oder Anpassungen (*modulationes*) in Zeit und Raum definiert. Modulationen beschreiben Bewegung, Ruhen und Wechsel zwischen ihnen (*De Mus.* VI, ii, 3; VI, vii, 18). Als solche sind sie weder Teil eines fortwährenden Ablaufes von vorangehenden oder nachfolgenden Momenten, noch werden sie bestimmt durch festgesetzte Proportionen. Stattdessen sind Modulationen für Augustin besondere, eigenständige ‚Momente' innerhalb von Zeit und Raum. Jeder ‚Moment' entsteht und wird zu Nichts. Dies offenbart eine höhere Form des Seins, eine höhere Zahl mit größerer Ähnlichkeit zum Einen. Seine Beschreibung der Wirklichkeit ist nicht begrenzt auf materielle, sondern umfasst auch immaterielle Form. Alle körperlichen und unkörperlichen Dinge teilen drei allgemeine Eigenschaften. In *De Vera Religione*, VII, 13, schreibt er: „Jedes Ding, jede Substanz, Wesenheit oder Natur, hat zugleich dreierlei Eigenschaften: Es ist Eines, hat seine besondere unterscheidende Form und ist der Ordnung des Alls eingegliedert."

Diese drei Eigenschaften – das ‚Verhältnis' (oder die Begrenzung), ‚die Form' und ‚die Ordnung' (die sich wieder finden im Buch der Weisheit 11, 20–22) – beschreiben die metaphysische Struktur der Welt. Sie sind universale Prinzipien, die alles spezifische Sein bestimmen. Durch diese Neubeschreibung entsteht eine Welt, die durch Gottes Schöpferkraft, die alle Dinge zu ihrem göttlich gegebenen *telos* führt, ins Sein gerufen, aufrecht erhalten und ausgezeichnet wird. Form eingebettet in Materie erweist die Individualität, Singularität und Einzigartigkeit des Dings. Es ist das, durch „das eine Sache ist, was es ist" (*De Civ. Dei* VIII, 6). Die Ordnung ist der Standort des Dings in der Hierarchie von allem Sein. So werden die Relationalität und das *telos* eines Dings gekennzeichnet. Indem harmonische Relationen mit anderen Dingen geformt werden, wird die individuelle Form vervollkommnet wie auch die der Ordnung als Ganzer. *Telos,* das so gestaltet ist, ist dynamisch und nicht statisch; es verdeutlicht die kontinuierliche Formation und Vervollkommnung der eschatologischen Einheit mit Gott. Hans Urs von Balthasar schreibt das schön:

„Es wäre ein Fehler die Harmonie der Welt, die sich auf festgelegte numerische Beziehungen in Raum und Zeit gründet, als eine letzte, statische Instanz zu neh-

men, durch deren Reflexion das denkende Sein ästhetische Empfindungen erhält. Im Gegenteil, für Augustinus ist diese Schönheit selbst nur ein dynamisches Streben nach einer Einheit, die nie erreicht werden kann."[16]

Gemeinsam drücken Gestalt und Ordnung die Schönheit aus, die für jede einzelne Sache spezifisch ist und die Schönheit der Harmonie der Relationen zwischen den Dingen. Verbundene Dinge sind schön, weil sie individuell und kollektiv einen Verbund bilden, der auf Gleichheit und Proportionalität verweist. Zudem vervollständigen die Dinge ihre Singularität und Relationalität durch das Bilden von Relationen mit anderen Verbündnissen. Dadurch helfen sie dabei die Schönheit des *cosmos* als Ganzes zu vervollständigen: „Kraft und Stärke der Vollständigkeit und Einheit sind, dass alle Dinge, die bereits in sich selbst vollständig sind, nur befriedigend sind, wenn sie zusammenkommen und in ein universales Ganzes passen."[17]

Aber warum strebt Zusammengesetztes nach Einheit und warum verdeutlicht kosmische Schönheit eine kreative, transzendierende Ordnung aller Dinge? Augustin argumentierte, dass Gestalt und Ordnung einen Maßstab und eine Begrenzung erfordern (das dritte metaphysische Prinzip, das alle Dinge bestimmt). Denn ohne Begrenzung durch Zeit und Raum kann nichts gestaltet oder geordnet werden in sich selbst als solches. Gestalt und Ordnung erfordern eine natürliche, räumliche und zeitliche Begrenzung. Im Falle der körperlichen Dinge ist bedeutsam, was wiederholend beschrieben wird in den drei Kommentaren der drei Genesis-Bücher als „Grundgestalt, unsortiert und ungeformt" (*De Gen. C. Man.* I, v, 9). Das heißt nicht, dass Augustin Platons *kora* befürwortet oder Aristoteles Hylemorphismus. Er definiert im Gegenteil Materie als das, was *per se* einen Mangel an Form hat, aber eine Anlage enthält, eine Form gegeben zu bekommen, weil sie weder total chaotisch (wie für Platon) noch rein passiv (wie für Aristoteles) ist:

Mit „Hyle" meine ich Materie, die keine Form und Qualität besitzt, aus der die Qualitäten geformt werden, die wir wahrnehmen [...] (Hyle) hat keine Form, anhand derer wir sie wahrnehmen können. In der Tat kann sie schwer begriffen werden, weil sie ganz und gar ohne Form ist, aber die Möglichkeit hat, Form zu empfangen.[18]

In diesem Sinne ist Materie ein integraler Teil von aktualer Formwerdung, weil sie die Potentialität besitzt, Form zu aktualisieren. Wie Platon und Aristoteles besteht Augustin darauf, dass die Ursache der Entstehung einer Form aus Materie etwas Anderes, Höheres ist als das Selbst. Im Unterschied zu Platon und Aristoteles ist bei Augustin die Kraft der Materie weder total chaotisch noch rein passiv. Die Kapazität der Materie ist eher, dass sie Form annehmen kann. Sogar ganz und gar formlose und unsortierte Materie ‚wünscht' sich gewissermaßen nicht, zu bleiben, was sie ist, sondern strebt immer nach einer höheren Form in der (neuplatonischen)

[16] *Hans Urs von Balthasar*, The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics, Edinburgh, (T&T Clark) 1984, 129. Dt.: Herrlichkeit.

[17] De Genesi contra Manichaeos (De Gen. C. Man.) I, xxi, 32.

[18] *De Natura Boni*, xviii; cf. *De Vera Relig.* XVIII, 36.

Hierarchie der Abstufung des Seins. Materie erfordert nicht nur Gestalt und Ordnung, um zu sein, was sie ist und ihr Potential auszuschöpfen. Materie braucht außerdem die Kraft des Seins (*virtus essendi*), um erschaffen zu werden und fortzubestehen. Dies ist nach Augustin der *telos* aller Dinge (*De Gen. ad Lit.* I, viii, 14).

Erschaffen zu werden und seiend fortzubestehen bedeutet, die äußerste Fülle der Schöpfungsquelle des Seins offen zu legen, die alle Dinge beinhaltet und die alle Dinge beinhalten. „Durch seine unveränderliche und unvergleichliche Kraft, nicht in einem örtlichen oder räumlichen Sinn, ist er innerhalb eines jeden Dings, weil in ihm sind alle Dinge [Römer 11,36], und ist er außerhalb jedes Dings, weil er über jedes Ding steht."[19] Statt dass wir Gottes Bild in uns selbst sehen, erkennen wir unser Geschaffensein, denn die numerische Struktur von allem Sein beinhaltet Ähnlichkeit mit der höheren Zahl, dem einen und einzigen dreieinigen Gott. Indem wir unser Geschaffensein erkennen, nehmen wir Gottes Schöpfungskraft in uns wahr. Dadurch lernen wir Gott als den Schöpfer kennen. Wenn wir Gott erkennen, erkennen wir, dass er allein sowohl Substanz als auch Relation ist, weil er einer in Dreien ist, wie die triadische Struktur der Liebe, die den dreieinigen Gott zu erkennen gibt.[20]

Letztendlich erklärt und ergänzt dieses philosophische und rational verständliche Modell nach Augustin die theologische und schriftgemäße Perspektive, nach der Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist ist und der *logos* bereits bei Gott war (*Joh* 1,1). Gott ist immer schon relational und schöpferisch, nicht notwendigerweise, aber kraft seiner selbstvermittelnden Kommunikation seiner Liebe. Gottes Substanz ist die einzige ganz und gar rationale Substanz. Aufgrund seiner Dreieinigkeit ist er allein substantiell und relational. Alle anderen Wesen sind weder ganz und gar substantiell (ihre Verwirklichung, ihr Wesen und ihre kontinuierliche Existenz sind nicht selbst hervorgerufen worden, sondern wurden empfangen) noch ganz und gar relational (ihr Verlangen kann unterteilt werden ausgehend von *caritas* oder dilectio zu *voluptas*). Es ist unser Geschaffensein, das uns bewilligt, unsere Relationalität und unsere gottgegebene, einzigartige Gestalt zu bewahren und zu steigern.

Diese Auslegung von Augustin verdeutlicht eine wichtige und nötige Ergänzung zur „Radical Orthodoxy", weil es die Zentralität der Relation innerhalb des (neu)-platonischen Rahmens der Partizipation hervorhebt. Zudem zeigt es, dass Augustins Methode über die Dichotomie des Seins und der Metaphysik hinausgeht. Augustins Synthese von Theologie und Philosophie, Vernunft und Glauben und Natur und Übernatur entspricht der theologischen Metaphysik, die von der Erfahrung der physischen, materiellen Welt zu der Einsicht Gottes führt und einen Blick auf die trinitarischen Relationen wirft, an denen zu partizipieren alles Sein berufen ist.

---

[19] *De Genesi ad litteram* VIII, xxvi, 48.

[20] *Rowan Williams*, Sapientia and the Trinity. Reflections on the *De Trinitate*, in *Bernard Brunning, Mathijs Lamberigts, and Jozef van Houtem* (Hg.), Collectanea Augustiniana: Mélanges T. J. von Bavel, Leuven (LUP 1990), 317–332, hier 319–26.

Zusammenfassung

Dieser Beitrag bietet das Angebot einer konstruktiven Kritik an der Konzeption der Partizipation der „Radical Orthodoxy", wie sie sich aus einer differenzierten Lektüre von Platon und Augustin ergibt. Mein Argument ist, dass bei Platon die Relationalität des Guten genauso fundamental ist wie die Partizipation, weil sie die Grundlage für partikulare Formen bietet, an ihrer universalen Form zu partizipieren. Bei Augustin wird diese Theorie des Guten transformiert und weitergeführt in Richtung auf den Schöpfergott und die trinitarische Relationalität, und zwar nicht im Sinne dessen, dass theologische Behauptungen *a priori* seien, sondern eher als einen Weg einer phänomenologischen Neubeschreibung der Welt und allem Sein in ihr, dessen triadische Strukturen auf die trinitarische Natur ihres ersten Prinzips und ihres endgültigen Endes hinweisen – auf Gott.

Adrian Pabst

(Adrian Pabst forscht im Bereich der Religionsphilosophie an der Universität Nottingham in England.)

Übersetzung aus dem Englischen: Joane Beuker, Saarbrücken

Kommuniqué

des bilateralen Theologischen Dialogs zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland

vom 22. bis 28. Februar 2008 in Lutherstadt Wittenberg

Auf Einladung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) fand vom 22. bis 28. Februar 2008 der 24. bilaterale Theologische Dialog (Bad Urach V) zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche in der Lutherstadt Wittenberg statt.

Das Hauptthema des Gesprächs war: „Freiheit und Verantwortung aus christlicher Sicht"

An dem Gespräch nahmen teil

von Seiten der Evangelischen Kirche in Deutschland:
Bischof Martin Schindehütte, Vizepräsident des Kirchenamtes der EKD und Leiter der Hauptabteilung Ökumene und Auslandsarbeit, Hannover (Delegationsleiter)
Vizepräses der Evangelischen Kirche im Rheinland, Pfarrerin Petra Bosse-Huber, Düsseldorf
Pfarrer Prof. Dr. Christof Gestrich, Berlin
Oberkirchenrat Pfarrer Michael Hübner, Kirchenamt der EKD, Hannover
Stellv. Bischof Propst Siegfried T. Kasparick, Lutherstadt Wittenberg
Pfarrerin Dr. Ariane B. Schneider, Hannover
Pfarrer Dekan Prof. Dr. Martin Tamcke, Göttingen
Pfarrer Prof. Dr. Dr. h.c. Reinhard Thöle, Bensheim (Berater)
Oberkirchenrat Pfarrer Dr. Johann Schneider, Kirchenamt der EKD, Hannover (Geschäftsführer)

von Seiten der Russischen Orthodoxen Kirche:
S. E. Erzbischof Sergij von Samara und Syzran, Samara (Delegationsleiter)
Priester Igor Vyshanov, Sekretär des Kirchlichen Außenamtes des Moskauer Patriarchates, Moskau
Priester Georgij Rjabych, amt. Sekretär für Beziehungen der Kirchen und der Öffentlichkeit des Moskauer Patriarchates, Moskau
Priester Vladimir Shmaliy, Sekretär der synodalen theologischen Kommission des Moskauer Patriarchats, Prorektor der Moskauer Geistlichen Akademie, Moskau
Priester Valentin Vasechko, Leiter des Lehrstuhls für Konfessionskunde an der Hl. Tichon-Universität, Moskau
Hegumen Kirill (Govorun), Mitarbeiter der Kiever Metropolie der Ukrainischen Orthodoxen Kirche und Dozent an der Kiever Geistlichen Akademie, Kiev

Priester Vladimir Hulap, Eparchie der ROK, St. Petersburg
Vladimir Bureha, Dozent an der Moskauer Geistlichen Akademie, Moskau
Elena Speranskaya, Dozentin der Moskauer Geistlichen Akademie, Mitarbeiterin des Kirchlichen Außenamtes des Moskauer Patriarchates, Moskau
Vakhtang Kipshidse, Mitarbeiter des Kirchlichen Außenamtes des Moskauer Patriarchates, Moskau
Nadja Simon, Pulheim (Dometscherin)
Protodiakon Dr. Georg Kobro, München (Dolmetscher)
Priestermönch Amphian (Vechelkovsky), Assistent des Erzbischofs von Samara und Syzran, Sergij, Samara
Helga Meyer, Hannover (Sekretariat)

als Gäste:
Pastor Andreas Hamburg, Deutsche Ev. Lutherische Kirche in der Ukraine, Odessa
Katariina Ylikännö, Ev. Luth. Kirche in Finnland, Lutherstadt Wittenberg
Kyrill Ukolov, Stipendiat des Diakonischen Werkes der EKD, Berlin

I.

Die Sitzungen der Dialogberatungen wurden abwechselnd von Erzbischof Sergij von Samara und Syzran und von Bischof Martin Schindehütte moderiert.

Zur Eröffnung unterstrich Bischof Schindehütte die Bedeutung dieses Dialogs als besonderes ökumenisches Modell und als gelungenes Beispiel einer guten Kommunikation zwischen zwei Völkern durch den Hinweis auf die Verleihung des Europäischen Kulturpreises für den Dialog zwischen der EKD und der ROK, der im Jahr 2006 in Dresden von Metropolit Kyrill und Bischof Wolfgang Huber entgegengenommen wurde.

Erzbischof Sergij erinnerte an die Gefahren, die mit dem modernen Globalisierungsprozess und mit dem Verlust der spirituellen Werte sowohl in Russland als auch in ganz Europa verbunden sind.

In diesem Zusammenhang betonten beide Delegationsleiter, wie wichtig das Thema dieses Dialoges sei.

Der Dialog wurde durch tägliche Morgen- und Abendgebete gerahmt, die abwechselnd von orthodoxer und evangelischer Seite gestaltet wurden.

Am Sonntag, dem 24. Februar, fand in der Stadtkirche zu Wittenberg (dem früheren Predigtort Martin Luthers) ein Abendmahlsgottesdienst statt. Die Orthodoxe Delegation nahm an diesem Gottesdienst betend teil und Erzbischof Sergij wandte sich mit einem geistlichen Wort an die evangelische Gemeinde.

Am Nachmittag standen Führungen durch das Melanchthonhaus und durch das Lutherhaus auf dem Programm, durch welche die Delegationen mit der Geschichte der Reformation vertraut gemacht wurden.

Abends fand auf Einladung der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen und der Evangelischen Kirche in Deutschland ein Empfang für beide Delegati-

onen und für Vertreter des gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens in Wittenberg im Refektorium des Lutherhauses statt.

Oberbürgermeister Eckhard Naumann, der Direktor der Stiftung Luthergedenkstätten, Dr. Stephan Rhein, und die beiden Delegationsleiter hoben in ihren Grußworten sowohl die Bedeutung des Dialoges als auch die Bedeutung Wittenbergs als Ort internationaler und ökumenischer Begegnungen hervor.

Am Mittwoch, dem 27. Februar, wurde in der Leipziger russischen Kirche des Hl. Alexius von Erzbischof Sergij und den Priestern der orthodoxen Delegation die Göttliche Liturgie zelebriert. Die deutsche Delegation nahm an dieser Liturgie betend teil und Bischof Martin Schindehütte richtete am Ende des Gottesdienstes ein geistliches Wort an die dort versammelte Gemeinde.

Danach besichtigten die Delegationen die Leipziger St. Peters Kirche, in der Pfarrer Johannes Toaspern die Bedeutung der christlichen Gemeinden für die Wende 1989 in Ostdeutschland anschaulich machte. Anschließend folgte ein Besuch der Thomaskirche.

II.

Das Thema wurde in folgenden Referaten entfaltet:

Freiheit und Verantwortung.
Biblisch theologische Grundlegung und hermeneutische Reflexion
(Prof. Dr. Christof Gestrich)

Orthodoxe Betrachtungsweise der Menschenrechte
(Priester Georgij Rjabych)

Zwei Bedeutungen der Freiheit in der östlichen patristischen Tradition
(Hegumen Kyrill Govorun)

Freiheit und Verantwortung. Menschenrechte als christliche Verpflichtung
(Bischof Martin Schindehütte)

Zusammenfassungen der Referate:

Christof Gestrich

Freiheit ist seit dem Sündenfall Adams und Evas eine zwiespältige Angelegenheit. Dies wird an biblischen und patristischen Befunden aufgezeigt. Die Philosophie der Neuzeit hat Freiheit im Sinne eines individuellen menschlichen Selbstbestimmungsrechts (Autonomie) unter den Menschenrechten obenan gestellt. Seither ist es aber zwischen Theologie und Philosophie strittig, wie die Freiheit ethisch richtig verstanden und gebraucht wird. Die neuzeitliche Säkularisierung schuf eine sich über die ganze Erde verbreitende schwierige Lage, weil sich in ihr kirchliche und antikirchliche, christliche und nichtchristliche Gedanken gemischt haben: Negative Freiheit „von" und positive Freiheit „für", Freiheit als Unabhängigkeit und Freiheit als Liebe, Freiheit als Wahlfreiheit und

Freiheit als Unabhängigkeit von der Welt im Glauben, Freiheit als menschliche Selbstbestimmung und Freiheit als menschliche Selbsthingabe sind nicht immer leicht zu entwirren. Ihre Durchmischungen hermeneutisch zu klären, wurde in diesem Vortrag angestrebt. Es wurde davon ausgegangen, dass die Kirche ihr Verständnis der Freiheit heute nur im Bündnis mit einigen vorbildlichen oder wenigstens akzeptablen weltlichen Freiheitsverständnissen in der modernen Gesellschaft zur Wirkung bringen kann.

Georgij Rjabych

In seinem Beitrag empfahl Priester Georgij Rjabych, die Frage der Menschenrechte aus der Sicht eines soteriologischen Ansatzes zu betrachten. Erörtert wurde der Einfluss der protestantischen Tradition auf das moderne Verständnis und die Anwendung der Menschenrechte. Als ein Problem erscheint der rein juristische Charakter der Menschenrechte, wodurch es zu einer Entfremdung von der inneren Persönlichkeitsentwicklung kommen kann. Die Schlussfolgerung muss sein: Die Umsetzung der Menschenrechte darf nicht die öffentliche Stellung der Religion behindern.

Kirill Govorun

Der Vortrag von Hegumen Kirill (Govorun) war der Untersuchung des Begriffes „Freiheit" in der östlichen patristischen Tradition gewidmet. In dieser Tradition kommen der Freiheit zwei sich ähnelnde, zugleich jedoch auch unterschiedliche Bedeutungen zu. „Autexousion" stellt jene Freiheit dar, die jedem geschenkt wird, ungeachtet davon, ob der Betreffende ihrer würdig ist oder auch nicht, während „Eleutheria" eine Freiheit darstellt, die über die Synergie von Mensch und Gott erreicht werden kann. Während erstere der menschlichen Natur eigen ist, stellt die zweite eine Gabe Gottes dar. In beiden Bedeutungen steht die Freiheit für die Vorherrschaft der Vernunft über die Natur. Im ersten Fall ist diese Freiheit potentiell, im zweiten tatsächlich. Bei keiner dieser Bedeutungen lässt sich der Begriff auf die Vorstellung von einer Pluralität der Wahl reduzieren. Das östliche Freiheitsverständnis ist weniger auf äußere Umstände bzw. auf Möglichkeiten, über die der Mensch verfügt, bezogen, als vielmehr auf ein Freisein von Leidenschaften und vom Bösen.

Martin Schindehütte

Menschenrechte als universale Rechte müssen begründungsoffen für verschiedene religiöse und weltanschauliche Zugänge sein. Sie sind für Christen jedoch nicht aus sekundären politischen Gründen verbindlich, sondern weil sie aus dem christlichen Glauben heraus begründet werden können. Schöpfungstheologisch gründen sie auf der Ebenbildlichkeit des Menschen zu Gott. Diese Ebenbildlichkeit ist christologisch bestimmt durch das Leben Jesu als wahrer Mensch und wahrer Gott. In ihm kommt eine Liebe zum Ausdruck, die um der freien Antwort des Menschen willen Leiden auf sich nimmt. Durch das Wirken des Heiligen Geistes werden Christen und christliche Kirchen in die Verpflichtung geführt,

für die Menschenrechte einzutreten. Eine christliche Begründung der Menschenrechte ist nicht nur für die Kirche selbst wichtig, sondern auch für die jeweilige Gesellschaft und den Staat, in dem Christen leben. Ein Gemeinwesen kann nur existieren aus den inneren Überzeugungen seiner Bürger, soweit sie der gerechten Teilhabe aller und damit dem Frieden dienen. Der Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht schaffen kann. Die Menschenrechte sind zugleich Freiheitsrechte. Freiheit jedoch ist unlöslich verknüpft mit Verantwortung, ebenso wie Individualität und Sozialität einander notwendig bedingen. Diese Freiheit zur Verantwortung gilt es in verschiedenen Kontexten zu gestalten, wie dem der Bildung, der Kunst und Kultur, der sozialen Verpflichtung und dem Dienst für den Frieden.

III.

Die Gespräche im Anschluss an die Referate waren durch eine große Offenheit und eine tiefe theologische Reflexion gekennzeichnet. In ein geistliches Gespräch über Galater 5, 1–15 brachten die Teilnehmer des Dialoges ihre Erfahrungen und ihre theologischen Überlegungen zum Thema ein.

Insgesamt stimmten die Dialogpartner darin überein, dass die thematischen Begriffe wie Freiheit, Verantwortung, Menschenwürde und Menschenrechte für Christen aus der biblischen und kirchlichen Tradition entwickelt werden müssen.

Diese Begriffe können nicht einfach unkritisch aus anderen Begründungszusammenhängen übernommen werden.

Zum Begriff Freiheit stellten die Teilnehmer fest, dass er eine grundlegende anthropologische Kategorie darstellt. Sie hebt den Menschen aus der übrigen Schöpfung Gottes heraus.

Die Freiheit ist begründet in der Gottebenbildlichkeit des Menschen und im Erlösungshandeln Christi.

Freiheit bedeutet sowohl die der menschlichen Natur eigene Fähigkeit zum Wählen, einschließlich der Wahl zwischen Gut und Böse, sie bedeutet auch, dass menschliche Handlungen nicht determiniert sind und sie meint auch die Freiheit vom Bösen und die Freiheit für die Liebe, sowie die Nichtgebundenheit durch die Ketten der Sünde und der Leidenschaften, d. h. die Freiheit in Christus, von welcher der Apostel Paulus spricht.

Die Freiheit ist mit anderen sittlichen und ontologischen Kategorien des menschlichen Seins untrennbar verbunden. In der orthodoxen und evangelischen Tradition ist die Freiheit ohne Verantwortung undenkbar.

Der Mensch soll und muss seine Freiheit nutzen. Dabei soll er sich immer die Rechenschaft ablegen, dass sie ihm selbst und auch den ihn umgebenden Menschen sowohl das Gute als auch das Böse bringen kann. Die Kategorie der Freiheit ist auch mit der Kategorie des Willens verbunden. Durch den Willen setzt der Mensch seine Freiheit der Wahl um. Dabei ist der Wille des Menschen als unentbehrlicher Teil der menschlichen Natur durch die Sünde verdorben und braucht

Erlösung durch Christus. Deshalb kann der Mensch die ihm eigene Freiheit nicht erreichen, solange er in der Macht des Gesetzes der Sünde bleibt, also nicht die Befreiung im Herrn Jesus Christus bekommen hat.

Die Freiheit ist kein Selbstzweck, sondern ein Werkzeug zur moralisch-geistigen Vervollkommnung des Menschen.

Die Freiheit als Vorbedingung für die Wahl des Guten und das gnädige Handeln Gottes gehören untrennbar zusammen.

Beide Seiten stimmten darin überein, dass das in der modernen Welt dominierende säkulare Verständnis der Freiheit als der höchstmöglichen Vielheit der Wahl sowie als einer möglichst geringen äußeren Einschränkung eines Individuums bei der Umsetzung seiner Wünsche unzureichend ist und dem christlichen Verständnis der Freiheit direkt widerspricht.

Der Begriff der Menschenwürde stellt nicht nur den hohen Wert des menschlichen Geschöpfes fest, sondern er ruft auch auf zu einem wahrhaft freien Leben, das mit Tugend und Verantwortung verknüpft ist. In diesem Sinne bestätigt Freiheit im christlichen Sinn die Menschenwürde. Sie eignet von der Schöpfung her generell allen Menschen. Der Schutz der Menschenwürde ist darum eine grundlegende gesellschaftliche Aufgabe. Dieser Aufgabe sollen die Menschenrechte dienen.

Sie lassen sich allerdings nicht auf eine bloße Aufzählung von Vorrechten und Freiheiten reduzieren. Die Menschenrechte sind zwar ein wichtiger, aber nicht der einzige Weg, um die Menschenwürde zu schützen. Dennoch müssen sie im Leben der Gesellschaft und des Staates anerkannt und berücksichtigt werden. Bis in die jüngste Zeit hat die Kodifizierung der Menschenrechte nicht verhindert, dass menschliche Freiheit verletzt wurde. Immer wieder sind die Menschenrechte für eigene Interessen missbraucht worden. Die Moral lässt sich nicht allein in Formen des Rechts kleiden.

Dennoch gehören zu den wichtigsten Bereichen der Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche die konkrete Ausgestaltung der Menschenrechte und außerdem ein Zusammenwirken im Bildungswesen und in den Medien.

Die Teilnehmer kamen darin überein: Eine Abkehr der Gesellschaft von ethischer Orientierung bei der Umsetzung der Menschenrechte stellt eine Bedrohung für die Würde des Menschen dar.

Die Dialogpartner betonten, dass sich die Kirchen von ihrem christlichen Glauben her in den gesellschaftlichen Diskurs einzubringen haben, indem sie helfen, für die ganze Gesellschaft Freiheit zu beschreiben, Menschenrechte zu formulieren und Menschenwürde zu schützen.

Gleichzeitig haben sie die Aufgabe, im Geist des christlichen Glaubens und der christlichen Liebe allen Tendenzen entgegenzutreten, wenn Menschen und Gruppen Begriffe wie Freiheit und Menschenrechte für eigene Zwecke missbrauchen. Auch haben die Kirchen die Aufgabe, den Staat an seine Verpflichtung zu erinnern, Freiheit und Menschenwürde für die Menschen zu schützen und in diesem Sinne Recht zu gestalten.

IV.

Am Mittwoch wurde in Anwesenheit der Delegationen das Kommuniqué im Tagungssaal des Luther-Hotels von den Delegationsleitern feierlich unterzeichnet.

Wir blicken im Jahr 2009 zurück auf eine 50-jährige Geschichte der Dialoge.

In dieser Zeit ist zwischen unseren Kirchen in verschiedenen historischen, politischen, gesellschaftlichen Kontexten und auch in manch schwieriger ökumenischer Situation ein gegenseitiges verlässliches Vertrauen gewachsen. Dieser Dialog ist ein Weg unter dem Gebet unseres Herrn, „auf das sie eins seien" (Johannes 17, 11).

Die Dialogpartner waren sich im Blick auf diese Geschichte, aber gerade auch im Blick auf diesen letzten Dialog einig, dass die Stärke und die Verheißung der Gespräche in der Vielfalt der thematischen Zugänge in ihren biblischen, patristischen, dogmatischen, liturgischen und ethischen Dimensionen liegt.

In diesem Sinne sollten die Gespräche auch weitergeführt werden.

Für die Evangelische Kirche in Deutschland
Bischof Martin Schindehütte

Für die Russische Orthodoxe Kirche
Erzbischof Sergij von Samara und Syzran

Die Dekade zur Überwindung von Gewalt des Ökumenischen Rates der Kirchen

Ein mennonitischer und katholischer Beitrag

Einleitung

Zwischen 1998 und 2003 fand ein internationaler Dialog zwischen Katholiken und Mennoniten zum Thema „Auf dem Wege zur Heilung von Erinnerungen" statt, der abschloss mit einem Bericht unter dem Titel *Gemeinsam berufen, um Friedenstifter zu sein (Called Together to be Peacemakers* CTBP). In der Hoffnung, dass Katholiken und Mennoniten auf der Basis dieses Dialogs Vorschläge für die *Dekade zur Überwindung von Gewalt* (DOV) des Ökumenischen Rates der Kirchen machen könnten, insbesondere im Hinblick auf die Internationale Ökumenische Friedenskonvokation (IEPC) im Jahre 2011, die ihren Höhepunkt bilden soll, haben der Päpstliche Rat für die Förderung der Einheit der Christen und die Mennonitische Weltkonferenz in Rücksprache mit dem DOV Büro vom 23. bis 25. Oktober 2007 eine kurze Konferenz anberaumt. Sie fand im Centro Pro Unione in Rom statt. Als Ergebnis möchten wir einige Überlegungen vorlegen, die Katholiken und Mennoniten, die sich der Überwindung von Gewalt verpflichtet wissen, gemeinsam als ein Friedenszeugnis im ökumenischen Kontext vertreten können. Wir hoffen, dass diese Überlegungen für die Vorbereitung der IEPC hilfreich sein können.

Wir beginnen damit, dass wir die biblischen und theologischen Grundlagen des Friedens unter den Überschriften *Schöpfung, Christologie und Ekklesiologie* benennen. Darauf folgt ein Kapitel über Frieden und Nachfolge. Den Schluss bilden einige Herausforderungen und Empfehlungen, die als Schwerpunkte der Workshops auf der IEPC dienen könnten.

I. Biblisch-theologische Grundlagen des Friedens

A. Schöpfung: Frieden als Gabe und Verheißung

Von Beginn der Schöpfung an hat der Gott des *shalom,* der „aus einem Menschen das ganze Menschengeschlecht gemacht (hat), damit sie auf dem ganzen Erdboden wohnen" (Apg 17,26) alle Menschen zu ein- und demselben Ziel bestimmt, nämlich zur Gemeinschaft mit Gott. Diese harmonische Beziehung erinnert uns daran, dass wir zu seinem Bilde geschaffen und darum dazu berufen sind, ein Leben in Einheit miteinander zu führen, indem einer sich für den anderen hingibt (vgl. 1 Mose 1,26; Joh 17,21f). Wenngleich die Sünde unsere harmonische Beziehung zu Gott und untereinander gestört hat, hat die Erlösung durch Christus der Schöpfung die Möglichkeit des durch Sünde gestörten Friedens wiedergegeben

(1 Mose 9,1–17; Kol 1,19f; Off 21,5). Als Gottes neue Schöpfung sind die Christen dazu berufen, in Frieden miteinander, mit allen Menschen und mit der ganzen Schöpfung zu leben (Apg 10,36; 2Kor 13,11; Röm 12,18).

Die Tiefe des von Jesus geschenkten *shalom* zeigt sich in seiner Abschiedsrede an seine Jünger (Joh 14,27–31). Es ist beim jüdischen Abschiedsgruß üblich, Frieden als ein Abschiedsgeschenk darzubieten. Jesus geht tiefer, indem er die Gabe des Friedens durch die Teilhabe an seinem eigenen Selbst darbietet. Der Friede Christi fließt aus seinem ureigensten Sein, das mit dem Vater in Liebe vereint ist. Die Welt kann diesen Frieden nicht geben, weil sie dieses innige „In-Frieden-Sein" mit dem Urheber allen Friedens nicht kennt. Der Friede, den Jesus gibt, ist der Friede, der erfüllt ist vom Geist der Seligpreisungen. Dieser Friede macht Gewaltlosigkeit möglich, weil diejenigen, die wahrhaftig für ihn einstehen, in Übereinstimmung mit dem Geist der selbstlosen Liebe Jesu Christi reden und handeln.

Die biblische Vision des Friedens als *shalom* umfasst den Schutz der Unversehrtheit der Schöpfung (1 Mose 1,26–31; 2,5–15; 9,7–17; Ps 104). Die Kirche ruft die Menschen dazu auf, als Haushalter und nicht als Ausbeuter der Erde zu leben. Die Gabe der Liebe fließt aus dem ureigensten Sein des barmherzigen Gottes und ist der ganzen Schöpfung zugedacht. Da Gott reich in der Liebe ist und seiner Verheißung des Friedens treu bleibt, müssen auch wir diese Gabe annehmen und sie verantwortungsvoll in unserer Beziehung zu Gott nutzen, der uns einander anvertraut und die ganze Schöpfung unserer Fürsorge anempfohlen hat.

B. Christologie: Jesus Christus, die Grundlage unseres Friedens

Das Friedenszeugnis sowohl von Mennoniten als auch von Katholiken ist in Jesus Christus verwurzelt. „Er ist unser Friede, der aus beiden eines gemacht hat, ... damit er ... Frieden mache und die beiden versöhne mit Gott in einem Leib durch das Kreuz" (Eph 2,14–16). Was Frieden ist, verstehen wir durch die Predigt, das Leben und den Tod Jesu Christi. Er lehrte uns, die andere Backe darzubieten, unsere Feinde zu lieben, für die zu bitten, die uns verfolgen (Mt 5,39ff) und keine tödlichen Waffen zu gebrauchen (Mt 26,52). In seiner Mission der Versöhnung blieb Jesus treu bis zum Tode und offenbarte damit die Frieden-schaffende Dimension göttlicher Liebe und bestätigte die Tiefe Gottes als einen, der die Menschen liebt. Jesu Treue wurde in seiner Auferstehung bestätigt.

Frieden und das Kreuz

Gott offenbarte seine Liebe zu den Menschen in Jesus Christus, der am Kreuz starb als Folge seiner Botschaft vom Reich Gottes. Das Kreuz ist das Zeichen der Liebe Gottes zu seinen Feinden (Röm 5, 10f). Die entscheidende persönliche und kirchliche Herausforderung für Katholiken ebenso wie für Mennoniten besteht darin, die Folgen des Kreuzes für unsere Lehre von Frieden und Krieg und für unsere Antwort auf Ungerechtigkeit und Gewalt deutlich zu benennen.

Wenn wir auf das Kreuz Christi schauen, begreifen wir, was sein Erlösungswerk für uns bedeutet. Wie der Apostel Petrus schreibt: (Er hat) „unsre Sünde selbst hinaufgetragen … an seinem Leibe auf das Holz, damit wir, der Sünde abgestorben, der Gerechtigkeit leben. Durch seine Wunden seid ihr heil geworden" (1 Petr 2,24). Das heißt, Jesus schafft durch das Kreuz unseren Frieden mit Gott, der uns den *shalom* einer neuen Schöpfung dargeboten hat, als wir noch Sünder waren (Röm 5, 8). Zugleich ruft uns das Kreuz auf, den Fußstapfen Jesu zu folgen, der „es nicht für einen Raub (hielt), Gott gleich zu sein" (Phil 2,6). Im Gegenteil „der nicht widerschmähte, als er geschmäht wurde" (1 Petr 2,23). Sind wir in Christus, so sind wir „eine neue Kreatur" (2 Kor 5,17), in der wir nun unser Kreuz auf uns nehmen und seinem Weg des Friedens und der Gerechtigkeit nachfolgen.

Frieden und Leiden

Uns ist bewusst, dass Leiden eine mögliche Folge unseres Zeugnisses für das Evangelium des Friedens ist. Wir leben nicht in einer utopischen Welt. Christus nachzufolgen, wird seinen Jüngern teuer zu stehen kommen. Mennoniten und Katholiken leben in der Erwartung, dass Nachfolge Leiden mit sich bringt. Jesus fordert uns heraus: „Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach" (Mk 8,34). Der Glaube, dass die Liebe stärker ist als der Tod, stärkt die Christen in ihrem Leiden. Wir sind aufgerufen, zu leiden und Leiden zu lindern, nicht aber es zu vermehren. Die Katholiken versichern mit Johannes Paul II.:

„Indem der Mensch sein Leiden für die Wahrheit und die Freiheit dem Leiden Christi am Kreuz hinzufügt, vermag er das Wunder des Friedens zu vollbringen und ist imstande, den schmalen Pfad zu erkennen zwischen der Feigheit, die dem Bösen weicht, und der Gewalt, die sich zwar einbildet, das Böse zu bekämpfen, es aber in Wirklichkeit verschlimmert" (Centesimus annus, 25; vgl. Gaudium et spes, 42 und 78).

Die gleiche Überzeugung spiegelt sich in einem neueren mennonitischen Glaubensbekenntnis wider:

„Vom heiligen Geist geleitet, bezeugen wir allen Menschen, angefangen bei der Kirche, dass Gewalt nicht der Wille Gottes ist … Unsere oberste Loyalität gilt dem Gott der Gnade und des Friedens, der die Kirche Tag für Tag darin leitet, Böses mit Gutem zu überwinden, der uns befähigt, Gerechtigkeit zu wirken, und uns stärkt in der herrlichen Hoffnung auf die Friedensherrschaft Gottes" (*Confession of Faith in a Mennonite Perspective,* Scottdale/Waterloo, Herald Press 1995, Art. 22).

Mennoniten ebenso wie Katholiken beziehen ihre Inspiration aus Texten des Evangeliums wie Markus 10,35–45 und Lukas 22,24–27, wo Jesus seine Jünger auffordert, ihr Leben als Diener darzubringen. Wir stellen mit Freude fest, dass uns die Wertschätzung für Märtyrer gemeinsam ist, die große „Wolke von Zeugen" (Hebr 12,1), die ihr Leben im Zeugnis für die Wahrheit dahingegeben haben. Gemeinsam sind wir der Überzeugung, dass „die Torheit Gottes weiser ist, als die

Menschen sind, und die Schwachheit Gottes stärker ist, als die Menschen sind" (1 Kor 1,25). Dieses Bekenntnis hat Konsequenzen für unser Verständnis von Kirche und davon, was es bedeutet, Kirche in der Welt zu sein.

C. Ekklesiologie

Die ekklesiologischen Merkmale einer Friedenskirche leiten sich her von ihrer Botschaft der Versöhnung, der Verpflichtung zur Gewaltlosigkeit sowie von ihrer Freiheit, ihrer Sendung, ihrem Einssein und ihrer Hoffnung auf das Heil.

Frieden und Versöhnung

Gemeinsam bekräftigen Katholiken und Mennoniten, dass es die wahre Bestimmung der Kirche ist, die Gemeinschaft der Versöhnten und der Versöhner zu sein. Wir nehmen diese Berufung von Gott an, „der uns mit sich selber versöhnt hat durch Christus und uns das Amt gegeben hat, das die Versöhnung predigt" (2 Kor 5,18). Unsere gleichartigen Identitäten als Friedenskirche (Mennoniten) und als Frieden-stiftende Kirche (Katholiken) kommen von unserer Verpflichtung her, Jünger und Nachfolger Christi, des Friedefürsten und Herrn der Kirche zu sein. Durch ihre Hingabe an Christus in der Taufe sind alle Christen auf den Weg des Friedens und der Versöhnung gerufen.

Frieden und Gewaltlosigkeit

Inmitten einer Welt, die es nicht gelernt hat, den Frieden, den Jesus bringt, anzunehmen oder zu praktizieren, ist es die heilige Berufung der Kirche, durch ihr ureigenstes Sein Zeugnis abzulegen für den Weg des Friedens und der Gewaltlosigkeit. Die Kirche ist berufen, eine Kirche des Friedens zu sein. Diese Berufung stützt sich auf die gemeinsame Überzeugung von Mennoniten und Katholiken, dass die durch Christus begründete Kirche ein lebendiges Zeichen und ein wirksames Werkzeug des Friedens sein und dass sie jede Form von Feindschaft überwinden und alle Menschen im Frieden Christi versöhnen soll (Eph 4,1–3). Wir sind der gemeinsamen Überzeugung, dass Versöhnung, Gewaltlosigkeit und aktive Friedensförderung zum Kern des Evangeliums gehören (Mt 5,9; Röm 12,14–21; Eph 6,15). Mennoniten und Katholiken bekräftigen gemeinsam, dass die Kraft Christi die Trennungen zwischen den Menschen überwindet (Eph 2,13–22; Gal 3,28). Auf diese Basis gründet sich die Verantwortung der Kirche, im Namen Christi dazu beizutragen, dass ethnische und religiöse Gewalt überwunden und eine Friedenskultur unter Rassen und Völkern aufgebaut wird.

Mennoniten und Katholiken sind sich darin einig, dass der Weg der Gewalt keine Lösung für das Problem der Feindschaft zwischen Menschen, Gruppen oder Völkern ist. Christliche Friedensarbeit beinhaltet aktive Gewaltlosigkeit bei der Überwindung von Konflikten sowohl in internen als auch in internationalen Auseinan-

dersetzungen. Darüber hinaus betrachten wir es als eine Tragödie und eine schwere Sünde, wenn Christen einander hassen und töten. Wenn für einzelne Gruppen und Regierungen Ressourcen für eine gewaltlose Konfliktlösung vorhanden sind, verringert sich die Versuchung, als letzter Ausweg zu den Waffen zu greifen.

Frieden und Freiheit

Katholiken und Mennoniten sind sich eins in der Überzeugung, dass die Kirche unabhängig sein sollte von den menschlichen Organisationen der Gesellschaft. Das heißt, dass die Kirche Religionsfreiheit und Eigenständigkeit unter der Herrschaft Christi, des Friedefürsten, genießen sollte. Die Freiheit der Kirche von staatlicher Kontrolle ermöglicht es ihr, Zeugnis abzulegen, ohne der Gesellschaft insgesamt im Wege zu stehen. Aufgrund ihrer Würde als Kinder Gottes besitzen darüber hinaus alle Männer und Frauen Religions- und Gewissensfreiheit. Niemand sollte gezwungen werden, gegen sein Gewissen zu handeln, insbesondere, wenn es um Fragen des Einsatzes von Militär geht.

Frieden und Mission

Mission gehört entscheidend zum Wesen der Kirche. Befähigt und zugerüstet durch den Heiligen Geist bringt die Kirche die frohe Botschaft des Heils zu allen Völkern, indem sie in Wort und Tat das Evangelium des *shalom* bis an die Enden der Erde (vgl. Jes 2,1–4; Mt 28,16–20; Eph 4,11f) verkündigt. Die Mission der Kirche wird in der Welt durch alle Nachfolger Jesu Christi, Geistliche und Laien, ausgerichtet.

Eine wichtige Dimension der Mission der Kirche wird durch die Zusammensetzung der Kirche aus inter-ethnischen Glaubensgemeinschaften verwirklicht. Die Kirche ist *ein* Volk des Glaubens, ins Leben gerufen aus Völkern vieler Zungen und Nationen (Gal 3,28; Eph 4,4–6; Phil 2,11). Mission erfordert, dass die Christen um ihres Zeugnisses willen von Jesus Christus und dem Vater „bestrebt sind, eins" zu werden (Joh 17,20–21) und „darauf bedacht, zu wahren die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens" (Eph 4,3). Es gehört zur Sendung der Kirche, der Welt den Frieden Jesu Christi zu verkündigen und das Werk Christi, den *shalom*, unter Frauen und Männern guten Willens in allen Landen auszubreiten.

Frieden und Einigkeit

Eines der wesentlichen Kennzeichen der Kirche ist ihre Einheit. Diese Einheit spiegelt die Einheit des dreieinigen Gottes wider. Darum nehmen Katholiken und Mennoniten mit anderen Jüngern Christi die Bibeltexte ernst, die die Christen aufrufen, eins in Christus zu sein. Unser Zeugnis von der Offenbarung Gottes in Christus wird geschwächt, wenn wir in Uneinigkeit leben (Joh 17,20–23). Wie können wir die Welt auffordern, in Frieden zu leben, wenn wir selbst nicht dem Ruf nach-

kommen, „die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens (zu wahren)“ (Eph 4,3)? Gemeinsam fragen wir, was es für die Kirchen bedeutet, zu bekennen: „*ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott* und Vater aller“ (Eph 4,5–6)? Der Bericht über den katholisch-mennonitischen Dialog trägt den Titel *Gemeinsam berufen, um Friedenstifter zu sein*. Dieser Titel soll ein hoffnungsvolles Zeichen der „Einheit im Geist“ sein.

Frieden und Heil

Katholiken und Mennoniten sind sich darin eins, dass die Kirche ein erwähltes Zeichen der Gegenwart Gottes und seiner Verheißung des Heils für alle Menschen ist. Die Katholiken beschreiben das mit den Worten „daß die Kirche das ‚allumfassende Sakrament des Heils‘ ist, welches das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und verwirklicht“ (Gaudium et spes, 45). Die Mennoniten bringen den Verheißungscharakter der Kirche zum Ausdruck, indem sie bezeugen, dass „im Volk Gottes die Erneuerung der Welt begonnen hat“ (Douglas Gwyn et al., *A Declaration on Peace* (Scottdale/Waterloo, Herald Press 1991) und dass „die Kirche die neue Gemeinschaft von Jüngern ist, in die Welt gesandt, um die Herrschaft Gottes zu verkündigen und einen Vorgeschmack der herrlichen Hoffnung der Kirche zu bieten“ (*Confession of Faith in an Mennonite Perspective*, Scottdale/Waterloo, Herald Press 1995, Art. 9). Während die Kirche noch auf dem Wege ist zum Friedensreich Gottes, weist sie schon hier und jetzt Zeichen ihres eschatologischen Charakters auf und bietet so einen Vorgeschmack der kommenden Herrlichkeit. Diese Herrlichkeit ist keine andere als die des *shalom* Gottes, der uns, weil er die Menschen liebt, auffordert, Gerechtigkeit zu üben, Freundlichkeit zu erweisen und demütig zu sein vor unserem Gott (vgl. Micha 6,8).

II. Frieden und Nachfolge

Im Lichte der oben vorgetragenen Überlegungen zu den biblischen und theologischen Grundlagen des Friedens sind wir der gemeinsamen Überzeugung, dass Jünger Christi zu sein, bedeutet, Zeuge für den Frieden zu sein. Christliche Nachfolge gründet sich auf eine Spiritualität, die den Jünger im Leben Christi verwurzelt, der „unser Friede ist“ (vgl. Eph 2,14–16) und uns zum Einsatz für den Frieden führt.

A. Spiritualität

Für die Christen besteht Spiritualität darin, der Lehre und dem Leben Jesu zu folgen und seine Lebensweise zu der unseren zu machen. „Christliches Friedenszeugnis gehört wesentlich zu unserem Lebenswandel als Nachfolger Christi und zum Leben der Kirche als ‚Gottes Hausgenossen‘ (Eph 2,19) und ‚Wohnung Got-

tes im Geist' (Eph 2,22)" (CTBP, 181). Als Jünger Christi sind wir aufgerufen, unsere Feinde zu lieben und Vergebung zu üben (vgl. CTBP, 180). Frieden muss durch die Praxis des Friedens aufgebaut werden. Aus diesem Grunde muss die Kirche eine Schule der Tugenden sein, wo „die Friedenstugenden" hochgehalten, gelehrt, praktiziert und immer wieder neu belebt werden. Dazu gehören: „Vergebungsbereitschaft, Feindesliebe, Achtung vor dem Leben und der Würde anderer Menschen, Selbstbeherrschung, Freundlichkeit, Barmherzigkeit und Aufopferungsgeist" (CTBP, 184). Wir möchten insbesondere vier Tugenden hervorheben, die zum Frieden beitragen: Gewaltlosigkeit, Vergebungsbereitschaft, Wahrhaftigkeit (Bußfertigkeit) und Gebet.

Gewaltlosigkeit

Befähigt durch ihre Gemeinschaft mit Christus und in seiner Nachfolge sind die Christen in ihren Bemühungen, „das Böse mit Gutem zu überwinden", aufgerufen (Röm 12,21; vgl, Centesimus annus [CA]), Gewaltlosigkeit zu üben. Die Katholiken haben in zunehmendem Maße betont, dass Gewaltlosigkeit einen zentralen Platz im Evangelium und in ihrem Zeugnis in der Welt hat; und die Mennoniten ihrerseits haben in gleicher Weise ihr Verständnis von grundsätzlicher Widerstandslosigkeit in dem Sinne ausgedehnt, dass es auch aktive Gewaltlosigkeit umfasst. Da christliche Friedensarbeit unter dem Zeichen des Kreuzes geschieht, ist Leiden der unvermeidliche Preis, der in einer sündhaften Welt dafür gezahlt werden muss, dass man seine Feinde liebt (vgl. CTBP, 182; CA, 25).

Für Mennoniten ebenso wie für Katholiken ist Frieden stiften durch Gewaltlosigkeit zwar eine individuelle Berufung, doch auch ein gemeinschaftliches Tun. Jede unserer Gemeinden weiß um ihre „Verantwortung, die Zeichen der Zeit zu erkennen und den Entwicklungen und Ereignissen mit angemessenen Friedensinitiativen zu begegnen, die sich auf das Leben und die Lehre Jesu gründen" (CTBP, 181). In der Mennonitischen Kirche geschieht dieses Erkennen der Zeichen der Zeit sowohl auf Gemeindebene als auch durch größere kirchliche Gremien, wenn auch gelegentlich durch spezialisierte Organe wie das Mennonitische Zentralkomitee. In der katholischen Kirche geschieht es auf vielen Ebenen und in einer Vielfalt von Handlungsräumen: in Gemeinden, in ordensgeistlichen und Laiengemeinschaften, in diözesanen und nationalen Kommissionen für Gerechtigkeit und Frieden, in Bischofssynoden und durch die Hierarchie (vgl. CTBP, 181). Wo auf diese Weise durch das Wirken des Heiligen Geistes in einer Gemeinschaft die Zeichen der Zeit erkannt werden, werden Christi Jünger dazu geführt, Kirche zu sein in einer Welt voller Konflikte. Durch ein solches Erkennen der Zeichen der Zeit und durch die Aktivitäten, die daraus erwachsen, kann die Kirche Salz und Licht der Welt sein (Mt 5,11–16).

Vergebungsbereitschaft

Neben der Gewaltlosigkeit gehört zur Nachfolge Vergebung als eine elementare Ausdrucksform christlichen Lebens. Jesus lehrte uns, einander zu vergeben; sein Tod war das letztgültige Beispiel von Vergebung (Lk 23,34). Demgemäß fällt der Kirche eine ganz besondere Rolle zu, wenn es darum geht, Versöhnung zu stiften. Die Kirche, insbesondere die Ortskirche, ist der Ort, wo unsere Gemeinden Versöhnung lernen: Katholiken im Sakrament der Versöhnung; Mennoniten in der Art und Weise, in der die Kirche Vergebung und Versöhnung im alltäglichen Leben lehrt und vorlebt und im Rahmen des Abendmahls gegenseitige Zurechtweisung praktiziert. Wir sind uns unserer eigenen Pflicht bewusst, um Vergebung zu bitten und sie zu gewähren, einzeln und gemeinschaftlich. Wir bekennen, dass unsere Kirchen in der Vergangenheit an diesem Punkte zu oft versagt haben.

Wir begrüßen die Tatsache, dass in unserer Zeit die öffentlichen Akte der Versöhnung und die Programme für Versöhnung in internen und internationalen Konflikten zunehmen. Wie Johannes Paul II. schrieb: es gibt „keinen Frieden ohne Gerechtigkeit, keine Gerechtigkeit ohne Vergebung" (Weltfriedenstag 2002). Diese Initiativen stellen einen Fortschritt im öffentlichen Leben dar, über den sich die Christen nur freuen können. Zugleich sollten die Christen Sauerteig für den Frieden in der Welt sein, indem sie in ihrem eigenen Leben Vergebung üben und öffentliche Vergebung als ein notwendiges Element friedlicher Versöhnung fördern. Indem sie Vergebung praktiziert, baut die Kirche eine Friedenskultur für die Welt auf.

Wahrhaftigkeit (Bußfertigkeit)

So wie Frieden Gerechtigkeit erfordert, erfordert echte Versöhnung Wahrhaftigkeit. Wir haben in unserem Dialog gelernt – wie andere es in ihren Bemühungen um Versöhnung gelernt haben –, dass die schmerzhafte Geschichte der Spaltung nicht überwunden und Heilung nicht bewirkt werden kann ohne eine Reinigung der Erinnerungen und einen Geist der Buße (CTBP, 190–198). Erstens: zur Heilung der Erinnerungen gehört die Bereitschaft, „über die Isolierung der Vergangenheit hinauszugehen und über konkrete Schritte auf dem Wege zu neuen Beziehungen nachzudenken" (CTBP, 191). Zweitens: die Reinigung der Erinnerung besteht darin, dass wir unser Bewusstsein von allen Formen von Ressentiment und Gewalt, die wir aus unserer Vergangenheit ererbt haben, reinigen lassen und unsere Handlungsweise erneuern (vgl. CTBP 192). Schließlich äußert sich der bußfertige Geist in der Entschlossenheit, zukünftige Differenzen durch Dialog zu lösen (vgl. CTBP, 198). Wenn dies überzeugende Modelle der Versöhnung in Christus sein sollen, müssen die Christen immer wieder diesen Prozess des Heilens, der Läuterung und der Buße durchmachen.

Gebet

Schließlich ist das Gebet ein wesentlicher Bestandteil christlicher Friedensarbeit. Durch die Jahrhunderte hindurch haben christliche Friedenstifter die Inspiration und die Kraft für ihr Zeugnis aus ihrem Gebet gewonnen, aus der Betrachtung des Lebens Christi und der wachen Offenheit für den Geist Gottes. Dort erfahren sie durch die Gnade Gottes den „Frieden, der höher ist als alle Vernunft" (Phil 4,7). So ist auch in unserer Zeit die Gebetsfrömmigkeit ein Kennzeichen des Friedenstifters. Darüber hinaus ist das ökumenische Zeugnis der Kirchen durch das Gebet, in dem Spaltungen überwunden werden und wir Gemeinschaft mit Gott erfahren, eine Segnung sowohl für die Christen als auch für die Welt (vgl. CTBP, 185).

B. Aktionen

Die Praxis des Gebets, sowohl im privaten Leben als auch im öffentlichen Gottesdienst der Kirche, trägt unermessliche Frucht für die Friedensarbeit, haben doch auf diese Weise einzelne Menschen und Gemeinden Teil am Friedenszeugnis der Kirche. Katholiken und Mennoniten teilen die Überzeugung, „dass Versöhnung, Gewaltlosigkeit und aktive Friedensarbeit zum Kern des Evangeliums gehören (Mt 5,9; Röm 12,14–21; Eph 6,15)" (CTBP, 179). Indem sie Gewaltlosigkeit bei der Lösung nationaler und internationaler Konflikte und Programme der Konfliktlösung und der Verwandlung von Konflikten fördern und sich für die Versöhnung zwischen Feinden einsetzen – manchmal gemeinsam mit ihren säkularen Partnern, manchmal ohne sie –, finden Christen Mittel und Wege, um „das Evangelium des Friedens" in der Welt von heute zu praktizieren. Indem sie Feindesliebe und den Geist der Vergebung pflegen, tragen sie auch dazu bei, eine dauerhafte Kultur des Friedens in unserer Zeit zu schaffen.

Wir wissen aber auch, dass ohne Gerechtigkeit und Menschenrechte Frieden eine Illusion ist, ein bloßes Nichtvorhandensein von Konflikten. Darum glauben wir, „dass Gerechtigkeit, verstanden als echte und wahre Beziehungen, der untrennbare Begleiter des Friedens ist" (CTBP, 177). Demnach „umfasst das Verständnis von Frieden, das das Evangelium uns vermittelt, aktive Gewaltlosigkeit zur Verteidigung des menschlichen Lebens und der Menschenrechte, zur Förderung wirtschaftlicher Gerechtigkeit für die Armen und zur Stärkung der Solidarität unter den Völkern" (CTBP, 178). Aktive Gewaltlosigkeit spielt eine entscheidende Rolle bei der Verwandlung der ungerechten sozialen Verhältnisse in eine gerechtere Ordnung, die die Werte des Reiches Gottes widerspiegelt (vgl. CTBP, 178–179, 184). Aus diesem Grunde ist die Erziehung und Ausbildung sowie der Einsatz von Christen in Aktionen aktiver Gewaltlosigkeit ein wesentlicher Beitrag, den die Kirche und kirchliche Organisationen in unserer Zeit leisten können. Die Kirche hat die Verantwortung, eine friedliche Welt aufzubauen in Einklang mit den biblischen Idealen des *shalom* und des Reiches Gottes (vgl. CTBP, 177, 184).

III. Besondere Herausforderungen/Empfehlungen/Vorschläge für mögliche Workshops während der Friedenskonvokation

Neben den theologischen Überlegungen, die wir vorgetragen haben, möchten wir auch auf einige besondere Herausforderungen hinweisen, die Gegenstand spezieller Sitzungen oder Workshops während der IEPC sein könnten. Sie beruhen auf der Tatsache, dass die ökumenische Bewegung in ihrem Bemühen, getrennte Christen zu versöhnen, ihrem Wesen entsprechend eine Versöhnungs- und Friedensbewegung ist.

1. Die ökumenische Bewegung hat mehr als ein Jahrhundert zur Versöhnung christlicher Gemeinschaften beigetragen, die jahrhundertelang getrennt waren. Da die Versöhnung von Christen als solche ein Beitrag zum Frieden ist, empfehlen wir, dass die Friedenskonvokation den Teilnehmern Möglichkeiten bietet, aus einigen der wichtigsten Errungenschaften der ökumenischen Bewegung zu lernen, die dazu geführt haben, die Schranken der Uneinigkeit niederzureißen und neue Beziehungen zwischen christlichen Gemeinschaften zu schaffen, die in der Vergangenheit voneinander getrennt waren.

2. Hinter den jahrhundertelangen Spaltungen unter den Christen liegen bittere Erinnerungen an die Konflikte zwischen Christen, die zu verschiedenen Zeiten in der Geschichte der Christenheit zu diesen Spaltungen geführt haben. Verschiedene ökumenische Dialogberichte haben sich mit der Frage der Reinigung und Versöhnung oder Heilung von Erinnerungen befasst. Wir empfehlen die Durchführung einer Studie über die verschiedenen Perspektiven, unter denen die Frage des Heilens von Erinnerungen in den Dialogen oder durch bestimmte Kirchen betrachtet worden ist, mit dem Ziel, ein gemeinsames christliches Zeugnis in dieser für den Frieden so notwendigen Sache zu fördern.

3. Wir bekräftigen, dass Jesu Lehre und Beispiel der Gewaltlosigkeit Richtschnur für alle Christen sein müssen. Zugleich sind wir uns dessen bewusst, dass Christen im Laufe der Geschichte unterschiedliche Sichtweisen und Positionen gegenüber gravierenden Konflikten in der Gesellschaft eingenommen haben und auch heute noch einnehmen. Dazu gehören Theorien eines gerechten Krieges, Formen aktiver Gewaltlosigkeit und Pazifismus.

Wir empfehlen, dass die Friedenskonvokation im Jahre 2011 darauf hinarbeitet, einen *ökumenischen Konsens* darüber zu erreichen, wie Christen gemeinsam dafür eintreten können, Gewalt als ein Mittel zur Lösung ernsthafter Konflikte in der Gesellschaft auszuschalten und durch andere zu ersetzen. Wir schlagen als einen Schritt in dieser Richtung vor, dass die verschiedenen Positionen, die Alternativen zum Gebrauch von Gewalt darstellen und derzeit gefördert werden, gemeinsam untersucht und ausgewertet werden. Dazu gehören z. B. a) das Recht der Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen für alle Männer und Frauen; b) das Recht der selektiven Kriegsdienstverweigerung, d. h. das Recht und die Pflicht, den Dienst in Kriegen zu verweigern, die als ungerecht angesehen werden, oder Befehle auszuführen, die als ungerecht betrachtet werden; c) die kürzlich vom ÖRK

eingenommene Position unter dem Stichwort *Die Verantwortung zum Schützen;* d) der Gedanke des *„Just Policing"* (vgl. Gerald W. Schlabach, *Just Policing, Not War: An Alternative Response to World Violence*, Liturgical Press 2007).

4. In den letzten Jahrzehnten haben Christen sich mit Angehörigen anderer Weltreligionen am Zeugnis für den Frieden beteiligt, z. B. die Treffen in Assisi (1986, 1993, 2002) auf Einladung von Papst Johannes Paul II. oder die Veranstaltungen der „Weltkonferenz für Religion und Frieden" und andere. In der Überzeugung, dass die Zusammenarbeit unter den Weltreligionen für die Suche nach Frieden heute entscheidend ist, empfehlen wir, dass die Friedenskonvokation 2011 Möglichkeiten schafft, sich mit diesen Initiativen vertraut zu machen, in der Hoffnung, aus ihnen zu lernen und auf ihnen aufzubauen.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt, Lüneburg

Multireligiöse Kontexte und das Konzert der Kirchen

Bericht von der 19. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF) vom 11. bis 13. Januar 2008 in der Missionsakademie Hamburg

Zwanzig Jahre nach der Gründung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung[1] stellen die jährlich stattfindenden Tagungen ein etabliertes Forum des Austauschs von jungen Theologen dar, an dem sich der Diskussionsstand in vielen Themen der Fächer Ökumenik und Missionswissenschaft ablesen lässt. Dies war auch bei der diesjährigen Tagung der Fall, zu dem unter dem Thema „Ökumenisches Lernen in multireligiösen Kontexten" eingeladen wurde. Es gibt wohl wenige, die diesen Komplex so gut überblicken wie der Hauptreferent, *Wolfram Weiße* (Universität Hamburg), Professor für Religionspädagogik und ökumenische Theologie sowie Direktor des interdisziplinären Zentrums „Weltreligionen im Dialog".

Weiße wies auf die Unschärfe im Gebrauch der Terminologie „ökumenisches Lernen" und „interkulturelles / interreligiöses Lernen" hin und zeigte, dass während der vergangenen 25 Jahre eine Verschiebung von ökumenischem hin zu interreligiösem Lernen als Leitidee im pädagogischen und religionspädagogischen Diskurs stattgefunden hat. Dennoch könne eine Betonung interkultureller und interreligiöser Aspekte einen eigenen Bereich ökumenischen Lernens nicht ersetzen, sondern es handle sich um Konzepte, die sich gegenseitig ergänzen. Ökumenisches Lernen müsse heute im Kontext einer selbstverständlich interkulturell ausgerichteten Pädagogik stattfinden. Zugleich müsse aufgrund des mangelnden Konsenses darüber, welche Formen und Funktionen interkulturelles Lernen annehmen darf oder soll, die politische Dimension interkultureller Begegnung ernst genommen werden und der Pädagogik nicht die ganze Last der Bewältigung solcher komplexen Vorgänge zugeschoben werden. Gleichwohl dürfe auch die Rolle der Pädagogik nicht unterbewertet werden; gerade die Ökumene sei ein Feld, das durch Erfahrungen von Dialog und Interaktion zu einem besseren Verständnis auch interreligiöser und interkultureller Lernerfahrungen beitragen könne. Daher müsse auch insbesondere der Religionsunterricht im multireligiösen Kontext Elemente ökumenischen *und* interkulturellen Lernens beinhalten.

Wie Weißes Darstellung zeigte auch die Tagung insgesamt, wie interreligiöse und ökumenische Fragestellungen Strukturparallelen aufweisen und aufeinander bezogen diskutiert werden müssen. Die weiteren Beiträge zur Tagung fallen in drei Kategorien, die das Beziehungsgeflecht Religionen, Christentum und Christen-

[1] Zu den ersten zehn Jahren der AÖF siehe *Thomas Kratzert*, „‚Eine Quelle zum Auftanken': Zehn Jahre ‚Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung'", in *Christoph Dahling-Sander und Thomas Kratzert*, Leitfaden Ökumenische Theologie, Foedus, Wuppertal 1998, 289–300.

tümer je unterschiedlich zuspitzen: interreligiöse Fragen, interkonfessionelle Beziehungen und die Kirche als Konzert der Kirchen.

Interreligiöse Fragestellungen: Indonesien, Libanon, und ein deutscher Gelehrter

Interreligiöse Themen standen in vier Referaten im Mittelpunkt. Das indonesische Ehepaar Hehanussa erörterte zwei wesentliche Aspekte interreligiöser Beziehungen in ihrem Heimatland: die „Lehren der *Gereja-gereja Kristen Jawa* (GKJ / Javanische Christliche Kirche) über Beziehungen zu anderen Religionen" (*Murti Hehanussa*) und „*Pela* und *Gandong* als Modell für interreligiöse Beziehungen im multireligiösen Kontext" (*Jozef Hehanussa*). Die GKJ betont in ihren neuen Bekenntnisschriften von 2005 den Respekt gegenüber anderen Religionen und deren Freiheit zu öffentlichen Glaubensäußerungen. Die Vorstellung einer Gleichheit der Religionen wird dennoch abgelehnt und aus religiöser Toleranz folgt nicht der Verzicht auf Mission. Bei *Pela* und *Gandong* handelt es sich um eine spezifische Form der friedlichen Beziehung zwischen Dörfern, bei dem Religion nicht als trennend verstanden wird. Diese Tradition kann bei interreligiösen Beziehungen konfliktvermeidend und -entschärfend wirken.

Gwen Brydes Vortrag zum Thema „Christlich-islamische Konvivenz im Libanon" erörterte den christlich-islamischen Dialog im Libanon seit dem Ende des Bürgerkriegs 1990. Sie analysierte Arten interreligiösen Dialogs und dessen potenziell konstruktive Rolle für eine libanesische Zivilgesellschaft im Gegensatz zu einer durch Klanzugehörigkeit und Religionsgemeinschaften geprägten Gesellschaft. Gleichzeitig stellte sie die Frage danach, wie Kirche angesichts einer muslimischen Mehrheit in der Gesellschaft ihre öffentliche und gesellschaftspolitische Rolle wahrnehmen kann, und welche diese Rolle überhaupt sein kann: das Weitertragen des christlichen Erbes im Orient oder ein Beitrag zugunsten einer für alle Bürger und Bürgerinnen lebenswerten Gesellschaft.

Einem in der deutschsprachigen Theologie wohlbekannten Werk rückt *Christina Biere* mit interreligiösen Fragestellungen zu Leibe. Ihre Frage lautet: „Wie ‚interreligiös' arbeitet Paul Billerbeck im *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*?". Biere fragt in ihrer Arbeit nach Billerbecks theologischer Motivation: Ging es ihm um ein besseres Verstehen der eigenen Tradition, um ein Belehren der jüdischen Religionsgemeinschaft oder leistete er eine Art aufklärende Vermittlungstheologie? Beobachtungen zur stark variierenden Methodik in der Textarbeit Billerbecks deuten entweder hin auf eine unterschiedlich stark ausgeprägte Fähigkeit zu wissenschaftlicher Distanz bezüglich ethischer oder dogmatischer Themen oder auf eine Weiterentwicklung der erkenntnisleitenden impliziten Voraussetzungen Billerbecks im Zuge seiner Arbeit. So betrachtet Biere diesen „theologischen Lernprozess" an Quellen der jüdischen Tradition vor dem Hintergrund interkultureller Theoriebildung.

Interkonfessionelle Beziehungen: Neue Ansätze und klassische Fragen

Wie interreligiöse und interkonfessionelle Dynamiken verknüpft sind, zeigt der Beitrag von *Olga Lukacs*, „Interreligiöses und interkonfessionelles Zusammenleben in Rumänien aus der Perspektive des Projekts ‚Healing of Memories'". Lukacs wies darauf hin, dass die Kirchengeschichtsschreibung der Gegenwart sowohl die Fälle positiven Zusammenwirkens als auch konfliktreicher Begegnungen zwischen den Kirchen wie auch zwischen Christen, Juden, Muslimen und Roma sensibel bearbeiten muss. Gleichzeitig kann durch „Healing of Memories" wirkliche Versöhnung zwischen diesen verschiedenen Gruppen erzielt werden. Rumänien ist als multikulturelles und multireligiöses Land von ausgesprochen exemplarischer Bedeutung. Dass muslimische und jüdische Mitarbeiter gewonnen werden konnten, ist ein wichtiger Schritt für das Projekt.

Neue Wege der Verständigung werden auch auf globaler Ebene in den Beziehungen zwischen Kirchen beschritten. Einer davon ist eine 1998 gegründete Initiative, die alle großen christlichen Gruppierungen in einem Prozess der Begegnung und des Dialogs zusammenbringen möchte: das *Global Christian Forum* (GCF). *Stefan Höschele* fragte in seinem Referat, ob die Forumsmetapher des GCF ein Paradigma für die Zukunft der Ökumene darstellt. Er vertrat dabei die These, dass verschiedene Arten zwischenkirchlicher Beziehungen als komplementär angesehen werden müssen und das GCF die Chance verdeutlicht, das Verhältnis von Kirchen in einer Weise zu begreifen, die über gängige Perspektiven der bisherigen institutionellen Ökumene hinausgeht.

Gleichzeitig bleiben aber auch klassische Fragen der Ökumenik Themen, die durch sorgfältige Analyse weitergeführt werden können. *Pieter De Witte* referierte zur Frage „Kann theologische Forschung Annäherung bringen? Die finnische Lutherinterpretation und die Diskussion um die Rechtfertigungslehre zwischen Lutheranern und Katholiken" und demonstrierte, wie das finnische Verständnis der lutherischen Rechtfertigungslehre anhand der Begriffe *theosis* und ‚real-ontologische Gegenwart Christi im Glauben' vielversprechend ist für den ökumenischen Dialog. Auch *Vitalis Mshanga* knüpfte in seinem Vortrag „Die Zukunft der Ökumene im Licht der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" an die lutherisch-katholische Diskussion um die Rechtfertigung an und vertritt die These, dass die Gemeinsame Erklärung ein Schritt auf dem Weg zur vollen Kirchengemeinschaft darstellt, die sich in einer Ergänzung der Lehreinheit durch Orthopraxis zeigen wird. Der Beitrag von *John Anthony Berry* schließlich befasste sich mit Prinzipien für ökumenische Beziehungen, die sich aus dem Werk von Yves Congar ableiten, und betonte die Dynamik gegenseitiger Vertiefung von Traditionen, die Notwendigkeit persönlicher Opfer für die Einheit der Kirchen, die Erfordernis ekklesialer Fülle *und* Reinheit und die Dringlichkeit von Kreativität in ökumenischem Denken.

Die Kirche als Konzert der Kirchen: Porvoo, Spanien, DDR

Ein dritter Themenbereich, der in den Forschungsbeiträgen zum Vorschein kommt, kann „Kirche als Konzert der Kirchen" genannt werden. Wo immer Begegnung zwischen christlichen Traditionen, gemeinsamer Dienst oder vereinte Arbeit am Denken des Glaubens stattfindet, wächst auch das Verstehen von Kirche. *Antti Yli-Opas* untersucht die Theologie der Ehe in der Porvoo-Gemeinschaft und stellt Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen anglikanischen und finnisch-lutherischen Ansätzen in diesem für die Ökumene nur scheinbar nebensächlichen Feld der Theologie fest. Ein Dialog zur Theologie der Ehe kann jedoch durch die Kirchengemeinschaft Wirklichkeit werden.

Ein entscheidender Punkt in *Martti Hirvonens* Erörterung der ökumenischen Erneuerung in der spanischen Theologie nach dem 2. Vaticanum ist das Wachstum eines umfassenden Verständnisses von Kirche. Als finnischer Lutheraner ist er fasziniert von der in den 1960er Jahren beginnenden Öffnung in Spanien für eine Ekklesiologie, die über den institutionell verfassten römischen Katholizismus hinausgeht, vermittelt hauptsächlich durch die ersten Lehrenden der Disziplin Ökumenik in Salamanca, Madrid und Barcelona.

Ein Gebiet schließlich, in dem das Konzert der Kirchen ausgesprochen gut gelang, stellte *Annegreth Strümpfel* mit ihrem Vortrag zur öffentlichen Rolle der Kirchen auf dem Weg zur friedlichen Revolution in der DDR 1988/89 dar. Indem die Kirchen durch die Ökumenische Versammlung und die Friedensgebete eine alternative Öffentlichkeit gestalteten und am Zentralen Runden Tisch das Gespräch mit der DDR-Führung ermöglichten, trugen die Kirchen zur öffentlichen Meinungsbildung und schließlich zum gesamtgesellschaftlichen politischen Neuanfang bei.

Auf dem Weg ins dritte Jahrzehnt der AÖF

Was lässt sich aus den Erfahrungen dieser Tagung und den Entwicklungen der letzten Jahre für die Arbeit der AÖF in der nahen Zukunft ableiten? Zum einen zeigt sich der Trend einer weiter anhaltenden Internationalisierung, eine Entwicklung, die schon aufgrund der damit einhergehenden vielfältigeren konfessionellen und kulturellen Provenienz der Teilnehmenden zu begrüßen ist.

Auch thematisch zeigt sich eine anhaltende Vielfalt. Ökumenewissenschaft, missionswissenschaftliche Fragestellungen und die vielfältigen Fragen, die der interreligiöse Dialog und die Beziehung des Christentums zu anderen Religionen aufwerfen, finden alle Niederschlag in den Forschungsthemen der Teilnehmenden. Seit dem Beginn standen all diese Bereiche auf dem Programm der AÖF, und es ist zu erwarten, dass auch weiterhin die inhaltlichen Schwerpunkte relativ breit gestreut bleiben. Interessierte sind eingeladen, an der nächsten Jahrestagung teilzunehmen und mit Präsentationen ihrer Projekte die ökumenische Diskussion zu bereichern. Die Tagung wird unter dem Titel „Ecumenical Formation – Shaping Identities in Church and Society" vom 28. bis 30. November in der Missionsakade-

mie Hamburg stattfinden. Eine herzliche Einladung ergeht besonders auch an die Mitstreiterinnen und Mitstreiter der AÖF, die sich in den letzten 20 Jahren forschend, diskutierend und handelnd für den ökumenischen Gedanken eingesetzt haben.

Herzlicher Dank für großzügige Unterstützung geht an die Missionsakademie Hamburg, die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens, das Diakonische Werk der EKD sowie die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau. Weitere Informationen zur AÖF siehe unter www.aoef.de, Kontakt: info.aoef@gmail.com.

Stefan Höschele, Gwen Bryde

Stefan Höschele, Ph. D., ist Dozent für Systematische Theologie an der Theologischen Hochschule Friedensau.

Gwen Bryde ist Doktorandin und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Missions-, Ökumene und Religionswissenschaft, Universität Hamburg.

Er war uns immer einen Schritt voraus

Zum Tod von Lukas Vischer

Als ich im Januar 1974 in das Sekretariat von Glauben und Kirchenverfassung eintrat, war Lukas Vischer unumstritten der „Mister Faith and Order". Bei ihm liefen alle programmatischen Unternehmungen zusammen, auch solche, die weit über den eigentlichen Auftrag der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hinausreichten.

Nur zur Erinnerung: Die Leuenberger Konkordie war gerade verabschiedet worden und lag den reformatorischen Kirchen Europas zur Beschlussfassung vor. Die erste Fassung von Taufe, Eucharistie und Amt – das Ergebnis jahrzehntelanger Arbeit – war fertig und wurde den Mitgliedskirchen des ÖRK zugesandt. Aufgrund der zahlreichen Rückmeldungen wurden dann die Texte erarbeitet, die im Januar 1982 in Lima/Peru verabschiedet wurden. Auch daran hatte Lukas Vischer bis zu seinem – forcierten – Ausscheiden aus dem ÖRK 1979 entscheidenden Anteil.

Die große Studie zum Thema „Rechenschaft von der Hoffnung" war unterwegs und führte 1978 zu dem Text, der zum ersten – und einzigen – Mal im Ansatz eine ökumenische Eschatologie behandelte. Die Studien zum Stichwort „konziliare Gemeinschaft" waren lanciert worden. Aus ihnen ging die berühmte Einheitserklärung der 5. Vollversammlung (Nairobi 1975) hervor. Die erste Fassung des ökumenischen Fürbittkalenders wurde entwickelt und 1978 veröffentlicht. Die Studienarbeit zum Thema „Gemeinschaft von Männern und Frauen in der Kirche" nahm ihre Arbeit auf.

Die Liste ließe sich leicht verlängern. Lukas Vischer war nicht nur für mich eine ökumenische Autorität von einschüchternder Prägnanz. Seine Strenge hatte etwas Asketisches, seine Arbeitsleistung etwas Erdrückendes, die Übersicht und Weitsicht seiner Analysen hatte auf die Beteiligten nicht selten eine frustrierende Wirkung, vor allem deshalb, weil er in der Regel Recht hatte.

Er war uns immer um einen Schritt voraus.

Lukas Vischer kam 1961 als Studiensekretär zu Faith and Order. Damit geriet er sofort in die Vorbereitungen für die Dritte Vollversammlung des ÖRK, die im November des Jahres in Neu-Delhi stattfand. Die Formulierung der berühmten Einheitserklärung von Neu-Delhi „Alle an einem Ort" geht auf seine Vorarbeit zurück.

Was empfahl ihn für die Arbeit im ÖRK? Es waren nicht in erster Linie die acht Jahre, die er als Pfarrer in Herblingen, das jetzt zu Schaffhausen gehört, verbrachte. Schon vorher, während des Studiums, hatte Lukas Vischer ein Gastsemester in Göttingen gelebt, was 1947 etwas Besonderes war. Dank familiärer Verbindungen bekam er einen direkten Einblick in die turbulenten Verhältnisse in Ungarn. Seinen Doktorvater Oscar Cullmann begleitete er gelegentlich nach Rom. In Oxford studierte er ein Semester lang. Seine Doktorarbeit galt der Theologie des Kirchenvaters, den wir Basileus den Großen nennen. Dass Vischer als reformierter Pfarrer ein

Fachmann für Patristik war, öffnete ihm bei den orthodoxen Gesprächspartnern später viele Türen, die anderen Protestanten verschlossen waren.

Um das genuine Interesse von Lukas Vischer an internationalen und ökumenischen Problemen verstehen zu können, wird man jedoch weiter in seine Kindheit und Jugendzeit zurückgehen müssen. Die Vischers in Basel haben seit Generationen eine führende Stellung innegehabt und folglich stets über die örtlichen Verhältnisse hinausgedacht. Dasselbe gilt für die Familie der Planta auf der mütterlichen Seite, die zu den einflussreichsten Familien im Engadin gehörte und weit darüber hinaus tätig war.

Es ist auch nicht belanglos, dass seine Heimatstadt Basel eine Stadt an der Grenze ist. Solche Städte leben von Grenzüberschreitungen aller Art. Das hat etwas Verlockendes, es macht neugierig und unternehmungslustig. Freilich hatte das Leben an der Grenze während der nationalsozialistischen Zeit und während des Zweiten Weltkrieges durchaus etwas Bedrohliches.

Nimmt man diese Aspekte zusammen, so war der Weg von Lukas Vischer in die Ökumene nicht ohne eine gewisse Folgerichtigkeit. Jedenfalls erkannte Visser't Hooft offenbar sehr rasch die vielseitigen Begabungen dieses jungen Pfarrers und hatte darum entscheidenden Anteil daran, dass er, als 1962 das 2. Vatikanische Konzil zusammentrat, als Beobachter des ÖRK nach Rom entsandt wurde. Doch mit den revolutionären Wendungen des Konzils und seiner radikalen ökumenischen Öffnung gewannen auch die Beobachter unversehens ein großes Gewicht. Sie wurden auf einmal als Partner ernst genommen; langfristige Optionen der Zusammenarbeit kamen in Sicht. So wurde Lukas Vischer zu einem wichtigen Vermittler in der ökumenischen Aufbruchsituation jener Jahre. Dies spiegelt sich auch darin wider, dass er 1964 gebeten wurde, die Nachfolge von Visser't Hooft als Generalsekretär des ÖRK zu übernehmen – eine Anfrage, die er nach reiflichem Überlegen ablehnte.

Dass Lukas Vischer ein Fachmann für Patristische Theologie war, kam ihm sehr zustatten, als er dann, schon während des Konzils, mit den Vertretern der Orthodoxen Kirchen in engeren Kontakt trat. Wenige in unserem Teil der Welt wissen zu schätzen, dass er maßgeblich an der Annäherung zwischen den östlichen Orthodoxen Kirchen und den „Orientalisch"-Orthodoxen Kirchen beteiligt war. Nach 1500 Jahren wechselseitiger Verketzerungen kam damit ein Verständigungsprozess in Gang, der wahrhaft kirchengeschichtliche Bedeutung hat und bis heute nicht abgeschlossen ist.

Noch heute kann ich nicht umhin, den unfreiwilligen und forcierten Abbruch der Arbeit von Lukas Vischer im ÖRK im Jahre 1979 als einen Fehler zu bezeichnen, der für die Kommission von Glauben und Kirchenverfassung wie auch für den ÖRK insgesamt tief greifende Auswirkungen gezeitigt hat.

Für die Schweiz war es freilich ein Gewinn, dass die deutschschweizer Kantonalkirchen die „Evangelische Arbeitsstelle Ökumene" mit Sitz in Bern für Lukas Vischer einrichteten. Diese Basis nutzte er, um einerseits ökumenische Initiativen zu lancieren, unter denen die Schweizerische Evangelische Synode besondere Beachtung verdient. Der andere Schwerpunkt bestand darin, in Bern wie auch an an-

deren Schweizer Universitäten ökumenische Theologie zu lehren und Forschungsprojekte zu betreiben.[1]

Parallel zur Arbeit in der Schweiz griff der Reformierte Weltbund die ökumenischen Erfahrungen von Lukas Vischer auf. Auf der 21. Generalversammlung des Weltbundes in Ottawa 1982 wurde er zum Vorsitzenden der Theologischen Abteilung gewählt. Es war nicht verwunderlich, dass er sehr rasch auf die zentrale theologische Schwäche der Reformierten Kirchen, nämlich ihren Mangel an innerer, an Bekenntnis und Zeugnis orientierter Einheit, aufmerksam machte und entsprechende Initiativen für die 1989 in Seoul stattfindende Generalversammlung vorbereitete – eine Überforderung, die sich darin äußerte, dass Vischers Leitungsaufgabe für die theologische Kommission nicht bestätigt wurde. Auch hier ereignete sich also ein Bruch, der den Radius seiner ökumenischen Initiativen einschränkte.

Entmutigen ließ Lukas Vischer sich dadurch nicht, sondern blieb der Sache der Reformierten Kirche dadurch verbunden, dass er der programmatischen Arbeit des Internationalen John Knox Zentrums in Genf neue Konturen gab. Bis in seine letzten Lebenstage hinein hat er internationale Tagungen organisiert, durchgeführt und gewissenhaft dokumentiert.

Nach seiner Emeritierung 1992 trat dann aber noch ein ganz neues Thema in den Vordergrund, das Lukas Vischer bis dahin nur im Zusammenhang des „konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung" beschäftigt hatte, nämlich die ökologische Krise, insbesondere der Klimawandel. Während der 90er Jahre engagierte er sich mit der ihm eigenen Tatkraft an entsprechenden Initiativen. Es ist im Wesentlichen ihm zu verdanken, dass sich an der 2. Europäischen Ökumenischen Versammlung 1997 in Graz das „Europäische Christliche Umweltnetz" (ECEN) bilden konnte, das sich seitdem beständig mit Vorschlägen und Anregungen in den Kirchen bemerkbar zu machen sucht.

Dieser Überblick gibt nur die auffälligsten Stationen wieder. Und doch drängt sich dabei der dankbare Eindruck auf, dass dem ökumenischen Theologen aus der Schweiz ein langes, trotz aller Mühen und Rückschläge ein reiches Leben vergönnt gewesen ist. Wie viele Menschen hat er beeinflusst, angerührt und verändert! Wie viele Wege hat er uns geöffnet! Wie sehr wird er uns fehlen!

Lukas Vischer ist in den Abendstunden des 11. März 2008 im Alter von 81 Jahren gestorben.

Geiko Müller-Fahrenholz

(Dr. Geiko Müller-Fahrenholz ist Koordinator der Internationalen ökumenischen Friedenskonvokation [IöF], die 2011 in Kingston [Jamaika] als Höhepunkt und Abschluss der Dekade zur Überwindung von Gewalt stattfinden wird.)

[1] Eine bibliographische Übersicht hat Andreas Karrer für die Festschrift zum 65. Geburtstag von Lukas Vischer erarbeitet, die unter dem Titel „Ökumenische Theologie in den Herausforderungen der Gegenwart" 1991 bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen erschienen ist. Dort S. 429–457.

Gestern – heute – morgen

Der erste deutsche *„Christliche Verein Junger Männer"* (CVJM) hat im Januar in der Akademie der Wissenschaften in Berlin sein 125-jähriges Jubiläum gefeiert. Während der Festveranstaltung wurden Vergangenheit und Zukunft des Vereins beleuchtet. Der CVJM ist eine internationale christliche Laienbewegung, die 1844 als YMCA (Young Men's Christian Association) in London ins Leben gerufen wurde. In Deutschland wurde der erste Verein 1883 in Berlin gegründet.

Im Mittelpunkt der Sitzung des *Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen* (13. bis 20. Februar) standen die Feiern zu seinem *60-jährigen Bestehen* unter dem Motto *„Gemeinsam Veränderung bewirken"*. Ein ökumenischer Gottesdienst fand am 17. Februar in der Saint-Pierre-Kathedrale in Genf statt. Über tausend Christinnen und Christen aus allen Teilen der Erde und praktisch allen christlichen Traditionen dankten Gott für die Gründung des Rates am 23. August 1948 in Amsterdam und für das Geschenk einer Gemeinschaft, die während der sechs Jahrzehnte ihrer Existenz viele Herausforderungen gemeistert hat. Sie gelobten, weiterhin „gute Haushalter und Haushalterinnen" der gottgegebenen Zeit und Talente zu sein, um ihn „innerhalb und jenseits unserer Konfessionen und Kulturen zu suchen". Der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I., Oberhaupt des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, hielt die Festpredigt.

Der ÖRK-Zentralausschuss wählte Kingston, Jamaika, als Veranstaltungsort für die *Internationale ökumenische Friedenskonvokation* (IöF) im Jahr 2011. Die Konvokation bildet den Höhepunkt der ÖRK-Dekade zur Überwindung von Gewalt: Kirchen für Frieden und Versöhnung 2001–2011. In Kingston sollen mehr als 2000 Teilnehmende unter dem Motto „Ehre sei Gott und Friede auf Erden" zusammenkommen.

Zwei Kirchen aus entgegengesetzten Regionen der Erde wurden vollständig in die Gemeinschaft aufgenommen. Entsprechend den neuen Richtlinien des ÖRK für die Aufnahme von Mitgliedern waren die *Unabhängige Presbyterianische Kirche von Brasilien* und die *Evangelische Kirche von Laos* vor eineinhalb Jahren für eine Interimszeit aufgenommen worden. Die Zahl der ÖRK-Mitgliedskirchen ist damit auf 349 angewachsen.

Nach der Entscheidung des gegenwärtigen Generalsekretärs Samuel Kobia, keine zweite Amtszeit anzustreben, ernannte der Zentralausschuss einen *Findungsausschuss*, um das Amt bei seiner nächsten Tagung im September 2009 neu zu besetzen.

Vom 22. bis 28. Februar fand in der Lutherstadt Wittenberg der *24. Theologische Dialog zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK)* statt. Die beiden Delegationen beschäftigten sich mit dem Thema „Freiheit und Verantwortung aus christlicher Sicht" und betonten, dass der Schutz der Menschenrechte zu den wichtigsten Aufgaben der Kirchen im gesellschaftlichen Dialog gehöre (s. Kommuniqué i.d.H., S. 215 f).

Die *Vereinte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands* (VELKD) feierte am 2. März in Wittenberg ihre Gründung vor 60 Jahren. Die 1999 un-

terzeichnete Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre zwischen dem Lutherischen Weltbund (LWB) und der römisch-katholischen Kirche sei eine gute Grundlage, um weiter auf dem Weg der Ökumene voranschreiten zu können, sagte der Leitende VELKD-Bischof, Johannes Friedrich. Der Zusammenschluss von acht lutherischen Landeskirchen innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) repräsentiert rund zehn Millionen von rund 25 Millionen Protestanten in der Bundesrepublik.

Die Evangelische Frauenarbeit in Deutschland und die Evangelische Frauenhilfe haben einen neuen Verband *„Evangelische Frauen in Deutschland"* gegründet. Zur neuen Vorsitzenden des Bundesverbandes wurde die evangelische Theologin Brunhilde Raiser gewählt.

Die *Mitgliederversammlung (MV) der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen* (ACK) diskutierte auf ihrer Frühjahrstagung am 12./13. März 2008 im Augustinerkloster, Erfurt, die Konsequenzen der wechselseitigen Taufanerkennung, die im April des letzten Jahres von elf Kirchen unterzeichnet worden war. In seinem Referat regte Prof. Dr. Konrad Raiser, der frühere Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, an, „die problematische Fixierung der ökumenischen Dialoge auf die Frage des ordinierten Amtes" aufzugeben und eine „Taufekklesiologie" zu entwickeln, die die „Ordination" aller Gläubigen ernst nimmt. Weiterhin beschloss die MV über den *Tag bzw. die Zeit der Schöpfung*, eine in der Orthodoxie verwurzelte Tradition, einen Konsultationsprozess, um in den Kirchen Deutschlands zu klären, ob sie die Empfehlung der Charta Oecumenica und der Abschlussbotschaft der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung, für die Schöpfung eine besondere Zeit (1. September bis Erntedankfest) einzurichten, aufgreifen möchten. Ziel ist, bis zum Ökumenischen Kirchentag (2010) eine Klärung herbeizuführen. Insbesondere die Orthodoxe Kirche soll einbezogen werden. Der *Ökumenische Kirchentag* wird von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen aktiv unterstützt, auch Vertretungen kleinerer Kirchen arbeiten im seit Dezember einberufenen Präsidium mit. Alle Kirchen werden gebeten, Beauftragte zu benennen und den ÖKT finanziell zu unterstützen. Zum Gedenken an eine *deutsch-britische Friedensfahrt* vor 100 Jahren wird die ACK im Jahr 2009 eine Ökumenische Sommerakademie für Theologiestudierende aus den Mitgliedskirchen der ACK und Großbritanniens veranstalten. Schon im Jahr 2008 wird voraussichtlich eine Delegation aus Deutschland nach England reisen.

Die ACK bereitet einen Besuch aus der weltweiten Ökumene vor, der im Rahmen der vom Ökumenischen Rat der Kirchen ausgerufenen *„Dekade zur Überwindung von Gewalt"* Ende Juni 2008 nach Deutschland kommen wird. Der *Team-Visit* sucht das Gespräch mit Basisgruppen und Kirchenleitungen zum Thema Überwindung von Gewalt und Rassismus.

Die *Woche der Brüderlichkeit* findet seit 1952 jeweils Anfang März statt. In diesem Jahr ist sie unter dem Motto „Wer nicht an Wunder glaubt, ist kein Realist" am 2. März in Düsseldorf eröffnet worden. Mit der Buber-Rosenzweig-Medaille ist der israelische Unternehmer Stef Wertheimer ausgezeichnet worden. Besonders geehrt worden

ist auch der Staat Israel anlässlich seines 60-jährigen Bestehens. Bundesweit fanden mehr als 100 Veranstaltungen statt, die von den über 80 Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit ausgerichtet werden. Ziel ist es, den Dialog zwischen Christen und Juden zu fördern.

Die *„Woche für das Leben"* wurde am 5. April in Würzburg mit einem ökumenischen Gottesdienst eröffnet. Sie ist eine bundesweite Initiative der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der katholischen Deutschen Bischofskonferenz. Das Leitthema für dieses und die kommenden beiden Jahren lautet „Gesund oder krank – von Gott geliebt".

An der Päpstlichen Lateran-Universität in Rom stellte der Präsident des Kirchenamtes der EKD, Hermann Barth, in Anwesenheit von Roms Kardinalvikar Camillo Ruine im April das Ergebnis der ersten Phase des *katholisch-evangelischen Studienprojektes „Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre"* vor. Seit sieben Jahren bemühen sich Theologen der Universität Tübingen und der Lateran-Universität um ein „vertieftes wechselseitiges Verständnis bei Fragen wie kirchliches Amt, Autorität, Kirchenrecht und Sakramente". Bischof Prof. Dr. Friedrich Weber, Beauftragter der VELKD für den Dialog mit der katholischen Kirche, erinnerte an die in Deutschland heftig geführte Debatte nach der Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre von 1999. In den Streitfragen wie gemeinsames Abendmahl sowie gegenseitige Anerkennung der Ämter oder gar der Kirchen kommt man zurzeit in den Kirchenleitungen nicht weiter. Zudem haben Protestanten und Katholiken unterschiedliche Ökumene-Modelle entwickelt. Das neue Projekt soll daher vor allem das gegenseitige Verständnis zwischen den Konfessionen fördern.

Die *Lambeth-Konferenz* tritt im Juli zusammen. Auf der Agenda der alle zehn Jahre stattfindenden anglikanischen Bischofsversammlung steht die Haltung zur Ordination von offen homosexuellen Männern und Frauen zu Priestern und Bischöfen. Die Weihe des homosexuellen Gene Robinson 2003 zum Bischof der Episkopalen Kirche der USA wird von evangelikalen Anglikanern abgelehnt und hat die Kirche an den Rand der Spaltung gebracht.

Die *katholische Friedensorganisation Pax Christi* feierte vom 3. bis 6. April ihr 60-jähriges Bestehen unter dem Thema „Dialog statt Krieg gegen den Terror".

Nach Angaben des Verbandes Evangelische Publizistik Niedersachsen-Bremen soll die wöchentlich erscheinende traditionsreiche *„Evangelische Zeitung für Niedersachsen"* zum Ende des Jahres eingestellt werden. Sie soll ab 2009 durch ein Zweimonats-Magazin „Evangelisch in Niedersachsen" ersetzt werden.

Der *32. Deutsche Evangelische Kirchentag* wird vom 20. bis 24. Mai 2009 in Bremen unter der biblischen Losung „Mensch, wo bist du?"(1. Buch Mose, 3, 9) stehen. Präsidentin des Bremer Kirchentages ist die Hamburger Kultursenatorin Karin von Welck.

Von Personen

Michael Bünker, Generalsekretär der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE), war im Juni 2007 zum Bischof der Evangelisch-lutherischen Kirche in Österreich gewählt worden. Er trat sein neues Amt am 1. Januar an.

Kyrillos Katerelos, Professor für orthodoxe Dogmatik an der Universität Athen, wurde von der Synode des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel zum neuen Bischof von Abydos in Kleinasien gewählt.

Oliver Schuegraf, bisher Pfarrer in Feuchtwangen, ist neuer Referent für Ökumenische Grundsatzfragen und Catholica der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), als Nachfolger von *Christoph Jahnel*, der in die bayerische Landeskirche zurückgekehrt ist.

Mareile Grzanna ist neue Referentin für Theologische Grundsatzfragen im Amt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD). Die Pfarrerin der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannovers tritt die Nachfolge von Oberkirchenrat *Klaus Grünwaldt* an, der Anfang Februar als neuer Superintendent des Kirchenkreises Alfeld bei Hildesheim eingeführt worden ist.

Dine Fecht-Stuckenschmidt, seit 1999 Direktorin des Hauses kirchlicher Dienste der Hannoverschen Landeskirche, tritt ab 1. Juni als Leiterin der Europaabteilung im Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) die Nachfolge von *Antje Heider-Rottwilm* an, die von den Hamburger Kirchen zusammen mit ihrem Mann, Martin Heider, seit Anfang März mit der Leitung des Ökumenischen Forums Hafen-City beauftragt worden ist.

Christian Führer, Pfarrer der evangelischen Nikolaigemeinde in Leipzig, der 1982 zu den Begründern der Friedensgebete gehörte und durch sein Engagement während der friedlichen Revolution 1989 in der DDR über Sachsen hinaus bekannt wurde, ist im März in den Ruhestand verabschiedet worden.

Reinhard Lettmann, Bischof des Bistums Münster, gab sein Amt auf eigenen Wunsch aus Altersgründen Ende März auf. Weihbischof Dr. *Franz-Josef Overbeck* wird als Diözesan-Administrator das Bistum leiten, bis ein neuer Bischof ins Amt eingeführt wird.

Karl Kardinal Lehmann ist von seinem Amt als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz aus gesundheitlichen Gründen zurückgetreten. Zu seinem Nachfolger wurde der Freiburger Erzbischof *Robert Zollitsch* gewählt.

Christine Bergmann, frühere Bundesfamilienministerin und die Schweizer Theologin *Christina Aus der Au Heymann* sind von der Präsidialversammlung in das Präsidium des Deutschen Evangelischen Kirchentages gewählt worden. Dem Leitungsgremium der evangelischen Laienbewegung gehören 30 Personen an.

Christoph Raedel, evangelisch-methodistischer Kirchenhistoriker, ist als Nachfolger von *Erich Geldbach* zum neuen Vorsitzenden des Vereins für Freikirchenforschung gewählt worden.

Es vollendeten
das 65. Lebensjahr:

Christian Führer, Pfarrer der evangelischen Nikolaigemeinde in Leipzig, am 5. März;

das 70. Lebensjahr:

Hans Norbert Janowski, früherer Geschäftsführer des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik (1993–2002), war bis 1997 in Personalunion auch Rundfunkbeauftragter der Evangelischen Kirche in Deutschland, am 28. Januar;

das 75. Lebensjahr:

Ilja II, seit 30 Jahren Patriarch der Georgischen Orthodoxen Kirche, am 4. Januar;

Walter Kardinal Kasper, Präsident des für die Ökumene-Fragen und für die religiösen Beziehungen zum Judentum zuständigen Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, am 5. März;

Reinhard Lettmann, Bischof des Bistums Münster, am 9. März;

Karl Ludwig Kohlwage, bis zu Beginn seines Ruhestandes Bischof des Sprengels Lübeck und Vorsitzender der nordelbischen Kirchenleitung, am 31. März;

das 80. Lebensjahr:

Hans Küng, katholischer Theologe und Religionsphilosoph, lehrte bis zu seiner Emeritierung 1996 ökumenische Theologie und war Direktor des Instituts für ökumenische Forschung in Tübingen, am 19. März;

Paul-Werner Scheele, langjähriger Bischof von Würzburg (1979–2003), mehr als 25 Jahre lang Leiter der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, am 6. April;

Verstorben sind:

Vsevolod (Majdanski), Erzbischof von Skopelos, Titularbischof des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel und leitender Bischof der Westdiözese der Ukrainischen Orthodoxen Kirche in den USA, im Alter von 80 Jahren, am 16. Dezember 2007;

Chana Safrai, israelische Wissenschaftlerin und Vorstandsmitglied der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag, im Alter von 61 Jahren, am 11. Februar;

Lukas Vischer, Professor (em.) für ökumenische Theologie an der Universität Bern (Schweiz), 1965–1979 Direktor der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im ÖRK, im Alter von 81 Jahren, am 11. März;

Metropolit Lawr, Oberhaupt der russisch-orthodoxen Auslandskirche, im Alter von 81 Jahren, am 16. März;

Chiara Lubich, Gründerin und Präsidentin der Fokolarbewegung, einer ökumenisch ausgerichteten Gemeinschaft, die sich besonders für menschliche Verständigung und einen Dialog der Glaubensrichtungen engagiert, im Alter von 88 Jahren, am 18. März;

Martin Lindow, langjähriger Vizepräsident des Kirchenamtes der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), im Alter von 73 Jahren, am 22. März;

Christa Lewek, von 1969 bis zu ihrem Ruhestand 1988 Referentin für „Kirche und Gesellschaft" im Ost-Berliner Sekretariat des DDR-Kirchenbundes, zeitweise auch stellvertretende Leiterin des Sekretariates, im Alter von 81 Jahren, am 27. März.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Ökumenische Bewegung

Andrea M. Friedrich, Einen Schritt vorwärts oder zwei zurück? Gegenwart und Perspektiven der Ökumene, KNA-ÖKI 14/08, 1–9;

Walter Kardinal Kasper, Wir müssen uns bewegen. Der Stand der Ökumene und die Zukunft der Kirche, KNA-ÖKI 8/08, Dokumentation, 1–4;

Christoph Renzikowski, Große Erwartungen an den Lehmann-Nachfolger. Zollitsch will die Ökumene in Deutschland voranbringen, KNA-ÖKI 8/08, 3–4;

Silvia Hell, Primat – nach wie vor Stolperstein im ökumenischen Dialog? Annäherungen zwischen römisch-katholischer Kirche und der Orthodoxie, KNA-ÖKI 12–13/08, Thema der Woche, 1–10;

Claudia Jahnel, Vernakulare Ökumene in transkultureller Einheit. Ökumenische Theologie nach dem Cultural Turn, IntkultTheol 1/08, 10–34.

II. Amtsverständnis

Gunther Wenz, Herrenmahl und Amt. Evangelische Perspektiven, KNA-ÖKI 7/08, Thema der Woche, 1–12;

Ulrich Ruh, Kirche und Amt. Ein Vorstoß aus den Niederlanden schlägt Wellen, HerKorr 3/08, 147–150;

Sabine Demel, Laien-(Ohn-)Macht in der katholischen Kirche? Das deutschschweizerische Modell im Kontext kirchenrechtlicher Reformforderungen, Orientierung 4/08, 42–48.

III. Christentum in China

Monika Gänßbauer, Wie ein neugeborenes Kind. Die Religionen im heutigen China, Zeitzeichen 3/08, 26–29;

Anton Weber, Strenge Kontrolle. Zum Verhältnis von Christentum und Staat in der Volksrepublik China nach 1949, ebd., 30–32;

Kristin Kupfer, Wie Goliath vor David. In inoffiziellen Hauskirchen praktizieren Millionen Chinesen ihren Glauben, ebd., 33–34;

Yu Jie, Nur geduldet. Warum es in China immer noch nicht ausreichend Bibeln für alle Christen gibt, ebd., 36–38.

IV. Religiöse Jugendarbeit

Ulrich Schwab, „… erfinderisch und waghalsig sein." Politische Bildung im Kontext evangelischer Jugendarbeit nach 1945. Eine Anknüpfung an Christof Bäumler (1927–1996), Past-Theol 3/08, 72–82;

Martin Lechner; Religiöse Erziehung und Bildung in der Jugendhilfe. Bericht aus einem Forschungsprojekt, ebd., 82–92;

Godwin Lämmerlein, Kirchliche Bildungsarbeit als gesellschaftliches Handeln, ebd., 93–110.

V. HIV und Aids

Martha T. Frederiks, HIV and Aids: Mapping Theological Responses in Africa, Exchange 1/08, 4–22;

Thinandavha Derrick Mashau, Where and When It Hurts Most: The Theology of Hope and Accompaniment in the Context of HIV and Aids in Marriage and Family Life, ebd., 23–34;

Philomena Njere Mwaura, Stigmatization and Discrimination of HIV/AIDS Women in Kenya: A Violation of Human Rights and its Theological Implications, ebd., 35–51.

VI. Missionarische Ökumene

Theo Sundermeier, Erinnern und Weitergeben – die Kraft missionarischer Erneuerung, Nachrichten der Ev.-Luth. Kirche in Bayern 3/08, Blick in die Welt 1–8.

VII. Weitere interessante Beiträge

Claus-Jürgen Roepke, 15 Jahre Partnerschaft mit russisch-orthodoxen Diözesen. Eine Erfolgsgeschichte in der ökumenischen Zusammenarbeit, Nachrichten der Ev.-Luth. Kirche in Bayern 3/08, 75–77;

Wilhelm Hüffmeier, Spaltpilze im osteuropäischen Protestantismus, G2W 4/08, 24–27;

Joachim Kügler; Kanonisch, kirchlich, postmodern? Die Bibelwissenschaft sucht ihren Weg nach der Moderne, Orientierung 4/08, 38–41;

Thomas Söding, Glaube und Vernunft. Die christliche Theologie und die universitäre Wissenschaft, Communio 1/08, 75–88;

Michael Figura, Theologische und mystische Beutung der Verklärung Jesu bei den Kirchenvätern, Communio 1/08, 10–19;

Markus Raschke, Liebestun der Kirche und Einsatz für Gerechtigkeit? Die (un)politische Seite der Barmherzigkeitstheologien von Jon Sobrino und Benedikt XVI. Orientierung 6/08, 63–66;

Klaus W. Hälbig, Gottes Hochzeit mit der Welt. Das Heilsmysterium Christi versöhnt Ewigkeit und Zeit, KNA-ÖKI 9/08, Thema der Woche, 1–12;

Kirsten Huxel, Sinn und Geschmack fürs Endliche. Die eschatologische Existenz des Glaubens im Diskurs der Moderne, EvTheol 2/08, 116–129;

Christian Link, Christlicher Schöpfungsglaube und naturwissenschaftliches Weltverständnis. Wie kann man dem Kreationismus argumentativ begegnen? EvTheol 2/08, 84–98;

Eberhard Schockenhoff, Ethische Probleme der Stammzellforschung, StimdZ 5/08, 323–334.

VIII. Dokumentationen

VELKD, Was ist lutherisch? Wissenswertes für Interessierte, 72 S., 1,– EUR (zzgl. Versandkosten), Bestelladresse: versand@velkd.de, kann im Internet unter http://www.velkd.de/downloads/Was_ist_lutherisch.pdf herunter geladen werden.

„Von anderen lernen" – Workshop zur Qualitätsentwicklung von Gottesdiensten, epd-Dok 18/08.

Neue Bücher

INTERKULTURELLE THEOLOGIE

Theodor Ahrens, Vom Charme der Gabe. Theologie interkulturell. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2008. 292 Seiten. Kt. EUR 22,–.

Dieser leserfreundlich gestaltete Band enthält sechs Aufsätze, ferner in einem Drittel seines Umfangs eine Art Gutachten zu „Korruption als Problem ökumenischer Beziehungen" samt den Unterlagen zur Befragung (41–142 bzw. 282–29). Sie sichern dessen Bezug auf die diakonische Praxis ab. Schon der Titel der Publikation erinnert daran, worauf es heute für die Gemeinschaft zwischen erster, alt gewordener europäischer Christlichkeit und den Kirchen in der Dritten bzw. Vierten

Welt der „indigenen Kulturen" ankommt. Programme und materielle Unterstützung erweisen sich nur in Grenzen als hilfreich und stiften nur dann echte Gemeinschaft, wenn sie dankbar erkennen lassen, was beide Seiten einander zu geben haben.

Der Charme der Gabe ist es, der die Dornen unterschiedlicher Entwicklung beseitigt – mit Hegel gesprochen: In der Würde und Freude des beiderseitigen Schenkens und Beschenktseins „aufhebt". Wohin? Dahin, dass in Geben und Schenken der schöpferische Geber, der messianische Versöhner und der Geist erscheint, auf den sich die eine Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen gründet. Nachdem der Begriff „locker" auf etlichen Ebenen ins Schlüpfrige geraten ist, trifft der Buchtitel mit „Charme" genau, was der ökumenischen Bewegung aller Spielarten Not tut, Misstrauen beseitigt und in die befreiende Auflockerung des Heiligen Geistes führt. Um dieses Anliegens willen ist dem Band mit seinen oft faszinierenden Einzelheiten weite Verbreitung zu wünschen.

Eine Stärke dieser Publikation ist auch, dass sie einen Verstehens- und Verständigungshorizont aufzeigt, auf dem *ohne Verletzungen* durchgemustert werden kann, was sich in der europäischen Mission des Kolonialzeitalters trotz guter Absichten und meist aus Unkenntnis fehlentwickelt hat. Dies konkret darzulegen, greift der Autor *vier wichtige Bereiche religiösen Lebens* auf, bei denen beide Seiten anfangs extrem gegensätzlichen Traditionen verpflichtet waren. Dabei ist freilich ein erheblicher Positionswechsel eingetreten. Denn heute stellen sich gerade die Missionskirchen manchen Auflösungserscheinungen entgegen, die als Säkularisierung die Ursprungskirchen der Mission befallen haben. Die vier Bereiche sind:

- das *Opfer* bzw. die verderblichen Wandlungen, die dieser Begriff seit der Reformation erfahren hat und auch unter Christen immer dort erfährt, wo er als Instrument, Gott zu beeinflussen, statt als Gabe bzw. Hingabe verstanden wird („Braucht Gott Opfer?", 143–160);
- die *Wahrnehmung des Bösen* („Satan ist wie ein böser Wind", 161–214), ein faszinierender Beitrag. Er beschreibt eindrücklich, ja aufschreckend, was geschieht, wenn indigen, modern oder globalisierend „Geist" als Waffe und Überlegenheitsnachweis und nicht seiner Bestimmung gemäß als Gabe Gottes hin auf Gemeinschaft und Versöhnung eingesetzt wird.
- Der Charme des Autors, auch literarisch versöhnend zu disponieren, wird erkennbar, wenn er anschließend die *„Verfahren des In-Ordnung-Bringens. Seelsorge und Kontrolle in der Verbundenheit der Gruppe"* (215–237) interkulturell vergleicht und darin zugleich die spirituelle Grundlage seines Gutachtens zu Korruption aufdeckt.
- In *„Mission und Seelsorge"* (239–261) werden *angeblich* „Inkompatible Weltdeutungen?" befragt und wird demgegenüber die „Selbsterschließung Gottes als eine vom Schöpfer der Welt herkommende Bewegung" (Joh1,14) zweifach zur Geltung gebracht: (1) So, dass Christen verpflichtet sind, „den Logos des eigenen Glaubens *für andere nachvollziehbar* darzulegen", also den vorliegenden Lebensbedingungen entsprechend; und dass (2) der Sub-

jektivierung und Depotenzierung von Wahrheit entgegen auch *„die universale Reichweite einer partikular in Erscheinung getretenen Wahrheit"* anerkannt wird. Geschieht das nicht, kann Autorität nur auf Masseneinfluss oder Indoktrinierung beruhen.

– Wie sollte ein solcher Band anders enden denn so, dass wir als Leserinnen und Leser dem säkularen Missverständnis von Mission als Enteignung und Überfremdung entschlossen entgegentreten und *„Versöhnung als* [den] *Horizont christlicher Mission"* verstehen und einüben (263–282)? Ohne ihn kann sie nicht sein, wozu sie in Jesus Christus berufen ist.

Hans Vorster

ÖKUMENISCHE VISIONEN

Dagmar Heller, Christina Kayales, Barbara Rudolph, Heinrich Schäfer (Hg.), „Mache Dich auf und werde licht!" Ökumenische Visionen in Zeiten des Umbruchs. Festschrift für Konrad Raiser. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2008, 421 Seiten. Gb. EUR 24,80.

Vorausgeschickt sei eine bibliographische Übersicht. Die Festschrift enthält 17 in englischer und 30 in deutscher Sprache verfasste Einzelbeiträge. Zweisprachig sind der Buchtitel (engl.: *„Arise shine!", Ecumenical Visions in Times of Chance"*), das Geleitwort des Ehepaars Bärbel Wartenberg-Potter und Philip Potter sowie die Überschriften der 4 Kapitel. Letztere sind an 4 Versen der messianischen Verheißung in Jesaja 60 ausgerichtet (V. 4, 6, 13 ,17): *„Grundfragen der Ökumene"* (14 Beiträge), *„Gaben der Ökumene"* (16 Beiträge), *„Ökumene und Spiritualität"* (5 Beiträge), *„Ökumene in der Welt"* (12 Beiträge). Den Beiträgen sind Fotos der Autoren/-innen und Stichworte ihrer Beziehung zu Konrad Raiser beigegeben. Der im Blick auf die *multilaterale Ökumene* wichtigste Beitrag ist die englischsprachige einfühlsame Würdigung und der Dank für sein Wirken („Foreword"), die der Ökumenische Patriarch Bartolomäus I. dem Jubilar zuteil werden lässt (16–18).

Leserinnen und Leser werden staunen über die Fülle an Impulsen, die der Jubilar ausgelöst hat; aber auch über den Reichtum an zwischenmenschlichen Beziehungen, die hier sichtbar werden. Sie führten zur Offenheit und zu dem elementaren Bedürfnis der Autorinnen und Autoren, vom gemeinsamen Wirken und den Lernprozessen in der ökumenischen Bewegung insgesamt, in den Gremien des Ökumenischen Rates, aber auch vom akademischen Lernen und Austausch während der Bochumer Jahre Konrad Raisers Zeugnis zu geben. Dessen Grundlage bilden eigene Erfahrungen. Es werden aber auch Hoffnungen und Erwartungen an die Gemeinschaft in der ökumenischen Bewegung und an die Arbeitszentren im ÖRK formuliert, z. B. an die Kommission von Glauben und Kirchenverfassung (93–99).

Nur: Wie sollen wir einem Reichtum gerecht werden, der sowohl vorausblickendes Kursbuch für die ökumenische Bewegung als auch Liebeserklärung und Dank an einen klugen Theologen und erfolgreichen Generalsekretär ist? Wie deplaziert würde in diesem Zusammenhang die eine oder andere berechtigte kritische Anmerkung wirken! Das Vorrecht dazu muss dem geneigten Leser, der geneigten Leserin vorbehalten bleiben.

Ebenso wenig kann im Rahmen einer Rezension über 49 Beiträge inhaltlich

diskutiert werden. Noch weniger geht es an, persönliche Erfahrungen der Autoren von eigenen Aspekten her zu bewerten. Wichtigster Eindruck, den diese Festschrift hinterlässt, ist: *Es gelingt ihr, der einigenden Gestaltungsmacht des Heiligen Geistes in unterschiedlich geprägten Kirchen und Weltsituationen aktuellen Ausdruck zu verschaffen.*

Biblisch geurteilt ist also zu sagen: Hier wird aus vielen Weltgegenden und Erfahrungsbereichen an dem Geschehen weitererzählt, das Jesus im Blick hatte, als er neben falsch plaziertem Saatgut doch vor allem von den kostbaren Samen erzählte, die auf fruchtbares Land fallen, aufgehen und vielfach Frucht bringen. An Dornen und Steinen wird es auf den Wegen, von denen diese Festschrift berichtet, nicht gefehlt haben. Da und dort tönt das auch noch durch. Doch wichtiger: Alle Beteiligten konnten über Jahrzehnte eine reiche Ernte an Einsichten, Lebenserfahrungen und Hoffnungen einfahren. Als Ausdruck ökumenischer Gemeinschaft sind wir ihnen schuldig, dies dankbar und freudig zur Kenntnis zu nehmen und so mitzuwirken, das Gerede vom Scheitern der Ökumene zu beenden. Gerade durch ihren Zeugnischarakter und ihren Hoffnungsbezug unterscheidet sich diese Festschrift wohltuend von anderen Festschriften. Sie macht in reichem Maß ökumenische Existenz sichtbar. Wir empfangen Hilfe, ökumenische Verzagtheit zu überwinden – gelegentlich auch so, dass wir zum Widerspruch gereizt werden; denn Ökumene heißt ja zum Glück nicht Einstimmigkeit, sondern eines Sinnes, also von einer Ausrichtung geprägt zu sein.

Metaphorisch geredet: Bei übergreifenden Ereignissen und Festakten werden als Ehrensymbole vorwiegend Pokale oder Schalen überreicht. Hier haben wir *eine breite ökumenische Palette* vor uns. Sie ist aus gediegener jahrzehntelanger Arbeit hervorgegangen und wird uns zum segensreichen Gebrauch angeboten. Sie ist so reichlich mit geistlicher Nahrung ausgestattet, dass auch die hungrigsten Gäste das Angebot nicht auf einmal bewältigen. Wir werden wiederholt zugreifen.

Hans Vorster

AUS DER GESCHICHTE DER FREIKIRCHEN

Karl Heinz Voigt, Internationale Sonntagsschule und deutscher Kindergottesdienst. Eine ökumenische Herausforderung. Von den Anfängen bis zum Ende des Deutschen Kaiserreichs. V&R Unipress, Göttingen 2007. 266 Seiten. Gb. EUR 44,90.

Karl-Heinz Voigt, von Hause aus Methodist, ist ein ausgewiesener Ökumeniker. Sein Pastorenleben lang hat er in vielfältigen Arbeitsgemeinschaften und Präsidien gedient. Er kennt die Kirchen auf dem Boden der ACK. Für seine Verdienste um die Erforschung der methodistischen Kirchengeschichte wurde er unlängst durch die „General Commission on Archives and History" der weltweiten Kirche der Methodisten in Washington, DC, ausgezeichnet. Voigt wagt sich mutig auf ein noch reichlich unbeackertes Feld: Zwar werden die Kinder als Thema entdeckt, die „Kindertheologie" gerühmt, mit Kindern theologisiert, die Kinderkirche bzw. der Sonntagsschulunterricht ist in der Wissenschaft aber immer noch ein vernachlässigtes Thema.

Voigt beginnt mit einem historischen Rückblick. Die englischen Wurzeln werden in Kapitel I benannt: Industrialisierung und Aufklärung. Er erzählt an-

schaulich und anekdotenreich, nennt klassisch personalisierend Robert Raikes („Impulsgeber") und John Wesley („Förderer"). Der Weg nach Deutschland führt in Kapitel II über den Baptisten Johann Gerhard Oncken gen Hamburg und Bremen, über den Wesleyaner Christoph Gottlob Müller nach Württemberg. Kapitel III und IV schwenken nach Amerika und seiner reichen, ökumenischen Sonntagsschulgeschichte zurück. Kapitel V und VI führen in die landeskirchlichen Probleme in Deutschland bis zur klerikalisierten, mit dem Amte verbundenen Form „deutscher Kindergottesdienst" in den 80er-Jahren des 19. Jahrhunderts. Kapitel VII bestimmt Sonntagsschule als auffälligen Teil freikirchlicher Mission in Deutschland, streift auch den „Spezialfall ‚Kinderbekehrung'". Kapitel VII ist wieder dem Verhältnis Freikirchen-Landeskirchen gewidmet. Kapitel IX führt zum „Bund freikirchlicher Sonntagsschulen". Kapitel X und XI führen die wichtigen „internationalen Beziehungen", die Organisationen, Kongresse und Tagungen an. Sonntagsschule erhält ökumenische Weite im weltweiten Kontext (Weltkonferenzen seit London 1889, Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen seit 1971). Methodisten spielten darin immer eine besondere Rolle. Kapitel XII bietet eine thematische Zusammenfassung. Die Chronologie des Aufbaus ist allerdings nicht immer ganz schlüssig: Es gibt Rückgriffe oder Dubletten, die den Überblick erschweren.

In Summa: Ein verdienstvolles Buch. Voigt konfrontiert mit überraschendem Materialreichtum und verweist auf Quellen in Archiven. Er ist mit viel Engagement beim Formulieren. Voigt eröffnet einen ökumenischen Dialog und zeigt, wie unerlässlich die freikirchliche Perspektive ist. Sie muss gehört werden – Voigt hat einen Entwurf geliefert, der zur Lektüre anregt.

Wie könnte der Dialog weitergehen? Voigts Arbeit lädt ein zum Gespräch: Ist nicht schon der Titel der Studie der Nachfrage wert? „International" wird mit „deutsch" kontrastiert, „Sonntagsschule" mit „Kindergottesdienst". „International" ist ein unscharfer Begriff. In der Terminologie der Sonntagsschulbewegung wurden damit kanadisch-amerikanische Konferenzen Mitte des 19. Jahrhunderts, also die Zwischenschritte zwischen nationalen und weltweiten Konferenzen bezeichnet. Der „deutsche Kindergottesdienst" ist vor allem polemische Abgrenzung der deutschen Landeskirchen um 1881 gegen Freikirchen im Taumel des Nationalismus. Voigt verharrt dadurch stärker in alten landeskirchlich-freikirchlichen Frontstellungen als ihm bewusst ist. Die Vorbemerkung (15) ist stark verkürzend und hat etwas Apologetisches. „Sonntagsschule" ist längst nicht die feste „Marke", als die sie Voigt aus der methodistischen Tradition kennt. Die pragmatische Zusammensetzung von „Sonntag" und „Schule" schließt als miserabler Kompromiss in der Industrialisierung *sonntägliche Schule* im Armenschul- oder Berufsschulwesen ein, worauf er einerseits immer wieder verweist, kann aber auch davon völlig unabhängig *Schule des Sonntags* bedeuten, d. h. religiöse Unterweisung, Gottesdienst für Kinder und Religionsunterrichtsersatz, wie er es stilbildend aus seiner Tradition kennt. Diese religiöse Sonntagsschule ist dann entschieden kürzer (1–2 Stunden) und eindeutig religiös konnotiert. Das traditionelle landeskirchliche Interesse an der Unterweisung von Kindern bediente sich seit der

Reformation verschiedenster Formen von „Kinderlehren", „Kinderpredigten" oder „Katechismusunterweisung", die sich – zumindest nach „landeskirchlicher Lesart" – in die offene Form Sonntagsschule-Kindergottesdienst hineinmodifizierten. Dies wird möglicherweise bei Voigt unterbestimmt.

Die Darstellung wird umso sicherer und souveräner, je mehr er das methodistische Feld beackert. Auch die baptistischen Entwicklungen sind ihm vertraut: ab den Darbysten wird die Darstellung knapper. Freikirchen aus dem Jenseits der alten Evangelischen Allianz sind kaum noch Fußnoten. Sonntagsschularbeit als Teil der Missionsstrategie fand aber auch bei Herrnhutern, Mormonen, Christian Science, Adventisten und Pfingstkirchen statt.

Der Dialog ist fortzuführen: Blicke auf 39 (!) pluralisierte Landeskirchen und deren Sonntagsschulentwicklung stehen aus. Voigt hat vor allem Berlin, Bremen, Hamburg, Frankfurt und Württemberg im Blick. Durch seine Fixierung Freikirche-Landeskirche ist die „Innere Mission" zu wenig im Blick. S. 83f, 106, 111f deutet er zwar manches an, die „Stadtmissionen", die „Agenten für Innere Mission", die Diakonissen oder Kleinkinderlehrerinnen und deren bedeutender wie unerlässlicher Beitrag für die landeskirchliche Sonntagsschulausbreitung fehlen aber bei Voigt. Ebenso müssten Beiträge aus dem Pietismus, der Erweckungsbewegung und dem „heiligen" Wuppertal noch ergänzt werden.

Auch innerhalb der Landeskirchen wie an deren Rändern wurden *durchaus* Fragen von „Mission", „innerer Mission" oder „allerinnerster Mission" mit großem Ernst diskutiert. Die Überlegungen zur Einordnung von Sonntagsschule bzw. Kindergottesdienst in den Kanon der theologischen Disziplinen im 19. Jahrhundert dokumentiert dies noch: Voigt, 130, Anm. 15, der alles an Achelis und 1890/91 fest macht, greift zu kurz: Mallet (1861) fügt sie der „Lehre von der Inneren Mission" ein, ebenso Wurster (1895). Schäfer (1890) spricht von „Diakonik". Schaff (1870) und von Zezschwitz (1878) rücken sie zwischen schulischen Unterricht und Gottesdienst. Achelis macht die Sonntagsschule möglicherweise salonfähig, belässt sie aber bei der Inneren Mission – der Kindergottesdienst wird für ihn zweite Stufe des häuslichen Katechumenates. Der Kindergottesdienst rückt bis 1930 in die kulturprotestantische Erziehungslehre, wird anschließend von der kirchlich geprägten Katechetik übernommen – hat seinen in den 1930er-Jahren verlorenen Ort in der Praktischen Theologie im Grunde nicht wiedergewonnen.

Vielleicht ist Voigts Buch ein Anlass, auch darüber verstärkt nachzudenken?

J. Thomas Hörnig

Harald Beutel, Die Sozialtheologie Thomas Chalmers und ihre Bedeutung für die Freikirchen. Eine Studie zur Diakonie der Erweckungsbewegung. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007. 320 Seiten. Kt. EUR 55,90.

Harald Beutel, selber ein Freikirchler mit Erfahrungen im Bereich der Freien evangelischen Gemeinden, bei den Mennoniten und zuletzt in einer baptistischen Gemeinde hat eine Dissertation vorgelegt, die ökumenisches Interesse verdient. Der schottische Theologe und Sozialreformer Thomas Chalmers (1780–1847) gehörte zu den Vordenkern der Evangelischen Allianz als einer vorökumenischen Einheitsbewegung. Er

hätte den Namen „Protestant Evangelical Alliance" der heutigen Selbstbezeichnung „Evangelical Alliance" vorgezogen. Vor allem hatte er daran gedacht, dass diese Einheitsbewegung nicht ein Verband von einzelnen Christen verschiedener Konfessionen und Denominationen sein sollte, sondern eine „Vereinigung aller protestantischen *Kirchen*" (201). Chalmers war es auch, der in Schottland die wohl erste Freikirche der Neuzeit weltweit organisierte. Im Unterschied zur Situation in Deutschland, wo die Freikirchen – die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche will keine Freikirche sein, daher scheidet sie mit ihrer anderen Geschichte in dieser Bewertung aus – kein Schisma herbeiführten, wie Chalmers durch die Umstände in Schottland gezwungen eine solche herbeizuführen. Beutel stellt in seiner Studie den Aspekt der Sozialtheologie heraus und beschreibt wesentliche theologische Wurzeln (27–53) sowie den kirchengeschichtlichen Kontext (54–72), bevor er dessen Leben und Werk charakterisiert (73–94). Danach tritt das zentrale Anliegen der Studie hervor: Chalmers' sozial-theologischer Ansatz (95–145), das Konzept einer diakonischen Gemeinde (146–187), das keineswegs, wie der Titel es vermuten lässt, nur eine „Bedeutung für die Freikirchen" hat, sondern gerade ein ökumenisches Konzept darstellt. Schließlich folgt die Perspektive einer Kirchen- und Gesellschaftsreform (188–233). Danach wird ein erster Ansatz für eine Wirkungsgeschichte in Deutschland aufgezeigt (234–254), um schließlich die ökumenische Konsequenz für die Diakonie der Freikirchen aufzuzeigen (255–269).

Wenn Beutel „die Freikirchen" im Blick hat, dann denkt er vorwiegend an die Gemeindebünde mit den unabhängigen Lokalgemeinden, die auch theologisch wie kirchengeschichtlich viel näher mit dem schottischen Calvinismus verbunden sind, als die methodistisch orientierten Kirchen, die in der Folge John Wesleys ihren sozialdiakonischen Ansatz in dessen lebendiger Tradition haben. Wesley war mit seinem Arminianismus ein erklärter Gegner der doppelten Prädestination.

Von ökumenischem Interesse dürfte Beutels einleitendes Kapitel über die theologische „Vorgeschichte" sein, in der er die covenanting traditions als Teil der angelsächsischen Föderaltheologie entfaltet. Der Gedanke der Kirche als Bundesgemeinschaft und das damit verbundene anthropologische Anliegen einer personalen Verantwortung ihrer Glieder hatte eben nicht nur eine weitreichende Bedeutung für die frühe Entwicklung des Demokratieverständnisses in den angelsächsischen Ländern. Die covenanting theology ermöglichte von ihrem Ansatz her anders als die konfessionsbezogenen kirchlichen Selbstverständnisse des Kontinents, die mehr zur Abgrenzung führten, die Gemeinschaft von Kirchen und Gemeinden unterschiedlicher theologischer Prägung. Ihr integrierendes Element stellte nicht nur theologische Elemente für die Ermöglichung der ökumenischen Gemeinschaft zur Verfügung, sondern half auch, daraus strukturelle Kategorien zu entwickeln, wie diese Gemeinschaft sich organisieren kann, nämlich als Bundesgemeinschaft, wie es in Deutschland zuerst unter den Freikirchen praktiziert und schließlich auch aus der angelsächsischen Kirchenerfahrung heraus für den Ökumenischen Rat der Kirchen weiterentwickelt wurde.

Trotz des Titels, der die Bedeutung dieser Studie auf die Arbeit der Freikirchen einzuschränken scheint, ist er darüber hinaus von ökumenischer Relevanz.

Karl Heinz Voigt

CHRISTLICHES ZEITMANAGEMENT

Wolfgang W. Osterhage, Christliches Zeitmanagement. Zeit, Leben, Spiritualität, CMZ-Verlag, Rheinbach 2006. 207 Seiten. Br. EUR 12,80.

Ein Buch, das Hoffnung macht und auch selbst enthält: für diejenigen, die Schwierigkeiten haben mit ihrem eigenen Zeitmanagement werden hier Möglichkeiten konkreter Abhilfe angeboten.

Das macht Hoffnung auf Besserung im Umgang mit den eigenen Ressourcen. Hoffnung selbst enthält dieses Sachbuch darüber hinaus jedoch, weil es getragen ist nicht nur von der Suche nach mehr Effizienz beim eigenen Zeitmanagement, sondern von einer spirituellen Mitte her, die Gelassenheit vermitteln kann inmitten anscheinend hektischer Betriebsamkeit.

In jedem Kapitel spürt man den Ausführungen des Verfassers nicht nur seine reiche Erfahrung als Praktiker in Coaching und Managementberatung ab, sondern ebenso die vielfältigen reflexiv verarbeiteten Erkenntnisse aus der Mitwirkung in zahlreichen christlichen Organisationen. Dies wird auch deutlich, wenn man dem Spannungsbogen des gesamten Buches folgt. Beginnend mit dem Umgang von überschüssiger Zeit wird die Linie weitergezogen über die Grundzüge des klassischen Zeitmanagements bei knapper Zeit hinaus zu den möglichen Schieflagen der Persönlichkeit, die geprägt sind beispielsweise durch Arbeitssucht oder Burnout. Kulturelle Unterschiede werden ebenso angesprochen wie das Teilen von Zeit mit anderen Menschen, bis der Bogen sich rundet im Angebot alternativer Zeitgestaltung unter Einbeziehung von Elementen christlicher Spiritualität.

Ein Hauptanspruch von Zeitmanagement ist der Versuch, die lokale Perspektive unserer Wunschvorstellungen mit der globalen Perspektive der sonstigen Anforderungen des Lebens und der Welt in Einklang zu bringen. Im vorliegenden Buch werden verschiedene Szenarien aufgegriffen und Lösungen vorgestellt. Das hat den Vorteil, dass man es sequentiell durcharbeiten kann oder – je nach Problemlage der Lesenden – durch direkten Einstieg in ein konkretes Kapitel. Jeweils wird eine Problemlage beispielhaft vorgestellt, analysiert und danach ein therapeutischer Ansatz angeboten. Schließlich wird das Kapitel nach Einbettung in ein Grundmotiv durch einen biblischen Bezug abgerundet und dadurch ein tieferer Zusammenhang eröffnet, in dem wir – zumindest nach christlichem Selbstverständnis vor Gott immer stehen, und von dem aus wir unsere Alltagsproblematik her betrachten können.

Eine komprimierte Lösungsschrittfolge sowie Checklisten als methodische Hilfsmittel werden an signifikanten Stellen angeboten. Osterhages tiefe spirituelle Verankerung wird besonders deutlich, wenn er bei aller Notwendigkeit von Methoden und Techniken des Zeitmanagements nicht vergisst, dass Herr der Zeit nicht wir sind, sondern Gott selbst. Allerdings darf diese Gewissheit nicht zu falscher Nachlässigkeit verführen, denn „er löst nicht das Sachproblem für uns", sondern und das ist ebenso

tröstlich wie wichtig – „er gibt uns Mut und Klarheit, im Rahmen der Bedingungen dieser Welt weiterzumachen und nicht zu zerbrechen" (45). Da kann dann sogar die Umkehr als Frucht der Buße „Freude bereiten", wenn „der neue Aufbruch" in der Abfolge der Stationen „Innehalten Analyse Loslassen Neuanfang spürbare Veränderung" einleitet (66). Als leitendes Grundmotiv wie auch als Zielvorstellung christlichen Umgangs mit der Zeit ließe sich so als Losung formulieren:

„Mit der Unvollkommenheit leben, heißt flexibel zu sein, ohne sich ins Chaos versinken zu lassen" (128).

Wieland Zademach

DIALOGGESCHICHTE

Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007. 173 Seiten. Gb. EUR 24,90.

An Literatur über den Papst aus Deutschland herrscht kein Mangel. Neben Bildbänden und Hagiographien gibt es auch theologisch interessante Bücher, vor allem durch die Regensburger Vorlesung vom Herbst 2006 angeregt. Der vorliegende Band gehört in diesen Kreis, steht in ihm aber doch alleine da. Das hat mehrere Gründe: Einmal ist sein Verfasser profilierter katholischer Fundamentaltheologe, der keine Auseinandersetzung scheut. Dann gehört er zur ersten Schülergeneration Ratzingers selbst, kennt also den „Gegenstand" seines Buches gut, ohne sich in der eigenen Arbeit Selbstständigkeit nehmen zu lassen. Schließlich konzentriert sich sein Buch ausschließlich auf den Theologen Ratzinger und vermeidet damit die Unschärfe nicht weniger Veröffentlichungen.

Der Band ist teils lebensgeschichtlich und teils werkimmanent-systematisch aufgebaut, was ihn nicht immer übersichtlich macht. Instruktiv sind die Informationen über Ratzingers theologische Anfänge, die um Ekklesiologie – die Dissertation – und Offenbarungstheologie kreisen. Deutlich ist bereits hier die Verortung von Ratzingers Theologie und Persönlichkeit in der Feier der eucharistischen Liturgie (19 u. ö.). Die Darstellung der nächsten Schritte – die frühe Bonner Professur und die Arbeit als Konzilstheologe – wird in der Darstellung durch persönliche Ausdrücke der Bewunderung durchaus gestört. Für die aktuelle Diskussion um die Regensburger Vorlesung und um das Jesusbuch des Papstes stehen hier allerdings interessante Informationen bereit, die das Verhältnis von Glaube und Vernunft (31.100–103.105–113) und dasjenige von Schrift und Tradition betreffen (25.35–38.85–98).

Nicht weniges, was das Buch berichtet, ist Dialog- und Streitgeschichte, so geht es etwa um die Diskussionen mit Walter Kasper um Ratzingers „Einführung", um die mit Karl Rahner und um die mit und um Hans Küng. Hier muss man sich auskennen, um etwas von den Ausführungen zu haben.

Zu diskutieren ist die Entscheidung des Vf.s, keine vom Präfekten der Glaubenskongregation unterzeichneten offiziellen Dokumente heranzuziehen (82). Das ist methodisch zwar eindeutig, setzt aber die Trennung zwischen dem Theologen und dem Kirchenfunktionär voraus. Ist das bei dem kirchlichen Theologen Ratzinger überhaupt möglich?

Breiten Raum nimmt das Thema „Theologie und Politik" ein, bezogen sowohl auf Ratzingers scharfe Kritik der 68erBewegung als auch auf seinen

Fundamentaldissens mit Vertretern der Befreiungstheologie (117–125). Vf. diskutiert aber genauso Ratzingers Interesse an der Europapolitik (125–134). Das Buch endet thematisch da, wo es begann, nämlich beim Thema Liturgie. Vf. macht eine Entwicklung aus von einer Vorstellung, die die Kirche und Christus nahezu voll identisch sieht hin zum Gedanken, dass die Kirche funktional Christus zugeordnet ist und sein Heil an andere weitergeben soll (139–142). Man wird dies im Licht der eigenen eucharistietheologischen Arbeiten des Vf.s auch als Bitte an den akademischen Lehrer im Papstamt lesen dürfen, diesen Aspekt kirchenpolitisch wirksam werden zu lassen.

Das Buch ist von grundständiger Sympathie für Ratzinger getragen und geht eine Reihe seiner Voten gegen andere mit. Dennoch mehren sich im Fortgang des Bandes die kritischen Bemerkungen. Gegen die zahlreichen Diskussionen tritt der Bericht über Positionen und Publikationen Ratzingers als solche deutlich zurück. Vf. ist anscheinend der Ansicht, dass man schon selber lesen muss und dass nur diskutierende Berichte es wert sind, niedergeschrieben zu werden. Entsprechend handelt es sich um ein Buch für Kundige, die Positionen durch Auseinandersetzungen würdigen wollen.

Martin Hailer

TAUFE

Walter Klaiber / Wolfgang Thönissen (Hg.), Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht: Bonifatius, Paderborn / Anker, Stuttgart 2005. 245 Seiten. Kt. EUR 19,90.

Nach Jahren guter Erfahrungen des Miteinanders im Rahmen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen fand im Jahre 2001 eine erste Gesprächsrunde zwischen Vertretern der römisch-katholischen Kirche und der Freikirchen statt, die eine grundlegende Annäherung in der Frage der Rechtfertigung brachte. Eine zweite, in den Jahren 2002 begonnene und 2004 fortgeführte Gesprächsrunde widmete sich nun der Frage des Verständnisses und der Praxis der Taufe.

Nicht selten wird im ökumenischen Diskurs die Taufe als grundlegendes Band der Einheit zwischen den Kirchen und als ein wichtiger Ausgangspunkt angesehen, von dem her die getrennten Kirchen und Christen unterschiedlicher Konfessionen zu der einen Kirche Christi zusammenfinden mögen. Nicht weniger selten wird dann aber gleichzeitig bewusst oder unbewusst übergangen, dass es – wie bei der ökumenischen Auseinandersetzung um das Abendmahl – ebenso auch bei der Taufe nicht nur solche Kirchen gibt, die in Lehre und Praxis der Taufe übereinstimmen, sondern dass es zwischen Kirchen auch grundsätzlichen Dissens hinsichtlich Tauflehre und Taufpraxis gibt. Wenn man sich einmal dazu entschließt, im ökumenischen Dialog auch die Kirchen der freikirchlichen bzw. täuferischen Tradition zu berücksichtigen, so wird man zurückhaltender mit dem Konzept der „Taufe als grundlegendes Band der Einheit" umgehen.

Der vorliegende Band macht nun die Beiträge und Ergebnisse der zweiten Gesprächsrunde zwischen Vertretern der römisch-katholischen Kirche und der Freikirchen zur Tauffrage der interessierten Leserschaft zugänglich.

Wer, wie der Rez., beim Blick in das Inhaltsverzeichnis nicht gleich alle Autoren einer Kirche zuordnen kann, wird vermutlich zunächst einmal den Auto-

renspiegel im Anhang ansteuern, um sich einen Überblick zu verschaffen, welche Kirchen in der Gesprächsrunde durch die Autoren der Beiträge vertreten waren. Es waren dies die römisch-katholische Kirche durch Peter Lüning, Burkhard Neumann, Wolfgang Thönissen, Johannes Oeldemann und Michael Hardt, die Evangelisch-methodistische Kirche (EmK) durch Walter Klaiber, Manfred Marquardt und Roland Gebauer, der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) durch André Heinze und Volker Spangenberg, der Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFeG) durch Johannes Demandt und Klaus Peter Voß sowie die Evangelische Brüder-Unität (EBU) durch Peter Vogt. Nach dem Blick in das Autorenverzeichnis erscheint es fast unausweichlich, als nächstes den Beitrag von R. Gebauer „Konvergenzen und Divergenzen im Taufverständnis. Erträge und Perspektiven" anzusteuern, bietet er doch nicht allein eine sachliche und gut ausgewogene Bündelung aller in dem Band dokumentierten Vorträge der Gesprächsrunde, sondern durch die zum Teil wörtliche Wiedergabe von Äußerungen und Beiträgen aus den Gesprächsrunden zudem auch einen anregenden Einblick in ein spannendes und vielfältiges Gespräch.

Der Überblick über das Terrain der zwischen römisch-katholischer Kirche und den Freikirchen diskutierten Aspekte der Tauftheologie und -praxis macht Lust, sich mit der einen oder anderen Fragestellung näher zu beschäftigen und so bietet es sich an, zur Vertiefung je nach eigenem Interesse einzelne Beiträge des Sammelbandes aufzusuchen, die sich mit je unterschiedlichen Gesichtspunkten der Taufthematik befassen. Biblisch-exegetische, systematisch-theologische sowie praktisch- bzw. pastoraltheologische Aspekte der Taufthematik werden jeweils aus römisch-katholischer wie aus freikirchlicher Sicht erörtert. Dabei durchziehen verschiedene wiederkehrende Teilaspekte und -fragestellungen der Taufthematik die einzelnen Beiträge: so z. B. Fragen nach dem Verhältnis von Glaube und Taufe, nach der Bedeutung der Taufe im Sinne eines Initiationsritus innerhalb des Prozesses des Christwerdens sowie die Fragen nach dem Sakramentscharakter der Taufe, der Bedeutung der Kirche, dem kirchlichen Handeln und der Mitgliedschaft in einer konkreten Gemeinde.

Die einzelnen Beiträge sind aller Lektüre Wert, geben sie doch einen bereichernden Eindruck in ein interessantes Gespräch, bei dessen Wahrnehmung immer wieder auffällt, wie Übereinstimmungen und Differenzen zwischen römisch-katholischer Kirche und einzelnen Freikirchen je nach behandeltem Aspekt unterschiedlich ausgeprägt sind. Das zeigt sich nicht zuletzt am Problem der Praxis und des Verständnisses der Säuglingstaufe, bei dem die Frage nach dem Verhältnis von Taufe und Glaube konkret wird. Eine gewisse Nähe zu den freikirchlichen Positionen erreicht die katholische Kirche dadurch, dass bei ihr die Säuglingstaufe zwar in der Praxis der „Regelfall" ist, die Taufe von mündigen Menschen hinsichtlich der Lehre von der Taufe jedoch den „Idealfall" der Taufe darstellt. Eine klare Frontstellung verbleibt allerdings zumindest in Richtung auf diejenigen Freikirchen, für die der Glaube erkennbar der Taufe vorausgehen muss und die daher die Säuglingstaufe grundsätzlich ablehnen (BEFG, BFeG).

An diesem wie an anderen Diskussionspunkten zeigt sich, dass die unter-

schiedliche Nähe bzw. Ferne in einzelnen Punkten der Taufthematik nicht zuletzt in einer unterschiedlichen Beantwortung der Fragen nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition wie nach der Offenbarungsqualität von Tradition begründet ist. Der vorliegende Band zur Taufthematik ist ein erfreuliches und anregendes Zeugnis ökumenischer Bemühungen um Verständigung und Annäherung. Mit Spannung wird man die Fortsetzung dieses Gesprächs zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Freikirchen erwarten dürfen, das sich in der nächsten Runde mit Fragen nach dem Schriftverständnis wie insgesamt der Frage der Hermeneutik beschäftigen wird.

Wolfram Kerner

KIRCHE UND KUNST

Helmut Schwier (Hg.), Geöffnet. Raum und Wort in der Heidelberger Universitätskirche, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M. 2006, 252 Seiten, Kt. EUR 19.80.

Manfred Richter (Kunstdienst der Evangelischen Kirche, Lichtpyramide Gabriela Nasfeter, Ein Kunstkatalog (dt.-engl.) als Dokument eines ökumenischen Abenteuers, mit Vorworten von Wolfgang Huber, Konrad Raiser und dem Herausgeber. Verlag Hentrich & Hentrich, Teetz 2003. Kt. EUR 19.80.

Anzuzeigen und nachdrücklichst zu empfehlen sind zwei Publikationen, die uns bei ihrer Lektüre bzw. beim Betrachten ihrer – besonders im zweiten Werk – meisterhaften Fotos unterschiedlich herausfordern.

(1) In der *Erstgenannten* versteht der Buchtitel unter „Geöffnet" nicht nur Kirchentüren, sondern biblisch fundierte Wege, die uns – entlang den der Verkündigung, den Sakramenten und dem Gotteslob dienenden Installationen – deren Bezug zum Evangelium und Beitrag zu lebendigem Glauben öffnen. Mit anderen Worten: Wir werden in einen Bildungsvorgang verwickelt, von dem abhängt, ob wir „Kirche" als Geschehen erfahren, an dem wir persönlich beteiligt sind, oder als ehrwürdiges Gebäude, als überkommene Institution bzw. als soziale Service-Station bleibt, deren wir uns zu verschiedenen Anlässen bedienen.

Dieser Konzeption entsprechend bilden den *Hauptteil* (39–173) dieses auch als Geschenk geeigneten Bandes vierzehn Predigten aus dem Gremium der Universitätsprediger. Für diese Predigten waren als ‚Texte' die einzelnen Elemente des Kirchenraums vorgegeben, also Altar, Taufbecken, Orgel und Lesepult (Ambo), Kreuz, Kirchenfenster usf., aber auch Wandbilder, Gedächtnistafeln und der Kirchhof. Die biblischen Grundlagen für ihre Predigt wählten die beauftragten Personen selbst aus.

Wir erfahren auf diese Weise teils wichtige, teils wunderliche Details über Herkunft, Entwicklungsgeschichte und Symbolik dieser Elemente. Das Gewicht legen sie aber darauf, wie diese Einrichtungen der heutigen Generation das Evangelium nahe bringen. Dafür nutzen die Prediger auch persönliche Erfahrungen. Abschließend charakterisiert *Gerd Theißen* in 16 Skizzen (175–192) die Wandlungen von Form, Ziel und Sprache der „Protestantischen Predigt in der Peterskirche" seit der Reformation zur Gegenwart – ein wertvoller Blick in den Spiegel für alle, die den Auftrag zur Predigt des Evangeliums übernommen haben oder ihre langjäh-

rigen Hörer/Hörerinnen sind. Das Vorurteil, dass sich dabei immer das Gleiche wiederholt habe oder das Evangelium lediglich den Trends der Zeit unterworfen worden sei, wird von dieser Übersicht gründlich widerlegt.

Als Ouvertüre gehen dem mit zahlreichen Fotos erfrischend gestalteten Band eine Einführung zu „Wort und Raum" des Herausgebers (9–13) sowie eine *kunsthistorische Bestandsaufnahme* der Peterskirche durch Anneliese Seeliger-Zeiss (15–36) diesem Hauptteil voraus. Ihm nachfolgend erläutern in einem dritten Teil „Raum – Kunst – Wort" *Helmut Schwier, Wolfgang Drechsel, Ingrid Schober und Heinz Schmidt* unter dem Stichwort „Raum geben", wann und warum uns „Räume" in Gottesdiensten, in der Diakonie und bei der Seelsorge positiv bzw. negativ beeinflussen (195–223). Zum relativ neuen Arbeitsfeld der *Kirchenpädagogik* stellt *Hartmut Rupp* („Wahrnehmen, erklären, deuten, erschließen", (225–235 die gemeinschaftlichen und individuellen Voraussetzungen vor, die helfen, dass kirchenpädagogische Aktionen anderswo zum Vorbild im eigenen Bereich werden können. Dazu kommen hilfreiche Literaturhinweise. Und seiner Predigt zu den vier Glasfenstern von Johannes Schreiter in der Universitätskapelle (163–173) ergänzend erläutert *Theo Sundermeier*, wie sich im Werk dieses Künstlers „Kunst und Theologie im Gespräch" befinden (237–244).

Zwei Fragen, die allerdings den frohen Gesamteindruck nicht beeinträchtigen, seien nicht unterdrückt:

- Warum wird der *Altar* fast nur zur Auferstehung, kaum zur Lebenshingabe des Herrn in Beziehung gesetzt? Nach 1 Kor.11,24ff gelten Gedenken und Verkündigung beim Herrenmahl vorrangig dem „für euch gegeben". Ist der Altar nicht mehr der Ort für ein – zugegeben schwierigeres – willig-demütiges Annehmen der Heilsgabe, weniger für ein aktiv-optimistisches Hindurchkriechen ?
- Warum wurde kein Grundriss von St. Peter beigegeben? Er hätte die Orientierung erleichtert, wie sich die Elemente des Ensemble Kirche einander zuordnen.

(2) Dem gegenüber konzentriert sich die *zweite Publikation „Lichtpyramide"* auf einen einzigen, allerdings zentralen Aspekt: *Wie kann Kunst*, in unserem Fall textile Kunst, *das Grundgeschehen von Kirche symbolisch präsent werden lassen*, also das schöpferische Licht der Auferstehung mit der Erleuchtung der Gemeinschaft verbinden, die sich in kirchlichen Räumen versammelt? Der Apostel Paulus nennt dies in 2 Kor 3,13ff eine Metamorphose, eine Blick- und zugleich Seinsveränderung, die den Bann auf religiösen Traditionen, z. B. auf die Thora, bricht und zu einem *neuen Sehen verhilft*, durch das wir, wie die Christen der ersten Generation, „zur Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes in dem Angesicht Christi" befähigt werden.

Eine solche Blickveränderung war *Ziel einer Aktion*, die zunächst als „Projekt Lichtpyramide 2000" nur für die Jahrtausendwende gedacht war. Sie verwandelte sich dann jedoch in ein dreijähriges faszinierendes „ökumenisches Abenteuer" durch zwölf markante Kirchen Europas und des Nahen Ostens, die hier als mutige Vorhut eines nachahmenswerten Experimentes genannt seien: St. Sulpice, Paris – Berliner Dom – Ulmer Münster – St. Elisabeth, Wrocław/Breslau – St. James's,

London im Jahr 2000; St. Thomas, Straßburg – Erlöserkirche, Jerusalem – St. Laurenskerk, Rotterdam im Jahr 2001; Hagia Irene, Konstantinopel/Istanbul – Ganzatoun Etschmiadsin/Eriwan – St. Georg, Wismar – St. Antonius/St. Shenouda, Berlin im Jahr 2002.

Über die *Vor-, Bild- und Nachgeschichten* dieses ‚Abenteuers' berichten der Herausgeber Manfred Richter (13–45) und die ausführende, 1950 in Gdynia/Polen geborene, seit 1984 in Ulm lebende Künstlerin *Gabriela Nasfeter* (46 bzw. in einem durch Entwürfe und Fotos angereicherten Gespräch mit *Jürgen Rennert*, „Die Schneiderin von Ulm", 135–148). Beigegeben sind auch das Echo aus einigen der beteiligten Kirchen (10f) und Gedanken zur Lichtpyramide „Erscheinung – Zeichen – Symbol" von *Barbara Lipps-Kant* (127–134).

Christliche Gemeinden im deutsch- und englischsprachigen Bereich möglichst im ökumenischen Verbund auf die Spur dieses Abenteuers zu setzen, beabsichtigt dieser preisgünstige *Buchkatalog*, der zugleich das Vermächtnis des bislang in Berlin ansässigen *Kunstdienstes der Evangelischen Kirche* darstellt. Seine Anfänge liegen in den 20er Jahren. Sie führen nach Dresden und zu Paul Tillich zurück. Er kann aus finanziellen Gründen in bisheriger Form nicht weitergeführt werden.

Bleibt die Frage: Warum kann und soll ausgerechnet eine textile Lichtpyramide unsere Wahrnehmung auf das Reich Gottes hin erneuern? Die Pyramide ist ein uraltes religiöses Symbol. In Ägypten von ungeheurem Gewicht und mit Linienführung nach oben – in jenen Raum, in dem sich Bestehen und Gedeihen der Welt darunter entscheiden. Im Gegensatz dazu wirkt eine Lichtpyramide leicht. Ihr Fundament ist breit, lastet aber nicht schwer, wenn sie den Blick nach oben führt. In *sieben* der zwölf Installationen will sie uns dorthin mitnehmen – in die Schwerelosigkeit von Glauben, Liebe und Hoffnung, die sie nach unten an die Gemeinschaft vermittelt. In *fünf* Fällen wird umgekehrt die Fülle Gottes zu uns herabgeleitet und gilt der Gemeinschaft: ‚Ich will *euch* segnen', wenn die Pyramide mit nur *einer* Spitze nach unten zeigt. Was allen gilt, trifft uns aber auch als *Individuen*. ‚Du bist wie der/die Andere neben Dir das Ziel der Zuwendung von oben', flüstert uns die Pyramide zu, wo sie, aufgeteilt in mehrere Spitzen, von oben nach unten führt.

Wer solche Blickveränderung an sich selbst wahrnehmen will, sollte sich zunächst in den Kirchenraum ohne Installation vertiefen, wie er jedesmal beigefügt ist. Haben wir uns ihn eingeprägt, bleibt die Lichtpyramide nicht störender ‚Gegenstand'. Sie beginnt, unsere Wahrnehmung assoziativ zu bereichern und zeigt den ‚Mehrwert' dessen an, was gegenständlich nicht sichtbar zu machen ist. Das Samenkorn ist auf fruchtbaren Boden gefallen. Wir haben einen Wink von oben bekommen.

Ökumenisch tätige Kirchen und Gemeinden sollten sich von solchen Erfahrungen anspornen lassen und in Fühlung mit Künstlern/Künstlerinnen im eigenen Bereich jenen Mehrwert ans Licht bringen, der – sei er bisher *unbeachtet* oder *noch gar nicht entdeckt* – in den Räumen schlummert, in denen wir mit dem Vaterunser ständig um Vorzeichen des Reiches Gottes beten.

Hans Vorster

NATURWISSENSCHAFT UND RELIGION

Hans Küng, Der Anfang aller Dinge. Naturwissenschaft und Religion. Piper, München 2005. 256 Seiten. Gb. EUR 18,90.

„In Wahrheit kann die Wissenschaft weder in ihrer Haltung noch in ihren Themen der Konfrontation mit der Haltung und den Themen der Religion entgehen", erklärte der Physiker und Philosoph Carl-Friedrich von Weizsäcker in seinem Festvortrag 1977 zum 500. Jubiläum der Universität Tübingen. „Und die Religion darf, so scheint mir, den durch die Wissenschaft erzeugten Schein der Neutralität nicht dulden". Hans Küng, der Tübinger ökumenische Theologe, Präsident der Stiftung Weltethos, Autor bedeutender Werke zum Judentum und zum Islam hat als Geisteswissenschaftler die Herausforderung durch das naturwissenschaftliche Denken noch einmal aufgenommen und einige der Konflikt- und Konfrontationsfelder präzise beschrieben. Er tut es mit spürbarer Leidenschaft besonders für die Evolutionsbiologie, die Physik und die Hirnforschung. Mit Karl Popper glaubt Küng in seiner wissenschaftstheoretischen Einleitung, dass ein positivistischer Radikalismus letztlich nicht nur die Metaphysik, sondern auch die Naturwissenschaften vernichtet (43). Auch wenn die meisten naturwissenschaftlichen Sätze nur falsifizierbar und nicht verifizierbar sind und wenn metaphysische Ideen für die Entwicklung der Naturwissenschaften wegweisend waren, gibt es doch an der Berechtigung, Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit der mathematisch orientierten Naturwissenschaften keinen Zweifel. Unverzichtbar sei allerdings, und hier liegt Küngs Interesse, die Abgrenzung von mathematisch-naturwissenschaftlichen von metaempirischen, philosophisch-theologischen Sätzen. Das heißt unter anderem, dass es keine Gründe geben kann, metaempirische Sätze für „sinnlos" zu erklären, was schon bei den Geschichtswissenschaften, die sich mit singulären Ereignissen befassen, an Grenzen stößt.

Küng geht es im traditionell spannungsreichen Verhältnis von Naturwissenschaft und dem Erbe der jüdisch-christlichen Tradition weniger um eine trennende Konfrontation, noch weniger um harmonistische Integration, sondern eher um so etwas wie „Komplementarität", einen Begriff aus der Quantenphysik, worunter der Tübinger eine kritisch-konstruktive Interaktion versteht, die alle illegitimen Übergänge vermeidet und alle Verabsolutierungen ablehnt. Dahinter steht natürlich der alte christliche Wunsch nach „Anschlussfähigkeit" (Otto Kallscheuer) des Glaubens an die jeweils modernen Wissenschaftssysteme, ein Wunsch, der dem Christentum mehr als dem Judentum und dem Islam durch seine einstige jugendliche Ehe mit der Vernunft der Griechen geradezu in die Geburtsurkunde geschrieben ist. Papst Benedikt XVI. hat es in Regensburg jüngst noch einmal bekräftigt.

Natürlich ist für jeden, der heute Religion für irrelevant erklärt, das Interesse an einem Dialog überholt, im schlimmsten Fall sogar ein Ärgernis. Für andere jedoch, sowohl aus dem naturwissenschaftlichen Bereich wie aus dem theologischen, scheint das Gespräch bereits lange überfällig zu sein. Besonders für diejenigen, die über Komplexitäten des Kosmos und des Lebens und über faszinierende Ord-

nungsstrukturen immer wieder „ins Staunen geraten", wie sie sagen, für die die Rätselhaftigkeit der Welt auch im Fortgang exakter Erkenntnisse eher zunimmt denn schwindet, denen schließlich die existenzielle Dimension, die Ich-Perspektive eines endlichen Individuums im Prozess der Evolution unüberspringbar auch bei der Gewinnung von Erkenntnissen über die Natur vor Augen steht.

Hans Küng wagt sich also an ein ziemlich heißes Thema, mit dem der weitaus größte Teil der Theologie des 20. Jahrhunderts nicht gerne in Berührung kam. Warum? Weil einerseits naturwissenschaftliche Erkenntnis tief sitzend kulturell nicht als „Bildung" angesehen wurde. Man hat zwar einiges gehört von einer „vereinheitlichten Theorie für alles" (A), Problemen mit dem Anfang des Kosmos, einem Urknall, von Naturkonstanten und einer kosmischen Feinanstimmung (B), der beunruhigenden Evolutionsbiologie (C), den Spekulationen zur Möglichkeit außerirdischen Lebens (D), von atemberaubenden Funden zur Stammesgeschichte des Menschen (E), neuerdings von provozierenden Folgerungen der Hirnforschung für das Menschenbild und so fort. Aber man nahm es eher ohne tiefere innere Bewegung zur Kenntnis und blieb ansonsten bei seinen gewachsenen religiösen Vorstellungen. Keine Rede von einer zumindest sprachlichen Auffrischung oder gar Neujustierung der theologischen Begriffswelt! Und weil andererseits auch nach den Erfahrungen mit Galilei, Darwin und Freud äußerste Vorsicht geboten zu sein scheint und ein wenig Angst auch, ob man dem neuen Wissen vom Kosmos und vom Leben in seinen evolutionären, chemisch-physikalischen Bedingtheiten mit dem eigenen herkömmlichen Denk- und Sprachschatz gewachsen sei. Dass diese Abstinenz nicht gut gehen wird und dass Religion langfristig nicht gegen die Wissenschaft bestehen kann, hatte bereits Kant vorausgesehen. Küng versucht deshalb in einer „grundsätzlichen Offenheit gegenüber der gesamten Wirklichkeit" eine kritische Annäherung, ja eine Neuausrichtung der Sprache der Dogmatik, des Glaubenssystems.

Was dabei für einen Theologen unserer Zeit ungewöhnlich ist und wohltuend auffällt, ist Küngs wirkliche Begeisterung für die Physik, das Universum, für Anfangssingularitäten, den Urknall, die Anfänge der Menschheit und deren Stammesgeschichte. Der Tübinger Theologe, dessen Renommee neben seiner beharrlichen Vatikan-Kritik eigentlich aus seinem vehementen Impuls für das Gespräch der Religionen miteinander, für das Verständnis des Inneren der jüdischen Religion und des Islam stammt, hat in einem offensichtlich jahrzehntelangen Umgang mit naturwissenschaftlichen Fragen viel gelernt und kann das Erkannte quer durch die Disziplinen auf dem Stand des heutigen Wissens weitergeben. Küng versteht überzeugend, unterschiedliche, zum Teil schmerzhaft getrennte und unversöhnliche Welten in eine Beziehung zu setzen. Das wirkt wie ein Signal für alle, die nach Brücken und Berührungen suchen, auch wenn für Kenner oder gar Spezialisten in den jeweiligen Bereichen, etwa in der Paläoanthropologie, in den Szenarien zum Ursprung des Lebens oder zu neueren Aspekten der Primatenforschung recht großzügige Sprünge erkennbar werden.

Die Stärke dieses Buches jedoch ist ganz woanders zu suchen: Sie liegt im Theologisch-philosophischen, genauer in einem – wie es Küng nennt – „aufgeklärten Glauben", das heißt im Versuch einer Theologie, die sich im Kontext des naturwissenschaftlichen Denkens der Neuzeit neu zu platzieren versucht. Küng löst damit etwas ein, was der wohl größte katholische Theologe des 20. Jahrhunderts, Karl Rahner, bereits in den 60er Jahren gefordert hatte: eine Theologie im Kontext des „evolutiven Weltbildes". Der Tübinger schlägt vor, den Dialog „beidseitig auf dem höchsten Stand des Wissens" zu führen. Das heißt zunächst für die Religion selbst auf der Höhe ihres beachtlichen historisch-kritischen Wissens über ihre eigene Entstehungsgeschichte, was seit bald 300 Jahren bekanntlich zu einer leidvollen, wenn auch durchaus befreienden Selbstrelativierung geführt hat – und in den Kirchen nicht gerne so bezeichnet wird. Das heißt für das naturwissenschaftliche Lager, dass Religion nicht an ihren kreationistischen oder auch alt-dogmatischen Formulierungen oder gar aus der Erinnerung an den eigenen Kinderglauben bemessen wird, sondern auf der Höhe ihrer besten Einsichten und Entwürfe.

Religion hat in der Begegnung mit neuzeitlicher (historischer) Wissenschaft viel gelernt über ihr eigenes Gewordensein, ihre anthropologischen Abhängigkeiten, ihre sprachlichen Prämissen. Sie ist nicht erschüttert, wie man oft denkt, wenn Religiosität als biologische Angepasstheit beschrieben wird und sie kann durchaus mit Positionen leben, die das spezifisch Menschliche in dessen Illusionsbedürftigkeit sehen und in dieser letztlich auch die Herkunft vieler religiöser Manifestationen. Aber sie möchte dann auch auf die übrig gebliebenen Fragen angesprochen werden, die Frage nach einem tragenden Grund alles Seienden, nach der Möglichkeit eines Urvertrauens in die Wirklichkeit, nach einem „Urziel, Urhalt und Urgrund", wie es Küng nennt, auch nach „Letztbegründungen", nach einer Korrelation zwischen der (Nicht-) Sinnhaftigkeit oder Zufälligkeit des Ganzen und der Sinnhaftigkeit der eigenen Existenz. Hier wird das Konzept Küngs natürlich höchst angreifbar, weil es unterschwellig davon ausgeht, dass der Zusammenhang von Natur- und Welterkenntnis und der existenziellen Binnenperspektive des Beobachters nicht prinzipiell aufzuheben ist; dass die naturalistische Auflösung von Religion nicht gelingen kann.

Eine Konfrontation, wie sie C.F.v. Weizsäcker forderte, kann nicht unterhalb des durchaus kontroversen europäischen Denkens über „Gott" erfolgen, fordert Küng, eines Denkens, das seit über 2500 Jahren von einem „Unbenennbaren", Unerforschlichen, Unermesslichen spricht, in dem die Gegensätze von Ferne und Nähe, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, Zorn und Gnade, Offenbarwerden und Verborgenheit über den „Namenlosen" ebensoviel auszusagen scheinen wie über den Menschen, der dies in immer neuen Anläufen zu bedenken versucht. Hier, im Theologischen auf hohem Niveau, liegt das Verdienst von Hans Küng, weniger im naturwissenschaftlichen Detail. Insofern ist sein grenzüberschreitendes Werk ein kräftiger Anstoß, das öffentliche Gespräch zwischen dem alten Menschheitswissen der Religionen und dem neuen Wissen von der Natur und dem Menschen zu intensivieren.

Wolf-Rüdiger Schmidt

Gwen Bryde, Institut für Missions-, Ökumene und Religionswissenschaft, Universität Hamburg, Sedanstraße 19, 20146 Hamburg / Prof. Dr. Martin Hailer, Birkenweg 1, 93188 Dettenhofen / Dr. J. Thomas Hörnig, Neckarhalde 25, 72070 Tübingen / Stefan Höschele, PhD, Systematische Theologie, Theologische Hochschule Friedensau, An der Ihle 2 B, 39291 Möckern-Friedensau / Dr. Wolfram Kerner, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Karlstraße 16, 69117 Heidelberg / Dr. Geiko Müller-Fahrenholz, Oberblockland 6, 28357 Bremen / Dr. Adrian Pabst, Centre of Theology and Philosophy, University of Nottingham, University Park, Nottingham NG7 2RD, England / Prof. Dr. Risto Saarinen, PL 33 (Aleksanterinkatu 7), FIN-00014 Helsingin Yliopisto / Dr. Wolf-Rüdiger Schmidt, Zum Golzenberg 12, 65207 Wiesbaden / Prof. Dr. Christoph Schwöbel, Evangelisch-theologische Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen / Prof. Dr. Athanasios Vletsis, Orthodoxe Bildungseinrichtung der Universität München, Ludwigstraße 29, 80539 München / Pastor Karl Heinz Voigt, Touler Straße 1 c, 28211 Bremen / Pfarrer Dr. Hans Vorster, Am Kalkofen 13, 65835 Liederbach am Taunus / Pfarrer i.R. Dr. Wieland Zademach, Fritz-Henkel-Str. 38, 53572 Unkel.

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 / Berlin; 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: 1.1.2008)

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



Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,

es sind zwei komplexe Begriffe, die wir in diesem Heft thematisch miteinander verbunden haben: Säkularisierung und Aufklärung. Beide Termini bergen in sich eine große Vielfalt von Aspekten, die jedoch in einem solchen Heft nicht erschöpfend behandelt werden können. In der vorliegenden Ausgabe der Ökumenischen Rundschau geht es vielmehr darum, einige Schlaglichter auf eine Diskussion zu werfen, die im ökumenischen Bereich eher im Hintergrund geführt wird und manchmal in pauschalen Urteilen an die Oberfläche kommt, etwa wenn den Orthodoxen vorgeworfen wird, ihnen fehle die Aufklärung oder umgekehrt die Orthodoxen den westlichen Kirchen die Säkularisierung als Dekadenz und Abdriften von der christlichen Tradition vorhalten. Aber auch in der Beziehung der Reformationskirchen zur Römisch-katholischen Kirche sowie der evangelischen Freikirchen zu den Landeskirchen spielt die Frage nach der Beurteilung der Aufklärung immer wieder eine Rolle.

Wir eröffnen das Thema mit einem evangelischen Beitrag zur Debatte, die die Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI. ausgelöst hat: *Martin Hailer* versucht in einer nüchternen Weise die Kernaussage Benedikts zum Zusammenhang zwischen biblischer Botschaft und griechischem Denken, die das enge Zusammengehören von Glauben und Vernunft im Hintergrund hat, zu analysieren und zu diskutieren, indem er eine bisher in dieser Diskussion zutage getretene evangelische Apologetik abwehrt. Er zeigt auf, dass die Unterschiede im Verständnis des Zusammenhangs von Gott und Vernunft nicht zwischen den Konfessionen stehen, sondern auch quer durch sie hindurch gehen. Er wirbt dafür; das gemeinsame Anliegen, den Zusammenhang von Glauben und Vernunft und ihr gegenseitiges Aufeinander-Verwiesen-Sein für die Ökumene zu erschließen.

Erich Geldbach stellt das freikirchliche (speziell baptistische) positive Verständnis der Säkularisierung dar, die historisch gesehen als Befreiung von einer Zwangskultur erlebt wurde. Er zeigt, dass einerseits die „Säkularisierung der politischen Ordnung, d.h. eine Befreiung des Staates von

kirchlicher Bevormundung, zu einer wesentlichen Bedingung für die Herausbildung einer freiheitlichen Demokratie gehört", andererseits diese Säkularisierung auch umgekehrt zu einer „Befreiung der Kirche von staatlicher Bevormundung führt". In der Folge stellt er nachdenklich machende Überlegungen für die ökumenische Situation in Deutschland an, die er mit dem religiösen Pluralismus der USA auf dem Hintergrund der unterschiedlichen Handhabung des Verhältnisses von Kirche und Staat vergleicht.

Die Situation im Hinblick auf die Orthodoxie beleuchtet der in Deutschland lebende und lehrende griechische Theologe und Religionswissenschaftler *Vasilios N. Makrides*. Er stellt dar, dass gerade im Bereich der geistesgeschichtlichen Entwicklung tief greifende Unterschiede zwischen Ost und West bestehen, die im ökumenischen Gespräch zu wenig ernst genommen oder gar nicht wahrgenommen werden. Er konstatiert eine grundsätzlich unterschiedliche Entwicklung in Ost und West vor allem seit Beginn der Neuzeit: die Aufklärung und ihre Vorläufer beeinflussten den Osten und Südosten Europas nur „exogen" in dem Sinne, dass es zwar Einflüsse gab, aber keine grundlegenden Umwälzungen. Dies bedeutet in Makrides' Augen nicht, dass beide Traditionen inkompatibel wären, sondern sein Anliegen ist es, diese Tatsache angemessen im Dialog zu beachten.

Ein weiterer orthodoxer Beitrag führt diese Überlegungen gewissermaßen auf der praktischen Ebene fort. *Picu Ocoleanu,* ein rumänischer Theologe, der in Deutschland studiert hat, stellt die christliche Theologie als solche als ein Aufklärungsprojekt dar und fordert eine stärkere gegenseitige Befruchtung der evangelischen und der orthodoxen Theologie durch gegenseitige Herausforderung.

Wie sich die Säkularisierung konkret im Verhältnis von Kirche und Staat ausnimmt wird am Beispiel der schwedischen Staatskirche, die sich vor wenigen Jahren aus der engen Bindung zum Staat gelöst hat, untersucht. *Oloph Bexell* von der Universität Uppsala stellt die geschichtliche Entwicklung, ihre problematischen und ihre positiven Aspekte sowie Chancen für die Zukunft dar.

Zusätzlich bieten wir wieder einmal einen Beitrag zur Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt mit dem Hinweis und dem Blick auf ein interessantes Jubiläum in den Beziehungen zwischen den Kirchen in England und in Deutschland, die mit dem Einsatz für den Frieden zwischen beiden Völkern 1908/1909 begannen.

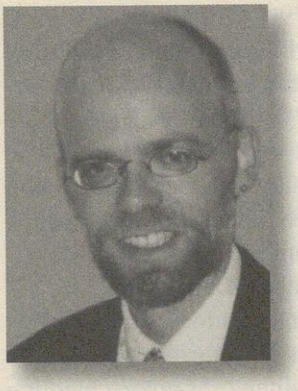
Unter der Rubrik „Dokumente und Berichte" werden einige der in den Hauptartikeln angesprochenen Fragen noch einmal aufgenommen. Durch

den Abdruck meines eigenen Festvortrags zum 90. Geburtstag von Prof. Dr. Fairy von Lilienfeld soll nicht nur die Jubilarin noch einmal gewürdigt werden (was auch im vorhin vorgestellten Artikel von *Picu Ocoleanu* bereits geschieht), sondern auch das durch Vasilios N. Makrides angedeutete Anliegen des gegenseitigen Verstehens von Ost und West und mögliche Wege dazu den Lesern ans Herz gelegt werden. Auch der Beitrag von *Georgios Basioudis* beleuchtet die ökumenischen Beziehungen zwischen Orthodoxie und westlicher Theologie, speziell am Beispiel der gegenseitigen Anerkennung der Taufe. Durch seine detaillierte Darstellung, wie die Unterschrift der Orthodoxen unter die gemeinsame Tauferklärung zu verstehen ist, wird deutlich, dass es Wege der Annäherung gibt, dass aber gleichzeitig der theologische Ansatz auf beiden Seiten sehr unterschiedlich ist – eine Herausforderung, die zu beachten bleibt. Die Freikirchen und ihre Rolle in der Ökumene werden durch den Beitrag von *Hans Jörg Urban* noch einmal in den Blick gerückt. Er stellt eine Wende in der Sicht auf die Freikirchen auf der römisch-katholischen Seite seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil fest, durch die inzwischen viele Vorurteile in der Grundeinstellung überwunden werden konnten und durch die eine weiter wachsende Partnerschaft zwischen Römisch-katholischer Kirche und den Freikirchen in der Zukunft möglich wird. Den Abschluss der Dokumentation bildet der Bericht von der letzten Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK von dessen Mitglied Superintendent *Frank Schürer-Behrmann,* der ein übergreifendes Bild der neuesten Entwicklungen in Genf gibt.

Nicht zuletzt möchte ich auf die Würdigung des in Moskau verstorbenen Protopresbyters Vitalij Borovoj hinweisen, der heute vielen unbekannt ist, der aber für die Ökumene in der Zeit des Kalten Krieges eine wichtige Rolle gespielt hat. Mit ihm ist ein weiterer Zeitzeuge von damals verloren gegangen.

Im Namen des Redaktionsteams wünsche ich Ihnen eine gute Lektüre mit vielen Anregungen

Ihre Dagmar Heller



Der Papst und die Protestanten

Evangelische Bemerkungen zur Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI. in ökumenischer Absicht

VON MARTIN HAILER[1]

Der Besuch des Oberhaupts der Römisch-katholischen Kirche in seiner Heimat und insbesondere seine Vorlesung an der Universität Regensburg am 12. September 2006 haben mehrere Wellen der Reaktion ausgelöst. Die erste wird man als unmittelbare Reaktion auf das Ereignis überhaupt begreifen dürfen und neben dem üblichen Event-Vokabular an die Selbstinszenierungen derer erinnern dürfen, die – gesellschaftlich, kirchlich, politisch – ihre eigene Bedeutungssteigerung in der Nähe des Papstes suchten.[2] Die zweite Welle bezog sich auf die hinlänglich bekannten Sätze aus der Vorlesung zum Islam. Die Reaktionen waren teils heftig und gar gewaltsam. Diskussionsniveau erreichten sie in den entsprechenden Äußerungen des Vatikans und im offenen Brief der 38 muslimischen Gelehrten an Benedikt XVI.[3] Die dritte Welle erreichte ab Spätjahr 2006 die akademischen Publikationsorgane und beschäftigt sich vorrangig mit dem Protestantismusbild aus der Regensburger Vorlesung. Derzeit ist sie die Stunde evangelischer Apologetik.[4] Etwa zeitgleich ist eine vierte Reaktionswelle zu sehen, in der nicht wenige katholische Reaktionen und Kommentare zu dogmatischen

---

[1] Martin Hailer ist Vertretungsprofessor für systematische Theologie an der Leuphana Universität Lüneburg. Seine Forschungsschwerpunkte sind Fundamentaltheologie, Gotteslehre und Ökumene.

[2] Interessante Beobachtungen und weiterführende theologische Erwägungen bei *Roland Fritsch*, Der bayerische Papst in Deutschland, MDKI 57 (2006), 101f.

[3] Vgl. http://www.euro-islam.info/documents/pope1.pdf.

[4] Vgl. *Wilhelm Gräb*, Selbst denken nicht möglich. Der Papst nimmt die Vernunft für die katholische Kirche in Anspruch. Eine protestantische Gegenrede, Zeitzeichen 12/2006, 53–55. Dazu *Bernd Neumann*, Glaube, Vernunft und Konfession. Anmerkungen zu einer evangelischen Replik auf die Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI., MDKI 58 (2007), 15–17; ebd., 17–19 ist Gräbs Text dokumentiert. Vgl. weiter *Wolfgang Huber*, Glaube und Vernunft, Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 31.10.2006, 10.

Grundaussagen der Vorlesung versammelt sind. Auch ihr eignet, was durchaus begreiflich ist, ein gewisser apologetischer Zug.[5]

Die folgenden Überlegungen sind von der Überzeugung geleitet, dass die erste Welle nicht weiter wichtig ist und die zweite auf eine unbedachte Äußerung des Papstes zurückgeht, die mit dem Kern seiner Ausführungen aber nichts zu tun haben – was der Verwerflichkeit gewaltsamer Reaktionen keinen Abbruch tut. Die dritte und vierte Reaktionswelle hingegen sind konzentrierter Aufmerksamkeit wert. Ich werde sie im Folgenden zusammen behandeln, wobei ich davon ausgehe, dass die Zurückweisung eines eventuell ungenügenden Protestantismusbildes Benedikts allein nicht genügen kann. Vielmehr muss man sich von diesem Bild weiter zum Kern seiner Argumentation hin leiten lassen und die Auseinandersetzung dort suchen. Das geschieht 1. durch Kommentare zu Grundaussagen und zum Protestantismusbild der Vorlesung und 2. durch einige wenige Bemerkungen zu Reaktionen. In Teil 3 komme ich auf das dogmatische Kernproblem zu sprechen, nämlich wie sich Gottes *logos* zum *logos* unseres Denkens verhält und schließe 4. mit Schlussfolgerungen zur Lage ökumenischer Bemühungen.

1. Die Kernaussage der Vorlesung und einer ihrer Effekte[6]

Es klingt häufig so: „im Ganzen der Vernunft mit all ihren Dimensionen" (12f), „Zuordnung zur gemeinsamen Vernunft" (13), „Kosmos der Vernunft" (13), „Mut zur Weite der Vernunft" (31). Anhand von Reminiszenzen an seine fast zwei Jahrzehnte als Professor argumentiert Benedikt zu Beginn seiner Vorlesung für das, was man einen weit gespannten Vernunftbegriff nennen könnte. Er greift damit zugleich das Thema seiner Antrittsvorlesung aus dem Jahr 1959 auf.[7] Das ist weit mehr als eine romantisierende Reminiszinenz an die *universitas scientiarum*, es ist vielmehr der philosophische Anspruch, dass es eine die diversen Teildisziplinen übergreifende Vernunft gebe. Man wird sie sich nicht uniform denken sollen und entsprechend fehlt der Hinweis auf verschiedene Dimensionen und auch unter-

[5] Vgl. die der autorisierten Fassung der Vorlesung beigegebenen Kommentare von *Gesine Schwan*, *Adel Th. Khoury* und *Karl Lehmann* in: Benedikt XVI., Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe, Freiburg 2006, 33–133, sowie: Die „Regensburger Vorlesung" Papst Benedikts XVI. Im Dialog der Wissenschaften, hg. von *Christoph Dohmen*, Regensburg 2007.

[6] Im Folgenden Zitatnachweise im Text aus der in Anmerkung 5 genannten Ausgabe.

[7] Vgl. *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.*, Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen, Leutersdorf ²2005.

schiedliche vernünftige Geltungsansprüche nicht. In diesen Vernunftbegriff sollen auch Argumente und Positionen integrierbar sein, die anderen eben dies – nämlich vernünftig zu argumentieren – bestreiten: Die Bestreitung der Existenz Gottes ist denkerisch möglich, und doch bleibt es „notwendig und vernünftig […], mit der Vernunft nach Gott zu fragen und es im Zusammenhang der Überlieferung des christlichen Glaubens zu tun" – mehr noch: dass man dies tun könne, „war im Ganzen der Universität unbestritten", (beide 13) wie Benedikt aus seinen akademischen Anfangsjahren in Bonn berichtet.

Das mit diesen Bemerkungen angezielte Vernunftkonzept wird man als das eines umfassenden Clusters verstehen dürfen: Vernunft ist nicht uniform, hat vielmehr verschiedene Regionen und Vorgehensweisen, die im Extremfall sogar in Widerstreit zueinander geraten können. Zu denken ist also weniger an ein Hegel'sches Modell, das gleiche Strukturprinzipien der sich selbst innewerdenden Vernunft bei größtmöglicher inhaltlicher Varietät denkt, sondern eher an ein kantisches, welches distinguierbar verschiedene Vernunftvermögen im Blick hat, die aufeinander nicht abbildbar sind, sich gleichwohl als Vermögen der einen Vernunft verstehen. In Sachen des Gottesbegriffs macht Benedikt Kant Vorhaltungen, auf die noch zurückzukommen ist. Dass er strukturell etwas mit der kritischen Konzeption Vergleichbares im Sinn hat, scheint aber einigermaßen deutlich. Jedenfalls sieht er davon ab, ein ausgezeichnetes Vermögen der Vernunft zu benennen, etwa eine Vernunftform, die die anderen umgreift und überhöht. Dass dergleichen in Tradition wie Gegenwart versucht wurde – und zwar von Philosophen wie von Theologen – ist bekannt, diese mancherlei Strategien greift der Papst aber nicht auf.[8] Und so ist als erstes Ergebnis festzuhalten: Der hier angezielte Vernunftbegriff ist anspruchsvoll, da er offensichtlich umfassend ist. Er ist insofern aber recht offen, als nicht behauptet wird, dass es eine identifizierbare Struktur oder ein Vernunftvermögen gebe, das alle anderen umfasst und das denjenigen, der es zu betätigen in der Lage ist, entsprechend vor allen anderen auszeichnet.

Ein Überbietungsmodell, dessen Spitze dann theologisch besetzt wird, denkt Benedikt also genau nicht. Der Gottesbezug zu diesem – begreiflicherweise nur skizzenhaft vorgestellten Vernunftkonzept – wird anders hergestellt: „Nicht vernunftgemäß handeln ist dem Wesen Gottes zuwider"

[8] Vgl. in der Gegenwart das Konzept der transversalen Vernunft von *Wolfgang Welsch* als Vermögen, zwischen je regionalen Rationalitäten wechseln und vermitteln zu können: Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt/M. 1995, 748ff, 933ff.

(16f).[9] Die doppelte Verneinung dürfte – abgesehen davon, dass sie bei ihrer ersten Nennung Zitat ist – zunächst eine Vorsichtsmaßregel darstellen: Von einer flagranten Gleichsetzung, Gott = Vernunft, wird nicht gesprochen. Freilich ist die noch übrig bleibende positive Aussage stark genug: Das Wesen Gottes und die Vernunft werden in einen nahen Zusammenhang gerückt. Auch wenn man nicht sagen muss – sagen kann? – dass Gott Vernunft ist, das Ausagieren von Vernunft und das Wesen Gottes sind direkt aufeinander bezogen.

Eine so vorsichtige Auslegung des Satzes scheint mir nötig, weil sich an diesem Punkt viel entscheidet. Benedikt spricht wenige Zeilen weiter davon, dass sich bei dieser Vorstellung nichts weniger als „ein Scheideweg im Verständnis Gottes" auftue (17). Das ist nun nicht eben wenig. Er belegt seine These biblisch-theologisch und mit mehreren eng verknüpften Argumenten. Folgende sind zentral:

(a) Alttestamentlich: Die Kundgabe des Gottesnamens am Dornbusch sagt von Gott das „ich bin" seines Daseins aus. Die an dieser Stelle nur beginnende Verknüpfung der Rede von Gott mit dem Begriff des Seins wird in der spätexilischen Prophetie deutlicher, in der Gottes Existenz gegen die Nichtigkeit der Götter gesetzt wird. Vollends in der späten Weisheitsliteratur wird dann deutlich, dass das biblische Denken von Gott „dem Besten des griechischen Denkens von innen her entgegen zu einer gegenseitigen Berührung" kommt (19).

(b) Offenbarungsgeschichtlich: Diese konvergierende Tendenz sieht Benedikt in der Septuaginta fortgesetzt, die mehr als eine kritikable Übersetzung des AT sei, nämlich „ein selbständiger Textzeuge und ein eigener wichtiger Schritt der Offenbarungsgeschichte" (20). Das nimmt die LXX-Übersetzung für Ex 3,14 als *ego eimi ho ōn* auf und qualifiziert dies mit dem Hinweis, dass die philologisch kritisierbare Übersetzung der Sache nach gerechtfertigt sei, weil sie aus der inneralttestamentlichen Entwicklung sachlich notwendig folge.

(c) Neutestamentlich: Das wohl stärkste Argument sieht der Papst in der Verwendung des Logosbegriffs im Johannesprolog: „Logos ist Vernunft und Wort zugleich – eine Vernunft, die schöpferisch ist und sich mitteilen kann, aber eben als Vernunft. Johannes hat uns damit das abschließende Wort des biblischen Gottesbegriffs geschenkt" (18). Es soll also

[9] In diesem Kontext, genauer: 15–17, einige Formulierungsänderungen gegenüber dem in Regensburg vorgetragenen Text und Fußnoten, in denen der Verfasser Klarstellungen anlässlich der Proteste aus der islamischen Welt abgibt.

eine kontinuierliche Entwicklung von der noch relativ undeutlichen Verknüpfung der Gottes- mit der Seinsrede in Ex 3,14 zur Identifizierung „der Logos ist Gott" im Johannesprolog geben.[10]

Die Interpretation von Apg 16,6–10 als „Verdichtung des von innen her nötigen Aufeinanderzugehens zwischen biblischem Glauben und griechischem Fragen" (18) ist reichlich kühn und atmet durchaus den Geist des origeneischen mehrfachen Schriftsinns. Der Verfasser artikuliert sie vorsichtig – „darf ... gedeutet werden" (18) –, aber dass er sie überhaupt nennt, ist schon bemerkenswert und wohl als Wiederaufnahme des hier genannten offenbarungsgeschichtlichen Motivs (b) zu lesen. Im Ganzen zeigt sich dann eine theologische Schriftlektüre, die behauptet, aus biblischen Sachgründen heraus die Überlieferungsgeschichte der Schrift als zu ihrer Sache selbst gehörig bezeichnen zu dürfen.

Damit ist die Argumentation am Ziel und an einem, das für Benedikt von höchster Wichtigkeit zu sein scheint: „Das Neue Testament ist griechisch geschrieben und trägt in sich selbst die Berührung mit dem griechischen Geist, die in der vorangegangenen Entwicklung des Alten Testaments gereift war" (28). Stärker noch: „Das Zusammentreffen der biblischen Botschaft und des griechischen Denkens war kein Zufall" (18). Theologisch gewendet, wird das heißen sollen: Es entsprach dem Willen und Wesen Gottes. Dass dies so kam, ist nicht oder nicht nur Frucht historisch mehr oder weniger zufälliger Konstellationen, es hat in sich selbst Wahrheitswert. Die unter (a) und (c) genannten biblischen Motive sind von der Art, dass sie ein über die Bibel hinausweisendes Kontinuum des Wahrheitserweises Gottes anzeigen. Sie selbst sind ein Teil dieses Kontinuums, wenn auch ein wesentliches. Benedikt XVI. zeigt an einer Sachstelle, die für ihn von höchster Wichtigkeit ist, wie das katholische Verhältnis von Schrift und Tradition in Aktion aussieht: Es ist die eine gültige *traditio* der heilsamen Wahrheit Gottes.

So weit die Kernaussage der Regensburger Vorlesung. Benedikt XVI. wendet sie auf mehrere Themen an, u.a. auf den Wissenschaftsbegriff und den Dialog der Religionen. Ich konzentriere mich hier auf seine Bemerkungen zur Reformation und ihrer Nachgeschichte. Um in seiner Logik zu bleiben, verwundert es dann nicht, dass diese Bemerkungen relativ kritisch ausfallen: Die Reformation selber wird in den Vorgang der Enthellenisie-

[10] Zu dieser entscheidenden Argumentationsstelle weiterführende Erwägungen bei *Erwin Dirscherl*, Die Überlegungen Benedikts XVI. zum Verhältnis von Glaube und Vernunft. Analogie und Korrelationalität als Ermöglichung von Beziehung, in: Die „Regensburger Vorlesung" (Anm. 5), 27–37, hier 27–33.

rung eingezeichnet, die Benedikt als Gegenzug zur eben skizzierten offenbarenden Bewegung kennzeichnet. Die Reformation habe den wahrheitsträchtigen Konnex aus biblischer Offenbarung und griechischem Denken beiseite gedrängt und nach einer Unmittelbarkeit des sola scriptura gesucht. In diesen Kontext gehört für Benedikt auch das Werk Immanuel Kants.

Bei der entsprechenden Bemerkung: „Kant … habe das Denken beiseiteschaffen müssen, um dem Glauben Platz zu machen" (24) verwundert es, dass auch die autorisierte Fassung der Regensburger Vorlesung Immanuel Kant falsch zitiert. An der entsprechenden Stelle in der Vorrede zur 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft heißt es nämlich: „Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen, und der Dogmatism der Metaphysik, d. i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist."[11]

Der Unterschied der Termini „Denken" und „Wissen" ist für Kants Unternehmen allerdings von zentraler Bedeutung. Das Denken aufzuheben hieße nichts weniger als die Revokation der aufklärerischen Aufgabe selbst und damit die Selbstpreisgabe des Menschlichen am Menschen. Das kann Kant bei Strafe des eklatanten Selbstwiderspruchs nicht meinen und dazu ist nur an seinen Aufsatz „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" zu erinnern.[12] „Wissen" steht in der Begriffsverwendung des eben gegebenen Zitats für angemaßte Kenntnis in einem Bereich, in dem es aus kategorialen Gründen keine Kenntnis geben *kann*. Weil Gott – soll er denn seiner Gottheit nicht verlustig gedacht werden – niemals Gegenstand der Anschauung sein kann, kann es auch kein Wissen über ihn geben. Für Kant ist das mitnichten ein Moment im Enthellenisierungsprogramm, sondern präzise die Rettung der philosophischen Aufgabe, Gott denken zu *müssen*: Die Kritik der praktischen Vernunft und noch einmal die Religionsschrift von 1793 werden zeigen, dass Vernunft nicht anders kann, als aus sich heraus praktisch zu werden und dass dies „unausbleiblich zur Religion" führt.[13] Davon, dass „Kant … habe das Denken beiseitschaffen müssen" (24) kann also genau nicht die Rede sein. Die strittige Frage ist vielmehr, *wie* Gott Gegenstand des Denkens sein kann, wenn denn gilt, dass er kein Geschöpf und damit kein Objekt möglicher Anschauung ist. Darin zumindest sollte

[11] *Immanuel Kant*, Kritik der reinen Vernunft B XXX, nach Werke, hg. v. *W. Weischedel*, Band II, Darmstadt 1983, 33, i.O.herv., Sperrungen hier kursiv.

[12] Werke, hg. von *W. Weischedel*, Band VI, Darmstadt 1983, 53–61.

[13] *Immanuel Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft BA XIII, nach Werke IV, hg. v. *W. Weischedel*, Darmstadt 1983, 655.

doch Konsens zwischen Königsberg und Rom bestehen. Dass auch die Kritik der reinen Vernunft nicht ohne eine regulative Idee Gottes auskommt, wäre dann noch zu ergänzen, so dass auch Benedikts Kritik, Kant verschiebe den Gottesgedanken gänzlich in den Bereich der praktischen Vernunft (24), nicht zutrifft.

Einen weiteren Schritt der Enthellenisierung sieht Benedikt mit der liberalen Theologie namentlich Adolf von Harnacks verknüpft. Das Argument läuft darauf hinaus, dass Harnack die zunehmende Sektorierung der Vernunft nicht im Namen Gottes bekämpft, sondern seine theologische Sache einem der Sektoren ein- und unterordnet, indem er die weitestgehende Historisierung der Theologie betreibt. „Im Hintergrund", so der Verfasser, „steht die neuzeitliche Selbstbeschränkung der Vernunft, wie sie ... vom naturwissenschaftlichen Denken weiter radikalisiert wurde" (26). Wer es so macht, erklärt die Rede vom einfachen Menschen Jesus zum Kern der Sache und riskiert, dass „vom Christentum nur ein armseliges Fragmentstück übrigbleibt" (27).

Die Vorlesung endet mit dem Appell, zu einer umgreifenden Vernunft zurückzufinden, weil nur dies Hilfe bei der Bewältigung der bedrohlichen Gestehungskosten der Moderne verspricht, den Dialog mit den Religionen ermöglicht und beklagenswert fragmentarische Restchristentümer wieder zur Vollgestalt zurecht bringt: „Mut zur Weite der Vernunft, nicht Absage an ihre Größe – das ist das Programm, mit dem eine dem biblischen Glauben verpflichtete Theologie in den Disput der Gegenwart eintritt" (31f).

2. Wer wird eigentlich kritisiert? – Evangelische Reaktionen

Die Wahrnehmung der Reformation und ihrer Nachgeschichte steht, wie eben berichtet, nicht im Zentrum von Benedikts Überlegungen. Dass sie in der Diskussion dahin gerät, ist bei einem Papstbesuch im Land der Reformation und einer Vorlesung, auf die eine ökumenische Vesper im Regensburger Dom folgt, nicht weiter verwunderlich. Systematisch interessant sind nicht in erster Linie die recht einseitigen Wahrnehmungen des Protestantismus in der Regensburger Vorlesung, wie ärgerlich sie an sich auch sein mögen, systematisch interessant sind diejenigen Verhältnisangaben von Glaube und Vernunft, die dann jeweils als evangelisch ausgegeben werden.

Hier ist zunächst auf die unter dem Titel „Selbst denken nicht möglich" erschienene Replik Wilhelm Gräbs hinzuweisen. Wie schon der Titel sug-

geriert, entbehrt sie nicht einer gewissen Schärfe. Ich nenne einen wesentlichen Kritikpunkt und skizziere das protestantische Selbstbild in Bezug auf das Verhältnis von Glaube und Vernunft. Die Kritik lautet: „Die normativen Vorgaben einer bestimmten kirchlichen Tradition, insbesondere die in der griechischen Philosophie geschulten Kirchenväter, setzten vielmehr die Maßstäbe, an denen die Interpretation der Bibel sich bleibend zu orientieren hat. Die Bibel findet überhaupt nur deshalb Eingang in die hellenistische Normalgestalt des Christentums, weil das Neue Testament bereits mit dem griechischen Geist in ‚Berührung' gekommen ist."[14] Weitere Vorhaltungen schließen an diese These an: Das von Gräb so genannte römische Christentum setze diese Formation des Christentums „für alle Zeiten absolut",[15] obwohl es sich um eine historisch kontingente Formation handle. Es erhebe deshalb absolutistisch-objektivistische Wahrheitsansprüche, sei mit demokratischen Regeln, moderner Kultur und einer sich von der Metaphysik emanzipiert habenden Wissenschaft unverträglich.

Das sind schwerwiegende Vorwürfe. Was an ihnen erstaunt, ist, dass ihre Hauptprämisse genannt, aber nicht diskursiv belegt wird. Dass die durch die (welche?) Kirchenväter vorgegebene Tradition die Exegese der Bibel lenke, ist eine Behauptung, wird aber mit keinem einzigen Satz ausgeführt. Was immer man von den in der Regensburger Vorlesung angedeuteten Exegesen von Ex 3,13–15 und Joh 1 halten mag – dass Benedikt sie *als* Exegesen vorstellt und damit auch diskutier- und angreifbar macht, zeigt eine höhere Argumentationskultur als die bloße Behauptung des Gegenteils. Gräb erklärt somit die Diskussion bereits für beendet, bevor er sie auch nur eröffnete.

Der Gegenzug Gräbs wird durch die Massivität dieser Vorhaltung selbst in Mitleidenschaft gezogen. Er diagnostiziert bei seinem Gegner „ein tiefes Missverständnis des christlichen Glaubens",[16] aus welcher Formulierung man wird schließen sollen, dass Gräb für die Sache des Christentums an sich und nicht nur für eine seiner konfessionellen oder kulturellen Formen sprechen möchte. Und in der Tat geht das Zitat unmittelbar weiter: „Denn der christliche Glaube ergibt nur dann einen Sinn, wenn man ihn als Deutung der Wirklichkeit versteht, nicht aber als System von Prinzipien, die gewissermaßen naturgesetzlichen Charakter tragen und beanspruchen, zeitlos wahre Aussagen über die objektive Realität der Dinge zu machen."[17] –

[14] *Gräb*, Selbst denken (vgl. Anm. 4), nach der MDKI-Dokumentation 18.
[15] Ebd.
[16] Ebd.
[17] Ebd.

„*Nur* dann"? Die soeben dem Gegner zur Vorhaltung gemachte Absolutsetzung einer Formation des Christseins kehrt hier wieder, in der vermeintlichen Alternative von schlechtem Objektivismus und Deutungskultur. Vor jeder inhaltlichen Auseinandersetzung mit dem in sich nicht unproblematischen Deutungsbegriff wird dieser zur einzig möglichen Ausdrucksgestalt erklärt.[18] Die von Gräb genannten inhaltlichen Aspekte – absolutes Sinnvertrauen, Nächstenliebe, Glaube aus freier Einsicht – stehen also unter demselben Ausschließlichkeitsanspruch, den er bei seinem Gegner meint diagnostizieren zu müssen.

Einen anderen Weg wählt Wolfgang Huber.[19] Der EKD-Ratsvorsitzende skizziert in einem längeren Zeitungsartikel das Mit-, Neben- und Gegeneinander von Glaube und Vernunft aus evangelischer Perspektive und bezieht sich dabei wesentlich auf Friedrich D.E. Schleiermacher. Anhand von Schleiermachers Lebensthema „Glaube und Vernunft" zeigt er im Evangelischen mögliche Zuordnungen und Differenzierungen und markiert dabei deutlich evangelische Standpunkte, die ökumenisch gesprächsfähig sind, etwa dass die Einsicht des Glaubens beim Glauben selber zu beginnen habe und, so gesehen, evangelisch eine wechselseitige Verwiesenheit von Glaube und Vernunft zu denken sei. Zurecht wird gegen die Regensburger Vorlesung ein umfassenderes Bild des neuzeitlichen Protestantismus eingefordert: „Engführungen hat es in der Epoche evangelischer Theologie, für die Adolf von Harnack stand, ganz gewiss gegeben. Sie haben deshalb Erneuerungsbewegungen provoziert, deren Repräsentanten vor allem Karl Barth und die Dialektische Theologie waren." Auch deren Engführungen seien bei einer selbstkritischen Theologie im Blick.

Das dürfte Benedikt XVI. kaum bestreiten wollen und allein ein verkürztes Protestantismusbild in einer einstündigen Rede mit vielen Themen ist auch kaum die Aufregung wert, die manche Feuilletonisten getrieben haben mag. Die evangelische Klärungsaufgabe besteht vielmehr darin, das Verhältnis von Glaube und Vernunft aus der eigenen Sachlichkeit heraus genauer zu bestimmen. Die Andeutungen Hubers dazu sind genauso vielversprechend wie ausbaubedürftig: Er betont – mit Schleiermacher – die wechselseitige Verwiesenheit von Glaube und Vernunft und nähert sich den päpstlichen Aussagen darüber, dass im Namen Gottes nicht vernunftwidrig gehandelt werden dürfe, weit – und erklärtermaßen – an. Ist die Einigkeit

[18] Vgl. die Problematisierung des Deutungsbegriffs bei *Wolfgang Schoberth*, Wahrnehmung oder Deutung? Überlegungen zu einer populären Denkfigur, in: Wahrnehmung der christlichen Religion, hg. v. *Ingrid Schoberth*, Berlin 2006, 118–126.

[19] Vgl. Anm. 4.

also, anders als sowohl Benedikt XVI. wie auch Wilhelm Gräb meinten, viel größer als gedacht? Einem Erkundungsgang in dieser Frage ist der nächste Abschnitt gewidmet.

3. Gottes logos und der logos des Denkens

Ich beginne beim – scheinbaren? – Konsens: „Nicht vernunftgemäß handeln ist dem Wesen Gottes zuwider" (16f), schreibt der Papst, auf „die wechselseitige Verwiesenheit von Vernunft und Glaube" weist der Ratsvorsitzende hin.[20] Ein magnus consensus? Sehen wir näher hin. Zu Benedikts Position ist zunächst zu sagen, dass sie ein Signal großer Kontinuität darstellt. Man wird in direkter Weise an Kernsätze aus der Enzyklika Fides et Ratio seines Vorgängers erinnert, welches kirchenpolitische Signal Benedikt kaum missbilligen dürfte.[21] Auch zeigt sich hier eine Linie im Denken des vormaligen Kardinals und Professors, die man als sehr kontinuierlich bezeichnen kann. Im viel beachteten Gespräch mit Jürgen Habermas argumentiert Joseph Ratzinger fast gleichsinnig wie in der Regensburger Vorlesung, dass nur die gegenseitige Verwiesenheit von Glaube und Vernunft Pathologien verhindere, die sich einstellen, wenn eine von beiden sich selbst absolut setzt.[22]

In einem schmalen Buch erläutert Ratzinger seinen Gedanken näher. Es heißt „Wesen und Auftrag der Theologie" und dürfte programmatischen Charakter haben. Der positive Bezug, in den er Gott einerseits und die Vernunft andererseits auch in diesem Buch stellt, ist für den Hörer der Regensburger Vorlesung nicht neu. Was in diesem Band allerdings betont wird, ist das *Motiv der Verständlichkeit*. Im frühen Christentum, so Ratzinger, hat die Philosophie „dem Glauben seine erste Anschaulichkeit gegeben".[23] Man konnte den Schritt über die Gemeinden hinaus wagen, weil die Inhalte des Glaubens zu Recht im Medium des philosophischen Logos artikulier-

---

[20] Vgl. Anm. 4.

[21] *Johannes Paul II.*, Enzyklika Fides et Ratio, Stein am Rhein 1998, bes. Nr. 48 (51f). Vgl. die instruktive Kurzeinführung von *Walter Schöpsdau*, Wozu braucht der Glaube Vernunft? Zur neuen Papstenzyklika „Fides et Ratio", MDKI 49 (1998), 101f.

[22] *Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger*, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, mit einem Vorwort hg. von *Florian Schuller*, Freiburg ^{5}2005, 56f. Dass die Diskussion der beiden auch in fortgesetzter Nachauflage „leider nicht dokumentiert werden kann" (14), mag seine Gründe haben, lässt aber durchaus fragen, warum die beiden Texte dann in einem Buch stehen.

[23] *Joseph Ratzinger*, Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart, Freiburg 1993, 11.

bar waren. Entsprechend bietet die – als weitgehende sachliche Identität behauptete – beidseitige Verwendung des Begriffs *logos* die Brücke. Am Beispiel Justins des Märtyrers: Er „hatte in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts das Christentum als wahre Philosophie gekennzeichnet, und dies mit zwei Hauptgründen: Die wesentliche Aufgabe des Philosophen ist das Fragen nach Gott. Die Haltung des wahren Philosophen ist das Leben nach dem Logos und mit ihm. Weil Christsein heißt, logosgemäß zu leben – darum sind die Christen die wahren Philosophen und darum ist das Christentum die wahre Philosophie".[24] Es geht Ratzinger nicht darum, eine Justinsche Apologetik zu reetablieren, aber er entnimmt ihr ein wichtiges Motiv, nämlich das der Anschaulichkeit und Verständlichkeit der christlichen Botschaft. Weil sie in Termini der Logosphilosophie gefasst ist, kann sie auch weitergesagt werden. Einstimmung in nicht Einsehbares zu fordern wäre ein Akt der Unterwerfung, nicht aber die Freiheit des Glaubens. Nur weil der *logos* Gottes und der der Vernunft so nahe beieinander sind, kann es Rede von Gott mit universalem Anspruch geben. Das gilt nach Ratzinger sowohl für die Lebensführung des Glaubens als auch für die Mission. Für erstere gilt: Müsste der Glaube als Paradox verkündet werden, erschlösse er die tägliche Welt nicht mehr und könnte sie nicht mehr durchdringen.[25] Und für die Mission: „Die Universalität des Glaubens, die im Missionsauftrag vorausgesetzt ist, hat nur Sinn und ist moralisch nur vertretbar, wenn in ihm tatsächlich der Symbolismus der Religionen überschritten ist auf eine gemeinsame Antwort hin, in der auch die gemeinsame Vernunft der Menschen angesprochen ist."[26]

Es wird also behauptet, dass die Botschaft des Christentums universal weitersagbar ist, weil eine allen Menschen gleiche Vernunft sie verstehen kann und weil diese sich als umfassender erweist als „der Symbolismus der Religionen". Das Argument ist allerdings zweischneidig. Man kann es einmal von der für die biblische Botschaft ohnehin feststehenden Universalität lesen und behaupten, es handle sich um eine weitere Stützung für den Absolutheitsanspruch der christlichen Wahrheit. Dann hat es adjuvatorische Funktion. Es lässt sich aber auch so lesen: Nur das, was sich vor dem Forum der allgemeinen Vernunft vertreten lässt, darf in missionarischer Absicht weitergesagt werden. Dann freilich käme es in den Rang des Königskriteriums und von einer wechselseitigen Begrenzung und Stützung von Vernunft

[24] Ebd.
[25] Ebd., 18.
[26] Ebd., 22.

und Glaube könnte nicht mehr gesprochen werden. Ratzinger scheint in die erste Richtung zu tendieren, denn er lastet die Schwierigkeiten in der Mission nicht etwa der ungenügenden Vernünftigkeit des Glaubens an, sondern einer depravierten Vernunftphilosophie, die deren Umfassendheit nicht mehr zu denken wage: „Daß heute das Missionarische zu versickern droht, hängt mit dem Verlust an Philosophie zusammen, der die heutige theologische Lage kennzeichnet."[27] So scheint es auf vertrautes argumentatives Gelände zurückzugehen, nämlich auf das der Konvergenz von Glaube und Vernunft. Das Motiv der Verstehbarkeit der Gottesgeschichte wird evangelische Theologie sich freilich merken müssen, weil sie geneigt sein könnte, es inhaltlich anders zu füllen.

In Sachen Konvergenz von Glaube und Vernunft ist man beim Blick in die Arbeiten des Professors und Kardinals tatsächlich auf vertrautem Terrain. In einer Fußnote der Regensburger Vorlesung verweist er auf die in seiner „Einführung in das Christentum" vorgelegte Auslegung der Dornbuschszene als immer noch sachgemäß. Wie hier in Abschnitt 1 schon kurz berichtet: Ratzinger liest Ex 3,13–15, die spätexilische Prophetie und die späten Weisheitsschriften so, dass in ihnen der Sache nach die Allgemeinheit Gottes wie im Seinsdenken der griechischen Philosophie vorbereitet wird. Zum vollen Austrag kommt das im Johannesprolog.[28] Einige Details der Ausführungen wurden oben genannt, andere können hier außen vor bleiben. Ich weise nur auf den Stellenwert hin, den Ratzinger dieser Entwicklung zumisst: „Im Gefolge dieser ganzen Geschichte hat die frühe Christenheit ihre Auswahl und ihre Reinigung entschlossen und kühn vollzogen, indem sie sich *für* den Gott der Philosophen und *gegen* die Götter der Religionen entschied."[29]

Die Glaube-Vernunft-Konvergenz soll demnach nicht weniger sein als der Gehorsam gegen das 1. Gebot. Das ist ein Argument von Gewicht. So gesehen erstaunt der hohe Ton nicht, in dem in der Regensburger Vorlesung darauf hingewiesen wurde und so gesehen spricht nichts gegen die Deutung, dass Joseph Ratzinger dieses Momentum für providentiell hält, wie Thomas Söding in einer Analyse seines Offenbarungsbegriffs schreibt.[30]

[27] Ebd., 23.

[28] *Joseph Ratzinger*, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis. Mit einem neuen einleitenden Essay, Neuausgabe, München ^{8}2006, 116–122.126–137.

[29] Ebd., 127.

[30] *Thomas Söding*, Die Lebendigkeit des Wortes Gottes. Das Verständnis der Offenbarung bei Joseph Ratzinger, in: Der Theologe Joseph Ratzinger, hg. v. *Frank Meier-Hamidi und Ferdinand Schumacher*, Freiburg 2007, 12–55, hier 21.

Zum oben beobachteten offenbarungsgeschichtlichen Modell passt es ohnehin.

Ergänzend sei bemerkt, dass Ratzinger nicht einer einfachen Identität Gott des Glaubens = Gott der Philosophen das Wort redet. Trotz steiler Aussagen wie „Der Gott, der Logos ist, verbürgt uns die Vernünftigkeit der Welt", betont er, dass das Christentum den Gott der Philosophen verwandelt und insbesondere dessen Selbstbezüglichkeit und das Konzept, er sei reines Denken, aufgebrochen habe.[31] Das Christentum hat diesem Gott, so schreibt er, „eine völlig neue Bedeutung gegeben, ihn dem bloß Akademischen entrissen und ihn so zutiefst verwandelt".[32] Darunter zählt für Ratzinger weiter, woran man den Augustinus-Rezipienten besonders spürt, die Beziehungshaftigkeit Gottes.[33]

Das ist in seinen inhaltlichen Ausführungen zu achten und in diesen Bahnen kann und soll von der biblischen Theologie Ratzingers gesprochen werden. Freilich fehlt eine umgekehrte Reflexion, nämlich darauf, in welcher Weise der Dialog mit der griechischen Philosophie die biblisch induzierte Gottesrede verwandelt habe – und dies womöglich nicht zu ihrem Vorteil. Anzunehmen, eine solche Beeinflussung habe nicht stattgefunden, ist eine steile Behauptung, die sich von dem klassischen Argument, Platon sei Moses Schüler gewesen, nicht um Längen unterscheidet. Dagegen hat sich die Tradition der Untersuchungen ausgesprochen, die im Gefolge Pascals die unterschiedlichen Grammatiken des Gottes der Philosophen und des Gottes der Theologen auszubuchstabieren trachtet. Ich schließe mich ihr an und habe das an Pascal und Justin zu zeigen versucht.[34]

Damit dürfte die Position Joseph Ratzingers in Sachen Glaube und Vernunft vorläufig umrissen sein. Das bis hierhin zu seinen Ausführungen Gesagte lässt sich in Thesen und Konsequenzen zusammenfassen. Zuerst die Thesen:

---

[31] Ebd., 23 (Zitat) bzw. 136.

[32] Ebd., 132.

[33] Zur Trinitätslehre vgl. ebd. 150ff. Biblisch-theologische und patristische Bezüge hierfür hat *Erwin Dirscherl* aufgezeigt: Gott und Mensch als Beziehungswesen. Die theologische und anthropologische Denkfigur Joseph Ratzingers ausgehend von seiner Christologie, in: Der Theologe Joseph Ratzinger, hg. v. *Frank Meier-Hamidi und Ferdinand Schumacher*, Freiburg 2007, 56–72.

[34] *Martin Hailer*, Glauben und Wissen. Arbeitsbuch Theologie und Philosophie, Göttingen 2006, 37–54, 233–248; ferner *Dietrich Ritschl/MartinHailer*, Diesseits und jenseits der Worte. Grundkurs christliche Theologie, Neukirchen-Vluyn 2006, 17–25, 175–192.

(a) Vermöge der Logoshaftigkeit der Welt und Gottes gehen Vernunft und Gott weitgehend konvergent, wenn auch ein überschießendes Geheimnis Gottes notwendig dazu gehört.
(b) Die Bibel und die Lehre der Kirche zeugt davon in einer innerbiblisch angelegten und durch wichtige Lehrentscheidungen tradierten sachlichen Dynamik.

Daraus folgen dann mindestens zwei Konsequenzen:

(c) Die Vorstellung eines isolierten Glaubens und die einer isolierten Vernunft werden abgewiesen, was insbesondere Pathologien von Glaube und Vernunft abzuwenden hilft, die jeweils verderbliche Konsequenzen haben.
(d) Die Glaubwürdigkeit der aller Welt zu verkündenden christlichen Botschaft ist durch die Konvergenz mit der allgemeinen Vernunft gegeben.

Die Skizze einer evangelischen Antwort fällt – hoffentlich – differenziert aus. Den Punkten (a) und (b) hat sie einiges zu entgegnen, bei (c) dürfte sie mitgehen können, in Sachen (d) ist ihr die Glaubwürdigkeit selbstredend ein Anliegen, wobei es freilich um andere Wege wird gehen sollen.

Zu (a) und (b), beim letzteren beginnend: Der vom Professor wie vom Papst behauptete Weg der immer deutlicher werdenden Berechtigung, das griechische Seinsvokabular für den Gott der Bibel zu verwenden, ist problematisch. Das liegt zunächst daran, dass er die Zukunftsbezogenheit der Selbstvorstellung in der Dornbuschszene zugunsten einer anfangsorientierten Seinsmetaphorik zurückdrängt: Ex 3,13–15 wird der Charakter von Verheißung und Zukünftigkeit kaum abzusprechen sein, was aber tendenziell in den Hintergrund gerät, wenn dies auf ein mehr oder minder statisch gedachtes Immersein Gottes ausgelegt wird, welches in der Septuaginta-Übersetzung seinen gültigen Ausdruck findet.

Im Einzelnen wäre zu zeigen, wie auch Ratzingers Eschatologie nicht das überraschende Gewahrwerden der Zukunft Gottes denkt, sondern das Eschaton als Zutagetreten dessen versteht, was immer schon gilt. Er schreibt in seiner Einführung in das Christentum: „Der Glaube an die Wiederkunft Jesu Christi und an die Vollendung der Welt in ihr ließe sich von da aus erklären als die Überzeugung, … dass jenes Stabile, das uns gleichsam als der tragende Wirklichkeitsboden erscheint, nicht die bloße, ihrer selbst nicht bewusste Materie ist, sondern dass der eigentliche, feste Boden der Sinn ist: Er hält das Sein zusammen, er gibt ihm Wirklichkeit, ja er *ist* die Wirklichkeit ….“[35] Hier bestätigt das Eschaton, dass der Grund

[35] *Ratzinger*, Einführung (Anm. 28), 303.

der Welt der Grund der Welt ist – die Neuheit Gottes und der von ihm erneuerten Welt wird nicht gedacht.

Für eine eingehende Würdigung der als Monographie vorgelegten Eschatologie Ratzingers ist hier nicht der Ort. Soviel nur, dass in diesem Buch durch ausführliche exegetische Erwägungen und ökumenische Diskussionen der Gesprächshorizont gegenüber der Einführung in das Christentum deutlich erweitert wird. Im Nachwort zur sechsten Auflage werden die wichtigsten Gesprächsanliegen benannt, zu denen – vom Autor sehr kritisch bewertet – die theologische Marxismusrezeption gehört.[36] Hauptanliegen des Buches ist das Ausschreiten der Einzeltopoi einer Lehre von den letzten Dingen und ihre Verteidigung gegenüber den in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gängigen Entmythologisierungen. So gesehen spricht einiges dafür, dieses Buch als thematische Entfaltung des in der Einführung ins Christentum Angelegten zu lesen, kaum jedoch als andere Akzentuierung.

Es liegt zum anderen daran, dass in den Kurzexegesen der Regensburger Vorlesung und den Passagen früherer Werke, auf die sie sich bezieht, das Momentum des *Konflikts* zwischen dem Logos Gottes und denen, die seiner ansichtig werden, fast völlig fehlt. Das aber ist, um auf den Johannesprolog zu kommen, für ihn und für das ganze Evangelium so prägend wie Joh 1,1 selbst. Vom Logos, der Gott selbst ist, ist nicht zu reden, ohne dass er, der in sein Eigentum kommt, von den Seinen nicht aufgenommen wird. Diese Konfliktgeschichte bleibt für das ganze Evangelium maßgeblich. Für eine Interpretationslinie, die von Joh 1,12.14 ausgehend die Kirche als Gemeinschaft derer verstehen, die eben doch um die Logoshaftigkeit von Gott und Welt wissen, hält die Struktur des Evangeliums gleichsam eine Bremse bereit, für die je auf ihre Weise der so genannte ungläubige Thomas und im Nachtragskapitel die Trauer des Petrus stehen. – Dass dieses Sachmoment des Johannesevangeliums in den Paulusbriefen, ungeachtet aller sonstigen Verschiedenheiten, eine kräftige Parallele hat, muss unter Verweis auf die Umkehrungsformeln aus 1Kor 1 nur kurz in Erinnerung gebracht werden.

Dann wird aber auch die offenbarungsgeschichtliche Konstruktion fragwürdig, die für Ratzinger, wie gezeigt, immerhin providentiellen Charakter hat. Es ist wahr, dass die Entwicklung des spätalttestamentlichen Monotheismus eine Entwicklung hin zu einem Einzigkeitsanspruch ist und dass dieser Einzigkeitsanspruch auf spezifische Weise mit der Benennung und

[36] *Joseph Ratzinger*, Eschatologie – Tod und ewiges Leben, Regensburg ^{6}1990, 204–207.

Verächtlichmachung der Pseudogötter verbunden ist.[37] Ratzingers Konstruktion hin zur Universalisierung über den Seinsbegriff ist aber nur zu halten, wenn bedeutende Spezifika der alttestamentlichen Rede von der Einzigkeit Gottes abgeblendet werden, unter ihnen die Bundestheologie an erster Stelle. Auch wissen wir mittlerweile, dass die neutestamentliche Rede von der Einzigkeit Gottes nicht von einem gleichsam fertigen Monotheismus ausgeht, sondern – mit einem sprechenden Buchtitel zu reden – ihn als unterwegs zur Einzigkeit und Einheit sieht.[38] Das biblische Bekenntnis zu Gottes Einzigkeit und die griechische Erkenntnis von der Selbigkeit des Gottes hinter allem Wechsel sind, verfolgt man diese Spur, anhand deutlich unterschiedener Grammatiken konstruiert. Es zeigt sich am deutlichsten darin, dass die biblische Perspektive gar nicht anders kann, als die Götter und Götzen zu verspotten und zu verachten, wohingegen der griechische Monotheismus auf die Religion des Volkes zwar lächelnd herabblicken mag, mit der Koexistenz und dem Götternamentausch der hellenistischen Welt aber kein Problem hat: Anaximander hält die anthropomorphen Götter für etwas primitiv, im platonischen Denken sublimieren sie zu Ideen und noch das hellenistische Denken sah allenfalls eine Vorstellungswelt auf dem Rückzug, nicht aber die verbissene Verehrung der Feinde Gottes, die doch schon unter seine Füße getan sind.

Also an dem in Regensburg so bezeichneten Scheideweg doch mit Pascal und damit gegen den von Benedikt genannten Weg zur Identität der beiden Götter? Gewichtige Gründe sprechen dafür, auch wenn sie hier nur Skizze bleiben können.[39] Wer mit Pascal meint gehen zu sollen, darf es sich dennoch nicht zu einfach machen. Ratzingers Einspruch bleibt berechtigt da, wo der Pascalsche Weg zur Beschreibung eines minderheitlichen Dialekts führt und dabei meint sein Genügen haben zu können. Eine struktu-

[37] Dies ist eine gegenwartshermeneutische Aufgabe der Theologie von Brisanz, und es wäre von hoher Bedeutung, wenn sie in ökumenischer Gemeinsamkeit vorangetrieben werden könnte. Diese Möglichkeit besteht durchaus, vgl. von katholischer Seite *Th. Ruster*, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, Freiburg u.a. 2000; *ders.*, Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre, Mainz 2005. Aus evangelischer Sicht erlaube ich mir den Hinweis auf *Martin Hailer*, Gott und die Götzen. Über Gottes Macht angesichts der lebensbestimmenden Mächte, Göttingen 2006; *ders.*, Gottes Macht und die Mächte des Politischen. Politische Theologie mit Franz Rosenzweig und der Barmer Theologischen Erklärung, in: Gottesmacht. Religion zwischen Herrschaftsbegründung und Herrschaftskritik, hg. v. *Werner H. Ritter und Joachim Kügler*, Münster 2006, 135–156.

[38] *Wolfgang Schrage*, Unterwegs zur Einzigkeit und Einheit Gottes. Zum „Monotheismus" des Paulus und seiner alttestamentlich-jüdischen Tradition, Neukirchen 2002.

[39] Vgl. Anm. 34.

relle – wenn auch eben nur strukturelle – Analogie zwischen biblischem und griechischem Reden von Gott besteht in dem Anspruch der Universalität. Bekennende und denkerische Solidarität sind zweierlei. Aber wo die bekennende die Tendenz hat, sich auf sich selbst zurückzuziehen, da widerspricht sie der universalen Tendenz des biblischen Gottesbekenntnisses. So bleibt bei aller Unterschiedenheit das metaphysische Denken »das unruhige Wahrheitsgewissen der Theologie«, wie Christian Link treffend formuliert hat.[40] In präzise diesem Sinne ist es fern von jeder höflichen Phrase, wenn Link weiter schreibt: „Es besteht also kein Anlaß, die philosophische Gottesfrage abzuwerten oder gar abzuwehren."[41] Ein rasches sich-Anschmiegen ans *anything goes* als Rettung der theologischen Sachlichkeit kommt jedenfalls nicht in Frage. Die Situation ist und bleibt vielmehr paradox: Das Motiv der Universalität eint und biblisches Denken lässt sich vom Griechischen daran erinnern, obwohl im selben Augenblick klar ist, dass der jeweilige Logos nicht auf den anderen abbildbar ist.

Zu (c): Dass es verderbliche Absolutismen sowohl der Vernunft als auch des Glaubens gibt, ist keine Frage. Die unter 2. erwähnte diesbezügliche Übereinstimmung ist entsprechend wichtig. Sie ist, am Rande gesagt, innerevangelisch vor allem da zu kommunizieren, wo gedacht wird, dass allein die evangelische Theologie moderne- und neuzeitkompatibel sei. Gleichviel: Die dämonischen Folgen einer entfesselten Mittel-Zweck-Rationalität in ihren verschiedenen Bereichen bestreiten zu wollen, bedarf seinerseits schon einer Verblendung, die nicht anders als dämonisch bezeichnet werden kann, und es ist entsetzlich, wenn man ihr privat wie politisch begegnet. Und dass auf der anderen Seite auch ein gleichsam verabsolutierter Glaube verderblichste Konsequenzen aus sich heraussetzen kann, ist eine Tatsache, die nicht einmal eines Blickes in andere Kulturkreise bedarf, so offen steht die fürchterliche Missbrauchsgeschichte des Namens Gottes im Christentum vor Augen. So weit besteht gewiss ökumenische Einigkeit. Sie verdient, festgehalten zu werden, nicht zuletzt in ihren möglichen sozialethischen Konsequenzen, etwa bei kirchlichen Positionen zur Reproduktionsgenetik.

Zu diskutieren ist, wie die beste Stützungsargumentation für diese Position aussieht. Muss man ein universales Vernunftkonzept anvisieren, um falsche Absolutsetzungen zu bekämpfen, etwa die des Mittel-Zweck-

[40] So *Christian Link*, In welchem Sinne sind theologische Aussagen wahr? Zum Streit zwischen Glaube und Wissen. Theologische Studien II, Neukirchen-Vluyn 2003, 107.
[41] Ebd.

Denkens? Diese Position wird in der Regensburger Vorlesung angedeutet und z.B. in „Wesen und Auftrag der Theologie“[42] ausgeführt. Sie hat jedoch zwei Nachteile. Einmal muss man mit philosophischen Mitteln zeigen, dass ein umfassendes Vernunftkonzept nötig und haltbar ist. Über Forderungen nach einem solchen gehen Ratzingers Bemerkungen zur Sache allerdings kaum hinaus, so dass man, wie hier unter 1. geschehen, auf einige Vermutungen angewiesen ist. An ein streng idealistisches Konzept ist offenbar nicht gedacht, gleichwohl aber wird das Stichwort „umfassend“ eingeschärft, und so macht es den Eindruck, als ob Ratzinger das Programm einer philosophischen Letztbegründung bzw. einer theologischen Analogie zu ihr wohl würde billigen können, sie aber selbst nicht ausgeführt hat.[43] Eine solche hat freilich ihre Probleme. Auch wenn manche Äußerung aus der sog. Postmoderne wohl zu rasch und zu eilfertig programmatisch getan wurde, so gibt es doch mehrere Gruppen von Argumenten, die ein umfassendes Vernunftkonzept als weder möglich noch wünschenswert erscheinen lassen. Zu ihnen zählt (1) die Problematisierung des Subjektbegriffs durch Friedrich Nietzsche und Siegmund Freud, (2) die unvermeidliche Sprachlichkeit des Denkens, wie vor allem Ludwig Wittgenstein sie aufgedeckt und die analytische Philosophie sie vielfach untersucht hat und (3) das Innewerden der fatalen Missbrauchsgeschichte der Vernunft durch sie selber, wie z.B. Theodor W. Adorno und Max Horkheimer sie beschrieben haben.[44]

Der zweite Nachteil eines universalen Vernunftkonzepts in Sachen wechselseitiger Begrenzung und Stützung von Glaube und Vernunft ist, dass, wenn es denn um wechselseitige Begrenzung und Stützung geht, ein universales Konzept der Vernunft schlicht nicht nötig ist. Ratzinger deutet die Begrenztheit der Vernunft immer wieder an, so dass nicht recht einzusehen ist, warum man nicht mit philosophischen Argumenten dafür werben sollte.[45] Wolfgang Huber pflichtete dem in seiner Replik unter Verweis auf

---

[42] Vgl. Anm. 23.

[43] Erstere unternehmen u.a. Klaus Müller und Thomas Pröpper. Vgl. das jüngst erschienene Buch von *Klaus Müller*, Glauben – Fragen – Denken. Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie Band 1, Münster 2006 und *Thomas Pröpper*, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg 2001. Für letztere steht das Werk des Ratzinger-Schülers *Hansjürgen Verweyen*, vgl. Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg [4]2002.

[44] Vgl. die Ausführungen eines Moderne-Kritikers, der nicht im Verdacht steht, rasch postmoderne Programmatiken zu entwerfen: *Albrecht Wellmer*, Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno, Frankfurt/M. 1985, 70–84.

[45] Vgl. *Ratzinger*, Wesen (Anm. 23), 17 u.ö.

Schleiermachers wechselseitige Begrenzung von Glaube und Vernunft bei, und es würde sich ein spannendes gemeinsames Feld evangelischer und katholischer Fundamentaltheologie eröffnen, würde die Etablierung eines umfassenden Konzepts nicht zur Bedingung im Vorfeld erklärt.[46]

Zu (d): Die Frage lautet, wie die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft entsteht. Joseph Ratzinger besteht darauf, dass dies über die Einsehbarkeit der christlichen Botschaft geschieht, die aufgrund der Konvergenz von Glaube und Vernunft behauptet werden kann. Von den soeben benannten Schwierigkeiten der damit verbundenen Vernunftkonzeption einmal abgesehen, lautet mein Einwand, dass dies in der Gefahr eines intellektualistischen Glaubensverständnisses steht und dass die Glaubwürdigkeit der Botschaft des Evangeliums sich anderer Modi und Kategorien bedient.

Lebenstragende Gewissheiten sind nicht satzförmig. Der Philosoph Thomas Rentsch schreibt: „Religiöse Orientierungen und Sätze sind als theoretische mißverstanden. Ihr praktischer Sitz im Leben und ihre ursprüngliche Verwendung im Kontext von Lebensformen muß gegen objektivistische … Verständnisse geltend gemacht werden."[47] Wie immer es um eine nachgängige Stimmigkeitsüberprüfung stehen mag, dass jemand sich als religiös bezeichnet, ist nicht das Ergebnis einer Überprüfung mittels rationaler Kriterien. Gleiches gilt auch für die Weitergabe des Glaubens: Für ihn wird nicht deshalb geworben, weil gute Gründe für ihn sprechen, für ihn wird geworben, weil diejenigen, die – eine ungeschickte aber doch sprechende Formulierung – im Glauben stehen, gar nicht anders können, als eben dafür werbend einzutreten. Den – noch ein ungeschicktes Wort – Missionserfolg am Grad vernünftiger Vermittelbarkeit zu messen, ist von daher gesehen schlicht kein Motiv oder höchstens ein nachrangiges.

Das gilt auch aus noch einem anderen Grund. Wird die Weitergabe des Glaubens an seine behauptete Vereinbarkeit mit Vernunftgründen gebunden, so bahnt sich damit ein funktionales Religionsverständnis an: Vom Glauben kann gesprochen, er kann weitergegeben werden, eben weil er den Charakter der Vernünftigkeit in sich trägt. Das aber läuft die Gefahr eines Reduktionismus. Denn die Definition des Glaubens über seine Funktion macht ihn gegenüber anderen Inhalten an derselben Funktionsstelle austauschbar, was jemand, der ihn weiterzugeben trachtet, nicht im Sinn haben dürfte. Auf diese Konsequenz wird Ratzinger nicht hinauswollen. Zu fra-

[46] *Friedrich D.E. Schleiermachers* hierfür einschlägiges Werk ist seit einiger Zeit in einem kommentierten Nachdruck der Odebrecht-Nachschrift wieder zugänglich: Dialektik, hg. und eingel. von *M. Frank*, 2 Bände, Frankfurt/M. 2001.

[47] *Thomas Rentsch*, Negativität und praktische Vernunft, Frankfurt/M. 2000, 185.

gen ist aber, ob ihr entkommt, wer die Möglichkeit der Mission an ein externes Kriterium wie das der behaupteten Vernünftigkeit koppelt.

Auch in seiner Theologie des Gottesdienstes sieht Joseph Ratzinger hier kein Widerlager, wiewohl das ja durchaus möglich wäre: In seinen Überlegungen zum Stellenwert von Eucharistie und Liturgie für das Christsein spielen die Dimension des Geheimnisses und des noch Ausstehenden eine wichtige Rolle und kommen insofern Aspekte vor, die als Relativierung der Interpretation des Missionsbefehls durch den Logos-Gedanken gelesen werden könnten. Von einer Mysterientheologie grenzt Ratzinger sich freilich deutlich ab und erwähnt ausdrücklich die Universalität, Umfassendheit und – in einer Aufnahme des Paulusworts von der *logikē latreia* – die Logosgemäßheit des Gottesdienstes: „Der Logos der Schöpfung, der Logos im Menschen und der wahre menschgewordene ewige Logos – der Sohn – treffen [in der Feier der eucharistischen Liturgie, M.H.] aufeinander. Alle anderen Gestaltbestimmungen treffen zu kurz."[48] Der Geheimnischarakter der Gegenwart Gottes scheint dem durchaus untergeordnet. Der Papst sieht hier offenbar eine Prädominanz des Vernünftigen. Evangelische Theologie ist so frei, wohlgemut das Wort von der Freiheit der Kinder Gottes weiterzusagen und seine Rechtfertigung nicht prästabilisiert behaupten zu müssen.

4. Schlussthesen zur Lage ökumenischer Bemühungen

1. Die in der Regensburger Vorlesung angedeuteten und von Joseph Ratzinger andernorts vorgelegten exegetischen Bemühungen sind ein Musterbeispiel für das katholische Selbstverständnis vom lebendigen Ineinander von Schrift und Tradition.[49] Eine evangelische Antwort darauf besteht nicht im Slogan des „die Schrift allein"!, weil dieses steril bliebe, sondern in einer exegetischen und theologischen *Praxis*, die sich von der Schrift immer wieder ins Wort fallen lässt.
2. Dass in der Grundannahme, wie Gott und Vernunft denn nun zusammengehen oder nicht, konfessionelle Unterschiede bestehen, ist unbestreitbar. Zu beachten ist aber, dass es sowohl evangelische Fundamentaltheo-

[48] *Joseph Ratzinger*, Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg 2000, 42. Über Kontinuität und Wandel in Ratzingers Liturgieverständnis unterrichtet *Hansjürgen Verweyen*, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 18–21, 135–143.

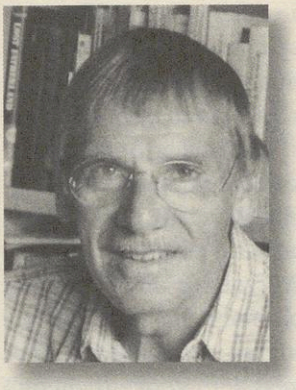
[49] Eigene und fremde Stimmen sind versammelt in: Schriftauslegung im Widerstreit, hg. v. *Joseph Ratzinger*, Freiburg 1989.

logien gibt, die anspruchsvolle Begründungsprogramme vorlegen als auch katholische, die darauf weitgehend verzichten. Zu verfolgen ist deshalb die Spur, ob es sich wirklich um einen die Konfessionen trennenden Aspekt handelt oder ob die Bruchlinien hier nicht zumindest auch quer verlaufen.

3. Interessantester Aspekt der Gemeinsamkeit ist das Anliegen, Glaube und Vernunft als aufeinander verwiesen und einander begrenzend zu denken. In evangelischen wie katholischen Fundamentaltheologien ist dieser Gedanke vielfach ausgearbeitet worden. Seine ökumenische Erschließung steht noch aus und nicht wenig unsachliche wechselseitige Polemik ist hier auszuräumen.
4. Der vielfach zu beobachtende evangelische Alarmismus nach der Regensburger Vorlesung ist unbegründet. Aus den wenigen Sätzen der Vorlesung lässt sich wohl eine Wahrnehmung des Protestantismus ableiten, die als Vollbild des Evangelischen nicht gelten kann. Sie aber für ein Vollbild zu halten, ist mit Blick auf andere Äußerungen Ratzingers kurzschlüssig. Überdies ist die Sorge ums rechte Selbstbild etwas, was evangelische Theologie und Kirche schlicht nicht nötig haben. Das Auftauchen solcher Sorge ist Anlass zur Selbst-, nicht zur Fremdkritik. Ich beziehe mich damit auf folgende Äußerung eines Theologen, der selbst keine Polemik scheute, gleichwohl aber ein feines Gespür für die Tücken des Sich-für-wichtig-Haltens hatte:

„Nur um Gotteswillen keinen Protestantenkoller, keinen ‚Kampf gegen Rom'! Unsere Stärke ist das Tragen, bei dem wir selbst gar nicht erscheinen, nur *da* sind als die Gedenkenden und Bedenklichen. Gerade das *Un*handliche, *Un*brauchbare des Paulinismus, gerade das Welt*fremde*, *Un*praktische, *Un*populäre des Protestantismus ist sein *bestes* Teil. Im Augenblick, wo er eine Größe, ein Faktor sein, eine Rolle spielen will, gibt er sich selbst auf."[50]

[50] *Karl Barth*, Der Römerbrief, München ²1922, 509.



Säkularisierung und ökonomische Ökumene

VON ERICH GELDBACH[1]

Einleitende Frage: Bedeutet Säkularisierung Entchristlichung?

Das Wort „säkularisieren" bezeichnete im kirchlichen Sprachgebrauch den Wechsel eines Mönchs von seinem *status regularis* in den Stand eines Weltpriesters, in den *status saecularis*. Im übertragenen Sinn wird der Ausdruck „secularisieren" wahrscheinlich zuerst bei den Verhandlungen zum Westfälischen Frieden von dem französischen Gesandten Longueville verwandt, „der damit die zur Verhandlung stehende Liquidation geistlicher Herrschaft bezeichnete..."[2], was auch die Einziehung katholischen Kirchenguts durch protestantische Reichsstände einschließen konnte. Damit erhält der Begriff in den Augen der katholischen Kirche eine negative Konnotation, bedeutet er doch einen „schweren Eingriff in ihre Rechte".[3]

Die negative Färbung der Ausdrucks „Säkularisierung" verstärkte sich im Zusammenhang des Reichsdeputationshauptschlusses vom 25. Februar 1803. Weil deutsche Fürsten linksrheinische Besitzungen verloren hatten, wurden sie unter anderem durch kirchliche Reichsstände abgefunden. Dadurch wurden zahlreiche Klöster und ihre Besitzungen sowie anderes Kirchengut „säkularisiert" und weltlichen Fürsten zugeschlagen. Dieser „Beutezug" weltlicher Fürsten konnte in den Augen der Kirche nur als illegitimer Eingriff in ihre rechtmäßigen Besitzungen angesehen werden.

---

[1] Prof. Dr. Erich Geldbach war von 1997 bis zu seiner Emeritierung Inhaber des Lehrstuhls Ökumenik und Konfessionskunde an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum. Er ist heute Vorsitzender des Vereins für Freikirchenforschung.

[2] *Hermann Lübbe*, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Freiburg/München 1965, 23.

[3] Ebd., 24.

Die Kirche musste sich in der Opferrolle jener sie enteignenden Säkularisierungswelle ansehen wie umgekehrt der Fürsten-Staat als Macht erschien, der sich auf Kosten der Kirche durch die Enteignung kirchlichen Besitzes bereicherte. Säkularisierung bedeutete daher für die Kirche einen ungeheueren materiellen Verlust, dem der Gewinn der Fürsten gegenüberstand.

Von diesem Gebrauch des Wortes im Sinne einer Enteignung rechtmäßig zustehenden Besitzes ist es nur ein kleiner Schritt, um dem Begriff eine kulturanalytische Funktion zuzuweisen. Die Kultur wird als „säkularisiert" eingestuft, weil und insofern sie sich von ihrer Wurzel, als die das Christentum gilt, mehr und mehr entfernt hat und sich nunmehr als „verweltlichte" Kultur präsentiert. Säkularisierung meint daher sowohl den entweder als schleichend oder rapide empfundenen Prozess der „Verweltlichung" als auch den erreichten Zustand der „Entchristlichung". Anders als bei dem ursprünglichen Gebrauch, bei dem man, jedenfalls materiell, eindeutig zwischen Gewinnern (Fürsten) und Verlierern (Kirchen) unterscheiden kann, lässt sich dies bei dem übertragenen Gebrauch nicht so einfach sagen. Wer wäre der Gewinner bei einer Entchristlichung? Auch hier könnte man freilich sagen, dass der Verlierer feststeht; denn eindeutig ist, dass der Einfluss der Kirche bzw. der Kirchen in der Öffentlichkeit zurückgegangen ist. Doch was steht diesem abnehmenden Einfluss als Gewinn gegenüber? Und lässt sich behaupten, dass die moderne „säkularisierte" Kultur und die christliche Wurzel der Gesellschaft in einen heißen Krieg verwickelt sind, dass sich also gleichsam die Kultur gegen ihre Wurzel kämpferisch auflehnt? Kann die Wurzel dagegen etwas ausrichten oder ist sie passiv ihrer Zerstörung ausgesetzt? Wäre daher eine entchristlichte Kultur der Gewinner am Ende des Säkularisierungsprozesses? Was hätte die Kultur als Gewinn davon, dass sie ihre eigene Wurzel enteignet hat?

Säkularisierung als Ende einer christlichen Zwangskultur?

Diese Frage führt zunächst dahin, klären zu müssen, was denn die christliche Wurzel ist. Stillschweigend wird ja vorausgesetzt, dass dies eindeutig klar ist. Man kann zur Beantwortung dieses Fragenkomplexes bei dem ursprünglichen Wortgebrauch im Sinne der Enteignung von geistlichen Territorien beginnen und fragen, ob die zu liqidierende geistliche Herrschaft legitim oder illegitim ist oder ob es der Kirche zum Positiven oder Negativen gereicht, wenn sie „geistliche Herrschaft" ausübt. Man wird schwerlich davon ausgehen können, dass sich die Entwicklung zu geist-

lichen Territorien und geistlicher Herrschaft aus dem ursprünglichen Anliegen des Evangeliums, also der guten Nachricht für die Armen, zwangsläufig ergibt. Vielmehr ist es eher umgekehrt, dass gerade die Ausübung weltlicher Gewalt durch die Geistlichkeit oder auch die Ausübung geistlicher Gewalt durch weltliche Herrscher das Evangelium erheblich verdunkelt haben. Es ist also keineswegs so, dass mit der Säkularisierung im ursprünglichen Sinn des Wortes eine Enteignung geistlicher Kompetenz einhergeht, sondern dass darin eine große Chance verborgen liegt, die Aufmerksamkeit der Kirche auf das der Kirche Wesentliche zu konzentrieren und die weltliche Herrschaft als für diese Konzentration hemmend zu begreifen. Säkularisierung würde daher, so verstanden, eine positive Bedeutung erlangen, weil so die Kirche nicht auf weltliche Macht, sondern auf der Macht des Evangeliums aufbaut.

Freilich ist die Entwicklung im 19. Jahrhundert weder von katholischer noch von reformatorischer Seite so gesehen worden. Der eigene Machtverlust wurde mit Dechristianisierung gleichgesetzt, aber nicht die kritische Frage gestellt, ob die Macht, die man angeblich verlor oder deren man enteignet wurde, auch tatsächlich der Sache nach notwendig war. Dass im Verlauf des 19. Jahrhunderts Bewegungen entstanden, die direkt auf die Säkularisierung Bezug nahmen und sie im Sinne einer bewussten Beschränkung des kirchlichen Einflusses gebrauchten, konnte die kirchliche Skepsis gegenüber einer Säkularisierung nur erhöhen. Die offenen Feinde der Kirche(n) und des Christentums traten auf den Plan und forderten z.B. den Rückzug der Pfarrer und der Kirchenleitungen aus der Aufsicht über das Volksschulwesen.[4] Das in Vereinen zusammengeschlossene Freidenkertum hat an dieser Front gekämpft, und es überrascht nicht, dass hier auch die Forderung nach einer Trennung von Staat und Kirche erhoben wurde. Die Trennung ist mit der Erwartung verknüpft, die Kirche(n) und ihre Einflüsse zu schwächen. Man kann sich den Sachverhalt an dem konkreten Beispiel verdeutlichen: Um eine andere Schulpolitik betreiben zu können, erschien es nötig, die Schule von der Kirche und ihrer Aufsicht zu lösen und einen Unterricht einzuführen, der von der kirchlichen Moral emanzipiert ist. Wenn die Schulaufsicht nicht mehr der Kirche obliegt, kann sie nur noch dem Staat zufallen, der ohnehin Organisator der Schule ist. Unter dieser Voraussetzung darf aber der Staat nicht als „christlicher"

[4] Mein Vater erzählte, dass sein Vater als Volksschullehrer auf einem hessischen Dorf unter der Aufsicht des Pfarrers stand und darüber nicht durchgehend glücklich war, sondern zeitweise darunter litt.

Staat in Erscheinung treten, weil sonst eine Emanzipation von der Kirche nicht gelingen könnte. Wenn dies aber gilt, kann der Staat nur als „säkular" begriffen werden und die Trennung von Staat und Kirche erscheint unausweichlich.[5] An die Stelle einer christlichen Zwangskultur müsste etwas anderes treten.

DDR: Formale Trennung von Staat und Kirche als Stärkung einer Ideologie

Was aber könnte das sein? Um den Blick für andere Möglichkeiten zu schärfen, kann man die Entwicklung in der DDR als „gesellschaftliches Großlabor" heranziehen. Unbestreitbar dürfte sein, dass in den neuen Bundesländern eine Entkirchlichung zu diagnostizieren ist. Diese wird gern auf die religionsfeindliche Herrschaft zweier aufeinander folgender Diktaturen zurückgeführt. Indes ist die Frage, ob diese Diktaturen nicht einfach offen gelegt haben, was schon längst eingerissen war. Aufgrund des von Lucian Hölscher herausgegebenen „Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland"[6] stellt Claudia Enders fest, dass die „Entkirchlichung Ostdeutschlands älter als die DDR" ist. Dieser Tatbestand „deutet darauf hin, dass nicht der Sozialismus die Kirchenloyalität der protestantischen Bevölkerung untergrub, sondern [...] dass eine schon lange vorhandene Kirchendistanz der Akzeptanz des Sozialismus bei weiten Teilen der Bevölkerung den Weg bereitete".[7] Die Diktaturen, vor allem die SED-Herrschaft, ernteten lediglich die „Früchte" dieser früheren Abwendung von der Kirche. Eine Dechristianisierung war ja ganz im Sinn des politisch Gewollten und brauchte von Seiten der Politik nur noch verstärkt zu werden. Das war in der Zeit der braunen Diktatur noch nicht ganz so offensichtlich, weil einmal nur zwölf Jahre zur Verfügung standen und weil zum anderen äußerliche Strukturen relativ unbeschadet weiter bestanden.

In der Zeit der SED-Herrschaft konnte aber – angefangen von einer Änderung der finanziellen Grundlagen der Kirchen bis zur systematisch durchorganisierten Entfremdung der heranwachsenden Generationen vom Christentum – ein auch statistisch erheblich zu Buche schlagender „Erfolg" im

[5] Vgl. etwa die Deutsche Gesellschaft für Ethische Kultur, kurz dargestellt bei *Lübbe*, a.a.O., 44–49.

[6] Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg, Bd. 1–4, Berlin/New York 2001.

[7] *Claudia Enders*, Der Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Ein Beitrag zur Erforschung der Kirchlichkeit und kirchlichen Frömmigkeit des 19. und 20. Jahrhunderts, in: *Michael Klöcker/Udo Tworuschka*, Handbuch der Religionen 9. EL 2004, 10.

Kampf für eine sich nicht-christlich gebärdende Ideologie verzeichnet werden. Dieser säkularisierende Erfolg der Ideologie kam unter dem formalen Vorzeichen einer Trennung von Staat und Kirche zustande. Dass der Staat von der Kirche oder den Religionsgemeinschaften getrennt sein sollte, war allerdings nicht gewollt, um dem Staat die Möglichkeit zu geben, sich gegenüber allen Religionen „neutral" zu verhalten, sondern um dafür zu sorgen, dass die öffentlichen Entfaltungsmöglichkeiten der Kirchen möglichst eng begrenzt blieben. Die Trennung hatte eindeutig eine religionsfeindliche Absicht, weil der von einer Partei beherrschte Staat die Kirchen als Konkurrenten ansehen musste. In den Augen der staatstragenden Partei war es ihre und des Staates Aufgabe, die Konkurrenten möglichst klein zu halten, ja sie in letzter Konsequenz als Sinnanbieter ganz auszuschließen.

Der Monopolanspruch der mit dem Staat amalgamierten Partei wird erhoben, weil nach dem Selbstverständnis der Partei nur sie die Ziele für die gesellschaftliche Entwicklung vorgeben kann, nach denen sich alle zu richten haben. Die Vermittlung der Ziele und die Formierung der Gesellschaft beginnen bereits bei der Familienplanung und Vorschulerziehung und setzen sich auf allen Ebenen der Gesellschaft fort. Sozialistische Namensgebung und Jugendweihe bspw. treten mühelos an die Stelle von Neugeborenentaufe und Konfirmation. Dass man in den traditionellen Universitäten theologische Fakultäten beibehielt, ist erstaunlich, wurde aber im Sinne der Partei dadurch abgefedert, dass an den theologischen Fakultäten Lehrstühle für Marxismus-Leninismus mit verpflichtenden Lehrveranstaltungen für alle Studierenden eingerichtet wurden. Darin kommt der Monopolanspruch der Partei als einzige Sinnvermittlerin für die Gesellschaft zum Ausdruck. Diesen Monopolanspruch muss man geradezu als untrügliches Kennzeichen für das Bestehen einer Diktatur ansehen. Die in allen Diktaturen gewollte und erzwungene „Gleichschaltung" kann an den Kirchen bzw. Religionen nicht vorbeigehen, sondern muss diese wie alle anderen gesellschaftlichen Gruppen, das Erziehungswesen und die Medien den Zielen der jeweiligen Diktatur unterordnen. Kirchen sollen so instrumentalisiert werden.

Zwei unpopuläre Folgerungen

Daraus lassen sich nun zwei Erkenntnisse gewinnen. Erstens muss man realistischerweise feststellen, was sicherlich keine populäre Feststellung ist, dass diese Verquickung von Partei und Staat mit ihren diktatorischen

Auswirkungen idealtypisch wie ein Ei dem anderen der Ehe von Thron und Altar gleicht. Auch wenn hier die Betonung auf „idealtypisch" liegt, so muss man dennoch unterstreichen, dass es sich bei der Konstellation von Thron und Altar um keine freiheitliche Demokratie handelte, sondern dass diese Staatsordnung eher einer Diktatur gleicht. Die Verquickung ist derart, dass sowohl der Staat die Kirche instrumentalisieren kann – der Fürst ist in den protestantischen Ländern immerhin der *summus episcopus* „seiner" Landeskirche – als auch umgekehrt die Kirche den Staat. Der Einfluss der Kirche auf den Staat macht diesen zu einem „christlichen" bzw. zu einem „lutherischen" oder „calvinistischen" oder „katholischen" Staat. Denn das waren seit dem Westfälischen Frieden die drei reichsrechtlich anerkannten Konfessionen. Immer dann, wenn sich demokratische Gedanken regten, mussten sie sich daher auch gegen die Kirche des jeweiligen Territoriums richten, weil diese sich an einen undemokratischen Staat gebunden hatte. Die mit der Säkularisierung einhergehende Kirchenfeindlichkeit bedingte einen sich immer stärker entwickelnden militanten Atheismus in Verbindung mit einem spöttischen Anti-Klerikalismus. Bei genauem Hinsehen ist diese Art der Propaganda zwar anti-christlich, aber eigentlich gegen die „unheilige" Allianz der Kirche mit dem die Freiheit nicht fördernden Staat gerichtet. Nur in dieser unheiligen Verbindung aber konnte die Kirche überhaupt wahrgenommen werden. Ein anderes Anschauungsmodell der Verwirklichung von Kirche gab es nicht. Das Ziel einer Säkularisierung war in diesem Fall auf die Errichtung einer Demokratie bezogen, die man sich wegen gegenteiliger Erfahrungen nicht im Verbund mit den Kirchen vorstellen konnte. Nur wenn die Kirchen bekämpft würden, ließe sich der Zweck erfüllen, den Aufbau einer demokratischen Gesellschaft zu befördern. Aus den geschichtlichen Erfahrungen mit der Ehe von Thron und Altar war die These einer Unvereinbarkeit von Demokratie und Kirche bzw. Christentum abgeleitet und daraus gefolgert, dass man den Glauben am besten „privatisiert", um ihn aus der Öffentlichkeit zu verbannen.

Die zweite Erkenntnis besteht darin, dass sich bei einer solchen Konstellation die Notwendigkeit ergeben muss, die Bereiche Staat und Kirche zu trennen. Wenn ein Staat nicht mehr obrigkeitlich, sondern demokratisch organisiert werden soll, ist dies ebenso erforderlich wie wenn eine Staatspartei die gesellschaftliche Richtung vorzugeben beansprucht. In beiden Fällen sind Monopolansprüche ausschlaggebend. In einem Fall soll das Monopol einer Kirche gerade abgebaut, im anderen Fall an die Stelle aller anderen Sinnanbieter in der Gesellschaft die eine Partei als Monopolist treten.

Säkularisierung als Notwendigkeit für eine freie Entwicklung von Kirchen

Man kann unter dem Eindruck dieser Erkenntnisse noch einmal zu der Frage vorstoßen, ob die Verquickung von Staat und Religion und ihre gegenseitige Instrumentalisierung, die sich geschichtlich herausgebildet hatte, für beide notwendig ist oder ob es nicht zu beiderseitigem Frommen dient, wenn man einer Entflechtung das Wort redet. Es lässt sich dann die These aufstellen, dass eine Säkularisierung der politischen Ordnung, d.h. eine Befreiung des Staates von kirchlicher Bevormundung, zu einer wesentlichen Bedingung für die Herausbildung einer freiheitlichen Demokratie gehört. Als weitere Folgerung muss auch das Umgekehrte zur Geltung kommen, dass nämlich die Säkularisierung der politischen Ordnung auch zu einer Befreiung der Kirche von staatlicher Bevormundung führt. Wer so fragt, ist nicht an einem Absterben der Kirche im Interesse einer politischen Partei interessiert, sondern am Wohl der Kirche(n) ebenso wie am Wohl des Staatswesens. Es geht dann bei der Säkularisierung gerade nicht um eine „Entkirchlichung" oder Dechristianisierung der Gesellschaft, sondern um die Bedingung der Möglichkeit, dass sich unterschiedliche Kirchen nach ihren eigenen Regeln und Einsichten unter dem Dach des einen säkularen Staates verwirklichen können. Um dies aber eintreten zu lassen, muss das Staatswesen auf strikte Neutralität verpflichtet werden. Damit geht die Zusicherung einher, dass alle Bürgerinnen und Bürger einen freien Zugang zu allen Weltanschauungen und Religionen haben, ohne dass sie gesellschaftliche oder berufliche Nachteile befürchten müssen. Man könnte daher sagen, dass der neutral-säkulare Staat um seiner selbst willen die Pluralität der Religionen und Weltanschauungen will. Das Gemeinwesen wäre ärmer, wenn dieser Pluralismus nicht vorhanden wäre, und insofern propagiert der Staat keinen Indifferentismus, sondern er bietet die Möglichkeit für eine freie, mündige Entscheidung seitens der Bürgerinnen und Bürger für eine Religion oder Weltanschauung oder auch gegen eine religiöse Bindung. In beiden Fällen ist das Neutralitätsgebot die Gewähr, dass allen die freie Wahl für eine Gewissensentscheidung offen steht.

Säkularisierung und Demokratie

Wie aber steht es um die Vermutung, dass die Säkularisierung gerade für einen Verfall der Kultur und Gesellschaft verantwortlich zu machen ist? In einem Fall würde der Säkularisierung ein positiver Wert zugeschrieben, weil sie mehr Freiheit und Selbstverantwortung hervorruft, im anderen Fall

ist Säkularisierung eindeutig negativ besetzt, so dass das Wohl der Gesellschaft davon abhängig wäre, sie rückgängig zu machen. Was aber müsste an die Stelle treten? Was wäre das Ziel einer „Entsäkularisierung"? Gänzlich ausgeschlossen ist, dass ein Gottesgnadentum von Kaisern, Königen oder Fürsten die freiheitliche Demokratie ersetzen könnte, weil sich solche Bestrebungen, wenngleich in den 1980er Jahren in der Lefebvre-Bewegung geäußert, gegen das geltende Grundgesetz richten würden. Die Frage muss daher offen bleiben, wie Verfechter einer negativen Bewertung der Säkularisierung ihre daraus abgeleiteten Vorstellungen in die Praxis umsetzen könnten, ohne mit geltenden Grundrechten in Konflikt zu geraten.

Schon aus diesem Grund kann es nur sinnvoll sein, sich über die positive Bewertung der Säkularisierung Gedanken zu machen. Dabei muss es darum gehen, den Zusammenhang von Säkularisierung und Demokratie deutlich hervortreten zu lassen; denn nur wenn dieser Referenzrahmen gewahrt und wenn dadurch ein Ein-Parteien-System abgewehrt ist, kann die wahre Bedeutung der Säkularisierung für die Kirchen erkannt werden. Geht man von dieser Voraussetzung aus, dann wird auch deutlich, dass Kirchen, die sich intern einer Demokratisierung widersetzen, größere Schwierigkeiten haben müssen, mit der Säkularisierung umzugehen als Kirchen, die demokratisch verfasst sind, so dass diese Kirchenordnung mit der Staatsordnung harmonischer zusammengeht als eine Kirchenordnung, die sich nach einem zur Zeit der Entstehung und frühen Entwicklung des Christentums bestehenden politischen Modell richtet, also in monarchischen und hierarchischen Strukturen denkt und diese sogar als „göttliches Recht" ausgibt.

Nicht-hierarchische Kirchen sind allerdings erst in der nachreformatorischen Zeit, vor allem im 17./18. Jahrhundert, entstanden. Erst mit ihrem Auftreten wird man mit der Möglichkeit rechnen können, dass sich Demokratie und Kirche(n) nicht mehr feindlich gegenüberstehen müssen. Weil diese kirchlichen Gruppierungen jedoch nicht in das überlieferte gesellschaftliche Schema passten, sondern einer mehr oder weniger grausamen Verfolgung ausgesetzt waren, bildete sich bei ihnen sofort der Gedanke heraus, dass der Glaube nicht durch äußere Zwangsmittel zu erwirken oder zu gewährleisten ist, sondern dass der Glaube sich einer geistlichen Erfahrung verdankt, die nicht von Menschen hervorgebracht werden kann, sondern die durch den Geist Gottes verursacht ist. Mithin gehört der Glaube nicht zu den Geschäften einer Regierung oder in die Zuständigkeit polizeilicher Disziplinierung, weil er grundsätzlich der Manipulierbarkeit durch Menschen entzogen ist.

Diese Sichtweise hat sich in der Neuen Welt durchgesetzt. Sie wurde zuerst in den Kolonien Rhode Island und Pennsylvania, wenn auch mit gewissen Unterschieden, erprobt und bei der Errichtung der neuen Republik umgesetzt. Obwohl George Washington die anglikanische Kirche als Staatskirche der USA etablieren wollte, setzten sich andere Kräfte durch. Sie fanden in James Madison ihren Sprecher, der sich den Argumentationen des baptistischen Ältesten John Leland nicht entzogen hatte. Im Ergebnis zeigt sich dann die Verfassung der USA als eine „Gott-lose" Verfassung.[8] Es gibt keine Berufung auf Gott, und die Religion wird nur an zwei Stellen, im Artikel VI und im Ersten Zusatz, erwähnt. Im Artikel VI heißt es, dass alle Parlamentarier und Träger öffentlicher Ämter durch einen Eid oder eine Affirmation gebunden sind, die Verfassung zu verteidigen; *„but no religious Test shall ever be required as a Qualification to any Office or public Trust under the United States"*. Die Religion darf daher, anders als damals in England, für die Vergabe eines öffentlichen Amtes keine Rolle spielen.[9] Der erste Zusatz zur Verfassung, der den Katalog der Menschenrechte einleitet, richtet sich an den Kongress. *„Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof."*[10] Den ersten Teil bezeichnet man als *establishment clause*; er bedeutet, dass der Kongress kein Gesetz zur Etablierung *einer* Religion erlassen darf. Eine Staatskirche oder Staatsreligion ist damit ausgeschlossen. Der zweite Teil, *free exercise clause*, ist die andere Seite derselben Münze: Die freie Ausübung der Religion darf gesetzlich nicht behindert oder ausgeschlossen werden.

Auf dieser durch die Verfassung vorgegebenen Grundlage hat sich in den USA eine Pluralisierung der religiösen Angebote ergeben. Schätzungen gehen davon aus, dass am Vorabend der Revolution nur ca. 17% der Bevölke-

[8] Während der Debatte um einen Gottesbezug in einer Verfassung der EU hatte *Dietmar Lütz* eine Stellungnahme mit dem Titel „Gott ist in keiner guten Verfassung" geschrieben, in: *Ders.*, Am Sitz der Bundesregierung. Freikirchen melden sich zu Wort, Berlin 2004, 210–221.

[9] Man vgl. dazu die Konfessionsgebundenheit (= *religious test*) katholischer und evangelisch-landeskirchlicher Theologieprofessoren an staatlichen Fakultäten in Deutschland oder bspw. die Tatsache, dass die römisch-katholischen Bischöfe in Bayern aus der Staatskasse, also mit Geldern aller (auch muslimischer) Steuerzahler, ihre Gehälter beziehen.

[10] Der Artikel geht weiter: „or abridging the freedom of speech, or the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances."

rung eine Kirchenmitgliedschaft unterhielten.[11] Aus diesen sehr bescheidenen Anfängen, die die Rede von der „guten alten Zeit" des Glaubens als Mythos entlarvt, haben sich die USA zu einem Land entwickelt, in dem die Kirchen und Religionen in breiter Vielfalt im öffentlichen Raum agieren. Rodney Stark und seine Schüler haben diesen aus europäischer Perspektive zumeist als „Sonderweg" beschriebenen Tatbestand mit Hilfe eines ökonomischen Modells zu erklären versucht. Insbesondere das Buch *„The Churching of America"* lässt die Gewinner und Verlierer klar erkennen. Die Kirchen, die in der Kolonialzeit etabliert waren – besonders die Kongregationalisten in den Kolonien Neu-Englands und die anglikanische Kirche in einigen Kolonien im Süden – klagten in der neuen Republik von einem Niedergang der Religion und erkannten nicht, dass neue Kirchen wie Methodisten und Baptisten numerisch an ihnen vorbei zogen. Als nichthierarchische Kirchen konnten sie besser mit den neuen Gegebenheiten umgehen. Insbesondere der Methodismus bis zur Jahrhundertmitte gilt Finke und Stark als Beispiel für ein effektives und damit erfolgreiches Agieren.[12] Dann jedoch wurde der Methodismus wahrhaft „bischöflich" und mutierte zu einer Mittelstandskirche mit der Folge, dass das rasante Wachstum sehr deutlich abflachte.[13]

Der religiös-plurale „Sonderweg" der USA, der im Gegensatz zu Gesellschaften mit religiösen Monopolisten den Prozess einer Säkularisierung anders erscheinen lässt, jedenfalls nicht in einer „Entkirchlichung" großer Bevölkerungsteile mündet, wird auf den Wettbewerb zurückgeführt. Die zahlreichen Anbieter warten mit je eigenen Angeboten auf, so dass die Konsumenten als potentielle Kirchenmitglieder auf ihre Nachfragen unterschiedliche, aber attraktive Angebote erhalten. Das Ergebnis der Entwicklung der letzten 2 ¼ Jahrhunderte ist nicht die Säkularisierung im Sinne einer Dechristianisierung, sondern ein *„churching"* Amerikas. Unter missiologischen Gesichtspunkten lässt sich natürlich die Frage stellen, ob das nicht der „normale" Weg und der west- und nordeuropäische der „Sonderweg" ist.

[11] *Roger Finke/Rodney Stark*, The Churching of America 1776–1999. Winners and Losers in our Religious Economy, Rutgers University Press 1992, 15.

[12] Kapitel 3: The Upstart Sects Win America, 54 ff.

[13] A.a.O., 161–163.

Bemerkenswert ist, dass ein religiöser Außenseiter, der Baptistenprediger Julius Köbner, in seinem im Jahre 1848 erschienenen „Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk" bereits von einem „monopolisierten Kirchentum" redete und dem deutschen Volk klar machen wollte, dass dieses „Staats-Pfaffentum", wie er polemisch sagte, vom wahren Christentum so verschieden sei wie Christus von Kaiphas.[14] Köbner hat daher in Ansätzen ein ökonomisches Modell vor Augen. Das monopolisierte Staatskirchentum bekämpfte er, weil die zur Anwendung gebrachten Zwangsmittel, zu denen er auch die Neugeborenentaufe und die „fabrikmäßige Konfirmation" rechnete, sowie die inquisitorischen Religionsverfolgungen ein Gräuel sind und nur das eine Ziel haben, „vor jeder Freiheitsidee, sei es eine religiöse oder politische, zu bewahren". Köbner hat damit den engen Zusammenhang von religiöser und politischer Freiheit richtig diagnostiziert und gegen die Säkularisierungstendenzen des 19. Jahrhunderts, die er an vielen Punkten festmachte, das Prinzip der Religionsfreiheit gesetzt: „[...] wir fordern sie [= Religionsfreiheit] in völlig gleichem Maße für alle [Menschen, die den Boden des Vaterlands bewohnen], seien sie Christen, Juden, Mohammedaner oder was sonst"! Keine Religionspartei solle irgendwelche Privilegien haben; am besten wäre es, wenn die jetzigen privilegierten Kirchen auf ihre Sonderstellung freiwillig verzichten würden. Durch den Entzug aller Vorrechte „wird man allen den besten Dienst erweisen".[15] Mit seiner Analyse kam Köbner im Revolutionsjahr 1848 der von Finke und Stark durchgeführten Analyse der kirchengeschichtlichen Entwicklung der USA unter dem Vorzeichen der Religionsfreiheit sehr nahe und wollte dies auch in Deutschland verankern.

Die Duopolisierung des Christentums in Deutschland

Aber in Deutschland hat es keine Entmonopolisierung des kirchenförmigen Christentums gegeben, weder im 19. noch im 20. Jahrhundert. Die richtigen Ansätze der Frankfurter Nationalversammlung, die bei Köbner ganz offensichtlich die Erwartung besserer Zeiten für die verfolgenden Staatskirchen und die von ihnen und dem Staat verfolgten kleinen Kirchen und damit auch für die Gesamtgesellschaft auslösten, kamen nicht zum Zuge, und selbst unter dem Dach der Weimarer Reichsverfassung und des

[14] Das Manifest ist abgedruckt bei *Dietmar Lütz*, a.a.O., 251–266; das Zitat 251.
[15] Ebd,, 254 f.

Grundgesetzes wurde in Konkordaten und Staatskirchenverträgen eine mit allen rechtlichen Mitteln abgesicherte Duopolisierung des Christentums in Gestalt der Römisch-katholischen Kirche und der Evangelischen Landeskirchen etabliert. Sie treten als ausgesprochene Behörden- und Beamtenkirchen in keinen direkten Konkurrenzkampf, sondern verfolgen ein eigenes ökumenisches Miteinander, das, nebenbei gesagt, auf Kosten der multilateralen Ökumene in Gestalt der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen geht, und das sich aus der besonderen Interessenlage der Duopolisten, sowie zur Abgleichung ihrer Interessen und der Verteidigung ihrer Privilegien in der Öffentlichkeit ergibt.

Dieses Miteinander ist umso bemerkenswerter, als tief greifende Unterschiede in der Ekklesiologie bestehen, weil die evangelischen Kirchen nach katholischem Verständnis nicht Kirche „im eigentlichen Sinn" sind. Aber der „gemeinsame Eigennutz", der sich aus der duopolistischen Stellung in der Gesellschaft ableitet, überdeckt die theologischen Differenzen in erstaunlichem Ausmaß. Die rechtlichen Konstruktionen haben indes die Säkularisierung der Gesellschaft nicht aufhalten können, sondern sie – entsprechend der Thesen von Rodney Stark und seinen Schülern – im Gegenteil beschleunigt: Der Duopolismus hat andere religiöse Marktanbieter klein und unbedeutend gemacht und gehalten, so dass statt einer Vielgestaltigkeit des Christentums nur zwei Angebote auf dem Markt sind, die dazu beide offensichtlich am Markt vorbei agieren, jedenfalls die vorhandene Nachfrage nicht befriedigen können. Die Folge ist eine Abwendung vom religiösen Markt insgesamt, was als Säkularisierung wahrgenommen wird. Die Großkirchen sind zwar „Megakirchen" auf dem Papier, aber die aktive Beteiligung entspricht grob dem Prozentsatz der Kirchenmitglieder am Vorabend der amerikanischen Revolution.

In dieser Situation hilft es wenig, dass die lebenszyklischen Rituale, vor allem Taufe und Beerdigung sowie, in beschränkterem Maß, kirchliche Trauungen sich großer Beliebtheit erfreuen. Sowohl bei Katholiken als auch bei Evangelischen folgt daraus keine weitergehende Mitarbeit am kirchlichen Leben. Das gilt auch für die neuen Bundesländer. Erwarten könnte man, dass die Minoritätssituation ein höheres Engagement zur Folge hätte. Pollack stellt aber fest, dass die wenigen Kirchenmitglieder im Osten „kaum ein intensiveres Verhältnis zu ihrer Kirche besitzen als die Kirchenmitglieder im Westen".[16] Die herkömmliche Volkskirche ist eine Kirche, die in Vergangenheit und Gegenwart eher zu einer Kirchendistanz

[16] *Detlef Pollack*, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Tübingen 2003, 87. 110 f.

sozialisiert, denn zu einem Engagement. Über ihre Zukunft kann man trefflich streiten.[17] Eines ist auch deutlich: die Taufzahlen nehmen zu oder ab je nach der gesellschaftlichen Großwetterlage. Steht die Kirche gesellschaftlich-politisch unter Druck, wie in der ehemaligen DDR, nehmen die Zahlen ab, damit die Kinder später keine Nachteile haben. Die gleichen Gründe gelten in anderem Umfeld für hohe Taufzahlen, schon um der sprichwörtlichen Oma einen Gefallen zu tun oder um den Kindergartenplatz nicht zu gefährden. Was heißt das eigentlich für den theologischen Stellenwert der Taufe? Lässt sich an der breiten Beliebigkeit, mit der die Taufe gehandhabt wird, die von Wolfgang Huber beschworene „Selbstsäkularisierung" der Kirche erkennen?

Trennung von Staat und Kirche?

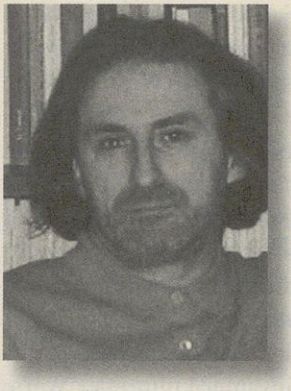
In Deutschland gibt es vor allem zwei Gründe, warum die Großkirchen davor zurückschrecken, ihre Kirchen so erscheinen zu lassen, wie sie wirklich sind. Einmal geht mit dem Gedanken der Trennung von Staat und Kirche das Gespenst einer Privatisierung des Glaubens und der Kirche einher, und zum anderen ist jeder Behörden- und Beamtenapparat vor allem an seiner Besitzstandswahrung interessiert. Eine freiwillige Aufgabe der überkommenen Privilegien wird es daher auf geraume Zeit nicht geben. Stattdessen wird man die Säkularisierung mit Begriffen übertünchen. Es gehe angeblich um „Wahrung der christlichen Tradition", um „Verankerung der Werte in der christlich-abendländischen Kultur" oder gar um „eine christliche Gesellschaft", die vor dem „Ansturm des Islam" zu schützen sei. Die aus dem 19. Jahrhundert überkommenen und in der Weimarer Republik rechtlich fixierten Strukturen haben freilich den Massenabfall des „christlichen Volkes" in beiden Diktaturen nicht verhindern können. Von daher liegt die Frage nahe, nach anderen Strukturmustern Ausschau zu halten, die nach 1945 hätten erprobt werden müssen.

Dazu kann die Trennung der kirchlichen und politischen Bereiche einen Fingerzeig geben. Aber bereits die in Deutschland gängige Rede von einer „Trennung von Staat und Kirche" ist dem Unterfangen unzuträglich. Es geht nicht um eine abstrakte „Trennung" eines abstrakten „Staates" von einer abstrakten „Kirche". Man muss sich vor Augen halten, was oben bereits angeklungen ist, dass die Trennung von diametral entgegen gesetzten

[17] Vgl. z.B. *Vera Bücker*, Niedergang der Volkskirchen – was kommt danach? Kirchlichkeit und Image der Kirchen in einer Ruhrgebietsstadt, Münster 2005.

Standpunkten erfolgen kann. Als abschreckendes Beispiel wird in der deutschen Diskussion gern das französische Modell der *laïcité* genannt, ohne indes darauf zu verweisen, dass sich dies gerade einer antiklerikalen Haltung verdankt, die den Einfluss der Römisch-katholischen Kirche zurückdrängen wollte. Strukturell ähnlich war es nach der Oktoberrevolution in Russland. Die Kirche wurde mit dem zaristischen Regime identifiziert, zahlreiche Priester als Handlanger erschossen und die Trennung von Staat und orthodoxer Kirche eingeführt, um deren Handlungsspielraum zu begrenzen. In beiden Fällen erwächst die Trennung aus dem Verlangen, die kirchlichen Möglichkeiten klein zu halten. Das Beispiel der USA zeigt das genaue Gegenteil: Die Trennung folgt aus der Erkenntnis, dass in Gewissensfragen keine Mehrheiten entscheiden, dass alle Religionsgemeinschaften gleiche Rechte und Pflichten genießen sollen und dass dadurch gerade die Minderheiten geschützt werden. Damit ist auch gesagt, dass es bei dem Recht auf Religionsfreiheit nicht um eine Privatisierung von Glauben und Kirche gehen kann, sondern dass die Religionsfreiheit genau aus dem Grunde eingeführt wird, um allen Kirchen, Denominationen oder Religionen den öffentlichen Raum für ihre Aktivitäten zu sichern. Unter diesen Bedingungen, die jede amerikanische Regierung als säkular in Erscheinung treten ließen, entpuppten sich die USA zum erfolgreichsten Missionsgebiet der Kirchengeschichte. Erst unter George W. Bush ist eine Zäsur erfolgt. Er ist nach den Worten des bekannten, im Februar 2007 verstorbenen Historikers Arthur M. Schlesinger der „religiös aggressivste Präsident", den die USA je hatten.[18] Diese Aggressivität folgt aus einer fundamentalistischen Grundhaltung, die allerdings im Zeichen der Religionsfreiheit und des Wettstreits der Religionen auch hervortreten kann. Zugleich steht zu erwarten, dass eben diese Rahmenbedingungen auch Reinigungskräfte in Kirchen und Öffentlichkeit entstehen lassen, die den Fundamentalismus wieder in die Schranken weisen.

[18] *Arthur M. Schlesinger*, War and the American Presidency, New York (W. W. Norton & Co.) 2004, 143.



Orthodoxes Christentum und westeuropäische Aufklärung: Ein unvollendetes Projekt?

VON VASILIOS N. MAKRIDES[1]

Die Aufklärung als Unterscheidungsmerkmal zwischen Ost und West in Europa

Die ökumenische Bewegung, die hauptsächlich im 20. Jahrhundert begann, positiv aufgenommen und inzwischen weitestgehend etabliert ist – sei es im Rahmen des Weltkirchenrates (ÖRK) oder durch verschiedene andere Foren – hat zweifelsohne enorm zur interchristlichen Annäherung, Verständigung und Zusammenarbeit auf verschiedenen Ebenen beigetragen. Dasselbe gilt auch für die bilateralen interchristlichen Dialoge auf offizieller Basis, wie zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche. Begriffe wie „Schwesterkirchen", gemeinsame Auftritte christlicher Oberhäupter unterschiedlicher Provenienz von Ost und West sowie weitere interchristliche Initiativen und Aktivitäten zeugen von dieser Entwicklung und möglicherweise besseren gegenseitigen Wahrnehmung. Selbst nicht-religiöse Akteure, wie die Europäische Union, messen diesem interchristlichen Annäherungsprozess nicht wenig Bedeutung bei, der nicht zuletzt die gesamteuropäische Integration beeinflussen kann. Das gegenwärtige Europa, aber auch andere Weltregionen wurden insofern in den letzten Jahrzehnten zu Schauplätzen dieser umfangreichen Entwicklungen.

All dies ist an sich sicherlich nicht problematisch, denn eine solche interchristliche Annäherung mit dem Ziel einer Wiedervereinigung aller Christen und einer Überwindung der Spaltungen stellt prinzipiell ein willkom-

[1] Vasilios N. Makrides ist Professor für Religionswissenschaft (Orthodoxes Christentum) an der Philosophischen Fakultät der Universität Erfurt.

menes Ereignis dar. Was sich meines Erachtens jedoch als problematisch darstellt, ist die irreführende Ansicht, dass es zwischen dem orthodoxen Osten und dem römisch-katholischen oder protestantischen Westen keine allzu großen Unterschiede gäbe. Im Rahmen der Ökumene und der voranschreitenden interchristlichen Verständigung drohen also die historisch gewachsenen und in vielerlei Hinsicht noch existierenden Differenzen zwischen den christlichen Kirchen in Ost und West zu verschwinden oder bestenfalls in Vergessenheit zu geraten. Man spricht heute beispielsweise allgemein und unterschiedslos von einem „gemeinsamen christlichen Erbe Europas". Damit meint man aber meistens das westeuropäische Christentum, dessen Kennzeichen unkritisch auch auf den Osten Europas übertragen werden. Dazu kommt die Betonung gemeinsamer kultureller Werte Europas, bei deren Etablierung das Christentum keine unbedeutende Rolle gespielt hat. Auch hier geht es hauptsächlich um die kulturellen Werte Europas aus westlicher Sicht. Der Titel des sonst sehr ideenreichen und interessanten Buches „Die kulturellen Werte Europas" von Hans Joas und Klaus Wiegandt müsste eher „Die kulturellen Werte des Abendlandes" oder „Westeuropas" heißen.[2]

Obwohl sie sehr oft zum Opfer von Ideologisierungen und Abgrenzungsstrategien wurde, findet doch immer wieder eine Thematisierung der Frage der Ost-West-Unterschiede statt. Gerhard Podskalsky beispielsweise lokalisiert die wichtigste Differenz in der theologischen Entwicklung zwischen Ost und West an der Stellung der Philosophie im gesamtkirchlichen System, was das Bild der jeweiligen Kirche bis heute entscheidend prägt. Durch die starke Einbeziehung der Philosophie in der theologischen Arbeit wurde die westliche Theologie selbstkritischer, reflexiver und innovativer als die orthodoxe patristische theologische Tradition.[3] Man kann jedoch eine abnehmende Tendenz bei der Suche nach religiösen Ost-West-Unterschieden in den letzten Jahrzehnten aus westlicher Sicht feststellen. Auch die Art und Weise dieser Versuche hat sich gewandelt. Eine Verlagerung der Rezeption auf Gemeinsamkeiten von Ost und West und eine damit einhergehende Neubewertung ist zu verzeichnen. So wurde neuerdings dem Phänomen der „humanistischen Theologie" in Byzanz größere Aufmerk-

[2] *Hans Joas/Klaus Wiegandt* (Hg.), Die kulturellen Werte Europas, Frankfurt am Main 2005.

[3] *Gerhard Podskalsky*, Zur Hermeneutik des theologischen Ost-West-Gesprächs in historischer Perspektive (Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums, 2), Erfurt 2002.

samkeit geschenkt, was eine fruchtbare Grundlage zur Verständigung mit der westlichen Theologie bilden könnte.[4]

Trotz dieser Perspektivenänderung sind die auf vielen Ebenen noch zu lokalisierenden Differenzen zwischen östlichem und westlichem Christentum nicht zu leugnen. Um so mehr sollten sie in unserer ökumenischen und pluralistischen Epoche nicht in Vergessenheit geraten, weil sie gerade die soziokulturelle Eigenart des jeweiligen Zweigs des Christentums dokumentieren. Pauschal ausgedrückt: Hauptgrund dieser noch bestehenden Differenzen ist die grundsätzlich unterschiedliche Entwicklung in Ost- und Westeuropa, insbesondere seit dem Beginn der Neuzeit, auch wenn das abendländische Christentum bereits im Mittelalter vom byzantinischen Christentum in vielerlei Hinsicht verschieden war. Im orthodoxen Osten und Südosten Europas fanden beispielsweise keine Reformation, wissenschaftliche Revolution, Französische Revolution und Aufklärung statt. Diese für Westeuropa bahnbrechenden Entwicklungen beeinflussten den Osten und Südosten nur exogen – als Widerhall und eingeschränkter Einfluss. Da sie jedoch nicht als endogene Phänomene erlebt wurden, ist zwar von Einflüssen, aber nicht von konsequenten Umwälzungen zu sprechen. Die massive Kraft fehlte, die unter anderem das Bild des westeuropäischen Christentums, sowohl des römisch-katholischen als auch des protestantischen, entscheidend und langfristig prägte. Dasselbe gilt auch für die Verwissenschaftlichung der Theologie, die zwar im Westen seit dem Hochmittelalter systematisch begonnen hatte und sich in den darauf folgenden Jahrhunderten weitestgehend etablierte. Es ist deshalb kein Zufall, dass, trotz der Existenz von wissenschaftlich-theologischen Einrichtungen in der orthodoxen Welt, mehrere orthodoxe Kirchenvertreter und Theologen bis heute noch gegen die wissenschaftliche Theologie als Produkt des Westens argumentieren und polemisieren. Obige Differenzierungen implizieren jedoch keine wertende Demarkation zwischen den beiden Teilen des europäischen Christentums. Sie weisen nur auf ihre divergenten, aus soziohistorischen Gründen vielleicht unausweichlichen Entwicklungsprozesse und deren Konsequenzen hin.

[4] *Gerhard Podskalsky*, Von Photios zu Bessarion. Der Vorrang humanistisch geprägter Theologie in Byzanz und deren bleibende Bedeutung, Wiesbaden 2003.

Vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen soll in diesem Aufsatz der Aufklärung größere Aufmerksamkeit geschenkt werden, die in ihrer Bedeutung für das westeuropäische Christentum aufgrund des Misstrauens gegenüber Autoritäten, Traditionen und Religionen und der Zelebrierung der Freiheit des autonomen Individuums einmalig war. Eine Verbreitung der Ideen der Aufklärung gab es auch in anderen Regionen der Welt, wie in den USA, doch waren die dortigen Konsequenzen deutlich verschieden von denjenigen auf westeuropäischem Boden, unter anderem mit Blick auf das Christentum und die anderen Religionen.[5] Summarisch kann sicherlich behauptet werden, dass das westeuropäische Christentum heutzutage grundsätzlich als ein post-aufklärerisches Christentum erscheint. Was bedeutet das aber? Die Rede ist hier nicht primär von der „protestantischen Aufklärung", nämlich der theologischen Richtung, die sich für die Anpassung der christlichen Lehre an die Aufklärung einsetzte; ebenso wenig von der „katholischen Aufklärung", die Reformbestrebungen innerhalb der Römisch-katholischen Kirche einleitete und die Übereinstimmung von christlichem Glauben und Vernunft postulierte. Es geht vielmehr um die langfristigen Wandlungsprozesse in mehreren Bereichen, die unter dem Begriff und dem Phänomen „Aufklärung" als sozialer, geistiger und individueller Emanzipationsprozess subsumiert werden: die Trennung von geistlicher und weltlicher Macht, die religiöse Neutralität des Staates, die individuellen Menschenrechte und die Wahlfreiheit (unter anderem bezüglich religiöser Präferenzen), die Toleranz, der religiöse Pluralismus, der kritische Umgang mit den christlichen Quellen und der Tradition, die Rationalisierung der christlichen Botschaft und die Kritik am Aberglauben („Vernunftreligion"), die Öffnung zu den nicht-christlichen Religionen und schließlich die zunehmende gesellschaftliche Säkularisierung, ausgedrückt entweder in der ontologischen Aufwertung des Diesseits und der Verweltlichung des Christentums oder in der Einschränkung dessen sozialer Rolle.

Es ist hinlänglich bekannt, dass die Aufklärung unterschiedlicher Kritik im Westen ausgesetzt war, wie z.B. seitens F. D. Schleiermachers (1768–1834), während der Romantik oder später im 20. Jahrhundert im Rahmen der „Kritischen Theorie" (M. Horkheimer, Th. Adorno) und der Postmoderne. Etliche ihrer Postulate, wie der Rationalismus, der Geschichts-

[5] *Henry F. May*, The Enlightenment in America, Oxford 1978.

optimismus oder der deterministisch konzipierte Säkularisierungsprozess, wurden dementsprechend nachträglich grundlegend modifiziert oder auch neu formuliert. Trotzdem hatte sie einen enormen und nachhaltigen Einfluss auf das westeuropäische Christentum insgesamt, der bis heute in mehreren Instanzen deutlich zu beobachten ist. Beispielsweise stellt der kritische Umgang mit christlichen Quellen, wie der Bibel, nunmehr eine Selbstverständlichkeit sowohl bei Protestanten als auch bei Katholiken dar, eine Entwicklung, die ohne den Faktor „Aufklärung" weder denkbar noch nachvollziehbar wäre. Dasselbe gilt für die Beziehungen zwischen Gläubigen und religiösen Institutionen. Die Autorität der Letzteren erscheint heute in einem neuen Licht, weil sie individuelle Präferenzen und Wahlmöglichkeiten der Gläubigen nicht kategorisch ablehnen und ausschließen kann. Die Subjektivierung des Glaubens und die Pluralisierung der Wertevorstellungen waren somit wichtige Kennzeichen der Moderne, die traditionelle religiöse Autoritäten in eine tiefe Krise stürzten.[6] Ein weiteres Beispiel: In der Präambel der *Europäischen Verfassung* von 2004 wurden sowohl die religiösen, kulturellen und humanistischen Werte der gesamteuropäischen Kultur betont, insbesondere die *„unverletzlichen und unveräußerlichen Rechte des Menschen sowie Freiheit, Demokratie, Gleichheit und Rechtsstaatlichkeit"*.[7] Es erübrigt sich zu sagen, dass die letztgenannten Werte hauptsächlich aus dem Erbe der Aufklärung stammen – wiederum eine ausdrückliche Anerkennung der Bedeutung der Aufklärung für Europa. Schließlich ermöglichte die Aufklärung bei den christlichen Kirchen in Westeuropa zu einem beträchtlichen Grad einen besonderen Umgang mit der Moderne, so dass diese nicht unbedingt als Drohung und Katastrophe für das christliche Establishment wahrgenommen wurde. Das weitgehende Fehlen eines einflussreichen Fundamentalismus als antimodernistische Richtung in Westeuropa – im Unterschied zu den USA – mag vielleicht den Sonderfall Westeuropa in Bezug auf Religion verdeutlichen,[8] das sich aus seinen besonderen Erfahrungen mit der Moderne entsprechend entwickelte.

---

[6] *Peter L. Berger*, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg im Breisgau 1992.

[7] *Europäische Union*, Vertrag über eine Verfassung für Europa, Luxemburg 2005, 9.

[8] *Grace Davie*, Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World, London 2002, 22–24.

Unterschiede zwischen östlichem und westlichem Christentum als Folge der Aufklärung

Werfen wir nun einen genaueren Blick auf das orthodoxe Christentum im Osten und Südosten Europas. Sicher ist zunächst, dass die dortigen Kulturen wie auch die jeweiligen orthodoxen Kirchen den Einfluss der Aufklärung durch unterschiedliche Kanäle und auf verschiedenen Ebenen schon im 18. Jahrhundert zu spüren bekamen. Dies stellte den Beginn eines langwierigen Konflikts innerhalb jener Gesellschaften dar und zwar zwischen den Gegnern (Mehrheit) und den Befürwortern (Minderheit) aufklärerischer Ideen, die unterschiedlichen sozialen Schichten angehörten.[9] Orthodoxie und Aufklärung waren trotzdem keine *a priori* gegensätzlichen und völlig inkompatiblen Größen. Es gab eine Reihe von eminenten und gebildeten orthodoxen Klerikern, die sich für aufklärerische Ideen (z.B. Toleranz) interessierten, eine Anbindung von Aufklärung und orthodoxer Tradition anstrebten und schließlich eine gemäßigte bis scharfe Kritik an den überlieferten Strukturen in Kirche und Gesellschaft übten[10] – so der Moskauer Metropolit Platon Levšin (1737–1812).[11] Sie machten sich jedoch nicht die sozialkritische, ikonoklastische Radikalität und den ausgeprägten Antiklerikalismus der Aufklärung zu Eigen. Eine Spannung zwischen Aufklärung und Orthodoxie blieb also bestehen und kennzeichnete etliche ideologische Debatten auch während des 19. Jahrhunderts (z.B. zwischen Slavophilen und Westlern in Russland[12]) und darüber hinaus. Dies hatte unmittelbare Konsequenzen für die tatsächliche Wirkung der Ideen der Aufklärung in Kirche und Gesellschaft. Es kann deshalb behauptet werden, dass die Aufklärung im orthodoxen Osten und Südosten Europas begrenzte

[9] *Hans-Dieter Döpmann*, Die Russische Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart, Berlin 1977, 109–146; *Conrad Grau*, „Aufklärung und orthodoxe Kirche in Rußland unter Peter I.", in: *H. Reinalter* (Hg.), Gesellschaft und Kultur Mittel-, Ost- und Südosteuropas im 18. und beginnenden 19. Jahrhundert: Festschrift für Erich Donnert zum 65. Geburtstag, Frankfurt am Main 1994, 23–34; *Vasilios N. Makrides*, Die religiöse Kritik am kopernikanischen Weltbild in Griechenland zwischen 1794 und 1821. Aspekte griechisch-orthodoxer Apologetik angesichts naturwissenschaftlicher Fortschritte, Frankfurt am Main 1995.

[10] *Paschalis M. Kitromilides*, The Enlightenment as Social Criticism: Iosipos Moisiodax and Greek Culture in the Eighteenth Century, Princeton, NJ 1992.

[11] *K. A. Papmehl*, Metropolitan Platon of Moscow (Petr Levshin, 1737–1812): The Enlightened Prelate, Scholar and Educator, Newtonville, MA 1983.

[12] *Ivan Kireevskij*, „Über das Wesen der europäischen Kultur und ihr Verhältnis zur russischen (1852)", in: *D. Tschižewskij/D. Groh* (Hg.), Europa und Russland. Texte zum Problem des westeuropäischen und russischen Selbstverständnisses, Darmstadt 1959, 248–298.

Einflussmöglichkeiten fand. Dies ist zunächst verständlich, da die Aufklärung aus dem Westen Europas stammte und von Anfang an den meisten Orthodoxen als gefährlich erschien. Folge waren grundlegende Unterschiede in der weiteren Entwicklung des östlichen und westlichen Christentums, von denen die meines Erachtens wichtigsten kurz erläutert werden sollen:

1) Dies betrifft in erster Linie das Thema „Säkularisierung", die – geschichtlich gesehen – in Westeuropa eine besondere Prägung erhielt und zugleich paradigmatisch für die gesamte westeuropäische religiöse Entwicklung während der Neuzeit und der Moderne blieb. Die Etappe der Aufklärung als weitgehende Liberalisierung von der kirchlichen Kontrolle und Autorität und als Beitrag zur Idee der Mechanisierung und Entzauberung des Weltalls war von entscheidender Bedeutung in diesem Prozess. Insofern ist es kein Zufall, dass die Säkularisierung heutzutage als (west-)europäischer „Sonderweg" gilt, der sich somit von den relevanten Entwicklungen in anderen Teilen der Welt grundsätzlich unterscheidet.[13] Dieser Unterschied betrifft auch das orthodoxe Ost- und Südosteuropa, obwohl diese Tatsache immer wieder in Vergessenheit zu geraten droht. Trotz des inzwischen enormen Einflusses des Globalisierungsprozesses und der größeren Kommunikation zwischen Ost und West in Europa, lassen sich zwischen ihnen noch nennenswerte Unterschiede feststellen, insbesondere was den Glauben an Gott, den Kirchgang sowie die Staat-Kirche-Beziehungen anbelangt. Dies bedeutet sicherlich nicht, dass die Säkularisierung in orthodoxen Kulturen gänzlich fehlt oder dass diese tief religiös und traditionsgebunden bleiben. Trotzdem handelt es sich um eine besondere Form von Säkularisierung, die sich in vielerlei Hinsicht von der westeuropäischen unterscheidet – hier sei nebenbei gesagt, dass auch Westeuropa in dieser Hinsicht nicht einheitlich ist (vgl. den Fall Irland/Nordirland). Die noch fehlende klare Trennung zwischen Staat und Kirche in orthodoxen Ländern dokumentiert beispielsweise deutlich diese zum Teil feinen Unterschiede.[14] Dasselbe betrifft das damit verwandte Phänomen des Antiklerikalismus, das in Westeuropa eine virulente Phase mit weitreichenden Konsequenzen für die Institution Kirche nach der Aufklärung erlebte. Dort hatten wir den Übergang von diffusen antiklerikalen Strömungen und Ideen bis hin zur

[13] *Davie*, Europe, 13–16, 75–77; *Hartmut Lehmann*, Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion, Göttingen 2004.

[14] *Vasilios N. Makrides*, „Orthodoxes Ost- und Südosteuropa: Ausnahmefall oder Besonderheit?", in: *W. Eberhard/Chr. Luebke* (Hg.), Die Vielfalt Europas: Identitäten und Räume (Leipzig) [erscheint 2008].

Vereinnahmung des Antiklerikalismus in das Programm mancher politischer Parteien und Ideologien. Im orthodoxen Osten blieb jedoch dieser Übergang im Wesentlichen aus, was die Popularität des (niederen) Klerus bei der Bevölkerung teilweise erklärt. Selbst im Russland vor der Oktoberrevolution war der Antiklerikalismus eher schwach und begrenzt im Gegensatz zu Westeuropa – der Antiklerikalismus der kommunistischen Periode war jedoch ein anderer, der zentral gesteuert und nicht aus den Bedürfnissen der Gesellschaft an sich gewachsen war.[15] Diese Unterschiede weisen wiederum auf konkrete Differenzen in der soziohistorischen und religiösen Entwicklung zwischen Ost und West hin, insbesondere im Gefolge der Aufklärung.

2) Ein weiterer Bereich, in dem die Aufklärung wenig Einfluss auf das Orthodoxe Christentum hatte, bezieht sich auf den historisch-kritischen Umgang mit der eigenen Vergangenheit. Durch die historische Aufarbeitung der christlichen Quellen, die Entdeckung der nicht-christlichen Religionen und ihrer Geschichte und die Versuche um eine von der Bibel losgelöste Chronologie der Welt wurden die Fundamente der modernen Religionsgeschichte gelegt.[16] Der Beitrag der Aufklärung zur Historisierung des Christentums und der Religionen insgesamt war von enormer Bedeutung. Die Bibel, die christliche Tradition, die Kirchenväter und andere herausragende Persönlichkeiten der christlichen Vergangenheit sowie die Konzilbeschlüsse wurden demgemäß einer kritischen vergleichenden Untersuchung unterzogen und historisiert. Diese bahnbrechende Einsicht bedeutete gleichzeitig den Einbruch des Historismus in die Theologie, der, trotz anfänglicher Spannungen und Konflikte, zuerst den Protestantismus und später den römischen Katholizismus, jeweils auf unterschiedliche Weise, maßgeblich beeinflusste.[17] Das lässt sich insbesondere im Rahmen der bereits weitestgehend etablierten Bibelkritik feststellen, die heute sowohl in protestantischen als auch in römisch-katholischen Kreisen eine Selbstverständlichkeit darstellt. Die moderne Hermeneutik hat zudem die Verbindung zwischen Vergangenheit und Gegenwart auf eine völlig neue Basis gestellt, die eine tiefere Reflexion der Überlieferung voraussetzt. Demgemäß werden die daraus erwachsenen normativen Aussagen anders

[15] *Gregory L. Freeze*, „A Case of Stunted Anticlericalism: Clergy and Society in Imperial Russia", European Studies Review 13 (1983), 177–200.

[16] *Hans G. Kippenberg*, Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997, 13–56.

[17] *Michael Murrmann-Kahl*, Die entzauberte Heilsgeschichte. Der Historismus erobert die Theologie 1880–1920, Gütersloh 1992.

interpretiert und in moderne Kategorien übersetzt. Beim orthodoxen Christentum stellt sich jedoch die Situation anders dar. Eine solche Historisierung der eigenen Tradition hat schleppend stattgefunden, blieb sehr begrenzt und konnte bisher kein entscheidender Faktor für eine wirkliche Neubesinnung in der Theologie werden.[18] Die Herausforderungen der modernen Hermeneutik und das Nachdenken über die eigene Tradition, abgesehen von wenigen Ausnahmen, sind in vielen entscheidenden Punkten bei den Orthodoxen ausgeblieben.[19] Insofern beherrschen noch Traditionalismus, Vergangenheitsmystik, Sehnsucht nach einer idyllischen und idealisierten Vergangenheit und ein normativer Umgang mit der eigenen Geschichte die orthodox-christliche Theologie und Kirche.[20] Das wird aus dem orthodoxen Umgang mit der Bibel wie auch mit den Kirchenvätern deutlich, denen eine überragende Funktion als zeitlose Autoritäten zuteil wird.[21] Aus diesem Grund lässt sich oftmals in orthodoxen Kreisen folgendes Phänomen beobachten: Es werden moderne Probleme mit einer im Wesentlichen vormodernen Argumentation und Denkweise angesprochen und diskutiert, die nicht als seriöse Mankos, sondern zur Quintessenz der Orthodoxie gegenüber den christlichen Kirchen Westeuropas hochstilisiert werden. Das orthodoxe Christentum scheint in weiten Teilen mit einer solchen Strategie sehr zufrieden und selbstgenügsam zu sein. All dies bedeutet jedoch einen wichtigen Unterscheidungsfaktor zu den westeuropäischen Kirchen, der bei interchristlichen Kontakten und Beratungen sehr oft zum Vorschein kommt und der unter anderem auf den oben erwähnten fehlenden Einfluss der Aufklärung zurückgeführt werden kann.

3) Damit verbunden ist weiterhin die Frage nach dem Umgang mit und der Vermittlung der christlichen Wahrheit und deren Exklusivität, ein in der Tat schwieriges Unterfangen während der gesamten Kirchengeschichte. Interessanterweise lösten sich die Kirchen in Westeuropa im Laufe der Neuzeit und der Moderne von einem normativen und absoluten Umgang

---

[18] *Theodore Stylianopoulos*, „Historical Studies and Orthodox Theology or the Problem of History for Orthodoxy", The Greek Orthodox Theological Review 12 (1967), 394–419.

[19] *Assaad E. Kattan*, „Orthodoxe Theologie und moderne Hermeneutik", Catholica 59 (2005), 67–86.

[20] *Sabrina P. Ramet*, „The Way we Were – and Should be Again? European Orthodox Churches and the ‚Idyllic Past'", in: *T. A. Byrnes/P. H. Katzenstein* (eds.), Religion in an Expanding Europe, Cambridge 2006, 148–175.

[21] *Vasilios N. Makrides*, „Die Autorität und Normativität der Tradition", in: *Chr. Bultmann/C.-P. März/Vasilios N. Makrides* (Hg.), Heilige Schriften: Ursprung, Geltung und Gebrauch, Münster 2005, 72–85, 238–240. S. ferner *James D. G. Dunn* (Hg.), Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive, Tübingen 2000.

mit der christlichen Wahrheit und deren Vermittlung. Die Rolle der Hermeneutik, insbesondere mit dem Begreifen des unausweichlichen zeitlichen Abstands zwischen Vergangenheit und Gegenwart im Prozess des Verstehens und der Notwendigkeit einer Änderung der Vermittlungsstrategien, war hier einschneidend und prägte die darauf folgende theologische Reflexion. Dies geschah zunächst in größerem Maße bei den Protestanten, wie bei G. E. Lessing (1729–1781), die sich mit der Entwicklung der eigenen Reflexion der Theologie von der Offenbarungsreligion lösten und die Idee einer natürlichen Religion propagierten. Das Studium der christlichen Dokumente könnte insofern ohne Bezug auf die Suche nach absoluter Wahrheit geschehen. Trotz großer Probleme und langer Widerstände (vgl. die Enzyklika *Syllabus Errorum* von Papst Pius IX. von 1864), geschah dieser Bruch bei den Katholiken stufenweise und etablierte sich erheblich später, insbesondere nach der Öffnung zur Moderne, die das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) in Gang setzte. Dieser Prozess war nicht mit einem Verlust der eigenen Autorität und Wahrheitsansprüche verbunden, sondern mit einer Änderung der Strategie ihrer Vermittlung, die nunmehr perspektivisch geschah, d.h. bei Anerkennung des Rechts des Individuums auf Dissens und divergierende Ansichten. Dies ging mit einer Öffnung der Römisch-katholischen Kirche zur globalisierten Welt und deren Herausforderungen, wie dem Pluralismus, dem Multikulturalismus und der Zivilgesellschaft einher.[22] Die Betonung der transnationalen Dimension eines globalen Katholizismus (vgl. die entsprechende Rolle von Papst Johannes Paul II.) gehörte auch zu dieser Umstellung.[23] All diese langfristigen Entwicklungen geschahen im Gefolge einer Reihe von historischen epochalen Ereignissen einschließlich der Aufklärung. Hier wiederum sind die Unterschiede zum Orthodoxen Christentum mehr als deutlich. Orthodoxe Kirchen gehen noch von einem normativen und exklusiven Wahrheitsverständnis aus, das sie immer wieder in den Begegnungen mit anderen Christen und Nichtchristen zum Ausdruck bringen. Diese generelle Stellungnahme entspricht eher dem Normalfall bei orthodoxen Christen; es handelt sich also nicht nur um eine Sicht von orthodoxen Rigoristen/Fun-

[22] *Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger*, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg im Breisgau 2005, 39–60.

[23] *José Casanova*, „Globalizing Catholicism and the Return to a ‚Universal Church'", in: *S. Hoeber Rudolph/J. Piscatori* (eds.), Transnational Religion and Fading States, Boulder, CO 1997, 121–143.

damentalisten.[24] Selbst der bekannte russische Theologe aus der Diaspora, George Florovsky (1893–1979),[25] der jetzige Ökumenische Patriarch von Konstantinopel Bartholomäus I.[26] und die offizielle Russische Orthodoxe Kirche[27] vertreten in verschiedenen Ausprägungen eine solche Position. Auch wenn offenere und dialogbereite Stimmen auf offizieller Ebene geäußert werden, weicht man normalerweise von der eigenen orthodoxen Überlegenheit und Überzeugung, im Besitz der christlichen Wahrheit und Authentizität zu sein, keinen Schritt ab. Es handelt sich um einen Absolutheits- und Exklusivitätsanspruch, der auf sehr traditionelle, beinahe vormoderne Weise gegenüber Andersgläubigen vertreten wird, was wiederum in dieser Form bei den westeuropäischen Kirchen der Gegenwart unüblich ist. Diesen Unterschied begriffen insbesondere die Protestanten am deutlichsten in den letzten Jahren im Rahmen des Weltkirchenrates, der auch mit Hilfe von Orthodoxen 1948 ins Leben gerufen worden war. Nach der Vollversammlung des Weltkirchenrates in Canberra (1991) wurden verschiedene orthodoxe Reaktionen – und zwar auf offizieller Basis – gegen die Arbeitsweise und die Ziele der ökumenischen Bewegung immer lauter. Unter dem zusätzlichen Druck konservativer Kreise verließen zwei orthodoxe Kirchen (die von Georgien 1997 und von Bulgarien 1998) den Weltkirchenrat, wobei der Wunsch bei anderen orthodoxen Kirchen, dasselbe zu unternehmen, ebenfalls zu spüren war. Nach langen Verhandlungen und dem Einsatz eines speziellen Komitees über die Bedingungen einer orthodoxen Mitgliedschaft im Weltkirchenrat zur möglichen Beseitigung dieses Problems, bekräftigten am Ende die Orthodoxen ihre Sonderstellung innerhalb dieser internationalen Kirchenorganisation und bekamen verschiedene

[24] *Vasilios N. Makrides*, „Aspects of Greek Orthodox Fundamentalism", Orthodoxes Forum 5 (1991), 49–72; *Christopher Selbach*, „The Orthodox Church in Post-Communist Russia and her Perception of the West: A Search for a Self in the Face of an Other", Zeitschrift für Religionswissenschaft 10 (2002), 131–173.

[25] *Karl Christian Felmy*, „Die Orthodoxe Theologie in kritischer Selbstdarstellung", Kirche im Osten 28 (1985), 59, Anm. 34.

[26] *Victoria Clark*, Why Angels Fall: A Journey Through Orthodox Europe from Byzantium to Kosovo, London 2000, 411–412.

[27] Vgl. das offizielle Dokument „Grundprinzipien der Beziehung der Russischen Orthodoxen Kirche zu Andersgläubigen" (Osnovnye principy otnočenija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi k inoslaviju) der Bischofssynode der Russischen Orthodoxen Kirche (Moskau, 13.-16. August 2000): „1.1. Die Orthodoxe Kirche ist die wahre Kirche Christi, die von unserem Herrn und Retter Selbst geschaffen ist [...] 1.18. Die Orthodoxe Kirche ist die wahre Kirche, in der die Heilige Überlieferung und die Fülle der rettenden Gnade Gottes unverletzt bewahrt sind. Sie hat das heilige Erbe der Apostel und heiligen Väter in seiner Ganzheit und Reinheit bewahrt." (http://www.mospat.ru/index.php?mid=91) [Download-Datum: Mai 2008].

Zugeständnisse, die mit ihrer Wahrheitsexklusivität besser vereinbar sind – zum Unmut vieler Protestanten, die diese Entwicklung als Kapitulation des Weltkirchenrates vor den Wünschen der Orthodoxen ansahen.[28] Diese offenkundige Divergenz bezeugt nochmals die unterschiedliche historische Entwicklung und Artikulierung der jeweiligen christlichen Kirchen und ihre andersartigen Erfahrungen mit epochalen Ereignissen, einschließlich der Aufklärung.

4) Eine weitere Besonderheit bei den Orthodoxen, die in den letzten Jahrzehnten international für Schlagzeilen sorgte und die direkt mit dem Erbe der Aufklärung zu tun hat, betrifft das Problem der religiösen Toleranz. Nach dem Kollaps des Ostblocks (1989–1991) und der dortigen religiösen Renaissance entbrannte ein Konkurrenzkampf unter vielen Religionen um die Kontrolle der neuen Landschaft. Da einige orthodoxe Kirchen historische Privilegien auf diesen Gebieten genossen und erneut vom Staat unterstützt und privilegiert wurden, wie zum Beispiel in Russland, führte dies in mehreren Fällen zu einer Diskriminierung nichtorthodoxer Kirchen und anderer Religionen und demgemäß zu Auseinandersetzungen und Konflikten.[29] Dasselbe Phänomen ist auch in anderen mehrheitlich orthodoxen Ländern zu beobachten, wie in Griechenland, das wiederholt wegen fehlender Toleranz gegenüber religiösen Minderheiten (z.B. den Zeugen Jehovas) vor dem Europäischen Gerichtshof in den letzten Jahrzehnten stand.[30] Hier haben wir es mit sehr unterschiedlichen Konzepten der religiösen Koexistenz und Toleranz zu tun. Im Gefolge der Aufklärung, die der religiösen Toleranz, Gleichheit der Religionen und der staatlich regulierten friedlichen Religionskoexistenz enorme Bedeutung beigemessen hat, wurde in Westeuropa eine andere Tradition von Toleranz Realität. Ohne etwaige noch bestehende Probleme und Defizite verschweigen zu wollen, bewirkte zum Beispiel die lange Koexistenz zwischen Katholiken und Protestanten (z.B. in Deutschland) eine einmalige Konstellation, die später auch mit der religiösen Neutralität des Staates zusammenhing. All dies

[28] *Ramet*, „The Way we Were", 156–159. Dazu s. auch verschiedene Artikel in: The Ecumenical Review 51/4 (Oktober 1999), 55/1 (Januar 2003) und 56/2 (April 2004). S. ferner *Risto Saarinen*, „Ostkirchen und Ökumene am Ende des 20. Jahrhunderts", Berliner Theologische Zeitschrift 18 (2001), 222–239.

[29] Dazu s. verschiedene Artikel in der Zeitschrift „Religion, State and Society" (früher: Religion in Communist Lands).

[30] *Adamantia Pollis*, „The State, the Law, and Human Rights in Modern Greece", Human Rights Quarterly 9 (1987), 587–614; *dies.*, „Greek National Identity: Religious Minorities, Rights, and European Norms", Journal of Modern Greek Studies 10 (1992), 171–195.

fehlte im orthodoxen Osten und Südosten Europas, wo das orthodoxe Christentum dauerhaft unter staatlichem Schutz stand und dessen privilegierter Status nie wirklich in Frage gestellt war – abgesehen von der kommunistischen Periode, in der trotzdem die Orthodoxe Kirche auf besondere Weise vom Staat instrumentalisiert wurde. Es gab manche orthodoxe Kleriker, wie den Griechen Evgenios Voulgaris (1716–1806), die mit den aufklärerischen Ideen religiöser Toleranz (von Locke und Voltaire) vertraut waren, jedoch in vielen kritischen Punkten voll in der traditionellen orthodoxen Wahrheitsexklusivität standen und sich dieser Ideen sehr selektiv und harmlos bedienten.[31] Insofern ist es nicht überraschend, dass die Orthodoxen ein völlig anderes Konzept von Beziehungen zu anderen Christen und Nichtchristen entwickelt haben, das sich in konkreten praktischen Maßnahmen niederschlägt. Beispielsweise legen sie viel Wert auf das Konzept des „kanonischen Territoriums", in dem nur die lokale Orthodoxe Kirche Alleinansprüche erhebt, das jedoch überhaupt nicht auf Gegenseitigkeit beruht. Mit anderen Worten betrachten es Orthodoxe als normal, ihre eigenen Kirchenniederlassungen und -gemeinden in den Jurisdiktionen christlicher Kirchen in Westeuropa zu haben und zu pflegen und dort, unter anderem, orthodoxe Mission zu betreiben. Gleichzeitig beanspruchen sie ihre Ursprungsgebiete für sich allein und erschweren das Leben anderer dort operierender religiöser Kirchen und Gruppen, oft mit staatlicher Unterstützung. Eine solche Strategie, die mit den eigenen Exklusivitäts- und Überlegenheitsansprüchen aufs Engste verbunden ist, verursacht erhebliche Probleme in den europäischen interchristlichen Beziehungen. Ein Versuch, diese Konfliktpunkte zu beseitigen, bildet die „Charta Oecumenica" von 2001, die im Rahmen der Konferenz Europäischer Kirchen entworfen, jedoch nicht von allen orthodoxen Kirchen angenommen wurde.

Ein weiteres Beispiel soll nochmals diesen Unterschied verdeutlichen: Protestanten und Katholiken im Westen Europas stellen heute oft ihre Kirchengebäude den orthodoxen Gemeinden für den Sonntagsgottesdienst oder zur Zelebrierung großer Feste (Weihnachten, Ostern) zur Verfügung, insbesondere wenn diese Gemeinden über keine eigenen Kirchenräume verfügen. Der umgekehrte Schritt in einem orthodoxen Land wie Griechenland oder Russland wäre aber völlig undenkbar und käme einer Profanierung des orthodoxen Kirchengebäudes gleich! Dies zeigt am eindrucks-

[31] *Martin Knapp*, Evjenios Vulgaris im Einfluß der Aufklärung. Der Begriff der Toleranz bei Vulgaris und Voltaire, Amsterdam 1984.

vollsten, was die christlichen Welten in Ost- und Westeuropa im Bereich der Koexistenz und Toleranz noch trennt.

5) Schließlich soll Bezug auf einige besondere orthodoxe Demarkationsdiskurse genommen werden, die das westeuropäische Christentum und dessen Kultur kritisch betrachten und ein eher positives Echo innerhalb vieler orthodoxer Kreise und sogar auf offizieller kirchlicher Ebene heutzutage finden. Es geht um ein besonderes Diskursfeld, das auf der grundlegenden Verschiedenheit von Ost und West beruht und deren prinzipielle religiöse wie auch kulturelle Inkompatibilität postuliert. Solche Diskurse gab es auch *mutatis mutandis* in der Vergangenheit – man denke hier etwa an die unterschiedlichen Ausprägungen der Slavophilen im Russland des 19. Jahrhunderts und ihre Kritik am Westen.[32] Jedoch haben die stufenweise Annäherung und die vermehrten Kontakte zwischen den christlichen Kirchen in Europa während des 20. Jahrhunderts den Zuwachs solcher antiwestlichen Ideen und Orientierungen ermöglicht, die in den letzten Jahren eine regelrechte Renaissance erlebten. Man versucht dabei, die „Substanz" des orthodoxen Zivilisationskomplexes jenseits westeuropäischer Einflüsse zu entdecken und den „immerwährenden" Demarkationskriterien zwischen Ost und West auf den Grund zu gehen. In diesem Rahmen gelten die orthodox-christliche Tradition und Kultur denen des Westens weit überlegen. Die radikalen Umbrüche und Wandlungen, die die westeuropäische Neuzeit und Moderne prägten, einschließlich der Aufklärung, werden zudem aus orthodox-christlicher Sicht als stufenweise Etappen einer tiefen Dekadenz und einer systematischen Entfernung von den authentischeren Prinzipien des orthodoxen Ostens betrachtet. Mit anderen Worten: Die generell als selbstverständlich geltenden Errungenschaften des modernen Westeuropa, die heute von universaler Bedeutung sind, werden im Rahmen solcher Diskurse abgelehnt, kritisiert und verworfen. Die Aufklärung wird als eines von vielen Zeichen eines graduellen Untergangsprozesses Westeuropas und dessen insgesamt fehlgeleiteter Entwicklung evaluiert, die kein nachahmungswürdiges Modell für den orthodoxen Osten darstellen könnte. Paradigmatisch für solche Diskurse ist das breit rezipierte Gesamtwerk des griechischen Theologen und Philosophen Christos Yannaras (geb. 1935).[33] Um ein weiteres Beispiel zu nennen: In den letzten Jahren wurden zunehmend verschiedene orthodoxe Theorieansätze laut, die in verschiedenen

[32] *Wil van den Bercken*, Holy Russia and Christian Europe. East and West in the Religious Ideology of Russia, London 1999, 182–214.

[33] *Christos Yannaras*, Orthodoxy and the West, Brookline, MA 2006.

Ausprägungen eine Trennung zwischen Religion und Kirche postulierten und sich gegen die so genannte „Religionisierung" des Christentums wendeten. Die Orthodoxie sei in reiner Form nur eine Kirche und keine Religion. Eine „Religionisierung" des orthodoxen Christentums sei erst im Gefolge verderblicher westeuropäischer Einflüsse nach dem Großen Schisma von 1054 erfolgt, was allerdings dessen Bild und Ausrichtung schlagartig ändern konnte.[34] Die Unterschiede in den jeweiligen Ost- und Westentwicklungen sind hier mehr als deutlich. Als ich einen diesbezüglichen Aufsatz verfasste, sagte mir der Herausgeber der Zeitschrift, Prof. Dr. Christoph Auffarth (Universität Bremen), bezeichnenderweise, die Orthodoxe Kirche bleibe in der Tat noch einem vor-aufklärerischen Christentum verhaftet, was allerdings nicht so richtig von den westlichen Christen bisher wahrgenommen würde.

Abschließende Bemerkungen

Abschließend soll betont werden, dass den vorangegangenen Bemerkungen und festgestellten Unterschieden zwischen Ost und West im europäischen Christentum keine wertenden Absichten zugrunde lagen. Mit anderen Worten zielte dieser Aufsatz nicht darauf ab, die Überlegenheit des westlichen Flügels des Christentums gegenüber dem östlichen unter Beweis zu stellen oder umgekehrt. Es ging vielmehr um die Lokalisierung ihrer Unterschiede und divergenter Entwicklungen am Beispiel der Aufklärung, deren Konsequenzen das jeweilige Profil der christlichen Kirchen bis heute prägen. Dies wird jedoch sehr oft im Rahmen der heutigen Ökumene außer Acht gelassen oder systematisch ignoriert, so dass die kulturgeschichtliche Spezifik des orthodoxen Christentums weitestgehend verdeckt bleibt. Diese Tatsache sollte auf der anderen Seite nicht zum entscheidenden Trennungsfaktor im europäischen Christentum hochstilisiert werden. Es folgt nicht daraus, dass Orthodoxie und Moderne (einschließlich der Aufklärung) völlig inkompatibel sind, was fälschlicherweise viele Forscher gemäß einem schon überholten Klischee noch herausstreichen.[35]

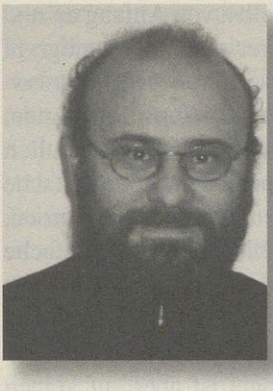
---

[34] *Vasilios N. Makrides*, „Religion, Kirche und Orthodoxie. Aspekte orthodox-christlicher Religionskritik", Zeitschrift für Religionswissenschaft 15 (2007), 53–82.

[35] Kritisch dazu *Vasilios N. Makrides*, „Orthodox Christianity, Rationalization, Modernization: A Reassessment", in: *V. Roudometof/A. Agadjanian/J. Pankhurst* (Hg.), Eastern Orthodoxy in a Global Age, Walnut Creek 2005, 179–209. S. auch *Wassilios Klein*, „Die Zukunft der Orthodoxie", in: *L. Kaddor/B. Mussinghoff/Th. Bauer* (Hg.), Zukunft der Religion in Europa, Berlin 2007, 59–78.

Selbstkritische Stimmen – wenn auch moderat – sind vermehrt in den letzten Jahren in orthodoxen Kontexten zu beobachten.[36] Es erübrigt sich fast zu sagen, dass es sich bei den obigen Differenzen um historisch gewachsene und deshalb unausweichliche, unterschiedliche Entwicklungslinien handelt, die die christlichen Kirchen in Ost und West eingeschlagen haben. Dies ist jedoch kein Hinderungsgrund für die voranschreitende interchristliche Kommunikation und Annäherung in Europa im Rahmen der Ökumene und der diversen interchristlichen Dialoge. Orthodoxe Diasporagemeinden in Westeuropa und anderswo vermitteln überwiegend ein anderes Bild, nämlich das eines orthodoxen Christentums, das den Errungenschaften der Moderne offen gegenübersteht und dialogbereit ist. Östliches und westliches Christentum haben sicherlich vieles gemeinsam, doch bedeutet dies beileibe nicht, dass sie einheitlich und identisch sind. Bei näherer Betrachtung fallen mehrere Unterschiede auf vielen Ebenen sofort auf, von der theologischen Argumentation bis hin zum Umgang mit der eigenen Tradition und deren Vermittlung. Diese vielleicht in Vergessenheit zu geraten drohende Tatsache weist auf noch bestehende Differenzen zwischen Ost und West sowie deren Weitertradierung und wichtige Konsequenzen hin, wie dies anhand des Beispiels des jeweiligen Einflusses der Aufklärung in diesem Aufsatz hoffentlich gezeigt worden ist.

[36] *Pantelis Kalaitzidis*, Ὀρθοδοξία καὶ νεωτερικότητα. Προλεγόμενα, Athen 2007; *P. Kalaitzidis/N. Ntontos* (Hg.), Ὀρθοδοξία καὶ νεωτερικότητα, Athen 2007; *Assaad E. Kattan*, „Orthodoxie und einige Herausforderungen der Moderne", in: *L. Kaddor/B. Mussinghoff/Th. Bauer* (Hg.), Zukunft der Religion in Europa, Berlin 2007, 185–196.



Tradition der Aufklärung und Aufklärung der Tradition

Die Bedeutung und Herausforderung evangelischer Theologie für die orthodoxen Kirchen[1]

Frau Prof. Fairy von Lilienfeld in Verehrung gewidmet

VON PICU OCOLEANU[2]

1. Aufklärung in der Theologie und Theologie der Aufklärung

Oft erinnere ich mich in Craiova an den Schock, den ich und mein Kollege Daniel Benga (Bukarest) erlebten, als in Jerusalem Prof. Karl Christian Felmy uns eines Tages sagte, der orthodoxen Theologie, so wie sie in Osteuropa immer noch getrieben wird, würde es an Aufklärungsgeist mangeln. Das Schockierende daran hatte damit zu tun, dass wir von der rumänischen Sprache und Kultur her unter „Aufklärung" ausschließlich die kulturelle Strömung (*l'illuminisme, les lumières*) aus dem 18. Jahrhundert verstanden, die (nicht nur) in der Geschichte Rumäniens eine mehr als unfreundliche Haltung gegenüber der Kirche äußerte. Erst etwas später, als ich begann, mich mit der Philosophie Max Horkheimers und Theodor W. Adornos zu beschäftigen, konnte ich entdecken, wie komplex die Semantik dieses Konzeptes im Deutschen ist. Aufklärung, erklärten die zwei Frankfurter Philosophen in ihrer „Dialektik der Aufklärung"[3], sei nicht einfach einer Kulturepoche zu assimilieren, sondern würde auf die Erweckung der Vernunft aus ihrem bisherigen Schlaf und auf die Entzauberung der Welt[4] mittels des Lichtes der Erkenntnis hinweisen.

---

[1] Vortrag gehalten am 20.10.2007 im Haus des Martin-Luther-Bundes in Erlangen anlässlich der Feier zum 90. Geburtstag von Frau Prof. Dr. Fairy von Lilienfeld.

[2] Dr. Picu Ocoleanu ist zur Zeit Dozent an der Theologischen Fakultät der Universität Craiova (Rumänien). Seine Hauptarbeitsgebiete sind Wirtschafts- und politische Ethik, Theologie des Gottesdienstes und Systematische Theologie.

[3] *Max Horkheimer, Theodor W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt am Main 2003, 9–49 (Kap. „Begriff der Aufklärung").

[4] Ebd., 11.

Unter diesem Gesichtspunkt ist das Christentum selbst von Anfang an und in höchstem Maß als eine Form der Aufklärung zu verstehen. Es genügt, in diesem Zusammenhang an die Auseinandersetzung der Kirchenväter der ersten Jahrhunderte mit der heidnischen Mythologie zu denken. Sie zeigten, dass die Idolatrie keinen vernünftigen Grund hat, denn es gibt eigentlich keine Götter als Götter[5]: diese seien eher Märchenpersonen[6] oder einfache Menschen, die während ihres Lebens von den Mitmenschen verehrt wurden, aber inzwischen gestorben sind[7]. Sie seien oftmals leblose Statuen[8], einfache Tiere[9], die auf eine unvernünftige Weise verehrt wurden oder böse Dämonen[10], wie ihr tief unmoralischer Charakter[11] und die unmoralischen und heuchlerischen Gottesdienste[12], die ihnen dargebracht werden, beweisen.

Das Aufklärungspotential der christlichen Theologie ist aber auf keinen Fall auf diese Ursprungspolemik zu reduzieren. Im Gegenteil, das Aufklärerische wirkt unter zahlreichen Formen in der christlichen Tradition weiter fort. Überall, wo „das Wissen aufhört, *Geheimwissen* zu bleiben",[13] ist es zu finden. Von diesem Standpunkt aus ist das von Christus selbst gebotene Predigen des Wortes Gottes für alle Völker (Mt 28, 19–20) eine besondere Einladung zur Aufklärung aller Welt. Dasselbe gilt für das im Laufe der Kirchengeschichte immer wieder unternommene Übertragen der Heiligen Schrift in die Sprachen der christlichen oder zu christianisierenden Völker. Die theologische Dimension dieser „aufklärerischen" Mission der Kirche hat Frau Prof. Fairy von Lilienfeld in einer hervorragenden Studie durchdekliniert.[14]

---

[5] *Tertullian*, Apologeticum XXVII, 1.

[6] *Minucius Felix*, Octavius XXIV.

[7] *Theophil von Antiochien*, Autol. I, 9.

[8] *Justin*, Apologia Maior I,9.

[9] *Theophil von Antiochien*, Autol. I, 10, p.; *Justin*, Apol. Maior I, 24; *Minucius Felix*, Octavius XXII, 6.

[10] *Justin*, Apol. Maior I, 9–10; 14; *Tertullian*, Apol. XXII; XXVII, 5–7.

[11] *Justin*, Apol. Maior I, 4; *Tertullian*, Apol. VI, 7–8; IX,1. *Theophil von Antiochien*, Autol., III, 5.

[12] *Tertullian*, Apol. XIV,1, XV; *Minucius Felix*, Octavius XXIII.

[13] *Karl Christian Felmy*, Die Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie in den russischen theologischen Zeitschriften zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in: *ders.*, Diskos. Glaube, Erfahrung und Kirche in der neueren orthodoxen Theologie. Gesammelte Aufsätze, hg. *Heinz Ohme und Johann Schneider*, Erlangen 2003 [= Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie, begründet von Fairy von Lilienfeld, hg.v. *Karl Christian Felmy und Heinz Ohme*, Bd. 41], 58.

[14] *Fairy von Lilienfeld*, Das Gottesvolk und die Völker. Neutestamentliche und patristische Überlegungen, in: *Dies.*, Sophia – Die Weisheit Gottes. Gesammelte Aufsätze 1983–1995, hg. von *Karl Christian Felmy, Heinz Ohme, Karin Wildt*, Erlangen 1997 (=Oikonomia, Bd. 36), 40–57.

Aber nicht nur „die Theologie als kirchliche Praktik",[15] sondern auch die Theologie als Wissenschaft setzt eine „aufklärerische" Einstellung voraus. Aufklärung ist für die Theologie genuin. Die Tatsache, dass man das vergisst oder vergessen hat, hat mit dem Bereich der Pathologie zu tun. Eine solche Malaise ist typisch für eine besondere Art und Weise, orthodoxe Theologie zu betreiben. Es handelt sich um die so genannte orthodoxe *Schul*theologie, die die Dinge so betrachtet, als ob sie seit immer und für immer so seien, wie sie zur Zeit sind. Sie lehnt jede Entwicklung ab, ohne zu bemerken, dass man damit die historische Dimension der Erlösung letzten Endes verleugnet, so wie diese in einem jeden eucharistischen Gebet ausgedrückt wird. Auf diese Weise verlässt man nicht selten den Bereich der Orthodoxie im Namen einer Starrheit, die für Orthodoxie gehalten wird und gerät oft, ohne das zu bemerken, in verschiedene Formen von Pseudomorphose, die die eigentliche theologische Tradition der Kirche verfälschen.

Auf diese Paradoxie wurden die orthodoxen Theologen im 20. Jahrhundert oftmals dank der Vertreter der evangelischen Theologie aufmerksam. Ein Beispiel dafür ist die Genealogie und die Theologie des Wüstenmönchtums. Das Mönchtum war immer eine Wirklichkeit des kirchlichen Lebens in der Orthodoxie. Unglücklicherweise aber hat man es hier oft so betrachtet, als ob es einfach vom Himmel herabgekommen wäre, bzw. als ob es immer unverändert bestanden hätte. Das ist vielleicht auch der Grund, warum in der orthodoxen Theologie das Thema der Genealogie und der Theologie des Mönchtums nur spärlich und oberflächlich diskutiert wird. Auf diese Weise hat man es aber in den Händen der protestantischen liberalen Theologie gelassen. Ende des 19. Jahrhunderts und in der ersten Hälfte des 20. konnte man aus der sowieso nicht reichen Literatur in diesem Bereich erfahren, dass das Mönchtum aus dem Serapiskult stamme,[16] oder dass es keine eigentliche theologische Relevanz habe, sondern allenfalls eine ethische wegen des von ihm entwickelten „christlichen Lebensideals"[17]. Die Mönche hätten in diesem Sinne nie Interesse an Lehrausein-

[15] *Reinhard Hütter*, Theologie als kirchliche Praktik. Zur Verhältnisbestimmung der Kirche, Lehre und Theologie, Gütersloh 1997.

[16] *H. Weingarten,* Der Ursprung des Mönchtums im nachkonstantinischen Zeitalter, in: ZKG 1 (1877) 1–35; 545–574; als Sonderdruck: Gotha 1877.

[17] *Adolf v. Harnack*, Das Mönchtum – seine Ideale und seine Geschichte, in: *Ders.*, Reden und Aufsätze, 2. Auflage, Bd. 1, Gießen 1906, 83–139, hier: 102; vgl. *Heinrich Holze*, Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum. Untersuchungen zu einer Theologie des monastischen Lebens bei den ägyptischen Mönchsvätern, Johannes Cassian und Benedikt von Nursia, Göttingen 1992 [Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 48], 9–11.

andersetzungen gehabt. Auch Autoren, die versuchen, das Mönchtum unter einem theologisch-kirchlichen Gesichtspunkt zu betrachten, zeigen die Tendenz, es auf ein rein asketisches Phänomen zu reduzieren.[18] Es ist selbstverständlich, dass solche Vorstellungen von der orthodoxen akademischen Theologie rezipiert wurden.[19] Auf diese Weise geriet man oft in die schizophrene Situation, dass einerseits das Mönchtum als Wirklichkeit des gegenwärtigen Lebens der eigenen Kirche existierte, es aber andererseits mit den ideologischen Augen einer fremden Theologie betrachtet wurde.

Der erste und bisher wichtigste *theologische* Beitrag im Bereich der Genealogie des Mönchtums dankt die Orthodoxie aber einer *evangelisch-lutherischen* Theologin. Es handelt sich um die von uns heute gefeierte Professorin Fairy von Lilienfeld von dem Erlanger Lehrstuhl des Christlichen Ostens. In den sechziger Jahren schrieb Frau von Lilienfeld eine Reihe von Studien, in denen sie nicht nur zeigte, dass das Mönchtum ein innerkirchliches Phänomen ist, sondern auch dass es tiefe Wurzeln in der nachapostolischen Zeit hat. Das Verfahren von Frau von Lilienfeld ist einfach und genial. Sie geht von der Bemerkung aus, dass in den Apophthegmata Patrum die am meisten zitierten Bibelstellen die Worte Jesu aus den synoptischen Evangelien (43) sind.[20] Weit hinter diesen liegen die paränetischen Reden aus den paulinischen und deuteropaulinischen Briefen.[21] Sie fragt dann nach dem Sitz im Leben der Worte Jesu (*ta logia tou Hristou*) und weist mit der neutestamentlichen Wissenschaft auf das Dokument Q (Quelle) hin, das die Logien Jesu beinhaltet habe. Der Sitz im Leben von Q war aber die Predigt der wandernden Propheten, die in der Didache 11–13 vorgestellt sind. Auf diese Weise verbindet Frau von Lilienfeld das Phänomen der charismatischen Propheten der Urkirche (1.-2. Jahrhundert) und das des im 3. Jahrhundert entstandenen Mönchtums. Die Hypothese wird

[18] *Karl Heussi*, Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936, 13; 164ff; vgl. *Fairy von Lilienfeld*, Spiritualität des frühen Wüstenmönchtums. Gesammelte Aufsätze 1962 bis 1971, Erlangen ²1988 (=Oikonomia, Bd. 18), 9, Anm. 3.

[19] Karl Christian Felmy hat in Bezug auf die russische Theologie am Ende des 19. Jahrhunderts und am Anfang des 20. gezeigt, wie bereit die orthodoxe Theologie dieser Zeit war, die Gedanken der liberalen Theologie des Westens zu rezipieren. *Karl Christian Felmy*, Die Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie in den russischen theologischen Zeitschriften zu Beginn des 20. Jahrhunderts, 66–82.

[20] *Fairy von Lilienfeld*, Jesus-Logion und Vätерspruch. Die synoptischen Jesus-Reden in der Auslegung der Agroikoi der ägyptischen Wüste nach den Apophthegmata Patrum in: *Dies.*, Spiritualität des frühen Wüstenmönchtums, 14–29, hier:15. 25; Anm. 7.

[21] *Fairy von Lilienfeld*, Paulus-Zitate und paulinische Gedanken in den Apophthegmata Patrum, in: *Dies.*, Spiritualität des frühen Wüstenmönchtums, 48–61.

aufgrund der Vorliebe des Wüstenmönchtums für *to rhema*, das nach dem Modell der Logien Jesu konzipierte Lehrwort der geistlichen Väter der Apophthegmata Patrum, bzw. aufgrund der Untersuchung der syrischen Kurzrezension der Briefe des hl. Ignatius von Antiochien verifiziert.[22] Diese weist auf eine Redaktion aus syrischen (proto)monastischen Kreisen hin und hiermit auf eine kirchliche Region, wo das Mönchtum jahrhundertelang eine wandernde Form (siehe z. B. den Fall der Messalianer oder der Akoimeten) hatte: Syrien. Fairy von Lilienfeld beschäftigt sich in ihrem Buch nicht mehr mit dem syrischen Mönchtum. Das ist ein anderes Kapitel. Aber die späteren Forschungen aus dem Bereich des syrischen Mönchtums, die ab den siebziger Jahren veröffentlicht werden,[23] werden die von Prof. von Lilienfeld artikulierte Genealogie des Wüstenmönchtums bestätigen. Die Leistung der Erlanger evangelischen Theologin erscheint uns aber heute umso wichtiger, wenn man in Betracht zieht, dass sie sich vornehmlich auf das ägyptische Mönchtum bezieht, dem kaum noch ein wandernder Charakter attestiert wird.

Die Genealogie und die Theologie des Wüstenmönchtums, die Fairy von Lilienfeld artikuliert, ist m.E. das beste Beispiel dafür, was Aufklärung in der Theologie bedeuten kann: einerseits eine einwandfreie wissenschaftliche Forschung und Argumentation und andererseits eine unauflösbare Verbindung mit der Tradition der Kirche, die durch die Theologie als Wissenschaft auf keinen Fall aufgehoben, sondern noch mehr vertieft und in ihrem Reichtum vorgestellt wird. Das ist das erste, das die orthodoxe Theologie in der nachkommunistischen Zeit von den evangelischen Theologen wieder zu lernen hat.

2. Integrale Theologie

Das zweite betrifft die Breite des theologischen Unternehmens als solches. Trotz der immer größeren und unvermeidbaren Spezialisierung der heutigen wissenschaftlichen Erkenntnis, soll Theologie eine organische Dimension behalten. Spezialisierung der Erkenntnis darf nicht deren Zerstörung bedeu-

[22] *Fairy von Lilienfeld*, Zur syrischen Kurzrezension der Ignatianer. Von Paulus zur Spiritualität des Mönchtums der Wüste, in: *Dies.*, Spiritualität des frühen Wüstenmönchtums, 30–47.

[23] Einen entscheidenden Impuls in diesem Sinne wird der Kirchenhistoriker Peter Brown geben: *Peter Brown*, The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, in: The Journal of Roman Studies 61 (1971), 80–101; der Text wurde wieder aufgenommen in: *Ders.*, Society and the Holy in Late Antiquity, Berkeley 1982, 103–152.

ten. Die spezielle Forschung in einem der Bereiche der Theologie soll immer eine breitere theologische Bedeutung haben und Ergebnisse bzw. spezifische Aspekte aus den anderen theologischen Bereichen einbeziehen. Nicht zuletzt muss dies im Horizont des kirchlichen Lebens geschehen.

All das habe ich von meinen evangelischen theologischen Lehrern am Lehrstuhl der Theologie des Christlichen Ostens in Erlangen und insbesondere von Frau Professorin Fairy von Lilienfeld gelernt. In ihrem schon erwähnten Buch „Spiritualität des frühen Wüstenmönchtums", mit dem ich mich hinsichtlich der Entfaltung einer Vorlesung über die Genealogie und Theologie des frühen Mönchtums für meine Masterstudenten in Craiova intensiv beschäftigte, begrenzt sich Frau von Lilienfeld nicht darauf, eine kirchengeschichtliche Studie anzubieten, wie es eigentlich im Bereich der wissenschaftlich-theologischen Literatur über das Mönchtum bis dahin der Fall war. Vielmehr bezieht sich die Erlanger Professorin auf die Theologie als Ganzes bzw. auf Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung in den verschiedensten Bereichen – vom Neuen Testament bis zur Philosophie, Archäologie, Patristik und natürlich Kirchengeschichte. Ein gutes Beispiel in diesem Sinne ist die schon erwähnte Art und Weise, wie die Erlanger Theologin die bibelwissenschaftliche Theorie über die *Quelle Q* und ihren Sitz im Leben der alten Kirche im Zusammenhang ihrer Recherche über die Genealogie des Wüstenmönchtums in Betracht zieht. Ein weiteres Beispiel betrifft die Analogie zwischen der Wirkung des Existentialismus auf die Ideologie der heutigen Gesellschaft und der der verschiedenen hellenistischen Philosophien auf die allgemeine antike Mentalität. Sie erklärt viel besser als die klassische Hypothese des direkten Einflusses der griechischen Philosophie auf das Christentum die Anwesenheit mancher hellenistischen Elemente (wie z.B. des *theios anthropos*) im Rahmen der mönchischen Frömmigkeit und Theologie.

Die Autorin der „Spiritualität des frühen Wüstenmönchtums" interessiert sich hauptsächlich für *Theologie* bzw. für die Theologie des kirchlichen Lebens in seinem geschichtlichen Ablauf. Das Phänomen des Wüstenmönchtums besteht nach ihr nicht isoliert, sondern in enger Verbindung mit anderen Lebensformen in der Kirche. Es entwickelt sich aus dem Phänomen der wandernden Propheten und hat ein eigenes theologisches Profil. In seinem Rahmen fällt der Akzent nicht so sehr auf die Person Jesu, sondern auf seine Worte, die die Logik des Reiches Gottes artikulieren. Das, was für das *frühe* Wüstenmönchtum zählt, ist nicht die Christologie als solche, sondern die Lehre Christi über die *Basileia tou Theou* (und nicht so sehr

über dessen Ankunft, die inzwischen zu einem Axiom geworden war) und ihre eschatologische Perspektive. Hier kommt neben der spirituellen Dimension der Recherche von Frau von Lilienfeld auch der dogmatische Aspekt zum Ausdruck. Er wird seinerseits in seinem geschichtlichen Ablauf vorgestellt und im Hinblick darauf, die Theologie aus der Zone des „Geheimwissens" herauszuziehen bzw. mit dem Zweck, zur Aufklärung der Theologie beizutragen.

3. Spezifische Betonung einiger Themen der Reformation

Die orthodoxe Theologie schuldet der wissenschaftlichen Arbeit der evangelischen Theologen, die sich mit Fragen der Geschichte und der Theologie des Christlichen Ostens beschäftigt haben, auch die Tatsache, dass sie spezifische Themen aus dem Hintergrund der Tradition der Reformation in die Diskussion brachten. Das bedeutete für die orthodoxe Welt eine Herausforderung, sich mit neuen Fragen auseinander zu setzen, die sie sonst mehr oder weniger übersehen hätte.

Schon früher sind in die Praxis der Orthodoxen Kirche und in die orthodoxen Abhandlungen für Dogmatik spezifische Reflexionsthemen eingedrungen, die aus dem Umfeld der Reformation stammen. Die Übersetzung der Bibel ins Rumänische, beginnend mit dem 16. Jahrhundert, ist ein Geschehen im Leben der Rumänisch-Orthodoxen Kirche, das sich in vielem dem Antrieb der Reformationsgedanken verdankt. Im Rahmen der orthodoxen Dogmatik gibt es auch Themen, die ohne die Herausforderung der Reformation wahrscheinlich nicht so prägnant in der Diskussion vorkämen. Das Kapitel über das allgemeine Priestertum wie auch das Thema der Wortverkündigung sind nur zwei Beispiele in dieser Hinsicht.

Dasselbe gilt auch für die Art und Weise, wie evangelische Theologen, die sich mit der orthodoxen Welt beschäftigen, spezifische Aspekte betrachten, denen man in der Orthodoxie normalerweise weniger Aufmerksamkeit schenken würde. Ein Beispiel dafür ist das Interesse an dem spezifischen Ort der Propheten in der alten Kirche und an ihren Zusammenhang mit den Stufen der altkirchlichen Hierarchie (das Problem *successio apostolica* oder *historica*?) und mit dem liturgischen Leben der alten Kirche.[24]

[24] Z. B. *Karl Christian Felmy*, „Was unterscheidet diese Nacht von allen anderen Nächten?" in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie, 27. Band 1983, Johannes Stauda Verlag, Kassel, 1–15; bzw. *Karl Christian Felmy*, Diskos. Glaube, Erfahrung und Kirche in der neueren orthodoxen Theologie, hg. von *Heinz Ohme und Johann Schneider*, Erlangen 2003 (Oikonomia, Bd. 41), 362–377.

Auch die Betonung der Wichtigkeit der zwei Mysterien, Taufe und Eucharistie, im Vergleich zu den anderen, bzw. die Hervorhebung des Binoms „Wort und Sakrament" unter verschiedenen Formen dankt man im Grunde genommen dem spezifisch protestantischen Hintergrund der Autoren.

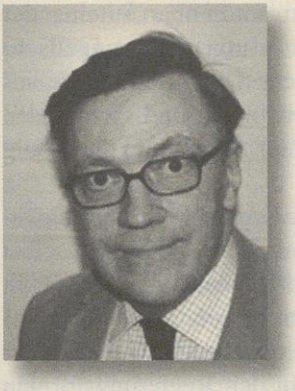
4. Gegenseitige Bereicherung

Zum Schluss möchte ich aber noch darauf hinweisen, dass der Einfluss und die Herausforderung nicht nur einseitig verlaufen. Es ist oft auch eine komplexe und gegenseitige Einflussnahme beider Seiten zu beobachten. So hat z.B. die rasche Rezeption der eucharistischen Ekklesiologie von den an den Ostkirchen interessierten evangelischen Theologen mit diesem spezifischen Hintergrund des gegenseitigen Austauschs zu tun. Trotz mancher Einflüsse von Seiten protestantischer Theologen ist etwa die eucharistische Ekklesiologie in der Orthodoxen Kirche nicht einfach, wie behauptet wurde, das Ergebnis des Einflusses beispielweise von Rudolph Sohm.[25] Die Idee ist an sich orthodox und stammt von Georgij Florovskij. Ihre starke Rezeption (z.T. sogar stärker als in manchen orthodoxen Traditionen, wie z.B. der rumänischen) unter evangelischen Theologen von Werner Elert bis Fairy von Lilienfeld weist aber darauf hin, dass die Väter der eucharistischen Ekklesiologie einen Aspekt aufgezeigt haben, der auch für die evangelische Theologie sehr wichtig ist. Was hier durch Einflüsse der evangelischen Theologie auf orthodoxer Seite deutlicher als Erbe der eigenen Theologie entdeckt wurde, hatte wiederum eine wichtige Rückwirkung auf die evangelische Theologie selbst.

Ein solcher Themenaustausch in beiden Richtungen ist Zeichen einer lebendigen und gleichzeitig einer substantiellen Ökumene, die letzten Endes die Bereitschaft der beiden Kirchen und ihrer Theologen ausdrückt, voneinander zu lernen und auf dem Weg Christi nach der Logik des Reiches Gottes, die das frühe Wüstenmönchtum beseelte, gemeinsam zu gehen.

---

[25] *Peter Plank*, Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893–1966), Würzburg 1980 = ÖC 31: entdeckte den großen Einfluss, den Rudolph Sohm auf Nikolaj Afanas'ev ausübte. *Karl Christian Felmy*, Rudolf Sohm (1841–1917). Protestantisierung oder Erneuerung der Kirche?, in: *Ders*, Diskos. Glaube, Erfahrung und Kirche in der neueren orthodoxen Theologie, hg. von *Heinz Ohme und Johann Schneider*, Erlangen 2003 (Oikonomia, Bd. 41) zeigte trotzdem, dass der entscheidende Antrieb für die eucharistische Ekklesiologie des Nikolaj Afanas'ev von Georgij Florovskij kam.



Von der Staatskirche zur Volkskirche

Die Trennung von Staat und Kirche in Schweden

VON OLOPH BEXELL[1]

In der Schwedischen Kirche fanden während der letzten Jahre tiefer greifende Veränderungen statt als zur Zeit der Reformation im 16. Jahrhundert. 400 Jahre lang hatte die lutherische Kirche eine öffentlich-rechtliche Stellung in der schwedischen Gesellschaft. Das Oberhaupt der Kirche war die Königliche Majestät, gefolgt von der Regierung, die Beschlüsse über die Kirche sowohl in rechtlichen Angelegenheiten als auch im Hinblick auf Kirchenbücher, Gottesdienstordnung, Gesangbücher und Bibelübersetzung fasste. Zudem ernannten die Königliche Majestät und die Regierung auf Vorschlag der Kirche Bischöfe und Dompröpste. Durch eine Änderung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat im Jahre 2000, der ein ca. zehnjähriger Prozess voraus ging, fielen diese Sachbereiche fortan kircheneigenen beschlussfassenden Organen zu. Gleichzeitig mit der Lockerung der formellen Bindung an die Staatsmacht nahm die parteipolitische Einflussnahme am inneren Leben der Kirche drastisch zu. Ich werde im Folgenden einige wichtige Punkte der geschichtlichen Entwicklung hervorheben, auf einige wesentliche Ereignisse hinweisen und werde versuchen, diese zu erklären.

Die schwedische Einheitskirche[2]

Von einer römisch-katholischen Einheitskirche wurde Schweden nach der Reformation zu einer evangelisch-lutherischen Einheitskirche. Die

[1] Oloph Bexell ist Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Uppsala in Schweden.

[2] *Sveriges kyrkohistoria,* 8 Bände, Stockholm 1998–2005. Eine kurze und sehr gute Einführung zu der, im Vergleich mit der deutschen, eigen geprägten schwedischen Reformationsgeschichte, ist: *Birgit Stolt*, „Gottes reine Wort. Die Reformation in Schweden." in: Schweden–Deutschland. Begegnungen und Impulse. Hg v. *Schwedischen Institut*. Stockholm 1999, 39–48.

schwedische und die lutherische Identität waren untrennbar miteinander verbunden, und alle schwedischen Staatsbürger waren der evangelisch-lutherischen Lehre verpflichtet. Die mittelalterliche Organisation, die aus einem Erzbischof, Bischöfen, Domkapiteln, Geistlichen und Gemeinden bestand, wurde beibehalten. Aber an Stelle des Papstes war nun der König das Oberhaupt der Kirche.

Im 17. Jahrhundert wurde die staatlich geformte Organisation der Schwedischen Kirche zunehmend deutlicher, und der Staat bezeichnete sich selbst als christlich. Die Königskrönungen waren christliche Gottesdienste, in denen sich die Majestät zum lutherischen Glauben bekannte und vom Erzbischof mit Öl gesalbt wurde. Der König war das oberste Mitglied der Kirche, aber er war ausdrücklich Gott unterstellt. In den Regierungsformen wurde in Übereinstimmung mit dem Augsburger Bekenntnis unterstrichen, dass die Einheit der Religion und des Gottesdienstes eine Vorraussetzung für die politische Einheit des Staates sei. Zumindest in der Theorie sollte der Staat die Werte der Kirche schützen und ihnen folgen, und die Kirche sollte ihrerseits den Staat und dessen übergreifende Interessen verteidigen und legitimieren. Staat und Kirche waren derselben Auffassung, dass die evangelische Lehre das Dasein richtig darstellte, und dass dies die einzige richtige Form des Christentums sei. Alle schwedischen Staatsbürger sollten spätestens acht Tage nach ihrer Geburt getauft werden. Sowohl die Gemeindepfarrer als auch die Vorstände eines Haushaltes waren dafür verantwortlich, dass alle Luthers Katechismus lernten, über den die Pfarrer jährlich in einer häuslichen Katechisation, schwedisch *husförhör* („Hausverhör"), alle Gemeindeglieder abfragten.[3] Erwachsene sollten mindestens einmal pro Jahr zum Abendmahl gehen. Alle Schweden waren Lutheraner, und Abtrünnige von diesem Glauben wurden noch bis Mitte des 19. Jahrhunderts des Landes vertrieben. Die Aufklärung im 16. Jahrhundert untergrub jedoch das Einheitssystem und Ende des 19. Jahrhunderts begann dessen Zersetzung.

Die lutherische Einheitsgesellschaft wurde kirchenrechtlich im Kirchengesetz des Jahres 1686 manifestiert, das – freilich mit einigen Veränderungen, Hinzufügungen und Streichungen – formell über 300 Jahre lang

[3] *Sven-Åke Selander*, Livslångt lärande i den svenska kyrkoförsamlingen. Fleninge 1820–1890. (Årsböcker i svensk undervisningshistoria 158.) (Zusammenfassung: The Educational Programme from cradle to the grave in the Church of Sweden 1820–1890.) Stockholm 1986.

bis zum Jahre 1992 gültig war.[4] Kirchengesetzliche Änderungen mussten bis 1863 vom schwedischen Reichstag gutgeheißen werden, der aus vier Ständen bestand: dem Adel, den Geistlichen, den Bürgern und den Bauern. Es war also das christlich getaufte Volk, Geistliche wie Laien, die sich im Einvernehmen versammelten, um gemeinsame Entschlüsse über ihre Kirche zu fassen.

Im Jahre 1863 wurde *kyrkomötet* (die Kirchensynode) gebildet. Sie sollte teils aus den Bischöfen der Bistümer als amtsgebundenen Mitgliedern, teils aus gewählten Geistlichen jedes Bistums und ebenso vielen gewählten Laien bestehen. Das Verhältnis zwischen Geistlichen und Laien entsprach einem Verhältnis von 1:1 mit jeweils 30 Delegierten. Die Pfarrer sollten eine besondere Verantwortung für Lehrfragen und für kirchliche Bücher tragen. Der Reichstag und die Kirchensynode sollten bei der Kirchengesetzgebung zusammenarbeiten, und beide Seiten hatten ein wechselseitiges Vetorecht. Die Kirchensynode konnte also eine Vorlage der königlichen Majestät abweisen, die der Reichstag gutgeheißen hatte, und der Reichstag konnte wiederum Beschlüsse der Kirchensynode abweisen oder ignorieren. Die Kirchensynode fand normalerweise jedes siebte Jahr statt.[5]

Bis Mitte des 19. Jahrhunderts funktionierte die evangelisch-lutherische Einheitsgesellschaft verhältnismäßig gut. In Süd- und Westschweden sowie im nördlichsten Schweden gab es im 18. und 19. Jahrhundert große geistliche Erweckungsbewegungen, die die geistige Bindung der Menschen an die Kirche verstärkten. Die kirchlichen Bräuche wurden in der Bevölkerung generell ungebrochen praktiziert. Der Kirchenbesuch war auch an den meisten Orten verhältnismäßig gut, selbst wenn mancherorts patriarchale Strukturen zwischen dem Pfarrer und seiner Gemeinde bestanden. Er folgte den Gemeindemitgliedern von der Taufe bis zum Grab und traf jährlich alle in den Dörfern beim „Hausverhör", der Abfrage des Katechismus. Mit der Teilnahme am Abendmahl waren gewisse bürgerliche Rechte *(frejd)* verbunden. Dies bedeutete, dass der Abendmahlsgang beispielsweise eine Voraussetzung für die Übernahme bestimmter bürgerlicher Ämter und Aufgaben oder auch für die Aufnahme an bestimmten Schulen war. Dies bewirkte, dass einige Menschen nur aus diesem Grund und daher ohne jeg-

[4] Hierzu: Kyrkan, lagen, människan. Forskarsymposium kring 1686 års kyrkolag på Hässelby slott 2–3 September 1986. (RA-rapport 7.) Stockholm 1987.

[5] *Oloph Bexell*, „Präster och lekmän i kyrkomötet. Några linjer i allmänna kyrkomötets diskussion om sin egen sammansättning." Med engagemang och medansvar. En bok om lekmannaskapet i Svenska kyrkan. Festskrift till Carl Henrik Martling. Stockholm 1990.

lichen religiösen Beweggrund zum Abendmahl gingen. Und gerade an diesem Punkt setzte die beginnende Kritik an der Staatskirche an.

Die Kirchenkritik des 19. Jahrhunderts

Um die Mitte des 19. Jahrhunderts machte sich eine stark anwachsende Kirchenkritik bemerkbar, die aus zwei verschiedenen Richtungen kam. Die eine Richtung war die neuevangelische Bewegung, die im Zeichen des Pietismus stand. Man kritisierte die staatliche Bevormundung der Kirche als solche und daraus folgend das gottesdienstliche Leben, das man als staatlich bezeichnete. Und man forderte religiöse Freiheit. Die staatlichen Verordnungen der Kirche widersprachen, wie man meinte, der Lehre Jesu. Diese Gruppen richteten ihre Kirchenkritik vor allem gegen das Staatskirchensystem im Hinblick auf die kirchliche Abendmahlsfeier. Man betrachtete den Pfarrer als einen Staatsbeamten und von einem solchen sollte ein Christ nicht das Sakrament des Abendmahls in Empfang nehmen. Allmählich bildete man private Abendmahlsvereinigungen, in denen gleichgesinnte Pfarrer und Laien den Gottesdienst leiteten. Aus dieser Kirchen- und Abendmahlskritik heraus bildeten sich verschiedene Freikirchen, die relativ schnell Fuß fassten und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verhältnismäßig stark waren.[6]

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts hatte der Baptismus viele Anhänger für sich gewinnen können. Seine Kritik an der Staatskirche war das Sakrament der Taufe. Von dieser war die Taufe jedes Neugeborenen vorgeschrieben, während die Baptisten nur die Mündigentaufe anerkannten. Dies führte zu einem langjährigen Konflikt. Die ungetauften Kinder der Baptisten wurden genau wie ihre Eltern Mitglieder der Schwedischen Kirche, da ein Austritt aus der Kirche nicht möglich war.[7] Dies – nicht die Theologie – ist der geschichtliche Hintergrund dafür, dass die Schwedische Kirche immer noch ungetaufte Mitglieder hat, auch wenn man zur Zeit versucht, dem entgegenzuwirken.[8]

---

[6] Hierzu: *Carl Henrik Martling*, Nattvardskrisen i Karlstads stift under 1800-talets senare hälft. (Bibliotheca Theologiæ Practicæ 9.) Zusammenfassung: „Die Abendmahlskrise im Bistum Karlstad in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts". Stockholm 1958.

[7] *Oloph Bexell*, Sveriges kyrkohistoria. 7. Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid. Stockholm 2003, 96–98.

[8] *Sven-Erik Brodd*, Dop och kyrkotillhörighet enligt Svenska kyrkans ordning. Utkast och skisser. Stockholm 1978.

Die andere Kritikergruppe waren die aktiven Freidenker. Die Kirchenkritik kam vor allem von Seiten des wachsenden Sozialismus, der zu Beginn des vorigen Jahrhunderts aggressiv antikirchlich und antichristlich war. Als sie gemeinsame Sache mit der Arbeiterbewegung machen wollten, entstanden Konflikte mit der großen Gruppe von Christen, die entweder staatskirchlich oder freikirchlich aktiv waren, und die mit antichristlichen Gruppen nichts zu tun haben wollten. Die schwedische Arbeiterbewegung stand damals vor einer Spaltung, ehe man entschied, die gesamte Religionsthematik von der Tagesordnung zu streichen. Sie wurde als Privatsache abgetan. Zugleich hatte die sozialdemokratische Partei die ganze Zeit programmatisch proklamiert, die Staatskirche abschaffen zu wollen. In den 20er und 30er Jahren war man diesbezüglich sehr deutlich. 1923 schrieb der politische Journalist und zukünftige Kirchenminister Arthur Engberg (1888–1944), dass eine Trennung von Staat und Kirche möglich sei, wenn „die Grundsätze der Religionsfreiheit in der Kirche und in der Pfarrausbildung bestehen bleiben würden und der Religionsunterricht an den Schulen entkonfessionalisiert würde". Erst dann, sagte er, sei die Nation „unverwundbar gegenüber den Waffen des Papismus". Mit „Papismus" und „katholischer Herrschsucht" meinte er hier nicht nur den Einfluss des römischen Katholizismus sondern der lutherischen Pfarrer. Erst wenn die Kirche dem Staat untergeordnet war, war es für den Staat möglich, sie zu reformieren. Erst nach diesen Veränderungen wollte der demokratische Staat die Kirche frei geben.[9]

Trennung von Volk und Kirche und „die religiös motivierte Volkskirche"

Die antikirchlichen Akteure in beiden Gruppen waren jedoch selbst Kirchenmitglieder, da man nicht aus der Kirche austreten konnte. Diese Situation wurde allmählich unhaltbar, und 1860 wurde ein Gesetz verabschiedet, das besagte, dass so genannte fremde Glaubensgemeinschaften existieren durften und Abtrünnige von der evangelischen Lehre sich an den König wenden konnten, um aus der Kirche austreten und eigene freie Ge-

[9] Leitartikel, „Katolska cellbyggare" in der sozialdemokratischen Tageszeitung *Arbetet* 19.11 1923. *N. & L. Beltzén,* Arthur Engberg – publicist och politiker. (Arbetarrörelsens årsbok 1973.) Stockholm 1973, 125. *Sture Johansson*, „Lekmannaskapet och politiken i kyrkan. Kyrkomöte och centralstyrelse under 1980-talet. " Med engagemang och medansvar. En bok om lekmannaskapet i Svenska kyrkan. Festskrift till Carl Henrik Martling. Stockholm 1990, 169.

meinden bilden zu können.[10] Dem entgegneten beispielsweise die Baptisten, sie seien keineswegs von der evangelischen Lehre abgefallen, sondern sie hätten vielmehr die eigentliche Lehre von der Taufe entdeckt. Sie könnten keinen Antrag bei der königlichen Majestät stellen, um eine Gemeinde zu gründen – sie hätten Jesus Christus als ihren König. Das Gesetz funktionierte nur für international etablierte Kirchen wie die Römisch-katholische und für die Methodisten, die bereits eine kirchliche Struktur hatten und die an Konkordate und Übereinkommen gewohnt waren. Allmählich wurde das Gesetz etwas abgeschwächt, aber erst 1951 erlaubte man schwedischen Staatsbürgern, aus der Schwedischen Kirche auszutreten, ohne zugleich Aufnahme in eine andere christliche Kirche zu beantragen. Dennoch war bereits in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts die Struktur der Einheitskirche gebrochen. Man konnte nicht mehr von einer harmonischen Identität zwischen der Kirche und der schwedischen Bevölkerung sprechen. Auch wenn die freikirchlichen Gruppierungen prozentual gesehen sehr klein waren, waren sie aktiv und hatten eine starke Stellung im Reichstag. Die Kirche von Schweden wurde als Organisation und als Idee in Frage gestellt.

Dies forderte junge Theologen zum Engagement und zur Debatte heraus. Man demonstrierte nun offen sein Glück und seinen Stolz, zur Schwedischen Kirche zu gehören. Die so genannte Jungkirchenbewegung (*ungkyrkorörelsen)* sah nun die Schwedische Kirche als eine „religiös motivierte Volkskirche" (die Kritik gegen die Freikirchen war deutlich) mit einer Verantwortung für das ganze Volk unter der Parole „Schwedens Volk – ein Volk Gottes". Die Berufung der Kirche sei es, so hieß es, dem schwedischen Volk „die Vergebung der Sünden und den Glauben an den lebendigen Gott" zu vermitteln. Man wollte einen neuen Zukunftsglauben für das Kirchenvolk errichten. Und man meinte, dass die Grenzen der Kirche mit denen der Nation identisch waren.[11] Es war eine aktionsreiche kirchliche Erweckung. Viele spätere Bischöfe kamen aus dieser Bewegung.

[10] Die Schwedische Rechtsverordnungssammlung *Svensk författningssamling* 1860:46.

[11] *Alf Tergel*, Ungkyrkomännen, arbetarfrågan och nationalismen 1901–1911. (Studia historico-ecclesiastica Upsaliensia 15.) Zusammenfassung: „Jungkirchler, Arbeiterfrage und Nationalismus 1901–1911." Stockholm 1969. *Gösta Wrede*, Kyrkosynen i Einar Billings teologi. (Studia doctrinæ Christianæ Upsaliensia 5.) Zusammenfassung: „Die Kirchenauffassung Einar Billings im Rahmen seiner Theologie." Stockholm 1966.

Der hier skizzierte Volkskirchenbegriff setzte eine Art bestehender Wertegemeinschaft zwischen allen Schweden voraus. Durch die Säkularisierung wurde diese jedoch angefochten und die schwedische Bevölkerung verlor zunehmend das Interesse an der Kirche und deren Wirksamkeit, während der Volkskirchenbegriff weiterhin fortbestand.

Die Sozialdemokraten gaben in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts ihre ausgesprochen antikirchliche Haltung auf und erklärten nun, dass Religion Privatsache sei. Allerdings interessierte man sich weiterhin für die Kirchenorganisation, zumal die Gemeinden das Recht hatten, die Kirchensteuer ihrer Mitglieder, die auch Parteimitglieder waren, einzutreiben. Der spätere Kirchenminister Arthur Engberg bezeichnete bereits im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts den Staat als Besitzer der Kirche. Deshalb müsse die Kirche genau wie alle anderen staatlichen Behörden organisiert werden.[12] Die Kirchensynode sollte abgeschafft werden, da die Kirche kein eigenes Subjekt sein sollte. Dies bewegte die Bischöfe zu energischen Reaktionen, und in den 30er Jahren wurde klargestellt, dass die Kirche tatsächlich rechtliche Besitzerin ihres Grund und Bodens, ihrer Wälder und Kirchengebäude war.[13]

Die Urbanisierung führte dazu, dass die Gemeinden eine effektivere Vorstandsform benötigten, und durch einen Reichstagsbeschluss setzte man in den 30er Jahren *kyrkofullmäktige* (Kirchenbevollmächtige) ein, die den Kommunalbevollmächtigten entsprechen sollten. Sie sollten genau wie diese durch Parteien und mit einem Wahlkampf (und durch Auseinandersetzungen) gewählt werden. Dies führte allmählich dazu, dass die Reichstagsparteien begannen, sich für Kirchenfragen auch auf örtlichem Niveau zu interessieren. Man begann, Vertreter kirchlicher Organe von politischen Listen zu wählen (von den Sozialdemokraten, vom Bauernverband, von den Liberalen und von den Rechten), aber nur im Ausnahmefall duldete man, dass die Parteipolitik die tägliche Arbeit störte. Man wählte aktive Kirchenchristen, die Mitglieder in verschiedenen Parteien waren. Als jedoch die Kommunisten in die Kirchenräte gewählt wurden, setzten sie sich dafür ein, dass die kirchliche Wirksamkeit auf ein Minimum beschränkt

[12] *Sven-Åke Rosenberg*, Kyrkan och arbetarrörelsen. Lund 1948.

[13] *Sven Thidevall*, Kampen om folkkyrkan. Ett folkkyrkligt reformprograms öden 1928–1932 (Skrifter utg. av Svenska Kyrkohistoriska Föreningen. II, NF, 53.). (Zusammenfassung: „The Theology of the Folk church. The Struggle over National identity. The Fate of a Folk church Reform programme 1928–1932.") Stockholm 2000.

werden sollte; aber deren Einfluss war unbedeutend. Eine wichtige Aufgabe der Kirchenbevollmächtigten war es, Delegierte in die Kirchensynode zu wählen.

Ab den 40er Jahren proklamierten die Theologen ihr Kirchenbewusstsein und provozierten die politisierte Auffassung von der Kirche. Namhafte Theologen wie Anders Nygren (1890–1978), Ragnar Bring (1895–1988), Gustaf Aulén (1879–1977) und andere betonten die theologische Eigenart der Kirche, und viele junge Pastoren agierten äußerst freimütig. Sie vertraten die Auffassung, dass die Gnadenmittel und das Pfarramt die Kirche konstituierten. Bo Giertz (1905–1988) verbreitete in allgemein verständlichen Büchern diese Gedanken in breiten Kreisen des Kirchenvolkes.[14] Man betonte, dass die Kirche der Leib Christi sei, dem man durch die Taufe einverleibt werde. Dies werde manifestiert in den örtlichen Gemeinden.[15]

In den frühen 50er Jahren hingegen entstand eine neue Form des Volkskirchengedankens. Man sah in der Säkularisierung eine Abstandnahme der Kirche von der Bevölkerung, die nur dadurch überwunden werden könne, dass die Bevölkerung in demokratischen Formen beschlussfassende Führungspositionen der Kirche übernehme. Die Bevölkerung machte ja die Kirchenmitglieder aus, und die Kirche müsse sich darauf einstellen, dass man nicht am gottesdienstlichen Leben, sondern nur an privaten Riten wie Taufe, Trauung und Beerdigung teilnahm. Die Begegnung der Bevölkerung mit der Kirche sollte, wie man es gewohnt war, durch die in der Gesellschaft etablierten Kollektive und vor allem durch die politischen Parteien erfolgen. Der Bevölkerung sollte auf diese Weise die Macht gegeben werden, selbst Entscheidungen in der Kirche zu fällen; es sollte eine demokratische Struktur und einen Entscheidungsprozess geben, der dies ermöglichte. Statt einer „religiös motivierten Volkskirche" wurde nun eine „offene, demokratische Volkskirche" propagiert. Deren Vertreter sahen sich als Gegenpol zu dem, was sie als „Pfarrkirche" oder als „Elitekirche" be-

[14] *Bo Giertz*, Kristi kyrka, Stockholm 1939 (Übersetzung: *Die Kirche Christi*, Göttingen 1953). *Ders.*, Kyrkofromhet, Stockholm 1939. (Übersetzung: *Mit der Kirche leben. Christlicher Glaube in der Praxis*, Erlangen 1988.) Giertz war 1949–70 Bischof in Göteborg; sein Sendschreiben (*Herdabrev*) zu der Diözese war auf Deutsch übersetzt: *Sendschreiben an die evangelische Christenheit*, Göttingen 1951, *2. Aufl. 1953, 3. Aufl.: Fundamente einer lebendigen Kirche: Sendschreiben an die evangelische Christenheit*, Gießen 1995.

[15] *Ragnar Persenius*, Kyrkans identitet. En studie i kyrkotänkandets profilering inom Svenska kyrkan i ekumeniskt perspektiv, 1937–1952. Zusammenfassung: „The Identity of the Church. A study of the Ecclesiological Development within the Church of Sweden in an Ecumenical Perspective 1937–1952." Stockholm 1987.

zeichneten. Die geistlichen Dimensionen der Kirche schrieben die Vertreter dieser Richtung dem Privatbereich zu. Durch eine veränderte Rekrutierung wollte man auf der Entscheidungsebene Menschen, die außerhalb kirchlicher Reihen standen, positionieren.[16] Die Gemeindepfarrer merkten dies daran, dass in vielen Gemeinden Mitglieder der *kyrkoråden* (Kirchenräte) niemals oder nur selten am Gottesdienst teilnahmen.

Eine kleine, aber wichtige Gesetzesänderung erfolgte 1949, als das frühere Gleichgewicht zwischen Geistlichen und Laien in der Kirchensynode gekippt wurde. Die Laien erhielten die Mehrheit; etwas anderes hätte man als Unzufriedenheit der Kirche mit der Bevölkerung interpretiert. Das Verhältnis 30:30 wurde auf 43 Geistliche und 57 Laien geändert.[17]

Die Frage der Pastorinnen

Einen großen Umbruch in der schwedischen Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts bedeutete die Frage der Frauen als Pastorinnen. Man hatte dies bereits seit den 20er Jahren diskutiert. Eine diesbezügliche Vorlage für die Kirchensynode wurde 1957 von der Regierung eingebracht. Die Pfarrer wurden dort als gewöhnliche Staatsbeamte betrachtet, deshalb konnte dieser Beruf Frauen nicht verschlossen sein. Die Kirchensynode wies 1957 die Vorlage zur Zulassung weiblicher Pastoren ab und forderte weitere theologische Kommissionsarbeit. Die Regierung konnte dies nicht gutheißen, daher trat im Jahr darauf eine extra einberufene, neu gewählte Kirchensynode zusammen, deren Antwort zu Gunsten der Vorlage ausfiel. Eine Gewissensklausel sollte jedoch weiterhin Geistlichen und Laien in der Kirche ermöglichen, an der alten Überzeugung festzuhalten. Kein Bischof sollte gezwungen werden, Frauen zu Pastorinnen zu weihen. Aber die Frage war nicht nur ein kirchlich–staatliches, sondern auch ein theologisches Problem. Die Regierung war unterdessen der Ansicht, dass eine Staatskirche dies nicht als innerkirchliche Angelegenheit behandeln könne.

Die ersten Pastorinnen wurden 1960 ordiniert. Seitdem hat der Staat mit einer einzigen Ausnahme keinen Bischof ernannt, der sich nicht ausdrücklich dazu bereit erklärte, Frauen zu ordinieren, unabhängig davon, ob die Bischofs-

[16] *Dag Sandahl*, Folk och kyrka. Debatten i Svenska kyrkan och socialetiska delegationen och dess evangelisationsmodell. Zusammenfassung: „The People and the Church. The debate within the Church of Sweden on the social ethical delegation and its model of evangelisation from 1952–1992." Stockholm 1986. *Ingmar Brohed*, Sveriges kyrkohistoria. 8. Religionsfrihetens och ekumenikens tid. Stockholm 2005, 202–204.

[17] *Bexell*, 1990, 147–154.

wahl von jemand anders gewonnen wurde oder nicht. Ein neues Bischofswahlgesetz aus dem Jahre 1963 setzte die Wahlkörperschaft aus ebensovielen Laien wie Geistlichen zusammen. Allmählich wurde die Gewissensklausel – die man 1958 als verpflichtend verabschiedet hatte – abgeschafft und in ihr Gegenteil verkehrt[18], ohne dass es eine theologische Diskussion darüber gegeben hätte. Seit 1994 muss jeder Bischofs- oder Pfarranwärter und jeder angehende *kyrkoherde* (Pfarrer) ein Papier unterschreiben, in dem er sich bereit erklärt, in allen Bereichen mit Pastorinnen zusammen zu arbeiten.[19]

Die Anhänger der Klausel und der älteren Ordnung gibt es jedoch bis heute noch isoliert, aber falls sie im kirchlichen Dienst sind, können sie kaum neue Amtsstellen mehr erhalten. Dies hat dazu geführt, dass sich diese Minderheit im Kirchenvolk heimatlos fühlt: Pfarrberufungen für Menschen aus ihren Reihen werden nicht mehr akzeptiert.

Man kann nicht über die schwedische Trennung von Staat und Kirche reden, ohne dies in einen Kontext zu stellen, der diese Entwicklungen erklärt. Die Massenmedien, die sich mit dem Konflikt beschäftigen, sind immer auf die Frage fokussiert, ob das Prediger- oder Priesteramt für die offene Kirche konstituierend sei. Eine Zusammenarbeit mit denjenigen, die die Amtsreform aus dem Jahre 1958 nicht akzeptieren, wird oft als eine offene Kränkung der demokratischen Volkskirchenidee empfunden. Aber diese Gruppe hat bislang die Schwedische Kirche nicht verlassen. Es handelt sich um keine große Gruppe, aber dass sie weiterhin aktiv ist, merkt man bei den freien Wahlen zur Kirchensynode, bei denen immer noch um die zehn bis zwanzig Vertreter der alten Ordnung gewählt werden.

Mitten in diesen Auseinandersetzungen gab es von verschiedenen Seiten her große Erweckungsbewegungen pietistischer und hochkirchlicher Art und mit verschiedenen Mischformen. Mit Wurzeln im deutschen Neuluthertum und in der englischen Oxfordbewegung wuchs die so genannte Hochkirche, was seit den 40er Jahren zu einer umfassenden Bibelstudiums- und Abendmahlserweckung führte.[20] Während vielerorts das Abendmahl kaum gefeiert wurde, findet es heute in vielen Gemeinden mit einer großen liturgischen Feier als sonntägliches Hochamt statt. Hier versam-

[18] Hierzu die staatliche öffentliche Ermittlung *Omprövning av samvetsklausulen. Män och kvinnor som präster i Svenska kyrkan.* Betänkande av kvinnoprästutredningen. (Statens offentliga utredningar 1981:20). Die Klausel ist hier aus dem Kirchensynodenprotokoll auf S. 26–27 zitiert.

[19] Heute: *Kyrkoordning för Svenska kyrkan,* 23. Kap., 2. §, 3. Satz.; 31 Kap., 2. §., 5. Satz.; 34. Kap., 9, §, 4. Satz.

[20] *Oloph Bexell,* „Att finna hela kyrkans skatt – något om den svenska högkyrklighetens inspirationskällor." Gotländskt och kyrkligt. Festskrift till Ove Lundin. Skellefteå 2007.

meln sich ebenso wie in evangelikalen und charismatischen Gottesdiensten viele Kirchenbesucher. Zu derartigen Treffen können Tausende von Menschen zum Bibelstudium und zum Gottesdienst zusammen kommen. Als Folge davon erwuchs auch ein starkes ökumenisches Bewusstsein und ein lebhaftes internationales Engagement. Besonders in den frühen 50er Jahren erfuhr diese Bewegung einen starken Auftrieb,

Der Konflikt um den Volkskirchenbegriff – der offenen, demokratischen Volkskirche – verschärfte sich in Folge der Reform, Frauen als Pastorinnen zuzulassen. Dabei wurden theologische Argumente gegen Veränderungen als Ausdruck elitärer Machtausübung gedeutet, die man bekämpfen wollte. Man betrachtete die Kirche immer deutlicher als eine gesellschaftliche Organisation, eine *folkrörelse* (soziale „Volksbewegung"), die die Aufgabe hatte, die Allgemeinheit religiös zu bedienen. Die Pastorinnen waren dafür ein brauchbarer Faktor, auch wenn sich viele von ihnen gar nicht instrumentell verstanden wissen wollten, sondern lieber eine klassische Pfarrrolle übernehmen wollten. Viele Fürsprecher der offenen Volkskirche meinten auch, dass die Wirksamkeit der Kirche weniger an den Gottesdiensten orientiert sein sollte und die Predigt sich nur an den allgemeinen Lebensfragen und der Sozialethik ausrichten sollte.

Der Weg zu veränderten Beziehungen zwischen Staat und Kirche

Als sich die Frage über die veränderten Beziehungen zwischen der Kirche und dem Staat unerbittlich aufdrängte, wurde auch die Frage nach der Zukunft der Schwedischen Kirche gestellt.[21] Wie sollte sie sich – inmitten aller bestehenden Konflikte – profilieren, wenn die Bindung an die staatliche Verwaltung aufhören würde? Vielen war es wichtig, dass die Organisation der Kirche dem Prinzip der offenen demokratischen Volkskirche entsprach. Im Jahre 1972 waren 95 % der Bevölkerung Mitglieder der Kirche, heute 75 %. Nur 65 % der gesamten neugeborenen Kinder wurden damals getauft, Mitte der 1950er Jahre 87 % (bei diesen Zahlen muss jedoch die internationale Einwanderung mit beachtet werden). Im Jahre 2006

[21] Die Geschichte ist von *Sören Ekström* (geb. 1943) geschrieben, in: Makten över kyrkan. Om kyrkan, folket och staten. Stockholm 2003. Der Verfasser war 1982–85 politischer Sachverständiger für Kirchenangelegenheiten in der Kanzlei des Zivilministeriums, 1985–87 Staatssekretär da und 1987–1999 Generalsekretär in Svenska kyrkans centralstyrelse (Zentralvorstand der Schwedischen Kirche). Er ist die Zentralperson der kirchlichen Veränderungen Ende des 20. Jahrhunderts. Das Buch ist ganz persönlich und in Ich-Form geschrieben.

waren 83 % der Kinder von einem Vater oder einer Mutter, der/die Kirchenmitglied war, getauft. Im Jahre 2006 waren nur 42 % aller 15-jährigen Kirchenmitglieder eingesegnet und konfirmiert, in den 1950er Jahren 87 %. Bei einer sorgfältigen Zählung an einem Wochenende im September 1999 erwies sich, dass 2,1 % der Bevölkerung beziehungsweise 2,5 % der Kirchenmitglieder an einem Gottesdienst teilnahmen.[22]

Ein erster Schritt in Richtung einer veränderten Staat–Kirche-Beziehung war eine weitere Veränderung der Kirchensynode. Entsprechend der Regierungsform, die 1974 angenommen wurde, sollte „alle öffentliche Macht vom Volk ausgehen"; es wurde also das Prinzip der Volkssouveränität vertreten. Dies bedeutete, dass *kyrkomötet* (die Kirchensynode) als öffentlich-rechtliches Organ irrelevant geworden war; aber sie sollte einstweilen bis zum Vollzug der Kirche–Staat-Reform bestehen bleiben. Die öffentliche Macht in Schweden sollte nur durch den Reichstag ausgeübt werden.

Die Kirchensynode

Seit ihrer Gründung im Jahre 1863 bestand *kyrkomötet* aus zwei getrennten Gruppen, den Pfarrern und den Laien. 1983 wurde dies geändert, indem es fortan 251 Synodale ohne jegliche kategoriale Einteilung geben sollte. Das Lehramt erhielt keine eigene Repräsentationsinstanz in der Synode, denn dies würde, so sagte man, gegen die Volkssouveränität verstoßen. Die frühere Verantwortung der Pfarrer und Bischöfe für Lehrfragen wurde einem Ausschuss für Lehrfragen übertragen, der sich aus Bischöfen und sieben von der Synode gewählten Delegierten zusammensetzte. Die Bischöfe waren also nicht länger automatisch in der Kirchensynode und nur zwei von ihnen ließen sich beim ersten Mal von einer politischen Liste wählen. Jegliche Form von automatischer Dazugehörigkeit wurde damals als undemokratisch empfunden. Heute sieht die Kirchenordnung eine Repräsentanz der Bischöfe in der Synode vor wie auch deren Vorschlagsrecht, allerdings nicht bei Abstimmungen.[23] Die Delegierten wurden also wie bei der Reichstagswahl oder wie bei anderen Wahlen nur über Parteien gewählt. Die politischen Parteien waren stark in der Synode und in den

[22] Heutige Zahlen von *Svenska kyrkans statistikdatabas*, Computerdienst der Schwedischen Kirche. Die Zahlen aus den 1950er Jahren: *Svenska kyrkans årsbok* 34 (1964), 188. Die Untersuchung vom September 1999: Det religiösa Sverige. Gudstjänst- och andaktsliv under ett veckoslut kring millennieskiftet. Ed. *Margareta Skog*. Örebro 2001, 89.

[23] „Stiftens biskopar får delta i Kyrkomötets överläggningar och framlägga förslag." *Kyrkoordning för Svenska kyrkan* (Kirchenordnung der Schwedischen Kirche) 11. Kap., 9. §.

Kirchenräten engagiert. Diejenigen, die die Parteipolitisierung nicht akzeptierten, schlossen sich freistehenden Gruppierungen unter Bezeichnungen wie „parteipolitisch Ungebundene", „Freimütige Kirche" und „Offene Kirche" usw. an. Sie haben heute um die 50 Delegierte.[24] Sie sind jedoch gezwungen, sich wie die Parteien zu organisieren und entsprechenden Arbeitsroutinen zu folgen. Auf der Kirchensynode arbeitet man durch Parteigruppen und die parteilichen Vorlagen und Anträge und die Parteiennamen sind auf der Synode allgegenwärtig. Gesellschaftspolitisch kontroverse Fragen sind offen an die im Reichstag vertretenen Meinungen gebunden. Dies führt dazu, dass die gesellschaftskritische Aufgabe der christlichen Kirche heutzutage stark abgeschwächt ist.

Dies ist ein weiterer Grund dafür, weshalb die Frage der Pastorinnen in der Schwedischen Kirche immer noch eine offene Wunde ist, denn es hat dazu geführt, dass das Thema nie theologisch zu Ende diskutiert wurde. Eine Minderheit beruft sich in der öffentlichen Debatte auf alte Autoritäten – sei es die Bibel oder eine theologische Tradition – welche von Natur aus von der Volkssouveränität unabhängig sind und die, wie man meint, kirchenrechtliche Konsequenzen haben könnten – und sieht sich dadurch an den Rand der übrigen Kirchengemeinschaft gestellt. Für die Schwedische Kirche ist die Demokratie-Frage von derart zentraler Bedeutung, dass kürzlich ein Gutachten einer offiziellen kirchlichen Ermittlung den Titel *Demokrati är en successiv uppenbarelse* („Die Demokratie ist eine allmähliche Offenbarung") trug.[25] Die Forschungschefin der Kirche hat neulich gesagt, dass die Schwedische Kirche ein demokratisch verstandenes Luthertum sei und im Unterschied zur Römisch-katholischen Kirche vermeide, eine bestimmte Lehre oder Auffassung zu formulieren. Es sei allerdings, sagt sie,

[24] Folgende Parteien – das innerkirchliche Wort ist *nomineringsgrupper* („Nominierungsgruppen") – sind heute (2006–2010) in der Kirchensynode *(kyrkomötet)* vertreten und diese Anzahl an Sitzen haben: *socialdemokraterna* (die Sozialdemokraten) 71 Sitze, *moderata samlingspartiet* (die Moderaten, eine konservative Partei) 45, *centerpartiet* (die Zentrumspartei, ehem. Bauernverband) 41, *kristdemokrater i Svenska kyrkan* (die Christdemokraten in der Schwedischen Kirche) 17, *folkpartister i Svenska kyrkan* (die Liberalen in der Schwedischen Kirche) 15, *miljöpartister i Svenska kyrkan* (die Grünen in der Schwedischen Kirche) 4, *Sverigedemokraterna* (rechtskonservative Nationalisten) 4, *Vänstern i Svenska kyrkan* (die Linkspartei in der Schw. Kirche, ehm. Kommunisten) 3. – Ohne Verbindungen mit den Reichstagsparteien sind: *partipolitiskt obundna i Svenska kyrkan, POSK* (die Parteipolitisch unabhängige) 34 Sitze, *frimodig kyrka* (Freimütige Kirche) 7, *öppen kyrka* (Offene Kirche) 7, Gabriel 1, Kirchliches Zusammenwirken im Bistum Visby 1, *seniorpartiet* (Interessenpartei für Ruheständler) 1.

[25] *Demokrati är en successiv uppenbarelse. För utredningen Demokrati och delaktighet i Svenska kyrkan.* (Svenska kyrkans utredningar 2005:2) Stockholm 2005.

manchmal aus praktischen Gründen notwendig, einen Standpunkt zu formulieren, z.B. ein klares Ja oder Nein zur Frauenordination und geschlechtsneutralen Ehen.[26]

Nicht „Trennung", sondern „veränderte Beziehung"

Im Jahre 1988 wurde eine staatliche Ermittlung zur Trennung zwischen Staat und Kirche eingeleitet. In deren Vorschlag aus dem Jahre 1992 erfolgte eine gewisse Perspektivenverschiebung. Man redete nicht mehr von einer „Trennung" *(skilsmässa)*, sondern von veränderter Beziehung" *(förändrade relationer)*. Die Schlüsselwörter des Vorschlages – und später der Gesetzgebung – waren eine „offene Volkskirche" mit einer „demokratischen Organisation" und „landesumfassenden Wirksamkeit". Der frühere theologische Begriff war nun kirchenrechtlich geworden. Ende der 90er Jahre wurden die letzten erforderlichen Beschlüsse gefasst. Der Reichstag stimmte für eine Änderung des Grundgesetzes. Die kircheneigenen Organe arbeiteten eine neue Kirchenordnung aus, die das staatliche Regelsystem ersetzen sollte. Mit Beginn des neuen Jahrtausends wurde die Änderung der Beziehung zwischen Staat und Kirche gesetzlich vollzogen.

Im Jahre 1989 wurde eine neue Organisation auf Bistumsebene gegründet. Neben dem Domkapitel schuf man nun einen *stiftsstyrelse* (Bistumsvorstand) mit dem Bischof als Vorsitzenden und von Kirchenmitgliedern politisch gewählten Delegierten. Zwei wichtige Instanzen, die Kirchensynode und die Bistumsvorstände, sind dadurch zu Strukturen umgebildet worden, die eng mit parteipolitischen Zusammensetzungen verbunden sind.

Diesbezüglich müssen hier einige Dinge angemerkt werden: *(1)* Die staatliche Gesetzgebung über die Kirche hat nicht aufgehört. Gleichzeitig mit der Außerkraftsetzung der öffentlich-rechtlichen Regulierung der täglichen Wirksamkeit der Kirche wurde ein Gesetz über die Schwedische Kirche rechtsgültig. Der grundlegende Paragraph dieses Gesetzes besagt, dass es sich um eine evangelisch-lutherische Glaubensgemeinschaft handelt, die

[26] „Till det evangelisk-lutherska hör [...] en demokratisk tanke om att alla är myndiga inför Gud, med egen förmåga att tolka och ta emot Guds tilltal. Det är därför som Svenska kyrkan, till skillnad från till exempel den romersk-katolska, undviker att formulera en bestämd lära eller uppfattning i olika frågor. Ibland måste vi av praktiska skäl inta en ståndpunkt. Ja eller nej till prästvigning av kvinnor. Ja eller nej till könsneutrala äktenskap." *Anna-Louise Eriksson*, „Det är vägen som gör resan värd..." in der offiziellen kirchlichen Zeitschrift *24Tretton* 6 (2008), Hefte 2, 37. Ähnlich bei der persönlichen Referentin des Erzbischofs, *Dr. Ann-Cathrin Jarl*, in einem Interview in dem Nachrichtenmagazin *Fokus* 2008, Heft 19, 19.

eine offene Volkskirche ist, welche in Zusammenarbeit mit den demokratischen Organisationen landesumfassend tätig ist; es sei die „grundlegende Aufgabe der Gemeinden, Gottesdienst zu feiern, zu unterrichten sowie Diakonie und Mission zu betreiben". [27] *(2)* Die Kirchenordnung zeigt eine deutliche Niveaueinteilung von der Gemeinde über das Bistum bis zur nationalen Ebene. Besonders die nationale Ebene der Kirche ist sehr stark geworden; einige dieser Organe hatte es zuvor nicht gegeben, wie beispielsweise den Kirchenvorstand. Auch die Stellung der Gemeinden ist stärker geworden. Von entscheidender Bedeutung ist, dass die Pfarrer nun von den Gemeinden ernannt und angestellt sind und nicht von den Bistümern.[28] Sie sind also formell nicht den Bischöfen, sondern den Kirchenräten unterstellt. Die Aufsichtsfunktion der Bischöfe ist stark begrenzt, und bei einem Konflikt, auch theologisch, zwischen einem Kirchengemeinderat und einem Pfarrer – wie zwischen Unternehmer und seinem Angestellten – ist meistens der Pfarrer der Verlierer. Die Bistumsebene, die zuvor das formelle Führungsorgan war, ist hauptsächlich auf eine inspirierende Funktion reduziert: Ausbildung und Fortbildung.[29] Die Schwedische Kirche, die zuvor eine bischöfliche Synodalstruktur hatte, ist, trotz ihrer Aufteilung in Bistümer, heutzutage hauptsächlich kongregationalistisch organisiert.[30] *(3)* Das Bischofsamt hat sich ebenfalls geändert. Seine liturgische Funktion ist deutlich; sie nimmt zu und wird geschätzt. Aber der formelle Einfluss hat sich verringert, und die Bischöfe – was vielleicht einmalig in der Christenheit ist – haben kein Wahlrecht auf der Kirchensynode. Heutzutage dürfen sie jedoch Vorlagen einbringen und sich äußern, was nicht der Fall war, als die Reform durchgeführt wurde. Man meinte damals, dass auch dies gegen die demokratischen Prinzipien verstoßen würde. Es war vor allem den Sozialdemokraten während ihrer langen Legislaturperioden ein wichtiges Anliegen, die kirchliche Organisation zu verändern, damit diese mit anderen gesellschaftlichen Organen übereinstimmte. [31]

---

[27] Gesetz über die Schwedische Kirche in der Schwedischen Rechtsverordnungssammlung *Svensk författningssamling* 1998:1591, 2. und 4. §§.

[28] *Kyrkoordning för Svenska kyrkan,* 2. Kap, 1. §. Früher, bis 2000, war in allen Gemeinden jeder dritte *kyrkoherde* (Pfarrer) von der Königl. Majestät oder der Regierung ernannt.

[29] *Kyrkoordning för Svenska kyrkan,* 6. Kap, 4. §

[30] Hierzu die kirchliche Ermittlung *Arbetet på olika kyrkliga nivåer. Svenska kyrkans framtida organisation* (Svenska kyrkans utredningar 1998:3). Uppsala 1998.

[31] *Göran Lundstedt,* Biskopsämbetet och demokratin. Biskopsrollens förändring i Svenska kyrkan under 1900-talets senare del. En kyrkorättslig undersökning. (Bibliotheca Theologiæ Practicæ 82.) Zusammenfassung „The Office of Bishop and Democracy. Changes

Die Schwedische Kirche hat sich in den letzten Jahrzehnten organisatorisch und von ihrer Verwaltung her von einer Staatskirche zu einer offenen demokratischen Volkskirche mit einem staatlichen Gesetzesrahmen gewandelt. *Die staatliche Verwaltung* übt so gut wie keinen Einfluss mehr auf die Organisation der Kirche und deren inneres Leben aus. Stattdessen hat sich eine Volkskirchenideologie formiert, für die Offenheit und Demokratie die zentralen Werte ausmachen und bei der vor allem *gesellschaftspolitische Gruppierungen* großen Einfluss ausüben. Man kann sich fragen, wieso es dazu kommen konnte. Die Antwort muss aus einer längeren Perspektive heraus gegeben werden.[32]

Ein Grund ist natürlich historisch. Für die alte Einheitsgesellschaft war die Kirche eng an den Staat und an die Gesellschaft gebunden. Die Angst vor der Eigenart vieler Freikirchen, deren Geschlossenheit und deren oft deutliche Forderung eines Bekenntnisses führte dazu, dass sich die Schwedische Kirche genau entgegengesetzt positionierte. Im Denken der Menschen wurden die Begriffe „Freikirche" und „freie Kirche" verwechselt. Als sich die Beziehungen zum Staat änderten, war es daher wichtig, dass die Schwedische Kirche definitionsmäßig „offen" war, ohne von den Mitgliedern ein Bekenntnis abzuverlangen. Verglichen mit Deutschland ist Schweden ein Land mit nur wenigen Einwohnern und dies hätte zu einem monolithischen Denken führen können. Schweden ist kein Land der Konflikte. Die Unterschiede zwischen den Standpunkten der politischen Parteien sind vergleichsweise gering. Und die Blöcke – die Sozialisten einerseits und die Bürgerlichen andererseits – sind ungefähr gleich groß; nichts darf daher einen optimalen Ausgang bei der Reichtagswahl gefährden.[33] Eine große Meinungsbildungsinstanz, die Gehör bei der Bevölkerung finden und die abseits des politischen Systems stehen würde und die noch dazu eine andere Struktur als dieses hätte, möchte man sich am liebsten gar nicht denken. Es ist nicht unbedeutend, dass das poli-

in the Role of Bishops in the Church of Sweden in the Late Part of the 20th Century. An Investigation into Canon Law." Skellefteå 2006.

[32] *Daniel Alvunger, Nytt vin i gamla läglar. Socialdemokratisk kyrkopolitik under perioden 1944–1973.* Summary: „New wine in old bottles. The social democrats and Church politics [in Sweden] 1944 to 1973." Göteborg 2006. *Lennart Ahlbäck*, Socialdemokratisk kyrkosyn. En studie i Socialdemokraternas kyrkopolitiska riktlinjer 1979–1996. (Bibliotheca Theologiæ Practicæ 68.) Zusammenfassung: „Das sozialdemokratische Kirchenbild. Eine ekklesiologische Studie der kirchenpoltitischen Richtlinien (1979–1996) der schwedischen Sozialdemokratischen Arbeiterpartei (SAP)." Uppsala (gedr. in Tallinn) 2003.

[33] Schweden hatte 1920, 1921–23, 1924–26, 1932–36, 1936–1939, 1945–76, 1982–91 und 1994–2006 sozialdemokratische Regierungen (zeitweilig in Koalitionen oder Minoritätssituationen).

tische System die Kirche in ihrem Einflussbereich behält und dass diese gerade nicht freizügig zu gesellschaftlichen Fragen Stellung nimmt, die den Wahlausgang beeinflussen könnten. Die offene demokratische Volkskirche hat daher ihre gesellschaftskritische Funktion „zu lehren, zu ermahnen und zu warnen" abgeschwächt und zugleich den Aspekt der Fürsorge hervorgehoben. Auf der anderen Seite bejaht sie die individuelle Autonomie des Menschen. Den Schweden ist die Befriedigung durch einen subjektiven Lebensstil wichtig; auch wenn man Mitglied der Volkskirche ist, möchte man auf eigene Art und Weise religiös sein. In einer Kirche, in der das Prinzip der Volkssouveränität wichtig ist, fragt man nur in geringem Maß nach der theologischen Kompetenz oder dem Einfluss der Pfarrer; dies gilt besonders, wenn es darum geht, die Gegenwart auszulegen und Stellung zu Dingen zu nehmen, die Folgen für das gesellschaftliche Leben nach sich ziehen könnten, die außerhalb der privaten Sphäre liegen.

Die Volkskirche als ein Teil des Volksheimes

Die heutige Volkskirche ist sozusagen ein Teil des schwedischen „Volksheimes" der Nachkriegszeit und dem, was man als die gute Gesellschaft bezeichnete. Dort sollte die Kirche eine positive, gesellschaftsbewahrende Funktion einnehmen und für Menschen in Krisenzeiten da sein. Die diakonische Funktion der Kirche ist deshalb sehr wichtig, für das Säuglingsalter bis hin zu den Alten. Wenn man feststellt, dass die Anzahl der Mitglieder drastisch sinkt, wirkt man aktiv dagegen an. Es geht der Kirchenleitung deshalb darum, den Mitgliedern deutlich zu machen, was sie für ihren Kirchenmitgliedschaftsbeitrag erhalten. Vor allem sieht man die große Aufgabe der Kirche darin, der Diskriminierung auf allen Ebenen entgegen zu wirken. Das Recht, der Wert und die Würde des Menschen stehen im Zentrum, aber meistens ohne theologisch motivierte Begründung. Zugleich arbeitet man dafür, die Stellung der Gemeinden zu stärken, und alle Gemeinden haben so genannte *församlingsinstruktioner* („Gemeindeanweisungen") ausformuliert, in denen sie definieren und beschreiben, wie sie als Gottesdienstgemeinschaften funktionieren und wie sie Unterricht, Diakonie und Mission betreiben wollen. Die Bistümer haben hier eine zusam-

menhaltende Funktion.[34] An vielen Orten und Gegenden wird eine zentrale und christozentrische Gemeindearbeit betrieben.

Zugleich hat die Entwicklung mit sich gebracht, dass vielerorts der Abstand zwischen einem funktionierenden Gemeindeleben und denjenigen, die Beschlüsse fassen, gewachsen ist. Viele kommen aus der Kommunalpolitik und sind daran gewöhnt, nach entsprechenden Mustern zu arbeiten. Das Gottesdienstleben wird von vielen dieser Leute als ein Wirksamkeitsbereich für Spezialinteressierte aufgefasst. In lebendigen Gemeinden versammeln sich allerdings weiterhin Menschen zum Gottesdienst und zur Glaubensunterweisung. Die Hingabe fehlt nicht, und es gibt eine spürbare Sehnsucht nach einer geistlichen Gemeinschaft.

Wenn die Schwedische Kirche im Zusammenhang mit den veränderten Beziehungen zum Staat ihre innere und strukturelle Veränderung vollzogen hat, steht sie vor neuen Herausforderungen. Ein besonderes Anliegen wird, wie ich glaube, der internationale Kontakt sein, zumal bereits heute viele Bistümer und Gemeinden derartige Beziehungen geknüpft haben.[35]

Die zeitliche, insgesamt komplizierte Perspektive konnte hier nur überblicksmäßig und verkürzt dargestellt werden. Die Darstellung hat gezeigt, welche Veränderungen erfolgt sind und vor welchen Problemen, Herausforderungen und Möglichkeiten die Schwedische Kirche steht. Ihr Weg von der Staatskirche zu einer freien Volkskirche kann nicht anders beschrieben werden, als dass es sich um eine Kirche auf dem Weg der Veränderung handelt.

---

[34] *Kyrkoordning för Svenska kyrkan,* 57. Kap. 5.–7. §§. Hierzu: *Per Hansson*, Från tillsyn till främjande. Stiften i Svenska kyrkan och församlingsinstruktionerna 2000–2002 (Scripta ecclesiologica minora 10.) Skellefteå 2004. *Sven Thidevall*, Folkkyrkans tid. Församlings instruktionerna berättar. (Skrifter utg. av Svenska kyrkohistoriska föreningen. NF II:57.) Järlåsa 2005.

[35] In Deutschland hat das schwedische Bistum von *Linköping* eine Partnerschaft mit der Ev.-Luth. Kirche in Thüringen (EKM), *Skara* mit der Evang.-Luth. Kirche in Bayern, *Växjö* mit der Pommerschen Evang. Kirche, *Lund* mit der Ev. Kirche der Kirchenprovinz Sachsen, *Göteborg* mit der Ev. Kirche in Berlin-Brandenburg, *Visby* mit dem Kirchenkreis Soest in der Ev. Kirche von Westfalen und *Stockholm* mit der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens.



Ein bemerkenswertes ökumenisches Jubiläum: Der Austausch von Besuchen zwischen englischen und deutschen Kirchen in den Jahren 1908–1909

VON KEITH CLEMENTS[1]

Am 27. Mai 1908 legte das deutsche Dampfschiff *Kronprinzessin Cäcilie* in Southampton an der Südküste Englands an. Die Passagierliste war ungewöhnlich, sie enthielt 131 Vertreter der deutschen Kirchen – der evangelischen, der römisch-katholischen und der Freikirchen. Sie begannen, vielleicht ohne es zu wissen, eines der ersten und bedeutsamsten Kapitel in der modernen ökumenischen Geschichte zu schreiben. Ihr einwöchiger Aufenthalt in England, den einige von ihnen noch durch einen Besuch in Schottland verlängerten, wurde im darauf folgenden Jahr durch einen Gegenbesuch britischer Kirchen in Deutschland erwidert. Aus diesem Austausch von Besuchen, die dazu ersehen waren, freundschaftliche Beziehungen zwischen der britischen und der deutschen Bevölkerung insgesamt zu fördern, erwuchs eine gemeinsame britisch-deutsche Organisation mit dem Ziel eines Brückenbaus durch die Kirchen. Diese Organisation wiederum war entscheidend für die Gründung des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen im Jahre 1914.

Diese Besuche fanden gerade zu der Zeit statt, in der die diplomatischen Spannungen und militärischen Rivalitäten zwischen Deutschland und England in einem alarmierenden Maße zunahmen. Schon 1906 war die Konkurrenz zwischen den Flotten zu einem ernsthaften diplomatischen Problem zwischen den beiden Ländern geworden. Das Wettrüsten schien unaufhaltbar. Zugleich waren verschiedene Gruppen in beiden Ländern um bessere Beziehungen bemüht: es kam zum Austausch von Besuchen, unter anderem auch von Zeitungsherausgebern, Bürgermeistern und anderen Bürgern in führenden Positionen. Auch in den Kirchen fehlte es nicht an Friedensbemühungen; einige von ihnen, aus aller Welt kommend, präsen-

[1] Keith Clements war von 1997 bis 2005 Generalsekretär der Konferenz Europäischer Kirchen.

tierten Erklärungen auf der zweiten Haager Friedenskonferenz 1907. Doch dieses Ereignis war zugleich der Anlass für den Beginn eines bescheideneren, doch konkreteren Zeugnisses der Kirchen, das weitgehend einem britischen und einem deutschen christlichen Laien zu verdanken war, die in Den Haag dabei waren.

Joseph Allen Baker [2], ein Quäker und Pazifist, war ein Londoner Geschäftsmann und Parlamentsmitglied der Liberalen. Es war naheliegend, dass die Wahl auf ihn fiel, um die Denkschrift der Londoner Freikirchen auf der Haager Konferenz 1907 zu überreichen. Doch darüber hinaus ging es ihm darum, dass die Kirchen das Gerippe ihrer Erklärungen mit Leben erfüllten. Offensichtlich ging Baker schon mit dem Gedanken nach Den Haag, durch den Austausch von Besuchen zwischen den Kirchen freundschaftlichere Beziehungen zwischen England und Deutschland zu fördern; und man kann zu Recht vermuten, dass seine in Den Haag geäußerten Gedanken das zum Ausdruck bringen, was er ein Jahr später schrieb:

„Die erste Konferenz christlicher Kirchen für die Sache des internationalen Friedens steht noch aus. Dass eine solche Konferenz nicht nur wünschenswert, sondern geboten ist, müssen alle einsehen, die aufrichtig beten: ‚Unser Vater…dein Reich komme, dein Wille geschehe' und die ernsthaft danach trachten, dem Gesang der Engel in Bethlehem ‚Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden bei den Menschen seines Wohlgefallens' zu folgen.

Fürwahr, die Zeit ist nun erfüllt, wo die erklärten Nachfolger des Friedensfürsten, die religiösen Führer aller Länder, sich zu einem Universalen Friedensbund zusammenschließen sollten, um so in Zukunft den Frevel und die Verruchtheit des Krieges unmöglich zu machen."[3]

Wie und wo man damit anfangen sollte, eine so große Vision zu verwirklichen, war natürlich die Frage. Es gab nicht einmal einen vorgegebenen Berührungspunkt mit den Deutschen, deren Kirchen in keinerlei sichtbarer Weise auf der Haager Konferenz vertreten waren. Die Antwort, so angemessen wie bescheiden, lag in einem einfachen Gespräch. Während der Haager Konferenz traf Baker einen deutschen evangelischen Laien aus der Aristokratie, Baron Eduard de Neufville aus Frankfurt am Main, der selbst

[2] *E.B. Baker und P. J. Noel Baker*, J. Allen Baker, MP. A Memoir, Swarthmore Press, London 1927.

[3] Ebd., 9f.

bestürzt war über die Abwesenheit und das Schweigen der deutschen Kirchen in Den Haag. De Neufville war unmittelbar beteiligt gewesen am Austausch von Besuchen zwischen britischen und deutschen Journalisten; und er war Baker schon bekannt als ein begeisterter und unermüdlicher Arbeiter für die Sache des Friedens. Auf diesem ersten Treffen verstanden sich die beiden trotz ihrer unterschiedlichen Herkunft auf Anhieb. Sie waren sich schnell darin einig, dass die britischen und die deutschen Kirchen genau so mobilisiert werden müssten wie die Herausgeber, die Bürger in führenden Positionen und die Arbeitergruppen, und dass ein ähnlicher Austausch organisiert werden müsste. Dabei dachten beide Männer pragmatisch. Ihnen ging es weniger um ein theologisches Verständnis der Kirche als Friedensstifterin als vielmehr um die Möglichkeiten der Kirchen – vor allem ihrer Leitung –, die öffentliche Meinung in allen Ländern zu mobilisieren und in dem Sinne zu verändern, das „Misstrauen ausgeräumt wird". Dabei gab es keinerlei Zweifel an dem Glauben, der ihrer Motivation zugrunde lag und den Neufville in einem einfachen Credo zusammengefasst hat: „Wenn immer man dir die Hand brüderlicher Liebe reicht, dann zögere nicht, sondern ergreife sie dankbar. Denn darin offenbart sich die Liebe Gottes."[4] Baker schlug vor, den Austausch mit einem deutschen Besuch in England zu beginnen. De Neufville teilte ihm mit, dass die deutschen Kirchenführer einer solchen Einladung wohlwollend gegenüber stünden und erklärte sich bereit, konkrete Schritte zu unternehmen und Baker über die Ergebnisse zu informieren. Es war nun an Baker, sobald er nach London zurückgekehrt war, die Einladung zu initiieren, die entsprechende Unterstützung zu suchen und die nötigen Finanzmittel aufzubringen sowie für die Organisation all dessen zu sorgen, was ein solcher Besuch mit sich bringt.

Allen Bakers Vorstellungen von dem, was der Besuch der Deutschen in England beinhalten würde, wenn er denn irgendeinen Sinn haben sollte, waren sehr genau und weitreichend. Dazu gehörte der Grundsatz, dass „die Verantwortlichen jedes Arbeitsbereiches der Kirchen in beiden Ländern – der evangelischen wie der katholischen – daran teilnehmen und dass die Regierungen beider Länder diesem Vorhaben zustimmen und, wenn möglich, aktiv kooperieren müssen"[5] Was die Breite seiner ökumenischen

[4] Ebd., 11.
[5] Ebd., 175.

Vision und die grundsätzliche Durchführbarkeit seiner Planung anbelangt, so war dieses Projekt bemerkenswert. Inzwischen war auch Eduard de Neufville in Deutschland eifrig bemüht, den Boden für einen Besuch von Allen Baker Ende 1908 zu bereiten.

Das war gut genutzte Zeit; am 25. Mai 1908 waren Allen Baker und H. Russel Wakefield (der ehemalige Bischof von Birmingham) in Bremen, um die 131 deutschen Gäste zu begrüßen, die sich vor ihrer Einschiffung auf der *Kronprinzessin Cäcilie* dort versammelt hatten. Wie zu erwarten, kam der weitaus größte Prozentsatz von ihnen aus den evangelischen Landeskirchen. Unter den Geistlichen waren so prominente wie der Hofprediger Ernst von Dryander, der Probst von Berlin, Generalsuperintendent Faber, und mehrere andere Generalsuperintendenten und Konsistorialpräsidenten, unter ihnen Julius Kaftan von Kiel, dazu noch verschiedene andere Würdenträger wie der Missionswissenschaftler Julius Richter. Es schien niemand offiziell als Delegationsleiter bestimmt worden zu sein, doch Dryander wurde offensichtlich als Hauptwortführer angesehen, sobald die Gruppe in England eingetroffen war. Akademiker waren zahlreich vertreten; unter den 13 Professoren befanden sich Paul Althaus aus Göttingen, Martin Rade aus Marburg und Hans von Soden aus Berlin. Allen Bakers Wunsch, dass alle Teile Deutschlands vertreten sein sollten, wurde weitgehend entsprochen – nur Bayern fehlte. Es war eine Handvoll Laien darunter, unter ihnen Eduard de Neufville. Es gab keine Frauen, weder im evangelischen Kontingent noch in der Gruppe insgesamt. Zu den jüngeren (er war vermutlich *der* jüngste) Pastoren zählte der 23-jährige Friedrich Siegmund-Schultze aus Marburg, der schon früher England besucht hatte, um dort die Methoden der Sozialarbeit zu studieren, und der später noch eine führende Rolle spielen sollte bei der Pflege der Früchte des Besuchsaustausches – und darüber hinaus im kirchlichen Leben in Deutschland überhaupt. Die Katholiken waren mit 15 Mitgliedern vertreten; der älteste unter ihnen war der Probst der St. Hedwigskathedrale in Berlin, C. Kleineidam, der den Erzbischof von Köln vertrat (es war kein amtierender Bischof in der Gruppe). Die Freikirchen – Baptisten,Methodisten, Evangelische Gemeinschaft und Freie Gemeinden – hatten insgesamt 20 Vertreter geschickt.[6]

[6] Eine vollständige Liste der deutschen Teilnehmer findet sich im offiziellen Bericht des Besuches. *Der Friede und die Kirche. Peace and the Churches*, London, Cassell 1908, 22f.

Nach der Landung mit der *Kronprinzessin Cäcilie* am 27. Mai wurde den Besuchern ein Empfang durch den Bürgermeister und durch alle Kirchen von Southampton bereitet; dann fuhren sie mit der Bahn nach London. Dort wurden sie offiziell vom englischen Komitee empfangen und dann jeder seinem englischen Gastgeber vorgestellt. „Die Veranstalter des Besuches hielten es für äußerst praktisch und in Übereinstimmung mit ihrem Zweck ideal, dass der größte Teil oder eigentlich alle Gäste in Privatfamilien untergebracht werden sollten, weil sie sicher waren, dass sie in der Intimität des Familienlebens die englische Nation am besten kennen und schätzen lernen würden." [7] Am nächsten Tag kam der erste volle Einstieg in das Programm: ein Besuch des *Bible House* und des *Tower of London* mit einem anschließenden Lunch des *Lord Mayors* in seinem Amtssitz im *Mansion House*, zu dem „die vier großen Religionsführer" – der Erzbischof von Canterbury, der Kardinalerzbischof von Westminster, John Clifford, und der Oberrabbiner, dazu der deutsche Botschafter Graf Metternich geladen waren. Die Katholiken gingen dann in die Westminster Kathedrale, die übrigen zu einem besonderen Gottesdienst in die St. Pauls Kathedrale, wo Canon Henry Scott Holland die Predigt hielt. Der Nachmittag wurde mit einem Tee auf der Terrasse des Unterhauses beschlossen, zu dem die beiden großen politischen Parteien eingeladen hatten. Um einen umfassenderen Eindruck vom englischen Wesen zu gewinnen, floh die Gesellschaft am Freitag, dem 29. Mai, aus der Hauptstadt und begab sich mit dem Zug nach Cambridge. Dort gab es eine sorgfältig vorbereitete Besichtigung der alten Colleges; doch wie es so oft geschieht, war das denkwürdigste Ereignis völlig spontan und ungeplant: „In der herrlichen Kapelle von King's College ereignete sich ein unvergesslicher Vorfall. Tief bewegt von der feierlichen Erhabenheit des Raumes stimmten alle Anwesenden wie aus einer Brust das schöne Lied an: ‚Großer Gott, wir loben dich.' Es war ein ergreifendes Zeugnis der Eintracht, welche die Vertreter jedes Bekenntnisses während des ganzen Besuchs durchdrungen hatte, und welche bei allen Veranstaltungen sozusagen den Kernpunkt der Sympathie und Kameradschaftlichkeit bildete."[8]

Dann folgte auf Einladung der Theologieprofessoren ein Lunch im großen Speisesaal des Trinity College mit einem anschließenden Garten-

[7] Ebd., 68.
[8] Ebd., 77.

fest, zu dem der Bürgermeister von Cambridge die Gruppe mit 700 Gästen aus Stadt und Universität in den Botanischen Garten geladen hatte. Es gab keine Pause im Marathon der Gastfreundschaft, als die Gäste nach London zurückkehrten, gerade noch pünktlich zum offiziellen Festbankett im *Great Eastern Hotel.* Am nächsten Morgen erwartete sie im *Buckingham Palast* eine Audienz von König Edward VII., dem Botschafter Metternich die Gäste vorstellte. Sonntag, der 31. Mai, war nur offiziell ein Ruhetag. Alle Besucher nahmen an Gottesdiensten in Kirchen und Kapellen in der Umgebung von London teil, wobei viele von ihnen auf Kanzeln standen.

Es war das Zeitalter des Podiums und der Kanzel; und es ist wohl nicht nötig, alles zu wiederholen, was von den Gastgebern und Gästen gesagt wurde. Die starken und engen geschichtlichen Bande zwischen England und Deutschland und das gemeinsame Christentum kamen immer wieder zur Sprache. Alle diese Gefühle erreichten ihren Höhepunkt am Montag, dem 1. Juni, bei einem Lunch mit einer anschließenden offiziellen Veranstaltung in der King's Hall des Holborn Restaurants unter dem Vorsitz von Allen Baker. Es wurde eine Resolution vorgelegt, die einstimmige Annahme fand. „Sie gab dem warmen Willkommen Ausdruck, welchen die englischen Brüder den deutschen entgegenbrachten und hob die Notwendigkeit größerer Nächstenliebe zwischen den Völkern hervor. Die Anwesenden stimmten diesen Hauptpunkten vollkommen bei und das Gefühl christlicher Pflicht betreffs der Förderung des Friedens trat bei dieser Gelegenheit besonders deutlich hervor. Mehrere der deutschen Gäste antworteten in warmen Ansprachen." Die ganze Zusammenkunft endete in großer Einmütigkeit. Was den Zweck des ganzen Besuches anbelangt, so wurde er noch einmal deutlich beim großen Finale in Gestalt einer öffentlichen Veranstaltung in der Albert Halle. Im offiziellen Bericht heißt es: „Die verschiedenen Reden gaben der Überzeugung Ausdruck, dass das, was die deutschen Gäste in England erfahren hatten, nur ein Beispiel sei von dem, wie die Beziehungen zwischen England und Deutschland, zwischen Engländern und Deutschen sein sollen und sein müssen."[9] Der vorgelegte Beschluss, der mit einmütigem Beifall in der ganzen Albert Halle aufgenommen wurde, hatte folgenden Wortlaut: „Wir Vertreter der christlichen Kirchen Deutschlands und des Vereinigten Königreichs richten in der Erkenntnis, wie sehr der Weltfriede von den freundschaftlichen Bezie-

[9] Ebd., 92f.

hungen zwischen unsern Ländern abhängt, an alle Klassen beider Völker die Bitte, durch ernste Bemühungen einen Geist gegenseitigen Wohlwollens und gegenseitiger Freundschaft zu nähren.

Unsere Völker sind eng miteinander verbunden durch alte Stammesgemeinschaft, durch die Verwandtschaft unserer Herrscher, durch unsere Geschichte, unsere lange Freundschaft, unsere gegenseitigen Verpflichtungen auf den Gebieten der Kunst, Literatur und Wissenschaft, vor allem aber durch unser gemeinsames Christentum.

Wir halten dafür, dass das Bewusstsein dieser großen Überlieferungen in die Herzen unserer Völker tief eingegraben ist, und dass sie unserer Überzeugung beipflichten, dass ehrliches Zusammenwirken zwischen uns viel dazu beitragen wird, das Kommen des Reiches des Friedens auf Erden und des Wohlwollens unter den Menschen zu beschleunigen."[10]

Was das Ziel des Besuches anbelangt, ein besseres gegenseitiges Verstehen und eine größere Wertschätzung füreinander zu fördern, so kann man nur sagen, dass er aus der Sicht der Gastgeber und der betroffenen Teilnehmer als ein großer Erfolg betrachtet wurde. Von deutscher Seite erklärte Generalsuperintendent Faber: „In erster Linie kam es darauf an, die *britische* und die *deutsche* Art einander näher zu bringen. Das scheint mir in hohem Grade gelungen zu sein. Der Blick ist vertieft für die *Eigenart* eines jeden der beiden Stämme, wie für die *Gemeinsamkeit*, die sie verbindet. Es ist das Verständnis dafür gewachsen, dass sie sich zu ergänzen und gegenseitig zu fördern haben."[11] Allen Baker fühlte sich verdientermaßen ermutigt; doch für ihn war das alles nur ein Anfang. Es musste einen Gegenbesuch der Briten in Deutschland geben. Und noch weiter reichende Möglichkeiten schwebten ihm vor.

Der britische Besuch in Deutschland 1909

Inzwischen erteilten die deutschen Kirchen ihren britischen Partnern die Einladung zu einem Gegenbesuch im Juni 1909. Auf deutscher Seite gab es zeitweilig ein gewisses Zögern aufgrund der „maritimen Bedrohung" im Winter 1908–09 (England befürchtete eine neue Zunahme des deutschen Schiffbaus). Doch Baker beteuerte de Neufville gegenüber, dass gerade

[10] Ebd., 190f.
[11] Ebd., 12.

eine solche erneute Spannung den Besuch so wichtig machte. Die britische Gruppe umfasste in ihrem Gegenbesuch 109 Personen, etwas weniger als die deutsche Delegation im vorhergehenden Jahr; doch der Rang vieler Teilnehmer ließ keinen Zweifel daran, wie ernst der Besuch genommen wurde. Unter den 42 Anglikanern waren nicht weniger als sechs Bischöfe (unter anderen die Bischöfe von Hereford, Salisbury, Southwark und Manchester) und drei *Deans* (Geistliche mit Aufsicht über eine Kathedrale, d. Üb.) (Westminster, Worcester und Waterford), sowie einige andere, die schon eine prominente Stellung in der Kirche, im ökumenischen oder akademischen Leben innehatten oder später innehaben sollten. Dazu gehörten W.R. Inge (zu der Zeit Theologieprofessor am Lady Margaret College [heute St. John's College, d. Üb.] in Cambridge), A.S. Duncan Jones (auch aus Cambridge) sowie der Alttestamentler W.O.E. Oesterley. Die Freikirchen (Baptisten, Kongregationalisten, Presbyterianer, drei Arten von Methodisten, Quäker und Unitarier) hatten 45 Vertreter entsandt.

Wenn man überhaupt vergleichen kann, dann war der Besuch in Deutschland noch genauer geplant und die Gastfreundschaft seitens der Deutschen noch größer als bei dem Besuch der Deutschen in England. Die Reden und das Essen begannen am Abend des 7. Juni in Dover, als die Gäste an Bord der *Meteor* begrüßt wurden. Am nächsten Tag fuhren sie per Schiff nach Cuxhaven und dann mit der Bahn weiter nach Hamburg, wo sie in den Häusern ihrer Gastgeber empfangen wurden. Ebenso wie in London wurden ganz bewusst alle Gäste in Familien untergebracht. Es gab nur wenig Zeit zum Ausruhen; denn es folgte ein sehr ausgefüllter Tag in Hamburg mit einem Gottesdienst in der St. Nicolaikirche, einer Fahrt um die Alster, einem Empfang im Rathaus durch den Bürgermeister, einem Besuch des Rauhen Hauses mit einem Vortrag über die von Johann Hinrich Wichern begründete Sozialarbeit der Inneren Mission und schließlich einem offiziellen Essen im Uhlenhorster Fährhaus. Den Abschluss bildete dann ein großes Feuerwerk.

Am nächsten Tag, dem 11. Juni, reiste die Gruppe weiter nach Berlin. Am Abend erwartete sie dort eines der denkwürdigsten Erlebnisse ihres Besuches: ein großer Begrüßungsempfang in der Philharmonie, zu dem mehr als 2000 Berliner gekommen waren. Die zahlreichen Reden wurden durch erlesene Darbietungen des Berliner Lehrergesangvereins unterbrochen. Der passende Name der Konzerthalle verfehlte seine Wirkung auf die

Redner nicht; sie wiesen immer wieder auf die Pflicht hin, Frieden und guten Willen zwischen den beiden Völkern zu fördern. Generalsuperintendent Faber erklärte:

„Um dieses Ziel zu erreichen, müssen wir alles tun, was in unserer Macht steht, damit sich keine Missverständnisse zwischen unseren Völkern aufbauen. Man kann die Missgeschicke und Unglücke gar nicht überschätzen, die durch Missverständnisse im Leben großer und kleiner Gemeinschaften entstanden sind. Die schwerwiegendsten Folgen sind oft durch unbedeutende Dinge ausgelöst worden, die zu Beginn nichts als bloße Trugbilder waren. Und das, weil Menschen lieber klagen und jammern, statt zu handeln und sich selber anzustrengen".[12]

Der englische Kongregationalist Silvester Horne antwortete in ähnlichem Sinne:

„Wir kommen mit einer Botschaft, die immer mehr zu einer Botschaft unseres Jahrhunderts wird: nicht mehr jeder für sich selbst, sondern jeder für alle...Wir wachsen heraus aus der Zeit der Rassenvorurteile und der Bigotterie. Wir gehören zueinander; wir ergänzen uns; wir brauchen einander. Der große christliche Traum kann nur erfüllt werden, wenn die großen Kirchen ihre Ideale des Glaubens, der Erfahrung, der Organisation, der geistigen und geistlichen Inspiration untereinander austauschen."

Am Morgen des nächsten Tages, dem 12. Juni, folgte eine Sightseeing-Tour durch Berlin, gefolgt von einem Mittagessen im Rathaus als Gäste des Bürgermeisters. Der Nachmittag war einer Reihe von ernsten theologischen Vorträgen im Stadtmissionshaus gewidmet. Es sprachen: Julius Richter für die deutsche Äußere Mission, eine Reihe von anderen Rednern über die Arbeit der Stadtmission und schließlich Reinhold Seeberg – ein führender Theologe an der Berliner Universität – über die Kirche und soziale Probleme. Der Tag wurde beschlossen mit einem großen Festessen, zu dem deutsche Parlamentarier geladen hatten; es war eine erlauchte Gesellschaft von 200 Staatsmännern, Ministern, Akademikern, Mitgliedern des Reichstags und sogar einigen Militärs, darunter Admiral von Tirpitz. Am Sonntag, dem 13. Juni, besuchten die Katholiken einen Festgottesdienst in der St. Hedwigs-Kathedrale, während die Anglikaner an einem Abendmahlsgottesdienst in St. George's Church teilnahmen und andere in verschie-

[12] *Friendly Relations between Great Britain and Germany* (offizieller Bericht des Besuches der britischen Kirchen), Berlin, H.S. Hermann 1909, 47f.

denen Kirchen in der Stadt predigten. Es gab auch einen Sondergottesdienst im Berliner Dom, in dem Dryander predigte.

Am Montag, dem 14. Juni, fand die von vielen als das „zentrale Ereignis" des ganzen Besuches empfundene Pilgerfahrt nach Potsdam statt, wo die Gäste sich nicht nur am Wannsee und an den Gärten von Sanssouci erfreuen und einen Kranz im Königlichen Mausoleum niederlegen konnten, sondern auch – vorgestellt durch den britischen Botschafter – im Neuen Palais vom Kaiser empfangen wurden. An diesem Abend fand das vom Berlin-Komitee ausgerichtete offizielle Bankett im Landesausstellungspark statt. Doch was den Hauptzweck des Besuches von der Substanz her anbelangt, so war es – mehr als alle Trinksprüche und Reden – das Treffen am nächsten Morgen, dem 15. Juni, in der Kapelle des Domkandidatenstift, das herausragend war. Denn hier wurde die Hauptresolution vorgelegt und einstimmig angenommen. Darin wurde zunächst noch einmal wiederholt, was in der Resolution im Vorjahr in London zum Ausdruck gebracht worden war. Dann hieß es weiter:

„Wir sind uns eins in dem ernsthaften Bestreben – und das gilt für jeden einzelnen von uns – alles zu tun, was in unserer Macht steht, um das Band des Friedens zwischen unseren Völkern mehr und mehr zu stärken. Und diese Versammlung hegt darüber hinaus den Wunsch, dass einige permanente Mittel der Kommunikation zwischen den christlichen Gemeinschaften in England und Deutschland geschaffen werden, mit dem Ziel, den guten Willen zwischen beiden Völkern zu fördern.

Sie richtet außerdem die Bitte an D. Spieker, Generalsuperintendent D. Faber, Mr. J. Allen Baker und Rev. H. Russell Wakefield, die nötigen Schritte für die Bildung eines vorläufigen Komitees zu unternehmen, mit der Maßgabe, die beste Methode zur Erreichung dieses Ziels zu ermitteln."[13]

Die Versammlung begab sich dann in die nahe gelegene Aula der Universität, wo Rektor Kahl einen Vortrag hielt über „Die besonderen Merkmale der Evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland". Es folgte eine Vorlesung von Adolf von Harnack, Berlins meist geschätztem Theologieprofessor, über „Internationale und Nationale christliche Literatur". Armitage Robinson, *Dean* von Westminster, antwortete mit Ausführungen über das englische Studium deutscher Gelehrsamkeit.

[13] Ebd.

Damit endete, was den Austausch anbelangt, der wesentlichste Teil des britischen Besuches. Es gab dann noch das unvermeidliche Berliner Abschiedsbankett. Und es folgten drei weitere Besichtigungstage: zu den historischen Lutherstätten von Eisenach und der Wartburg, zu den berühmten Betheler Anstalten für Behinderte in der Nähe von Bielefeld und nach Bremen, wo am 18. Juni der Abschlussgottesdienst im Dom St. Petri mit 3 000 Besuchern stattfand.

Die Nacharbeit der Besuche: die Bildung der Vereinigten Räte

In der späten Rückschau und angesichts der Katastrophe von 1914 ist es leicht, den englisch-deutschen Austausch von Besuchen 1908 und 1909 als bloßen kirchlichen Tourismus abzutun, ausgefüllt mit Reden, Weintrinken und Essen. Bei all den vielen Worten, mit denen die Missverständnisse zwischen den beiden Völkern beklagt wurden, ist kaum die Frage gestellt worden, wie es tatsächlich zu diesen Missverständnissen gekommen ist oder ob ihnen vielleicht einige unbequeme, aber sehr konkrete Probleme zugrunde lagen, die Konfliktstoff boten. Keine spezielle Meinungsverschiedenheit zwischen England und Deutschland wird je erwähnt, weder das Flottenwettrüsten noch die Kolonialinteressen in Afrika oder die Bedrohung durch einkreisende Bündnisse in Europa. Die ganze Aufmerksamkeit war darauf ausgerichtet, die öffentliche emotionale Temperatur möglichst niedrig zu halten, ohne nach irgendwelchen akuten systemimmanenten Ursachen des Fiebers zu fragen. Die Zustimmung der Monarchie und der Regierung hatte man gewonnen. Doch geschah dies nur zu dem Preis, von den Mächten eingespannt zu werden, die nur zu erfreut darüber waren, dass ihren „friedlichen Bestrebungen" ein gewisser Glaube geschenkt wurde?

Das war jedoch nicht die ganze Geschichte. Dieser Austausch von Besuchen war eine Erforschung neuer Wege, die man später ökumenische Begegnungen nannte oder Besuche zum Kennenlernen der Situation der ökumenischen Partner. Und wenn die Podiums- und Tischreden der Besuche von 1908 und 1909 zu einer Wiederholung von Gemeinplätzen zu werden drohten, dann war dies gerade der Grund, warum Baker und seine Kollegen um einer seriöseren Auseinandersetzung und eines ernsthaften Engagements willen eine dauerhaftere Struktur aufbauen wollten. Der entscheidende Beschluss in dieser Sache wurde mit der Resolution vom 14. Juni

1909 in Berlin gefasst, der sich – was seine langfristige ökumenische Bedeutung betrifft – in den Beschluss einreiht, der ein Jahr später in Edinburgh getroffen wurde, einen Fortsetzungsausschuss der Weltmissionskonferenz zu bilden.

Aus diesen Besuchen gingen die „Vereinigten Räte der Kirchen in Großbritannien und Deutschland zur Förderung freundschaftlicher Beziehungen zwischen dem britischen und dem deutschen Volk" hervor. In Deutschland übernahm der junge Sozialpfarrer Friedrich Siegmund-Schultze die Führung, während in England J.H. Rushbrooke, baptistischer Pastor in Hampstead, die wesentliche publizistische Arbeit leistete. Jede Seite veröffentlichte eine Zeitschrift: in England war es der *Peacemaker*, in Deutschland *Die Eiche*. Es wurden Artikel und Berichte über bedeutsame Entwicklungen in beiden Ländern ausgetauscht. Noch wichtiger war die Tatsache, dass andere Länder, darunter die USA, sich dafür interessierten; und so wurde Anfang August 1914 eine umfassendere Organisation, der „Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen" gegründet. Es ist eine tragische Ironie, dass dies ausgerechnet am Vorabend des Konfliktes geschah, der Europa für die nächsten vier Jahre in den Abgrund stürzen sollte.

„Zu wenig, zu spät" hätte der Urteilsspruch lauten können. Doch wenn auch die Initiative der deutschen und britischen Kirchen und des Weltbundes den Krieg nicht verhindert hat, so gilt doch, dass der Krieg, trotz allen Hasses und aller Verbitterung diese Bewegung nicht zerstört hat. Die deutsche und die britische kirchliche Zeitschrift erschienen auch während des Krieges; und dem Weltbund gelang es sogar, auf neutralem Boden in Bern zusammenzukommen. Nach 1918 war der Weltbund eine der ersten internationalen Organisationen, die Versöhnungstreffen zwischen den Völkern der einstigen kriegführenden Länder ermöglichte und sich in den 1920er und 1930er Jahren durch seine Veröffentlichungen, Studiengruppen und Konferenzen tatkräftig für Friedenserziehung, Abrüstung und Menschenrechte einsetzte. Wenn er auch keine so große und offizielle Organisation war wie die Bewegung für „Praktisches Christentum" oder „Glauben und Kirchenverfassung", so war er doch ein wichtiger Strang der wachsenden ökumenischen Bewegung und zeichnete sich vor allem dadurch aus, dass er junge Menschen gewinnen konnte. Es ist z.B. bemerkenswert, dass es die 8. Internationale Konferenz des Weltbundes 1931 in Cambridge war, wo Dietrich Bonhoeffer die ökumenische Bühne betrat und zum Jugend-

sekretär des Weltbundes gewählt wurde. Mit der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 sah der Weltbund seine Arbeit als erfüllt an und ging in ihm und der interreligiösen Arbeit auf.

Übereinstimmend mit den genauen Daten des Besuches in England 1908 sind für Mai des Jahres 2008 in London und Cambridge Konferenzen geplant, die sich mit den englisch-deutschen kirchlichen und theologischen Beziehungen befassen werden. Es ist recht und billig, dass wir hundert Jahre nach diesen Besuchen den Pionieren Ehre erweisen und dankbar all dessen gedenken, was aus diesen ersten Aufbrüchen erwachsen ist. Wenn sie auch durch die dunkle Brille der späteren Kriege betrachtet, zu idealistisch erscheinen mögen, so haben sie doch das Licht der Hoffnung in der Dunkelheit scheinen lassen und im Laufe der Jahre zum Wachstum einer Bewegung beigetragen, die für die Kirchen in Deutschland, Großbritannien und in der ganzen Welt heute ganz selbstverständlich zum Zentrum ihres Lebens und ihrer Mission gehört.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

Einander verstehen ⫫ über das anvertraute Erbe aus den Orthodoxiedialogen der EKD[1]

Sehr verehrte, liebe Frau von Lilienfeld, liebe Gäste,

ich wusste zuerst nicht so recht, was mich dafür qualifiziert, heute aus Anlass Ihres 90. Geburtstags einen kurzen Vortrag zu halten. Es gehe darum, Fairy von Lilienfelds Fernwirkung darzustellen, wurde mir gesagt. Von Fern-Wirkung kann ich in der Tat sprechen, denn ich bin gewissermaßen ein Resultat Ihrer Fern-Wirkung. Lange kannte ich Sie nur aus Erzählungen, aus Erzählungen meiner Professoren. Und dann begegnete mir Ihr Name später in beruflichen Zusammenhängen, nämlich in den Berichten verschiedener Dialogbegegnungen zwischen der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche, als ich im Kirchenamt der EKD die Verantwortung für die Orthodoxie-Dialoge der EKD übernahm.

Ich habe nachgesehen: Sie waren praktisch 23 Jahre im Dialog der EKD mit der Russischen Orthodoxen Kirche aktiv, genauer gesagt von 1967–1990 und haben dabei neun Dialogtreffen miterlebt und mitgestaltet.

Aber die Länge der Zeit oder die Anzahl von mitgemachten Dialogsitzungen sagt ja nun eigentlich nicht sehr viel darüber aus, was da tatsächlich geleistet wurde. Ich möchte daher gerne ein wenig genauer hinschauen, was denn in diesen Dialogen inhaltlich gearbeitet wurde und nach wie vor gearbeitet wird.

Es ist ja kein Geheimnis, wenn ich sage, dass es heute immer wieder Stimmen gibt, die lautstark die Frage stellen: Wozu sollen wir denn noch weiter mit den Orthodoxen einen Dialog führen? Das ist viel zu teuer und bringt nichts. Vielleicht nicht genau so, aber jedenfalls ähnlich werden viele schon damals gedacht haben, als die EKD 1959 den Dialog mit dem Moskauer Patriarchat begann: „Die Russen können sowieso nicht offen mit uns reden, was soll dann der Dialog", meinten die einen. Viele hielten einfach auch den Kontakt in die Sowjetunion für gefährlich, schließlich handelte es sich um einen ehemaligen Kriegsfeind. Es war also ein mutiges und voraussichtiges Unterfangen, damals einen solchen Dialog zu beginnen, auf dem Hintergrund des Versöhnungsgedankens zwischen den beiden Völkern. Es war und ist aber ganz bewusst von Anfang an ein theologischer Dialog, damit sich die beiden Kirchen in ihren unterschiedlichen Traditionen gegenseitig kennenlernen. Und wie ernsthaft dabei theologisch diskutiert wurde, davon legen die Berichtbände, in denen die Vorträge und Diskussionen jeder Dialogsitzung veröffentlicht wurden,[2] ein beredtes Zeugnis ab. Man hat bis 1990 praktisch alle klassischen

[1] Vortrag zur 90. Geburtstagsfeier von Prof. Dr. Fairy von Lilienfeld, gehalten am 20.10.2007 in Erlangen.

[2] Eine vollständige Liste aller veröffentlichten Dokumente zu den bilateralen Dialogen der EKD mit orthodoxen Kirchen (außer mit dem Moskauer Patriarchat werden Dialoge noch mit dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Rumänischen Orthodoxen Kirche geführt) einschließlich der biographischen Angaben findet sich auf der Webseite der EKD im Internet unter www.ekd.de/orthodoxie/veroeffentlichungen.html.

theologischen Fragen, die die Kirchen trennen behandelt, von der Frage der Tradition über die Frage nach Gottesdienst und Sakramenten, hin zu Versöhnung, Taufe, Abendmahl, dem bischöflichen Dienst, dann die Opferfrage, die Eschatologie, die Amtsfrage und die Katholizität der Kirche. Man hat versucht, sich gegenseitig die Positionen zu erklären und Gemeinsamkeiten oder mindestens Punkte, an denen sich die beiden Kirchen sehr nahe stehen, herauszuarbeiten.

Wenn man die Themen einfach so hintereinander aufzählt, hört sich das eher lapidar und vielleicht banal an, aber wenn man es genau betrachtet, ist so ein Dialogprozess kein einfaches Unterfangen. Zu den unterschiedlichen theologischen Positionen, die auf unterschiedlichen Denkweisen beruhen, und die der Anlass für den Dialog und an sich schon schwierig genug sind, kommen hier noch erschwerende äußere Umstände hinzu: es treffen Menschen zusammen, die sich praktisch nicht kennen. Selbst wenn sie sich vielleicht auf zwei Konferenzen gesehen haben, so kennen sie doch nicht ihr tägliches Leben. Das ist etwas anderes, als beim Dialog mit Katholiken in Deutschland, mit denen wir gewissermaßen Tür an Tür leben, die mit uns in die Schule gehen und denselben kulturellen Hintergrund haben. Und – jedenfalls in den ersten 30 Jahren des Dialogs kamen die Teilnehmer aus unterschiedlichen politischen Systemen und aus bis vor kurzem verfeindeten Ländern. Hinzu kommt die Sprache: der Dialog mit der Russischen Orthodoxen Kirche wird immer mit Simultanübersetzung geführt. Das alles bedeutet die Notwendigkeit, Vorurteile gleichzeitig auf mehreren Ebenen abzubauen, nicht nur auf dem theologischen Gebiet, sondern auch im Bereich von Mentalitätsfragen sowie auf dem kulturellen und politischen Gebiet.

Diese äußeren Umstände haben sich seit der politischen Wende stark geändert. Im Hinblick auf die politischen Gegebenheiten haben sie sich verbessert, jedenfalls wenn man die staatlichen Vorgaben betrachtet, die zu den Inhalten des Dialogs gemacht wurden. In anderer Hinsicht jedoch haben sich die Dinge in einer Weise geändert, die wir eher beschwerlich finden. Zum Beispiel werden kulturelle Unterschiede heute stärker betont als früher, ist man doch in Russland dabei, sich als etwas Eigenes zu definieren, weder europäisch noch asiatisch, wobei die Orthodoxie eine wichtige Rolle als Identitätsfaktor (wie ich das einmal nennen will) spielt. Insofern hat sich der Gesamtkontext geändert und sicher auch manche Interessen der russischen Seite am Dialog. Das geht so weit, dass man von der russischen Seite in den 90er Jahren hören konnte, man müsse mit dem Dialog noch einmal ganz von vorne anfangen, weil sie (die Russen) bisher sich nie ganz offen hätten äußern können. Einmal festgestellte Übereinstimmungen seien noch einmal zu hinterfragen.

Ich habe mir daraufhin die Dialoge, die vor der Wende geführt wurden, erneut angeschaut, – denn das war die Zeit, in der die Jubilarin des heutigen Tages in diesen Dialogen mitgearbeitet hat. Wenn ich diese früheren Dialoge mit den Umständen der Gespräche vergleiche, die wir in den letzten Jahren geführt haben, dann fällt vor allem eines auf – und das hat sicher mit der veränderten Situation zu tun, wie ich sie gerade geschildert habe: Man betont auf der EKD-Seite stärker das „evangelische Profil", und auf orthodoxer Seite wird deutlicher manifestiert, dass

es im Dialog darum geht, den Protestanten gegenüber Zeugnis abzulegen von der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche und ihnen die wahren christlichen Werte aufzuzeigen. So bekommt man heute als Orthodoxiereferentin bei der Berufung neuer Mitglieder in die Kommission für den Dialog im Rat der EKD gesagt, es sollten nicht nur „Orthodoxiefans" da hinein berufen werden, sondern Leute, die das protestantische Profil darlegen könnten. Und auf orthodoxer Seite werden z.T. Leute in die Delegation geschickt, die die Evangelischen ganz bewusst mit orthodoxem Fundamentalismus konfrontieren sollen, damit die Gesprächspartner auch die Realität in der Russischen Orthodoxen Kirche mitbekommen. So wurde es mir einmal wörtlich gesagt.

Heißt das nun, dass in den früheren Dialogen, die Unterschiede übertüncht wurden? Oder dass man zu sehr kompromissbereit war?

Ich habe die alten Berichtbände unter dieser Fragestellung angeschaut und war verblüfft: In den Diskussionsprotokollen wird sehr deutlich, dass von der EKD-Seite immer sehr deutlich die lutherische Position dargelegt wurde. Das geht einmal so weit, dass ein russischer Teilnehmer sich wundert, dass von evangelischer Seite Martin Luther so oft als Grundlage herangezogen wird, – es scheint ihm häufiger als die Heilige Schrift zu sein. Insgesamt glaube ich nicht – und das könnte ich, wenn wir mehr Zeit hätten genauer aufzeigen –, dass das evangelische Profil in diesen Dialogen zu kurz kam.

Aber ich habe eine Beobachtung gemacht, die mir sehr wichtig scheint: Ich habe, – und das wird Sie bei dem heutigen Anlass nicht erstaunen –, in diesen Protokollen auch nachgeschaut, was Frau von Lilienfeld da so gesagt hat, und daran kann man exemplarisch zeigen, was die früheren Dialoge gekennzeichnet hat. Mir fiel auf, dass man Frau von Lilienfelds Äußerungen gewissermaßen in zwei Sorten aufteilen kann: Entweder sie legt sehr deutlich das lutherische Verständnis einer bestimmten Frage dar, oder aber sie versucht, mit Hilfe ihrer hervorragenden Kenntnis der russischen Sprache, entweder der deutschen oder der russischen Seite Dinge zu erläutern, die aufgrund von sprachlichen Schwierigkeiten nicht richtig verstanden wurden.[3] Sie wirbt dabei für ein gegenseitiges Verstehen, das eben nur

[3] Beispiel: Im Dialog in Odessa 1979 ging es in einer Diskussion um die Frage des Synergismus. Frau von Lilienfeld sagte dazu: „Ich glaube, dass hier wirklich ein wichtiges Thema zwischen orthodoxen und evangelischen Christen vorliegt, an dem wir lernen können, uns besser zu verstehen, gerade, weil es so fest verankert ist in den Traditionen unserer Kirchen. Wenn wir evangelischen Christen das Wort Synergismus hören, dann haben wir bestimmte Streitigkeiten im 16. Jahrhundert auch in unserer lutherischen Kirche im Auge und werden gleich allergisch. Und wenn die Orthodoxen von Synergismus oder besser „synergia" sprechen, dann haben sie die Theologie der kappadokischen Kirchenväter des 4. Jahrhunderts im Auge und andere Kirchenväter. Ich wollte jetzt nur darauf hinweisen, dass auch in unserer Kirche theologisch um den Sinn dieses Begriffes gerungen wird." Und dann erklärt sie, sich auf einen evangelischen Kirchenhistoriker stützend, dass bei Augustin und Gregor von Nyssa der „Wille" unterschiedlich verstanden wurde, ein Unterschied, der auch im Streit des 16. Jahrhunderts eine Rolle spielte. Zitiert aus: Protokollbericht, in: Die Hoffnung auf die Zukunft der Menschheit unter der Verheißung

dann möglich ist, wenn man sich der Tatsache bewusst wird, was für unterschiedliche Voraussetzungen man hat und wie man Begriffe aufgrund historischer Entwicklungen unterschiedlich verstehen kann.

Damit komme ich zu einem Kernpunkt der Orthodoxiedialoge wie auch des ökumenischen Dialogs überhaupt. Mir scheint immer deutlicher, dass wir zwar miteinander reden, und das ist gut, aber dass wir uns oft nicht verstehen, und – und das ist das Schlimmste dabei – wir merken das nicht einmal. Oder jedenfalls nicht immer. Bei der letzten Dialogsitzung, die wir 2005 im Dialog mit dem Moskauer Patriarchat hatten, wurde es allerdings ausgesprochen. Einer der Russen sagte zu mir: „Ihr versteht uns einfach nicht." Und jemand aus unserer EKD-Delegation kam – unabhängig davon – zu mir und sagte: „Die Russen verstehen uns nicht."

Hat dann der Dialog noch einen Sinn? Ich meine, dass diese Frage falsch gestellt ist. Denn: Wir haben gar keine Alternative. In einer Welt, in der wir immer näher zusammenleben, in der unsere Gesellschaften immer stärker interagieren, und in einer Welt, in der die Kirchen gesellschaftlich immer mehr an den Rand gedrängt werden (auch wenn das in Russland derzeit nicht so sehr danach aussieht, muss die ROK dennoch ihre Rolle in der Gesellschaft weiterhin suchen und festigen), haben die Kirchen nur eine Chance zu überleben, wenn sie miteinander im Gespräch bleiben. Wenn wir aber im Gespräch bleiben müssen, dann muss es uns darauf ankommen, dass wir uns dabei auch verstehen.

Ich habe mehrere Äußerungen gefunden, die belegen, dass dieses gegenseitige Verstehen Fairy von Lilienfelds Anliegen war. Eine dieser Äußerungen möchte ich hier zitieren: „Um wirklich unseren Glauben in echter Gemeinschaft miteinander zu bekennen, bedarf es der brüderlichen Liebe. Um sich aber zu lieben, muss man sich auch kennen und verstehen. Nun scheint es aber so, als ob gerade auf dem Gebiet gelebter Frömmigkeit…wir uns weithin fremd scheinen und wenig verstehen."[4] Das hat Fairy von Lilienfeld 1969 bei der vierten Dialogbegegnung zwischen der EKD und der ROK gesagt. Und das scheint mir heute noch genau so zu gelten wie damals. Ich möchte aber gleichzeitig auch das Umgekehrte sagen: Um sich gegenseitig verstehen zu können, muss man sich gegenseitig lieben. Wenn ich einem anderen Menschen gegenüber Vorurteile hege oder er mir unsympathisch ist, dann werde ich kaum Verständnis für ihn aufbringen, wenn er Dinge sagt oder tut, die mir fremd sind. Verstehen erfordert eine gewisse Empathie, die sich – ich würde sagen – zunächst einmal mit Wohlwollen in den anderen hineinversetzt, was allerdings eine gesunde Kritik nicht von vorneherein ausschließt.

Gottes. Eine Dokumentation über das 8. Theologische Gespräch mit der Russischen Orthodoxen Kirche in Odessa 1979, hg. v. Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, BeihÖR 41, Studienheft 12, Frankfurt/Main 1981, 175.

[4] *Fairy von Lilienfeld*, Vorbildgestalten evangelischer Frömmigkeit im 20. Jahrhundert, in: Taufe – Neues Leben – Dienst. Das Leningrader Gespräch über die Verantwortung der Christen für die Welt zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche. Studienheft 6, hg. v. Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Witten 1970, 167–181, 167.

Die Frage des gegenseitigen Verstehens ist also damals wie heute eines der Grundprobleme des ökumenischen Dialogs. Frau von Lilienfeld hat das erkannt und war durch ihre Sprachkenntnisse und durch ihre Kenntnisse der russischen Kultur besonders dafür ausgerüstet, Brücken zu bauen. Wie ich versucht habe zu zeigen, hat sie nicht nur den rein sprachlichen Graben, sondern auch ein Stück des kulturellen Grabens und wohl auch des Grabens zwischen den verschiedenen Denkweisen und Mentalitäten überbrücken können.

Deshalb ist es so wichtig, Menschen wie sie als Dialogteilnehmer/innen zu haben, Menschen, die Verständnis herbeiführen können, indem sie Brücken bauen.

Aber nicht nur für den Dialog im engeren Sinne braucht es solche Menschen, sondern auch für den Dialog im weiteren Sinn. Ich denke z.B. an die Arbeit mit den orthodoxen Stipendiaten hier in Erlangen, für die es gerade wichtig war, dass es den Lehrstuhl gab, den Frau von Lilienfeld aufgebaut hat. Ein Ziel dieser Stipendiatenarbeit ist es ja auch, den orthodoxen Kirchen zu helfen, Gesprächspartner für die theologischen Dialoge mit evangelischen Kirchen heranzubilden. Dazu ist jemand, der einem Orthodoxen seinen eigenen Glauben aus evangelischer Sicht und gleichzeitig den evangelischen Glauben in einer für ihn verständlichen Weise darlegen kann, meines Erachtens besser als jeder andere geeignet. Dass Ihnen, liebe Frau von Lilienfeld, an dieser Stelle einiges gelungen ist, beweisen mir zahlreiche Begegnungen mit orthodoxen Theologen, nicht nur in Russland, – die aufhorchen und ganz ehrfürchtig werden, wenn ich Ihren Namen nenne.

Ich habe hier nun hauptsächlich vom Dialog der EKD mit der Russischen Orthodoxen Kirche gesprochen. Ich müsste aber eigentlich noch weitergehend sprechen von Frau von Lilienfelds Mitarbeit im internationalen Dialog zwischen dem Lutherischen Weltbund und den Orthodoxen, ich müsste sprechen von der Bedeutung, die beide Dialoge für den ökumenischen Dialog im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen haben usw. All das ist hier nicht möglich. Ich wollte mich beschränken auf den Kerngedanken, der sich in allen diesen Dialogen stellt: Wie können wir uns gegenseitig verstehen? Und darauf – so hoffe ich gezeigt zu haben – haben Sie, Frau von Lilienfeld, nicht einfach eine theoretische Antwort gegeben, sondern haben aktiv und tat- bzw. redekräftig mitgeholfen, dass Verstehen möglich war. Dafür möchte ich Ihnen im Namen aller hier Versammelten, aber besonders im Namen derer, denen der ökumenische Dialog am Herzen liegt, herzlich danken.

Dagmar Heller

(Pfrin. Dr. Dagmar Heller ist Dozentin für Ökumenische Theologie am Ökumenischen Institut Bossey und Studiensekretärin bei der Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf. Sie war bis 2007 Referentin für die Beziehungen zu den Orthodoxen Kirchen im Kirchenamt der EKD in Hannover.)

Die Konsequenzen aus der gemeinsamen Taufe für das Verständnis von Kirche und für das ökumenische Bemühen um die sichtbare Einheit der Kirchen aus orthodoxer Sicht[1]

„Die christliche Taufe ist das μυστήριον der Neugeburt in Christus (Joh 3, 5–6), wodurch die Eingliederung in den Leib Christi stattfindet (Röm 6, 1–11; Gal 3, 27) und Sündenvergebung und Heiligung geschenkt werden. Als eine solche Neugeburt stiftet die Taufe das neue Leben in Christus (Röm 6, 4) und schließt daher ihre Wiederholung aus: ‚Ein Leib und ein Geist, wie ihr auch berufen seid zu einer Hoffnung eurer Berufung; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe' (Eph 4, 4f). Daraus ergibt sich, dass eine Taufe, die zwar außerhalb der Orthodoxen Kirche vollzogen wurde, aber den orthodoxen theologischen und liturgischen Kriterien entspricht (vgl. Gemeinsame Erklärung zur Taufe[2]), als solche akzeptiert wird und im Falle einer Aufnahme in die Orthodoxe Kirche nicht zu wiederholen ist."[3]

So fängt der Text des theologischen Arbeitskreises der KOKiD an, mit dem die Gemeinsame Erklärung über die Taufanerkennung christlicher Kirchen in Deutschland vom 29. April 2007, „praktisch" im Bereich der Orthodoxen Kirche in Deutschland umgesetzt wird. Mit der Unterschrift von Erzbischof Longin seitens der KOKiD unter die gemeinsame Erklärung hat die Orthodoxe Kirche in Deutschland Geschichte geschrieben. Wenn ich gut informiert bin, ist es das erste Mal in der Geschichte der Orthodoxen Kirche, dass eine lokale orthodoxe Kirche eine Erklärung dieser Art unterschreibt. Wie ist diese Unterzeichnung einzuschätzen? Begrüßt die Orthodoxe Kirche diese Erklärung als eine neue Etappe in der ökumenischen Annäherung? Ist das ein Grund für Optimismus, ist es ein Zeichen eines ökumenischen Frühlings? Bedeutet diese Unterzeichnung eine Entwicklung in den bisher bekannten Positionen der Orthodoxen Kirche? Welche ekklesiologischen Implikationen hat für die Orthodoxe Kirche die gegenseitige Anerkennung der Taufe?

---

[1] Dieser Vortrag wurde gehalten am 5. März 2008 auf einer Tagung der ACK Nordrhein-Westfalen in Schwerte und wurde zuerst veröffentlicht in Orthodoxie Aktuell, Jahrgang XII / 4. April 2008, 2–8.

[2] Vgl. ÖR 2/2007, 257.

[3] Diesen Text findet man bei www.kokid.de, Rubrik Dokumente, 7. Ökumenische Dialoge, Erklärung über die Taufanerkennung christlicher Kirchen in Deutschland (B. Bemerkungen des theologischen Arbeitskreises der KOKiD zur praktischen Umsetzung der Erklärung über die Taufe).

Die Beschäftigung mit der Taufe in der ökumenischen Bewegung

Die ökumenische Bewegung ist seit ein paar Jahrzehnten mit dem Thema beschäftigt. Seit dem Studienprojekt „Taufe, Eucharistie und Amt", bekannt als BEM (oder TEA oder auch Lima-Dokument), hat sich die Ökumene intensiv mit dem Thema auseinandergesetzt. Die Orthodoxen haben diesen Schritt sehr begrüßt. „Es scheint uns", schreiben die Teilnehmer eines Inter-Orthodoxen Symposiums zu BEM, das 1985 in Boston abgehalten wurde, „dass wir als Orthodoxe das Lima-Dokument als Erfahrung einer neuen Etappe in der Geschichte der ökumenischen Bewegung begrüßen sollten. Nach Jahrhunderten der Entfremdung, der Feindschaft und gegenseitiger Unkenntnis sind die voneinander getrennten Christen darum bemüht, gemeinsam über so wichtige Aspekte des kirchlichen Lebens wie Taufe, Eucharistie und Amt zu sprechen. Dieser Prozess ist einmalig, wenn man die breite Aufmerksamkeit bedenkt, die dem Lima-Dokument in allen Kirchen geschenkt wird. Wir freuen uns darüber, dass orthodoxe Theologen eine wichtige Rolle bei der Formulierung dieses Dokuments gespielt haben".[4] Die Teilnehmer des Symposiums erklären weiter, dass „die orthodoxen Kirchen seit langem immer wieder darauf bestanden haben, dass der Ökumenische Rat der Kirchen seine Aufmerksamkeit besonders auf die Frage des Glaubens und der Einheit konzentrieren sollte".[5] So ein Thema, unter anderen, ist die Taufe. Die Reaktionen der lokalen orthodoxen Kirchen auf das Dokument von Lima waren insgesamt positiv im Ton. Besonders positiv schätzten die Orthodoxen die Paragraphen, die den apostolischen Glauben in Bezug auf die Taufe präsentieren. Es gab natürlich auch Kritik an den Punkten, die nicht mit der orthodoxen Lehre und Verständnis vereinbar waren. Was die Rezeption des Dokuments betrifft, haben die Teilnehmer des Symposiums ganz klar gesagt: Einerseits „Rezeption des TEA-Dokumentes heißt: Wir erkennen in diesem Text einige der gemeinsamen und grundlegenden Elemente unseres Glaubens in Bezug auf Taufe, Eucharistie und Amt an, so dass wir so weit wie möglich zusammenleben können, um in unserer Welt Zeugnis von Jesus Christus abzulegen und auf unser gemeinsames Ziel der Einheit zuzuschreiten". Und „So gesehen, bedeutet Rezeption in diesem Stadium einen Schritt vorwärts im „Prozess des Zusammenwachsens in gegenseitigem Vertrauen" (TEA, Vorwort, 6) hin zu lehrmäßiger Konvergenz und schließlich zur „Gemeinschaft miteinander … in der Kontinuität mit den Aposteln und den Lehren der universalen Kirche" (ebd., 7). Andererseits „Rezeption des TEA-Dokumentes als solche schließt nicht notwendigerweise eine ekklesiologische oder praktische Anerkennung des Amtes und der Sakramente nicht-orthodoxer Kirchen ein. Eine solche Anerkennung würde einen besonderen Beschluss der orthodoxen Kirchen erfordern".[6]

---

[4] *Athanasios Basdekis*, Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung, Dokumente – Erklärungen – Berichte 1900 – 2006, Lembeck/Bonifatius 2006, 365.

[5] Ebd., 366.

[6] Ebd., 367.

Diese Aussagen müssen wir im Licht der orthodoxen Ekklesiologie verstehen. Die Orthodoxe Kirche versteht sich als die „eine, heilige, katholische und apostolische Kirche". Das ist die Ekklesiologie des ökumenischen Glaubensbekenntnisses, bekannt als Nizänokonstantinopolitanum. Wenn man sich faktisch, geographisch, historisch und theologisch mit der Kirche, die dieses Glaubensbekenntnis formuliert hat, identifiziert, kann man sehr gut die Vorsicht, mit der man mit diesem Schatz und diesem Erbe umgeht, verstehen. Jede Kirchenfamilie versucht ihrer Tradition treu zu bleiben. Jede Kirche hat bestimmte theologische Überzeugungen als Ausgangpunkte ihrer Ekklesiologie. Gott sei Dank bekennen sich fast alle Kirchen zum ökumenischen Dialog und versuchen einige wichtige und schwierige Fragen zu stellen. Für die Orthodoxe Kirche ist die Anerkennung der Taufe eng mit der ekklesiologischen Frage verbunden. Lasst uns deswegen kurz auf die Geschichte der Behandlung des Themas im Rahmen der Orthodoxie eingehen. Es geht um die Grenzen der Kirche und die Beziehung der *einen* Kirche zu den *vielen* Kirchen.

Wo genau die Grenzen der Kirche liegen, lässt sich nicht leicht beantworten. Man kann sich diesem Thema aus zwei Perspektiven annähern. Die eine ist die geschichtliche Perspektive: wie die Kirche sich in der Geschichte positionierte. Wie Sie alle bereits wissen, wurde im dritten Jahrhundert die Frage nach der (Wieder)taufe der Häretiker, die in die Katholische Kirche zurückkehren, gestellt. Während die Frage im Westen seit der Synode von Arles (314 n. Chr.) einheitlich mit der vollen Anerkennung der Taufe beantwortet wurde, auch wenn diese im Rahmen der Häretikergruppen gespendet wurde, wenn sie nur in rechter Weise (trinitarische Taufformel) und rechter Absicht (Intention) durchgeführt wurde, gab es im Osten nicht immer eine einheitliche Position gegenüber denjenigen, die nicht in die kanonischen Grenzen der Kirche gehörten. Einerseits folgte man den cyprianischen Beschlüssen der Nordafrikanischen Synode des 3. Jahrhunderts und der wichtigen kanonischen Sammlung aus dem 4. Jahrhundert, den Apostolischen Konstitutionen, wonach die Sakramente, die von „Häretikern" gefeiert werden, ungültig sind. „Sowohl Cyprian, als auch die Apostolischen Konstitutionen ziehen eine scharfe Grenze zwischen der authentischen sichtbaren Kirche und jeder anderen Gruppe, die außerhalb ihrer Grenzen besteht, und gewähren den Riten dieser ‚Außenseiter' keine Gültigkeit."[7] Dieser Kurs wurde offiziell beim ökumenischen Konzil in Trullo (692) durch den 2. Kanon bekräftigt. Im gleichen Konzil wurde auch ein anderer Kanon bestätigt (im 95. Kanon), nämlich der 7. Kanon des zweiten ökumenischen Konzils von Konstantinopel (381). Dieser Kanon betrifft die Frage, wie man die Häretiker, die in die Kirche zurückkehren wollen, aufnehmen soll. Der Kanon unterscheidet zwischen denjenigen „Häretikern" die durch Verurteilung ihrer Irrlehre und Myronsalbung aufgenommen werden dürfen und denjenigen die nicht „richtig" getauft worden sind und von daher als „Heiden", also als

[7] Baptism and ‚Sacramental Economy'. An agreed Statement of the North American Orthodox – Catholic Consultation. St. Vladimir's Orthodox Seminary, June 3, 1999.

Nichtgetaufte aufgenommen werden und getauft werden sollen. Dieser Kanon reflektiert eine alte Tradition, der auch der Heilige Basilius der Große folgt. Basilius macht noch eine weitere Unterscheidung: er unterscheidet zwischen Häretikern, Schismatikern und Dissidenten (Erster Kanonischer Brief, Nr. 188, 374 n. Chr.). Für die Häretiker gilt der oben genannte Kanon. Für die anderen Gruppen, sagt Basilius, dass sie noch „von der Kirche" sind und von daher keine Taufe benötigen. Nach dem Schisma von 1054 mit Rom hat man sich weiter an diese Unterscheidung gehalten. Offiziell wurde dieser Kurs im Beschluss der Synode von Konstantinopel von 1484 bestätigt. In diesem Konzil wurde die Wiedertaufe der „Lateiner" verurteilt und ihre Aufnahme in die Orthodoxie durch Myronsalbung und Abschwörung der Glaubensirrtümer festgelegt. Eine entsprechende Gottesdienstform wurde formuliert. Das Konzil von Moskau (im Jahre 1667) bestätigte noch einmal diesen Kurs. Die historischen Ereignisse im Osten und der offensive Kurs vieler Päpste gegenüber den Orthodoxen brachten ein zunehmendes Misstrauen und erhebliche Feindschaft zwischen den „Schwesterkirchen". Als Resultat dieses Klimas haben beide Kirchen angefangen die Gläubigen der jeweils anderen Kirche im Falle einer Aufnahme zu taufen. Die Kirche von Konstantinopel hat diesen Kurs auch offiziell, mit dem Beschluss des Konzils von 1755, bestätigt. Der Kanonist und einflussreiche Theologe Nikodimos vom Berg Athos hat Anfang des 19. Jahrhunderts diesen Kurs mit Bezug auf die Apostolischen Konstitutionen und die cyprianischen Kanones weiter im Bewusstsein der griechischen Orthodoxie verfestigt. Er wusste natürlich auch vom 7. Kanon des zweiten ökumenischen Konzils und von den Kanones des Heiligen Basilius, versuchte aber mit Hilfe des Prinzips der *Oikonomia* diese Diskrepanz zu überbrücken. Seine Interpretation wurde von seinen Zeitgenossen und von der Mehrheit der orthodoxen Theologen bis heute begrüßt. Seine These ist folgende: Cyprian und die Apostolischen Konstitutionen wie auch das Konzil von 1755 stellen den eigentlichen Glauben der Kirche und den richtigen Umgang mit den Häretikern κατ' ακρίβειαν dar. Das zweite ökumenische Konzil, Basilius und das Konzil von 1484 hingegen benutzen das Prinzip der Oikonomia, der Menschenliebe, weil die Umstände diese Kirchenväter dazu geführt haben. Die Kirche ist frei je nach Kontext, je nach Situation zu beurteilen, was das Beste ist. Die „strenge" Politik bleibt die Norm. Die „flexiblere" wird aus Menschenliebe in bestimmten Fällen angewendet.

Die Frage nach den Grenzen der Kirche wurde in einem ganz anderen Kontext im 20. Jahrhundert neu gestellt. Vor den ökumenischen Annäherungsversuchen herrschte zwischen den verschiedenen christlichen Kirchen ein „kalter Krieg". Der organisierte Versuch, andere Christen für die eigene Kirche zu gewinnen, war eine gängige Praxis vieler Konfessionen. Die Wiederherstellung der Aufrichtigkeit und des Vertrauens zwischen den Kirchen ist ein Geschenk Gottes im 20. Jahrhundert gewesen. Die Orthodoxe Kirche hat ganz entscheidend dazu mit der berühmten Patriarchal- und Synodalenzyklika des Ökumenischen Patriarchats von 1920 beigetragen. Dies ist ein bemerkenswertes Dokument. „Die Kirche von Konstantinopel (die Kirche bei „uns") ist der Meinung", lesen wir in der Einleitung, „dass die

gegenseitige Annäherung und ein Bund der verschiedenen christlichen Kirchen (Koinonia ton ekklesion) durch die zwischen ihnen bestehenden dogmatischen Unterschiede nicht verhindert wird, und dass ein solches Zusammenrücken höchst erwünscht, notwendig und in vieler Beziehung nützlich ist, für das recht verstandene Wohl jener Teilkirche, wie des gesamten Leibes Christi und zur Vorbereitung und Erleichterung einer – mit Gottes Hilfe – dereinstigen vollständigen und gesegneten Einigung".[8] Solch eine liberale Formulierung bzw. Aussage kam für die orthodoxe Tradition einer Revolution gleich. „Sie hält die gegenwärtige Zeit", betont die heilige Synode seitens der Orthodoxen Kirche weiter „für sehr geeignet, diese wichtige Frage aufzuwerfen und gemeinsam zu untersuchen". Tatsächlich hat sich seitdem die Orthodoxe Kirche mit dem Thema der Ekklesiologie im Rahmen ökumenischer Konferenzen, Versammlungen und Studienprojekte intensiv auseinandergesetzt. Dabei hat sie den anderen Konfessionen immer eine bestimmte „ekklesiologische Bedeutung" zugewiesen. Allgemein bekannt ist der Versuch von Erzpriester Georgij Florovskij, einer der Pioniere der orthodoxen Beteiligung an der ökumenischen Bewegung und der namhaftesten orthodoxen Theologen des 20. Jahrhunderts, die Diskussion über die „Grenzen der Kirche" in einer ökumenischen Perspektive zu beleuchten. In seinem Artikel „The Limits of the Church" von 1933 bezieht er sich auf den Ketzertaufstreit des 3. Jahrhunderts und vertritt eine nuancierte Interpretation der Theologie des Hl. Cyprian. Während er meint, dass die theologischen Prämissen von Cyprian diachronisch gültig seien, findet er, dass die praktischen Schlussfolgerungen seiner Theologie vom Bewusstsein der Kirche nicht angenommen oder unterstützt worden seien. Es gäbe keine Verurteilung der cyprianischen Positionen in der Kirche. Die Praxis aber der Aufnahme vieler Häretiker in die Kirche ohne Taufe bekundet, dass im „Bewusstsein der Kirche" die außerhalb der kanonischen Grenzen der Kirche gefeierten Sakramente, eine bestimmte Gültigkeit hätten. „Wenn aber die Sakramente gefeiert werden" bemerkt Florovskij, „kann das nur im Heiligen Geist stattfinden. Kanonische Regeln bedeuten oder offenbaren daher ein gewisses mystisches Paradoxon. In dem, was sie tut, bezeugt die Kirche die Erstreckung ihres mystischen Territoriums über ihre kanonischen Grenzen hinaus: die ‚Außenwelt' beginnt nicht sofort. Der Heilige Cyprian hatte Recht: Die Sakramente werden nur *in* der Kirche vollzogen. Aber er definiert dieses *in* hastig und zu eng. Müssen wir nicht vielmehr entgegengesetzt argumentieren? *Wo die Sakramente vollzogen werden, dort ist auch die Kirche.* Der Ausgangspunkt des Heiligen Cyprian war die unausgesprochene Annahme, dass *die kanonischen und charismatischen Grenzen der Kirche immer übereinstimmen.* Es ist diese unbewiesene Übereinstimmung, die vom gemeinschaftlichen Bewusstsein der Kirche nicht bestätigt wurde. Als ein mystischer Organismus, als der sakramentale Leib Christi, kann die Kirche nicht mit kanonischen Begriffen oder Kategorien allein adäquat beschrieben werden. Es ist unmöglich, die wahren Grenzen der Kirche einfach durch kanonische Begriffe oder

[8] *Basdekis*, 16.

Kategorien darzulegen oder zu erkennen."[9] Florovskij präsentiert die sakramentale Theologie des Hl. Augustinus und plädiert für die Aufnahme dieser Theologie durch die zeitgenössische Orthodoxie. Augustinus gehört zur Kirche des ersten Jahrtausends und von daher haben seine Thesen auch für die Orthodoxie eine Bedeutung und eine Gültigkeit. Florovskij bemerkt, dass Augustinus im Osten einfach nicht bekannt sei. Er plädiert aber ganz entschieden dafür, dass „die zeitgenössische orthodoxe Theologie die traditionelle kanonische Praxis der Kirche in Bezug auf die Häretiker und Abtrünnigen auf der Grundlage der allgemeinen Prämissen, die von Augustinus entwickelt worden sind, ausdrücken und erklären muss".[10]

Eine ausführliche Diskussion über das Thema fand im Rahmen der Interorthodoxen Vorbereitungskommission für das Große Konzil der Orthodoxen Kirche statt. Im Jahre 1971 wurde in Chambésy eine Textvorlage über das Thema „Die ‚Oikonomia' in der Orthodoxen Kirche" präsentiert. Im Kapitel IV *„Oikonomia" bei der Aufnahme von Häretikern und Schismatikern in die orthodoxe Kirche* findet man einen echten ökumenischen Ton in der Sprache und der Theologie des Textes. Wenn man den ersten Eindruck beiseite lässt und sich nicht vom Titel stören lässt, dann kann man einen Versuch in diesem Text erkennen, im Rahmen der gegebenen Ekklesiologie und Tradition, Elemente zu entdecken, die eine ökumenische Öffnung des „Bewusstseins der Kirche" (um einen Ausdruck von Florovskij zu übernehmen) zeigen. „Die ‚Oikonomia' als außerordentliches Mittel des Heils geht über das durch die ‚Akribeia' begrenzte Wirken der Kirche hinaus, das sich in den göttlichen Sakramenten vollzieht. Man kann also sagen, dass die Oikonomia einen außerordentlichen Akt darstellt, der jedoch seiner Natur nach dem Akt der Sakramentenspendung gleich ist."[11] Der Text bekennt, dass „der Heilige Geist in mannigfacher Weise auf die anderen Christen, nach dem Maß ihres Glaubens und ihrer Hoffnung einwirkt"[12] und von daher die Gnade ihnen nicht völlig fehlt. Was zunächst nicht so schön und so ökumenisch in Ihren Ohren klingt, muss man aus der Perspektive des gegebenen Rahmens der altchristlichen Ekklesiologie betrachten, um es richtig einzuschätzen. Der Abschlussparagraph des Textes lautet: „Die ‚Akribeia' stellt also das ekklesiologische Hauptmerkmal der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche dar, wenn es um die geoffenbarte Wahrheit und die alles erfüllende Gnade des dreieinigen Gottes geht; die ‚Oikonomia' ist das aus der Überlieferung stammende Vorrecht, den Weitblick, das Verständnis, die umfassende Hirtensorge und in den entsprechenden Fällen die Nachsicht der Kirche konkret zu verwirklichen. Durch sie soll das Werk der Erlösung des Menschen auf Erden vollendet und am Jüngsten Tag alles in Christus versöhnt werden."[13] Das ist ein Ausweg aus einer Sackgasse, der den Orthodoxen eine aufrichtige Beteiligung im ökumenischen Prozess ermöglicht.

[9] „http://www.fatheralexander.org/booklets/english/limits_church.htm (*eigene Übersetzung*)
[10] Ebd.
[11] *A. Jensen*, Die Zukunft der Orthodoxie, Benziger Verlag, Zürich 1986, 312.
[12] Ebd., 313.
[13] Ebd., 320.

Trotzdem gab es zu seiner Zeit heftige Kritik an diesem Text. Ich beziehe mich heute darauf, weil es um einen panorthodoxen Text geht, der eine Grundlage für den Dialog bietet. Meiner Meinung nach sollte die Orthodoxe Kirche, sowohl auf lokaler Ebene als auch auf höchster Ebene, den Ansatz von Florovskij und den Ansatz des „Oikonomia"-Textes von 1971 und eventuell andere Ansätze im Rahmen eines intensiven Prozesses studieren und eventuell Vorschläge an die lokalen Synoden weiterleiten. Das wäre ein Beitrag zu den intensiven Versuchen des ÖRK (Kommission für Glauben und Kirchenverfassung), Konvergenzen in der Ekklesiologie und in der Sakramentaltheologie zu erzielen.

Wir wissen alle, dass sich in den letzten Jahren trotz der intensiven ökumenischen Arbeit auf der multilateralen und bilateralen Ebene im Dialog der Orthodoxie mit den anderen Christen bestimmte Schwierigkeiten ergeben haben. Trotz dieser Schwierigkeiten auf der internationalen ökumenischen Ebene herrscht in Deutschland ein ausgesprochen gutes ökumenisches Klima. Deutschland bietet einen einzigartigen Ausgangspunkt für die ökumenische Arbeit: es ist ein großes Land, in dem alle christlichen Kirchenfamilien vertreten sind. Sie sind sehr gut organisiert und sie engagieren sich seit Jahren im ökumenischen Dialog. Eine Frucht dieser Arbeit ist die Unterzeichnung der gemeinsamen Erklärung über die Taufanerkennung christlicher Kirchen in Deutschland. Die Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland hat diesen Text auch unterschrieben. Wie ist diese Unterzeichnung einzuschätzen? Ich kann natürlich nicht für die Bischöfe sprechen, ich bin dazu nicht autorisiert und ich habe mit ihnen nichts abgesprochen; als Mitglied der Theologischen Kommission der KOKiD, die den Text „Bemerkungen des Theologischen Arbeitskreises der KOKiD zur praktischen Umsetzung der Erklärung über die Taufe" erarbeitet hat, kann ich Ihnen aber meine Einschätzungen mitteilen. Die Bischöfe haben in ökumenischer Überzeugung, aber im Rahmen der panorthodoxen Richtlinien zur Beteiligung in der ökumenischen Bewegung, den Text unterschrieben. Ich nehme an, dass sie den Text nicht scholastisch untersucht haben. Sie haben den Text als eine Fortsetzung und Erneuerung des Prozesses, der mit dem Studienprojekt und dem Text von Lima „Taufe, Eucharistie und Amt" angefangen hat, betrachtet. Ihre Unterschrift ist ein Bekenntnis zur Ökumene. Dieses Bekenntnis trägt eine sehr starke Symbolik in dem gegebenen zeitlichen und ökumenischen Kontext. Sie manifestieren damit ihren festen Willen, weiter ökumenisch auf das Ziel der christlichen Einheit hin zu arbeiten.

Begrüßt die Orthodoxe Kirche diese Erklärung als eine neue Etappe in der ökumenischen Annäherung? Ist das ein Grund für Optimismus, ist es ein Zeichen eines ökumenischen Frühlings? Bedeutet diese Unterschrift eine Entwicklung in den bisher bekannten Positionen der Orthodoxen Kirche? Auf diese Fragen würde ich vorsichtig antworten. Zunächst ist die Antwort eher negativ. Diese Erklärung bringt nichts wirklich Neues. Sie ist keine ekklesiologisch und kanonisch verbindliche Erklärung. Der Text des theologischen Arbeitskreises der KOKiD macht das klar. Er bewegt sich im Rahmen der bekannten innerorthodoxen Thematik. Um noch einmal die orthodoxen Theologen, die im Rahmen eines Symposiums in Boston im

Jahre 1985 das Lima-Dokument kommentiert haben, zu zitieren: „Die Rezeption des TEA-Dokumentes als solche schließt nicht notwendigerweise eine ekklesiologische oder praktische Anerkennung des Amtes und der Sakramente nicht-orthodoxer Kirchen ein. Eine solche Anerkennung würde einen besonderen Beschluss der orthodoxen Kirchen erfordern."[14] Das Gleiche kann man auf den Text der gemeinsamen Erklärung über die Taufanerkennung anwenden.

Trotzdem: Diese Erklärung manifestiert das, was wir in Deutschland „gelebte Ökumene" nennen. Die Feier des Ehesakramentes in der Orthodoxen Kirche – auch wenn einer der Partner der katholischen oder der evangelischen Kirche angehört – das ein μυστήριον μέγα in unserer Theologie darstellt, beruht auf der Basis der Anerkennung der Taufe der anderen christlichen Kirchen. Die ökumenischen Gottesdienste und Begegnungen sind auch eine tägliche Praxis, die auf dieser theologischen Basis beruht.

Man kann nur dankbar sein gegenüber Gott, dass die orthodoxen Bischöfe aus lauter Angst vor möglichen Fehlinterpretationen im Inneren der Kirche nicht einen Rückzieher gemacht haben. Obwohl dieses Ereignis keine neue Etappe in der ökumenischen Annäherung im eigentlichen Sinne ist, hat die Unterzeichnung des Textes eine sehr große symbolische Bedeutung. Sie ist eine Manifestation der festen Überzeugung der christlichen Kirchen in Deutschland, dass der Weg zur vollen Koinonia, auf dem Fundament der einen Taufe im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, geebnet worden ist.

Wir Orthodoxen in Deutschland gehen diesen Weg, der kein einfacher Weg ist, bewusst und mit der Überzeugung, dass uns der Heilige Geist führt. Dabei haben wir aber Respekt vor dem Konsensus in der ganzen Orthodoxie. Wir nehmen uns Zeit und verlassen uns auf Gottes Gnade.

Georgios Basioudis

(Dr. Georgios Basioudis ist Priester der Kirche der Erhöhung des Heiligen Kreuzes zu Mannheim und stellvertretender Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Mannheim.)

[14] *Basdekis*, 367.

Die Freikirchen in der multilateralen Ökumene aus römisch-katholischer Sicht[1]

Das mir gestellte Thema erfordert Differenzierungen und in deren Folge Eingrenzungen. Differenzierend ist zu sagen, dass die Freikirchen in den verschiedenen Teilen der weltweiten Römisch-katholischen Kirche recht unterschiedlich gesehen, wahrgenommen und eingeschätzt werden. Und das ist sicher nicht nur bedingt durch die Wahrnehmenden, sondern auch durch die Wahrgenommenen.[2] Ganz allgemein kann wohl gesagt werden, dass es in Ländern, in denen anglikanische und katholische Kultur seit längerem koexistieren, weniger Probleme katholischerseits mit den Freikirchen gibt. Anders sehen die Dinge etwa in Lateinamerika und Afrika aus, wo Freikirchen nordamerikanischer Herkunft in ihrem Auftreten manchmal kaum von Sekten zu unterscheiden sind. Um aber wirklich konkret werden zu können und auf dem Boden von belegbaren Realitäten zu bleiben, will ich mich auf den deutschsprachigen Raum begrenzen.

Der Ausgangspunkt ist hier ein Jahrhunderte altes, tief sitzendes Misstrauen der katholischen Seite gegenüber den Freikirchen. Misstrauen, das auf Unkenntnis und Vorurteilen beruhte. Ich kann mich nicht erinnern, als Kind oder Jugendlicher je den Begriff „Freikirche" gehört zu haben. Wohingegen der vage Begriff „Sekte" sehr wohl benützt wurde, um alles zu bezeichnen, was nicht eindeutig katholisch oder protestantisch-landeskirchlich war. Über die Befremdlichkeit des Erscheinungsbildes der Freikirchen für das einfache katholische Gemüt könnte man jetzt lange sprechen. Im Wesentlichen dürfte es aber im Kontrast des volkskirchlich-öffentlichen, für Jedermann einsehbaren Gemeindedaseins gegenüber dem als geschlossen und eher als privat empfundenen Dasein der freikirchlichen Gemeinden liegen. Darüber hinaus kam hinzu, dass man katholischerseits die Sekten (worunter man ja global, wie gesagt undifferenziert, auch die Freikirchen subsumierte) als ein protestantisches Problem ansah, mit dem man selber so gut wie keine Probleme hatte. Es handelte sich bei all diesen Gemeinschaften ja um Abspaltungen des Protestantismus und es gab wohl Konversionen katholischer Christen zum landeskirchlichen Protestantismus, hauptsächlich im Zusammenhang mit Eheschließungen, aber ich kann mich nicht erinnern, in jungen Jahren je von einer Konversion

---

[1] Vortrag gehalten bei der Jahresversammlung des „Freundes- und Förderkreises für die ökumenische Arbeit in Deutschland e.V." in Frankfurt a.M. am 26. April 2008. Der Vortragsstil wurde bei der Bearbeitung für den Druck beibehalten.

[2] Natürlich wird auch die sich weltweit keineswegs einheitlich darstellende katholische Kirche von den Freikirchen sehr unterschiedlich wahrgenommen. Da mir keine diesbezügliche umfassendere schriftliche Einschätzung bekannt ist, möchte ich zumindest auf den Aufsatz des langjährigen freikirchlichen Referenten in der Ökumenischen Centrale hinweisen: *K.P. Voß*, Was mich als Freikirchler an der katholischen Kirche beeindruckt, in: *ders.*, Ökumene und freikirchliches Profil. Beiträge zum zwischenkirchlichen Gespräch = Freikirchliche Beiträge zur Theologie Bd.14 (Berlin 2008), 88-93.

eines katholischen Christen zu einer Freikirche gehört zu haben. Aus all diesen Faktoren ergaben sich Fremdheit, Unwissen und folglich Vorurteile und Misstrauen. Um das Bild zu vervollständigen, müsste jetzt allerdings auch das katastrophale Fehlbild des Katholizismus im konfessionskundlichen Bilderbuch der Freikirchen, das vornehmlich die eigene Identität zu stützen hatte, betrachtet werden. Meines Wissens haben sich hier die krassen Fehlbilder mindestens so lange, wenn nicht gar länger, gehalten als in der umgekehrten Richtung.

Katholischerseits können wir eine *Wende zu einer neuen Sicht*, auch der Freikirchen, erst mit dem Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils konstatieren, und zwar zuerst einmal mit dem Aufruf des Konzils zur *Begegnung* mit den Anderen und zum besseren *Kennenlernen* durch den *Dialog*. Diese drei Schritte – Begegnung, Kennenlernen und Dialog – sind so etwas wie ein Markenzeichen des Ökumenismusdekretes. Es geht laut Ökumenismusdekret Nr.4 um „eine bessere Kenntnis der Lehre und des Lebens …und eine bessere Würdigung derselben". Und dabei geht es nicht nur um ein peripheres Kennenlernen, sondern Ökumenismusdekret Nr. 9 schreibt vor: „Man muß den Geist und die Sinnesart der getrennten Brüder (und Schwestern) kennenlernen." Es geht um „…eine bessere Kenntnis der Lehre und der Geschichte, des geistlichen und liturgischen Lebens, der religiösen Psychologie und Kultur, die den Brüdern (und Schwestern) eigen ist…"

In der Begegnung mit den Freikirchen mussten – wie gesehen – einerseits sehr viele Vorurteile überwunden werden, aber andererseits konnten die konkreten Begegnungen mit Freikirchen vor Ort profitieren vom Kontrast zu dem den Katholiken eher bekannten landeskirchlichen Protestantismus. Dieser wirkt für einen Katholiken, der „an der Brust der Mutter Kirche" aufgewachsen ist, zuerst einmal mehr oder weniger karg, je nach lutherischer oder reformierter Prägung. In freikirchlichen Gemeinden begegneten uns, zumindest auf den ersten Blick, „vollblutigere" und „geborgenere" Christen und darin fanden wir Affinitäten zu unserem Christsein (man beachte die Anführungszeichen bei den Begriffen vollblutig und geborgen!). Aber auch die Neugier beflügelte sicher die Begegnung und das Kennenlernen, denn es ist immer interessanter, das zu erforschen, was man noch gar nicht kennt, als das, was man meint schon zu kennen. Und sich als Katholik in freikirchliche Gefilde zu begeben, wirkte doch irgendwie mutig und fast revolutionär! Etwas vom Geist der 68er kam da vielleicht der Ökumene zugute! Damit sind aber nur die äußeren Momente genannt, die Begegnung und Kennenlernen mehr oder weniger gefördert haben.

Die Wende zu einer neuen Grundeinstellung war eindeutig mit bedingt durch und getragen von den neuen ekklesiologischen Vorgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils. In der Konfessionskunde, die ich in der ersten Hälfte der 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts mit meinen Institutskollegen erarbeitet habe, steht in der Einleitung: „Die Brisanz einer heutigen *katholischen Konfessionskunde* liegt nicht darin, dass sie aktuellere Daten …sowie neues statistisches Material vorzulegen hat, sondern darin, dass sie die ekklesiologischen und ökumenischen Erkenntnisse der letzten Jahrzehnte auf katholischer Seite in Darstellung und Be-

wertung der Konfessionen einzubringen hat. Das erfordert nicht eine bloß wohlwollendere Betrachtung der anderen…als in früheren Zeiten üblich…, sondern vor allem die Berücksichtigung der Tatsache, dass das Zweite Vatikanische Konzil das Verhältnis der katholischen Kirche zu den anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften neu bestimmt und diese als ekklesiale Wirklichkeiten gewertet und gewürdigt hat."[3]

Dass dies nicht lediglich ein neuer Ansatz des Johann-Adam-Möhler-Instituts ist, sondern dass es sich dabei um eine fundamentale, breit angelegte Einsicht handelt, wird auch in vielen anderen Lexika und konfessionskundlichen Werken der letzten Jahrzehnte dokumentiert. Auch die zwischenzeitlich doch gut konsolidierte multilaterale Ökumene auf allen Ebenen unserer Kirchen dokumentiert, wenn auch mit gelegentlichen Pannen, diese neue Sicht (ACK-Bund, Regionale-ACKs, Lokale-ACKs).

Ich habe gesagt, dass das Zweite Vatikanische Konzil das Verhältnis der katholischen Kirche zu den anderen Kirchen und Gemeinschaften neu bestimmt hat. Dies geschah auf der Grundlage der neuen ekklesiologischen Selbstbestimmung, die das Konzil im ersten Kapitel der Kirchenkonstitution[4] vorgenommen hat. Dort wird festgestellt: dass die „…einzige Kirche Christi, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen…in dieser Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet…verwirklicht (ist) in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in der Gemeinschaft mit ihm geleitet wird" (LG 8). Hieraus ergeben sich zwei fundamentale Bestimmungen für die Ökumene:

1. Vorkonziliare traditionelle katholische Ekklesiologie hat undifferenziert die katholische Kirche mit der einzigen Kirche Jesu Christi gleichgesetzt. Sie verwendete zur Bestimmung des Verhältnisses der katholischen Kirche zur Kirche Jesu Christi die Verbform „est" (ecclesia catholica *est* ecclesia Jesu Christi). Das Konzil hingegen geht genau umgekehrt, von der einzigen Kirche Jesu Christi aus, und stellt fest, dass diese in der katholischen Kirche „verwirklicht" ist (subsistit in). Damit rückt das Konzil von einer absoluten Gleichsetzung ab und drückt die vollzogene Differenzierung mit dem allerdings nicht unumstrittenen Begriff „subsistit" aus.

2. Vorkonziliare katholische Theologie fragte im Hinblick auf die Nichtkatholiken lediglich, ob und wie einzelne außerhalb der katholischen Kirche stehende Menschen doch das Heil erlangen können. Das Konzil hingegen stellt in unmittelbarem Zusammenhang mit dem „subsistit" fest, dass auch „außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind" (LG 8), die doch auch zum Heil führen.

Aus diesen fundamentalen ekklesiologischen Bestimmungen ergeben sich für die Ökumene weitere zwei Daten, hinter die es m.E. kein Zurück geben darf:

---

[3] Kleine Konfessionskunde. Hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut /Paderborn, [4]2005, 13.

[4] Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Lumen Gentium"(= LG).

1. Auch in den nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften „verwirklicht" sich nach katholischer Ekklesiologie die eine Kirche Jesu Christi[5], wie auch immer die „Verwirklichungsgestalt" näher bestimmt wird (hier muss der „Defectus" von Ökumenismusdekret Nr. 22 ausgedeutet werden) und 2. durch diese Verwirklichung der einen Kirche Jesu Christi sowohl in der katholischen Kirche wie auch in den anderen ist es nicht nur erlaubt, sondern auch geboten, von schon gegebener Einheit zu sprechen, welche Grundlage ist für das Ringen um die noch fehlende Einheit.

Neben dem beschriebenen Weg, der durch die Überwindung von Vorurteilen und dem Bau von Brücken im grundlegenden Bereich der Ekklesiologie zueinander geführt hat, muss nun auch nach den *dogmatischen und ethischen Inhalten* gefragt werden. Eher global gesehen kann festgestellt werden, dass sich im freikirchlich/katholischen Dialog in gewisser Weise die frühe Geschichte der Genfer ökumenischen Bewegung wiederholt hat. Auf einen kurzen Nenner gebracht: Es muss unterschieden werden zwischen „Glauben und Kirchenverfassung" einerseits und andererseits „Praktisches Christentum". Im Bereich dieses letzteren gibt es große und tatsächlich beglückende Übereinstimmungen. Es beginnt mit dem alltäglich gelebten Glauben in enger Einbindung in die Glaubensgemeinschaft: Gottesdienstbesuch, Gemeindeleben. Die „Nachfolge Christi" ist sowohl in der katholischen Kirche wie auch in den Freikirchen ein Grundpostulat. Auch in der Spendenfreudigkeit sind wir uns auffallend nahe. In vielen grundlegenden ethischen Fragen wie Menschenwürde, Religionsfreiheit, Schutz des Lebens, Familie u.a.m. gibt es keine relevanten Unterschiede. In der Frage der sogenannten „guten Werke" ist bei richtiger Verständigung die Nähe sehr groß.

In Sachen „Faith and Order" sieht es anders aus. Hier sind die Unterschiede groß. Zwar berufen wir uns auf dieselbe Bibel, aber in der Auslegung liegen wir an manchen Punkten weit auseinander. Und zwar nicht primär in der Ekklesiologie, wie oft gesagt wird, nein, sondern zuerst einmal in der Verhältnisbestimmung von Wort und Sakrament im aktuellen Heilshandeln Gottes. Im Hintergrund liegen hier die Unterschiede in den klassischen Fragen der Soteriologie. Konkret geht es um die Konsequenzen der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus für die Struktur der Heilsvermittlung in Raum und Zeit. Aus katholischer Sicht stellt sich hier die Frage, ob die Kirche, die Leib Christi ist, an dem wir Glieder sind, vom ganzen Christus lebt, nämlich von Wort und Tat Jesu Christi, oder nur vom Wort, wie es uns in der Bibel vorliegt? Aus unserer Sicht überspitzen die Freikirchen das „sola scriptura" und das „solo verbo" der Reformation in einer Weise, dass sich daraus

[5] Genau dies wird in den „Responsa" der Glaubenskongregation vom 10. Juni 2007 auch festgehalten, wenn es dort in der Antwort auf Frage 2, Abs.3 heißt: „Nach katholischer Lehre kann man mit Recht sagen, dass in den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die noch nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, Kraft der in ihnen vorhandenen Elemente der Heiligung und der Wahrheit die Kirche Christi gegenwärtig und wirksam ist." (Es folgt im Text hier ein Hinweis auf die Enzyklika „Ut unum sint" Nr. 11 von Papst Johannes Paul II.).

anscheinend notgedrungen Defizite im Bereich des sakramentalen Gnadenwirkens Gottes ergeben.

Vergegenwärtigt man sich an dieser Stelle die althergebrachten freikirchlichen Bedenken gegenüber dem klassischen katholischen „sakramentalen" Denken, Empfinden und Handeln, dann ergibt sich reichlich weiterer Gesprächsbedarf und zwar im Bereich des ganz Grundlegenden. Ein gutes Beispiel, wie ein solches Gespräch weitergeführt werden kann, sehe ich in dem erst kürzlich erfolgten Beitritt des Methodistischen Weltbundes zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre", die 1999 von der katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund verabschiedet worden war. Auf der Grundlage der festgestellten Hochschätzung der „guten Werke" konnten hier gemeinsame dogmatische Formulierungen gefunden werden, die durchaus in den Horizont der Soteriologie projiziert werden können.[6]

Wie kann *Partnerschaft* auf der Basis des Dargelegten *weiter wachsen*?

Grundlage der Partnerschaft muss in jedem Fall die Rezeption der Dialogergebnisse[7] sein. Sie muss in den theologischen Lehranstalten unserer Kirchen stattfinden und zwar nicht nur in der Lehre, sondern auch in der Lehrentwicklung (Beteiligung von Lehrern der je anderen Kirche an der Lehre in der eigenen, Hospitieren von Doktoranden der je anderen Konfession usw.). Die Rezeption der Dialogergebnisse darf allerdings nicht ein rein intellektueller Vorgang bleiben. In den Gemeinden geschieht sie in der Form konkreter Begegnung. Die freikirchlich/katholische Partnerschaft kann in den Gemeinden vor Ort sicher an erster Stelle im Bereich des diakonisch/karitativen Handelns ausgebaut werden. Die theologische Grundlage hierfür ist sehr solide gegeben in den zuvor aufgeführten Dialogen. Trotz der Grenzen, die durch bestehende Strukturen und Einbindungen in überörtliche Koordinaten gegeben sind, gibt es immer vor Ort genügend Einsatzmöglichkeiten, die uns als Christen oft einander näher bringen können als viele Worte. Und wenn dies für das christliche Handeln am Nächsten gilt, dann gilt es noch vielmehr für das gemeinsame Gebet. Ich bin überzeugt, dass wir uns aus unseren jeweiligen Tradi-

[6] Vgl. hierzu die Studie des *Deutschen Ökumenischen Studienausschusses* (DÖSTA) „Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog", hg v. Uwe Swarat, Johannes Oeldemann, Dagmar Heller, Beih ÖR 78, Frankfurt am Main 2006.

[7] Die freikirchlich/katholischen Dialoge auf Weltebene sind abgedruckt in den 3 Bänden „Dokumente wachsender Übereinstimmung". Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Hg. v. *H. Meyer* u.a. (Paderborn 1983–2003). Die freikirchlich/katholischen Dialoge im deutschsprachigen Raum sind dokumentiert in den Bänden Rechtfertigungslehre in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht. Hg. v. *W. Klaiber u. W. Thönissen* (Paderborn 2003); Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht. Hg. v. W. Klaiber u. W. Thönissen (Paderborn 2005) und Die Bibel im Leben der Kirche. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven. Hg. v. *W. Klaiber und W. Thönissen* (Paderborn 2007).

tionen sehr viel zu geben haben und dass genügend Anknüpfungspunkte da sind. Im Zusammenhang mit einer Studie anlässlich des 300. Todestages von Philipp Jakob Spener habe ich in einem Leitartikel der „Theologischen Revue" versucht, die wesentlichen Elemente des Pietismus in den heutigen katholischen Horizont zu rücken.[8] Dabei ist mir wieder einmal deutlich geworden, dass es so viele historische und inhaltliche Parallelen zwischen der katholischen Frömmigkeitsgeschichte des 18. Jahrhunderts und dem Pietismus gibt (die teilweise bis heute nachweisbar sind), dass ich fragen musste, ob der sog. Pietismus tatsächlich eine rein reformatorische und nicht vielmehr eine konfessionsübergreifende Bewegung war, die auch heute noch konfessionsübergreifend wirksam sein kann, gerade im Zeitalter des „aufgeklärten" Rationalismus, aus dem wir noch lange nicht heraus sind.

Wer sich heute vergewissern will, welches die katholisch/freikirchlichen Parallelen sind, dem begegnen sie ohne langes Suchen am offenkundigsten in den Ordensgemeinschaften (Kongregationen), die im 18. und 19. Jahrhundert gegründet wurden. Vielleicht aber sogar noch lebensnäher in den *geistlichen Bewegungen und Gemeinschaften* der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Ich nenne nur die bekanntesten: Fokolar-Bewegung, Franziskanische (Laien)Gemeinschaft, Geistliche Familie Charles de Foucauld, Missionarische Heilig-Geist-Gemeinschaft, Ehegruppen Equipe Notre Dame, Cursillo-Arbeitsgemeinschaft, Gemeinschaft des Heiligen Franz von Sales, Dominikanische Laiengemeinschaft, Gemeinschaft des Neokatechumenats, Katholische Charismatische Gemeindeerneuerung und nicht zuletzt die Integrierte Gemeinde, denn es gibt noch weitere, die aber nicht alle in Deutschland vertreten sind.

Ein weiterer Bereich, in dem ich mir mehr freikirchlich/katholische Partnerschaft gut vorstellen kann, ist das weite Feld der Arbeit an und mit der Bibel. Einzelheiten brauche ich hier wohl nicht aufzuführen. Aber aus gegebenem Anlass sei mir die Vision einer stärkeren freikirchlich/katholischen Zusammenarbeit in einer möglichen neuen Runde der Arbeit an einer dem Urtext näher kommenden ökumenischen Einheitsübersetzung erlaubt.[9]

Lassen Sie mich mit diesem für manche von Ihnen sicher befremdlichen Gedanken schließen. Halten Sie mir aber bitte zugute, dass noch vor 30 Jahren, oder auch noch weniger, Sie alle mehr als nur befremdet geschaut hätten, wenn man Ihnen das von mir beschriebene heutige gute freikirchlich/katholische Verhältnis prognostisch vorhergesagt hätte.

Hans Jörg Urban

(Professor Dr. Hans Jörg Urban war Direktor am Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn.)

---

[8] Theologische Revue Jg. 101, 2005 Nr. 3, 179–188.

[9] Vgl. meine Ausführungen zum momentanen Scheitern des Projektes „Einheitsübersetzung" in der Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie, 61. Jhg. (2007), 222–229.

Glory to God, peace on earth!

Bericht vom Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen, 13.–20. Februar 2008

Vom Mittwoch, den 13. bis zum Mittwoch, den 20. Februar 2008 kamen die 150 Mitglieder des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen zu ihrer zweiten Sitzung nach der Vollversammlung in Porto Alegre zusammen, darunter aus Deutschland die Delegierten der EKD (Auslandsbischof Martin Schindehütte, Bischof Martin Hein, Kurhessen-Waldeck, Pfarrerin Heike Bosien, Württemberg, Doktorandin Christina Biere, Westfalen/Greifswald, Superintendent Frank Schürer-Behrmann, EKBO, mit OKR Jens Nieper, Hannover als Berater) und Pfarrer Dr. Fernando Enns, Hamburg, von den deutschen Mennoniten.

Außer den täglichen Andachten fanden am Sonntag, den 17. Februar, zwei besondere *gottesdienstliche Veranstaltungen* statt, zeitlich somit in der Mitte der Tagung:

- Im Ökumenischen Institut Bossey am Genfer See wurde vormittags der *Totempfahl*, ein Geschenk der kanadischen Urbevölkerung an den ÖRK bei der Vollversammlung 1983 in Vancouver, der Erde übergeben – er wird nun auf dem schönen Rasen am Rand des Genfer Sees liegen und wieder Erde werden, da er morsch geworden war. Bei Sonnenschein, im Gespräch unter den Mitgliedern des Zentralausschusses und begleitet von guten Gesängen und Gebeten konnten wir diese Zeremonie so verstehen, dass sie nicht die Verabschiedung von Vancouver war, sondern dass die damaligen Themen und Einsichten nun aufgehen in der Geschichte des ÖRK und lebendiger und fruchtbarer Teil der Identität des ÖRK und der ökumenischen Bewegung werden.
- Am Nachmittag wurde dann in einem festlichen Gottesdienst in der gut gefüllten reformierten Kathedrale St. Pierre in Genf der *60. Jahrestag der Gründung des ÖRK* begangen. Die Predigt hielt der Ökumenische Patriarch Bartholomäus von Konstantinopel aus Istanbul, der nominell als Ehrenoberhaupt höchste Vertreter der Orthodoxie. Auch wenn der Gottesdienst liturgisch und die Predigt rhetorisch nicht übermäßig inspirierend waren, waren die Worte wichtig: Bartholomäus bekräftigte das Festhalten auch der Orthodoxie an der Gemeinschaft und Einheit der Kirchen. Diese Einheit dürfte nicht durch unterschiedliche Urteile in moralischen Fragen in Frage gestellt werden, die auch mit unterschiedlichen Kontexten zusammenhingen. Er bekräftigte so die neu erstarkte Akzeptanz des ÖRK unter den orthodoxen Kirchen trotz manchmal unqualifizierter Kritik von Seiten einzelner russisch-orthodoxer Vertreter.

1. Zunächst heimliches, später öffentliches Hauptthema des Zentralausschusses war dann die *Frage der Wiederwahl des Generalsekretärs Samuel Kobia* aus Kenia.

- Kurz vor dem Zentralausschuss wurde vom deutschen Evangelischen Pressedienst (epd) gemeldet, dass der Doktortitel Kobias von einer international nicht

anerkannten Universität in den Vereinigten Staaten verliehen worden sei, und gleichzeitig wurden verschiedene kritische Meinungen zu Kobias Leitung der ÖRK-Zentrale in Genf leise und laut geäußert. Vor diesem Hintergrund erklärte Samuel Kobia in einer geschlossenen Sitzung des ZA am Montag, 18. Februar, seinen *Verzicht auf eine Kandidatur* für die Wiederwahl als Generalsekretär aus persönlichen Gründen.

- Der Zentralausschuss nahm diese Entscheidung mit Bedauern und Dank für seinen langjährigen Einsatz für die ökumenische Bewegung und den ÖRK auf. Allerdings fragten verschiedene Stimmen von Kirchen des Südens, besonders aus Afrika und Asien, in einer *emotionalen, aber fairen Diskussion* an, ob ein afrikanischer Generalsekretär von Kritikern aus den nördlichen Kirchen aus dem Amt gedrängt worden sei. Kobia hatte selbst darauf hingewiesen, dass für den Prozess der Wiederwahl unzureichende Regularien existieren. Dennoch wurde die mehrstündige Diskussion schließlich unter Leitung des Moderators des Zentralausschusses Walter Altmann einvernehmlich zu einem Ergebnis gebracht:
- Die Präsidenten des ÖRK wurden beauftragt, eine *Kommission zur Evaluierung des Entscheidungsprozesses und zur Heilung entstandener Wunden* in die Wege zu leiten. Gleichzeitig wurde ein 18-köpfiger *Findungsausschuss* gewählt und eingesetzt, der bis zur nächsten Zentralausschusssitzung im September 2009 eine/n oder mehrere Kandidaten für das Amt des Generalsekretärs präsentieren soll. Der Exekutivausschuss des ÖRK soll im September einen amtierenden Generalsekretär für die Zeit von Kobias Amtsende am 31. Dezember 2008 bis zum Amtsantritt eines oder einer neuen Generalsekretärs/in, voraussichtlich Anfang 2010, benennen.

2. Bei der zweiten wichtigen Entscheidung des Zentralausschusses ging es um die *Dekade zur Überwindung von Gewalt*:

- Ihr Abschluss wird die *Internationale Friedenskonvokation* mit geplanten 2.000 Teilnehmenden sein, die im *Mai 2011* stattfinden wird und als deren Ort *Kingston, Jamaica*, festgelegt wurde, das gegenüber Nairobi den Vorzug erhielt. Dabei war das ausschlaggebende Argument, dass damit zum ersten Mal eine große ökumenische Versammlung in der Karibik stattfinden würde.
- Die Friedenskonvokation wird unter dem *Leitthema „Ehre sei Gott, Friede auf Erden"* stehen und das *Leitbild des „gerechten Friedens"* ökumenisch verankern.
- Auf dem Weg zur Friedenserklärung werden in verschiedenen Studientagungen Aspekte dieses Themas bearbeitet – zuletzt gab es in Deutschland in der Ev. Akademie Arnoldshain vom 16.-18.November 2007 eine Tagung zur internationalen Schutzpflicht gegenüber bedrohten Bevölkerungsgruppen („responsibility to protect"). Parallel sollen ökumenische Besuchsgruppen als *„Living letters"* in verschiedenen Ländern der Erde der Frage der Gewalt nachgehen und nach Antworten der christlichen Kirchen darauf suchen. Zuletzt war im Zusammenhang der Gewalt in Kenia eine kurzfristig zusammengestellte Gruppe dort, im kom-

menden Jahr sollen u.a. Darfur und die Bundesrepublik Deutschland besucht werden.

- Im inhaltlichen Zusammenhang zur Frage der Überwindung von Gewalt standen auch mehrere *öffentliche Stellungnahmen des Zentralausschusses*: die Stellungnahmen zum Klimawandel *(Minute on global warming and climate change)*, zur Streumunition *(Statement on cluster munition)*, zur Krise in Kenia *(Statement on the crisis in Kenya and the churches' response)*, zur Situation in Pakistan *(Statement on Pakistan)*, zur Situation in Gaza *(Minute on the humanitarian situation in the Gaza Strip)*, zu demokratischen Wahlvorgängen *(Statement on democratic electoral processes)* und zur humanitären Situation im Gazastreifen.

3. Ein weiteres wichtiges Thema der Ökumene wurde vor allem im Grundsatzausschuss bearbeitet: die Suche nach der Form für *eine „erweiterte Vollversammlung" des ÖRK im Jahr 2013*. Dabei standen unterschiedliche Interessen nebeneinander:

- das Interesse, die Vollversammlung so zu erweitern bzw. zu ergänzen, dass auch Kirchen vertreten sein können, die keine ÖRK-Mitglieder sind, mit Bezug auf das vor Jahren von Konrad Raiser angeregte *„Global Christian Forum"*. (Das GCF sollte als Plattform dienen, auf der christliche Kirchen auch über die Mitgliedskirchen des ÖRK hinaus miteinander ein Gespräch führen. Im November 2007 fand nun erstmals eine große und erfolgreiche Veranstaltung statt: Im kenianischen *Limuru* trafen sich über 200 Vertreterinnen und Vertreter aus evangelikalen, pfingstlerischen Kirchen, der Römisch-katholischen Kirche und ÖRK-Mitgliedskirchen. Dabei stand vor allem die erste Kontaktaufnahme durch Erzählen von Glaubensgeschichten der Teilnehmenden im Mittelpunkt. Für manche Vertreter v.a. der Kirchen, die nicht dem ÖRK angehören, öffneten sich neue Horizonte. Wie genau dieser Prozess weitergeführt werden wird, wird zur Zeit in verschiedenen Gruppen beraten. Dabei sind im Moment „leichte Strukturen" im Blick, die viel Beweglichkeit erlauben – anderes wird auch derzeit nicht finanzierbar sein!)
- das institutionelle Interesse v.a. des LWB und RWB, durch die Verbindung ihrer globalen Versammlungen mit der ÖRK-Vollversammlung Kosten zu sparen
- das Interesse, durch eine gezieltere und stärkere Einbeziehung der verschiedenen konfessionellen, regionalen, nationalen ökumenischen Zusammenschlüsse und der Werke den institutionellen Zusammenhalt der ökumenischen Bewegung zu strukturieren und so den Prozess der Rekonfiguration der ökumenischen Bewegung voranzutreiben
- das Interesse, durch eine Erweiterung des ‚mutirao'-Elements der Vollversammlung in Porto Alegre eine noch breitere Teilnahme und damit auch Identifikation von ökumenischen Basisgruppen usw. im Sinne des deutschen Kirchentages zu fördern
- schließlich das Interesse v.a. der orthodoxen Kirchen, keine großen Veränderungen an der Arbeitsweise der Vollversammlung vorzunehmen, um so nicht den durch die Sonderkommission für die Mitarbeit der Orthodoxen Kirchen im ÖRK

und durch das Konsensprinzip seit Porto Alegre gewachsenen Zusammenhalt zu gefährden.

Diese z.T. gegenläufigen Interessen zu vereinbaren, war auf dem Zentralausschuss noch nicht möglich, zumal viele Kirchen sich auch noch keine Meinung gebildet hatten. So wurde ein *Studienausschuss* eingesetzt, an dem neben 14 Vertreter/innen des Zentralausschusses auch 14 Vertreter/innen der Organisationen teilnehmen sollen, deren verstärkte Einbringung in die Vollversammlung erhofft wird. (Pfn. Heike Bosien aus Württemberg wird als deutsches Mitglied des Zentralausschusses an diesem Prozess teilnehmen.)

4. Der *interreligiöse Dialog* spielte an verschiedenen Stellen eine wichtige Rolle in den Beratungen. So bezeichnete der frühere norwegische Ministerpräsident Kjell Magne Bondevik als neuer Vorsitzender der *Church Commission on International Affairs* den Dialog mit dem Islam als eine Hauptaufgabe des ÖRK nach dem Ende der Blockkonfrontation und den neuen globalen Konfliktlinien entlang der Religionszugehörigkeiten.

Als *Antwort auf den Brief der 138 islamischen Gelehrten „Ein gemeinsames Wort zwischen uns und euch"* hat der ÖRK ein Dokument „Learning to Explore Love Together" erstellt, das eine Grundlage für die Beantwortung des Briefes sein kann. Zur Zeit wird geprüft, ob später im Jahr eine Konsultation mit Mitverfassern des Briefes stattfinden kann.

In Bossey hat 2007 die erste einmonatige *interreligiöse Sommeruniversität* mit 30 Teilnehmenden aus dem Islam, dem Judentum und dem Christentum stattgefunden.

Der Zentralausschuss verabschiedete angesichts eines angekündigten Koran-kritischen Films in den Niederlanden außerdem ein *Wort an die Kirchen in Europa zum Umgang mit neuen religiösen Minderheiten* (Minute on our religious imperative to foster sensitivity and reconciliation in a shifting society).

5. Zur *Situation im Nahen Osten* verabschiedete der Zentralausschuss ein Wort an die Kirchen zur humanitären Situation im Gaza-Streifen. Dabei konnte er sich auf den *„Amman-Call"* beziehen, der im Sommer 2007 von einer Tagung im Rahmen der neuen Nah-Ost-Initiative des ÖRK, dem *Palestine-Israel Ecumenical Forum (PIEF)* ausging. Das PIEF will die Friedensbemühungen der christlichen Kirchen in der Region koordinieren und stärken. Diese Initiative ist von verschiedenen Akteuren in der Region positiv aufgenommen worden, und auch der Rat der EKD hat sich den Amman-Call inzwischen zu eigen gemacht.

6. Der Zentralausschuss musste auch die *Finanz-, Arbeits- und Öffentlichkeitsarbeitskonzepte* und Pläne für die Jahre 2008 – 2010/11 beraten und beschließen.

- Die nach der Vollversammlung in Porto Alegre gebildeten *sechs Programmgebiete* „Der ÖRK und die ökumenische Bewegung im 21. Jahrhundert" (P1), „Einheit, Mission, Evangelisation und Spiritualität" (P2), „Öffentliches Zeugnis: Macht hinterfragen, für Frieden eintreten" (P3), „Gerechtigkeit, Diakonie und Schöpfungsverantwortung" (P4), „Bildung und ökumenische Ausbildung"

(P5) sowie „Interreligiöser Dialog und interreligiöse Zusammenarbeit" (P6) wurden bestätigt.

- Hinsichtlich der Programmarbeit überhaupt und insbesondere in Bezug auf Programmeinheit 4 wurde auf eine noch stärkere *Beteiligung und Moderation des ÖRK bei der Entwicklung von „ACT Development"* (Action of Churches Together) gedrängt, dem internationalen Zusammenschluss mehrerer großer kirchlicher Entwicklungsorganisationen, darunter der deutsche EED und Brot für die Welt. Im immer professioneller und vielfältiger werdenden Gebiet der Entwicklungszusammenarbeit ist eine Zusammenarbeit der kirchlichen Dienste auf Weltebene sowohl bei der Katastrophenhilfe (ACT-International als auch in der Entwicklungshilfe (ACT-Development) notwendig, bei der der ÖRK die Verbindung mit den Kirchen garantieren soll. Darüber hinaus können auch die ÖRK-eigenen Programme in diesem Arbeitsgebiet mit ACT-Development abgestimmt werden. Ein Zusammenschluss von ACT-International und ACT-Development zur ACT-Alliance ist angestrebt.
- Der ÖRK hat neben anderen neuen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern auch einen neuen *Communications*-Direktor gewonnen, den Mennoniten Marc Beach aus den USA. Mit einer Erhöhung der Haushaltsmittel und der Bemühung um eine Fokussierung der Öffentlichkeitsarbeit um die Trias „Unity, witness, service" will der ÖRK die öffentliche Wahrnehmung des Rates und der ökumenischen Bewegung verbessern.
- Die *finanzielle Situation* ist insgesamt auf relativ niedrigem Niveau stabilisiert, die Eckpfeiler der Finanzierung in Mitgliedsbeiträgen der Mitgliedskirchen, Förderung von Programmarbeit durch kirchliche Dienste und weitere Spenden sollen weiter ausgebaut werden.
- Ein besonderes Projekt ist der *Umbau einer Scheune auf dem Gelände des Ökumenischen Instituts in Bossey zu einem Tagungshaus* für 50 Personen. Damit sollen mehr Besuche und Tagungen auch während der Zeit des Studienbetriebs in Bossey ermöglicht werden. Von den 6 Millionen Franken Baukosten sollen nach Auskunft in einem persönlichen Gespräch 2 Mio. durch Spenden aufgebracht werden. Außerdem soll auf den zu Bossey gehörenden Feldern eine ökologische Pflanzenproduktion zur eigenen Verwendung und zum Verkauf etabliert werden.

7. Schließlich seien *die nächsten wichtigen Termine des ÖRK in Deutschland* benannt:

- Im Juli tagt der *Ständige Ausschuss für Konsens und Zusammenarbeit* (die Fortsetzung der Kommission zur Mitarbeit der Orthodoxie im ÖRK) auf Einladung des kurhessischen Bischofs Martin Hein, der selbst Mitglied der Kommission ist, in Hofgeismar.
- Unmittelbar im Anschluss findet am gleichen Ort die *erste Tagung des Findungsausschusses für das Amt des Generalsekretärs* statt. So werden auch Reisekosten gespart, da einige Personen Mitglieder in beiden Gruppen sind. (Seitens der EKD ist Auslandsbischof Martin Schindehütte Mitglied des Findungsausschusses.)

- Ende Juni bis Anfang Juli wird eine *Delegation von „Living Letters"* im Zusammenhang der Ökumenischen Dekade zur Überwindung der Gewalt und in Vorbereitung auf die Internationale Friedenskonvokation auf Einladung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) Deutschland besuchen.
- Im September findet die halbjährliche *Tagung des Exekutivausschusses* als Leitung des ÖRK zwischen den Zentralausschüssen zum Ende der Amtszeit der Lübecker Bischöfin Bärbel Wartenberg-Potter in Lübeck statt.

8. Genannt seien schließlich ebenfalls die *derzeitigen deutschen Mitarbeiter im ÖRK-Stab in Genf*:

- *Pfr. Dr. Martin Robra* – Direktor, Programmarbeit „Der ÖRK und die ökumenische Bewegung im 21. Jahrhundert" (P1)
- *Pfn. Sabine Udodesku* – Leiterin, Programm „Spiritualität und Gottesdienst in der ökumenischen Bewegung" im Programmgebiet „Einheit, Mission, Evangelisation und Spiritualität" (P2)
- *Pfn. Dr. Dagmar Heller* – Dozentin für Ökumenische Theologie (und derzeit Dekanin) am Ökumenischen Institut Bossey (Programmbereich „Bildung und ökumenische Ausbildung P5) und Studiensekretärin in der Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung im Programmbereich „Einheit, Mission, Evangelisation und Spiritualität" (P2)
- *Frau Maike Gorsboth* – Koordinatorin des Ökumenischen Wasser-Netzwerks im Programmbereich „Gerechtigkeit, Diakonie und Schöpfungsverantwortung" (P4)
- *Pfr. Dr. Dietrich Werner* – Berater für das Programm Ökumenische Theologische Ausbildung im Programmgebiet „Bildung und ökumenische Ausbildung" (P5)
- *Frau Annegret Kapp* – Mitarbeiterin in der Internet-Redaktion

9. Verschiedenes

- Die Meinungsfindung im *Konsens-Verfahren* bleibt weiter interessant. Die Aussprache nach dem Verzicht von Samuel Kobia auf eine weitere Kandidatur zeigte nach Meinung mancher das integrierende Potential dieser Methode, weil alle Seiten das Gefühl hatten, gehört worden zu sein. Bei anderen Diskussionen wirkte das Verfahren dann bremsend und ermüdend, wenn die Leitung ausgiebige Diskussionen um Formulierungsfragen zuließ.
- Als *Steward* nahm die *Berliner Theologiestudentin Charlotte Eisenberg* an der Tagung des Zentralausschusses teil.
- Dagmar Heller als Dekanin der Fakultät in Bossey wies im persönlichen Gespräch darauf hin, dass bei Interesse *Stipendien für das Studium in Bossey auch für deutsche Interessierte möglich* wären.
- Zahlreiche Berichte, Fotos und Dokumente finden sich in der Dokumentation des Zentralausschusses unter *www.oikoumene.org*.

Frank Schürer-Behrmann

(Frank Schürer-Behrmann ist Superintendent des Evangelischen Kirchenkreises Fürstenwalde-Strausberg.)

In memoriam

Protopresbyter Professor Vitalij Borovoj (1916 – 2008)

Am 7. April 2008 verstarb in Moskau im Alter von 92 Jahren Protopresbyter Vitalij Borovoj, der durch sein Leben und Wirken als Geistlicher und Theologe zu den bedeutenden christlichen Zeugen der russischen Orthodoxie in den gewaltsamen totalitären, atheistischen Ideologien des 20. Jahrhunderts zählt.

Vitalij Borovoj wurde am 18. Januar 1916 in einem Dorf in der Nähe von Witebsk geboren, einer Region die von 1918 bis 1939 Teil der II. Polnischen Republik war. Er besuchte das orthodoxe Priesterseminar in Wilna und studierte von 1936 bis zum Kriegsbeginn 1939 Theologie an der orthodoxen Fakultät in Warschau. Obwohl er als Sekretär des Metropoliten Panteleimon von Minsk nach Deutschland deportiert werden sollte, gelang ihm 1944 die Flucht und im Oktober 1944 wurde er in Gomel zum Priester geweiht. 1945 begann er mit dem Aufbau des Priesterseminars in Minsk, in dem er bis 1953 unterrichtete. Danach unterrichtete er an der Leningrader Geistlichen Akademie das Fach Kirchengeschichte und ab 1962 Geschichte der abendländischen Christenheit. Seit 1972 war er daneben auch Professor an der Moskauer Geistlichen Akademie. Er war der prägende theologische und geistliche Lehrer einer ganzen Generation orthodoxer Theologen und späterer Bischöfe in der ehemaligen Sowjetunion – darunter auch des jetzigen Leiters des Außenamtes der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK), Metropolit Kirill (Gundjajew) von Smolensk. Vitalij Borovoj war durch seine umfassende Bildung und Sprachbegabung einer der seltenen Theologen *in* der Sowjetunion, der unmittelbar an das hohe akademische Niveau der russischen Theologie vor 1917/1918 anknüpfen konnte.

Als Berater des Moskauer Patriarchats war Borovoj einer der ersten orthodoxen Theologen, die ab 1959 in offiziellen Gesprächen mit dem Generalsekretär des ÖRK Visser't Hooft die Möglichkeit einer Mitgliedschaft der ROK (und anderer orthodoxer Kirchen aus kommunistischen Staaten) im ÖRK auszuloten hatte, auch um die Gefangenschaft und Isolation der Kirche infolge der ideologisch motivierten brutalen Christenverfolgungen unter Nikita Chruschtschow zu durchbrechen. Von 1960 bis 1991 diente er in herausgehobenen Funktionen und Ämtern sowohl im Moskauer Kirchlichen Außenamt als auch im Genfer Sekretariat des Ökumenischen Rates der Kirchen. Nachdem die Russische Orthodoxe Kirche auf der Vollversammlung in Neu-Delhi 1961 Mitglied des ÖRK geworden war, schickte sie im darauf folgenden Jahr Vitalij Borovoj als ersten Repräsentanten des Moskauer Patriarchats beim ÖRK nach Genf. 1966 wurde er zum assoziierten Direktor für Glauben und Kirchenverfassung ernannt – eine Stellung, die er bis 1973 innehatte. Später kam er ein zweites Mal als Repräsentant seiner Kirche nach Genf. Während dieser ganzen Zeit bis 1991 war er auch Vertreter Moskaus im Zentralausschuss des ÖRK sowie in der Ständigen Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Er war außerdem offizieller Beobachter der Russischen Orthodoxen

Kirche beim II. Vatikanum und Referent bei den zwischenorthodoxen Arbeitsgruppen zur Vorbereitung des großen und heiligen panorthodoxen Konzils. Nicht zuletzt war er ein gefragter Referent bei vielen bilateralen theologischen Dialogen, z.B. beim bilateralen theologischen Dialog der EKD mit der ROK, z.B. in Moskau 1973, in Arnoldshain 1976 und in Kiew 1984. In den kalten Zeiten der Isolierung und der strengen politischen Kontrolle in der Sowjetunion warb und stand Vitalij Borovoj für eine aktive Mitwirkung der orthodoxen Kirche an der ökumenischen Bewegung – und musste sich zeitlebens im und nach dem Ende des Kalten Krieges mit dem Vorwurf auseinandersetzen, die ROK habe nur auf Anweisung des Moskauer Regimes gehandelt und das Zeugnis Christi kompromittiert. Protopresbyter Vitalij war vom Gegenteil überzeugt: nur die christliche Solidarität durch die Teilhabe an der ökumenischen Bewegung habe die vollkommene Isolierung und Zerstörung der Kirche in der Sowjetunion verhindert. Den Preis für die Teilnahme an der ökumenischen Bewegung hat er im vertraulichen Gespräch nie verschwiegen, nämlich die tatsächlichen Kompromisse und Zugeständnisse der Kirche in politischen und gesellschaftlichen Kampagnen der Sowjetunion wie den sog. Friedenskonferenzen.

Vitalij Borovoj war ein begnadeter Ausleger der Heiligen Schrift (zuletzt erschien 2006 in Moskau eine Sammlung seiner Predigten auf Russisch), der für eine Erneuerung und neue Evangelisierung in der orthodoxen Kirche warb und arbeitete. Mit ihm verlieren die orthodoxe Kirche und die ökumenische Bewegung einen couragierten Zeugen des Evangeliums im 20. Jahrhundert.

Johann Schneider

(OKR Dr. Johann Schneider ist Theologischer Referent für Orthodoxie, Stipendien und Ökumene im Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland.)

Gestern – heute – morgen

Vom 21. bis 25. Mai fand in Osnabrück der *97. Deutsche Katholikentag unter dem Leitwort „Du führst uns hinaus ins Weite"* statt. Rund 60.000 Christen nahmen daran teil. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Erzbischof Robert Zollitsch, betonte, dass vom Katholikentag Impulse für die katholische Kirche und die Gesellschaft ausgingen. Auch habe er ermutigende Zeichen für die Ökumene und das Verhältnis von Juden und Christen gesetzt. Der nächste Katholikentag findet 2012 in Mannheim statt.

Vom 30. Mai bis 1. Juni fand in Ravensburg der alle zwei Jahre stattfindende *13. Bodenseekirchentag* statt. Es gab rund 130 Veranstaltungen zu den Themen Ökumene, interreligiöser Dialog, Diakonie, Familie und Bildung, die von ungefähr 7.000 Menschen aus Deutschland, Österreich und der Schweiz besucht wurden. An der großen „Aufbruchsfeier" unter freiem Himmel nahmen der Rottenburg-Stuttgarter Weihbischof Johannes Kreidler und die Ulmer evangelische Prälatin Gabriele Wulz teil. Der nächste Bodenseekirchentag findet am 24. April 2010 in Radolfzell statt.

Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) hatte vom 4. bis 10. Juni zu einer *Aktionswoche „Frieden für Israel und Palästina"* aufgerufen und Mitgliedskirchen und kirchliche Organisationen eingeladen, gemeinsam ein internationales Zeugnis für den Frieden abzulegen. Die tragischen Ereignisse in Israel und Palästina sind ein Appell an alle Menschen guten Willens, sich dafür einzusetzen, dass ihre gemeinsame Hoffnung auf Gerechtigkeit Wirklichkeit wird. Eine Woche lang haben Kirchen in verschiedenen Ländern klare Botschaften an politische Entscheidungsträger, die interessierte Öffentlichkeit und an ihre eigenen Gemeinden gerichtet und darin auf die dringende Notwendigkeit einer Friedenslösung hingewiesen, die die legitimen Rechte und die Zukunft beider Völker sicherstellt.

Die *Notwendigkeit für Frieden im Nahen Osten* stand auch im Mittelpunkt einer Ägyptenreise des Generalsekretärs des ÖRK, Pfarrer Dr. Samuel Kobia, vom 16. bis 21. Juni. Die Gespräche stützten sich auf den Aufruf von Amman, ein Dokument, das die Verpflichtung der Kirchen zum Engagement für den Frieden im Nahen Osten zum Ausdruck bringt. Der Aufruf wurde im Juni 2007 von mehr als 130 Vertreterinnen und Vertretern von Kirchen und christlichen Organisationen aus sechs Kontinenten unterzeichnet. Mit ihm verpflichten sich die Kirchen für den Frieden in der Region einzutreten und formulieren drei Prinzipien, die ihrem Engagement zugrunde liegen: „Der ethische und theologische Imperativ, uns für einen gerechten Frieden einzusetzen. Der ökumenische Imperativ zur Einheit im Handeln. Der Imperativ des Evangeliums zu Solidarität, die keinen Aufwand scheut."

Vom 8. bis 12. Juni fand in der Akademie für theologische Studien in Volos eine *inter-orthodoxe Frauenkonsultation* statt, zu der 45 Frauen aus östlich- und orientalisch-orthodoxen Kirchen in Europa, dem Nahen Osten, Asien, Australien und Nordamerika zusammengekommen waren. Sie wurde vom Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen für Frauen in Kirche und Ge-

sellschaft organisiert. Gastgeberin war die Diözese Demetrias. Beraten wurde über Mitwirkung, Dienst und Anliegen orthodoxer Frauen in der Kirche und in der ökumenischen Bewegung. Die Teilnehmerinnen der Konsultation empfahlen, angesichts der zahlreichen Veränderungen in den vergangenen zehn Jahren eine umfassende Untersuchung der gegenwärtigen Situation und aktuellen Bedürfnisse orthodoxer Frauen vorzunehmen und einen Handlungsrahmen für die Zukunft auszuarbeiten. „Wir sehen die Notwendigkeit, zusammen mit unserer Kirchenleitung Wege und Instrumente zu identifizieren, um Beschlüsse und Empfehlungen von Frauenkonsultationen in unseren Kirchen umzusetzen", erklärten die Teilnehmerinnen in dem Bericht über ihre Beratungen.

Im Domkloster von Ratzeburg fand vom 12. bis 15. Juni die *Konsultation zwischen der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands (ELKF) und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)* statt. Die regelmäßig stattfindenden Gespräche zwischen ELKF und EKD entsprechen der vertraglichen Vereinbarung zwischen den beiden protestantischen Kirchen. In beiden Kirchen wird zurzeit verstärkt über ihre zukünftigen Entwicklungen und Reformen nachgedacht. Obwohl die missionarischen Herausforderungen in beiden Ländern ähnlich sind, ist doch aufgrund der engen staatlichen Einbindung der Kirche in Finnland einerseits und die Trennung von Staat und Kirche in Deutschland andererseits, mit unterschiedlichen Analysen und Konsequenzen in den jeweiligen Kirchen zu rechnen. Weitere Schwerpunkte bilden der Austausch über die ökumenischen Beziehungen zur Orthodoxie, zum Ökumenischen Rat der Kirchen, zur Konferenz Europäischer Kirchen in Europa (KEK) und Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE), zur Porvoo-Kirchengemeinschaft, die Vorbereitungen auf das Luther-Jubiläum 2017 sowie die Ökumene im Ostseeraum. An den Gesprächen über die Ökumene im Ostseeraum beteiligen sich auch Vertreter der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs und der Pommerschen Evangelischen Kirche. Außerdem berichteten diese an der Ostsee gelegenen Gliedkirchen der EKD über ihren Weg hin zu einer gemeinsam getragenen Nordkirche.

Um sich gegenseitig zu „stärken, als Christen und Christinnen gemeinsam sichtbar zu werden, und Verantwortung zu übernehmen" haben sich am 21. Juni *christliche Gemeinden und Kirchen zur Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (ACK) Frankfurt am Main zusammengeschlossen.* Mit der Gründung einer ACK Frankfurt wollen die Gründungsmitglieder die bisherige informelle gute Zusammenarbeit in eine neue und verbindliche Form bringen und auch andere Gemeinden und Kirchen dazu einladen. Zu den Zielen der Unterzeichenden gehört auch, sich als Teil der weltweiten ökumenischen Bewegung zu verstehen und daran zu arbeiten, die Einheit in Vielfalt der christlichen Kirchen zu stärken. Zur ACK Frankfurt gehören folgende Kirchen und Gemeinden: Evangelische Kirche in Frankfurt/Main, Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, Römisch-katholische Kirche im Bistum Limburg/Lahn, Koptisch-Orthodoxe-Kirche, Mennonitengemeinde Frankfurt/M., Evangelisch-methodistische

Kirche, Alt-Katholische Kirche, Schwedische Kirche, Internationaler Konvent christlicher Gemeinden Rhein-Main e.V., Griechisch-Orthodoxe Kirche. Als Gastmitglied ist die Freie Evangelische Gemeinde Frankfurt mit dabei.

„Lebendige Briefe" aus Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Burundi, Brasilien, Griechenland und den Vereinigten Staaten besuchten Deutschland im Zusammenhang mit der „Dekade zur Überwindung von Gewalt", zu der der ÖRK für die Jahre 2001 bis 2010 aufgerufen hat, vom 27. Juni bis 4. Juli. Die Begegnungen des Teams mit Menschen aus unterschiedlichen christlichen Kirchen, mit kirchlichen Multiplikatoren, Gemeindegliedern und Kirchenleitungen in Deutschland dienten dem Austausch von Ideen und der gegenseitigen Ermutigung, verfolgten aber auch das Ziel, die *Reflexion über die ökumenische Erklärung zum gerechten Frieden* voranzutreiben, die 2011 auf der Internationalen ökumenischen Friedenskonvokation angenommen werden soll. Zur Delegation gehörten der Stellvertretende Generalsekretär des ÖRK, Georges Lemopoulos, Pfarrerin Sabine Udodesku aus dem Genfer Büro des ÖRK, der anglikanische Erzbischof Bernard Ntahoturi aus Burundi, die griechisch-orthodoxe Theologin Aikaterini Pekiridou, Thomas Yonker aus der US-amerikanischen Kirche Disciples of Christ und Jannette Bächhold-Ludwig von der lutherischen Kirche Brasiliens. Das Besuchsprogramm begann mit einem öffentlichen ökumenischen Friedensgebet am Freitag, 27. Juni um 17.00 Uhr in der Alten Nikolaikirche auf dem Römerberg in Frankfurt, bei dem Pröpstin Gabriele Scherle die Gäste begrüßte. Weitere Stationen des Besuchs waren Köln, Hannover, Berlin und Dresden. Die Delegation wurde in Deutschland von der Geschäftsführerin der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), Pfarrerin Barbara Rudolph, begleitet.

Aus Anlass der 2000-Jahrfeier der Geburt des Apostels Paulus hat Papst Benedikt XVI. zusammen mit dem orthodoxen Patriarchen Bartholomaios in der Paulusbasilika in Rom ein Jubiläumsjahr eröffnet, das bis zum 29. Juni 2009 dauern soll; *„Machen wir uns gemeinsam mit Paulus auf den Weg!"* Im Paulusjahr sollen nicht nur die Person des heiligen Paulus, seine Tätigkeiten und seine zahlreichen Reisen, sondern auch seine Lehre und Spiritualität neu entdeckt werden.

Vom 15. bis 20. Juli 2008 fand der *XXIII. Weltjugendtag in Sydney* statt. Für den Weltjugendtag 2008 hat Papst Benedikt XVI. sein Leitwort an die Jugendlichen unter das Thema „Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der auf euch herabkommen wird, und ihr werdet meine Zeugen sein" (Apg 1,8) gestellt.

MEET – More Ecumenical Empowerment Together – veranstaltet mit dem Plädoyer für eine Ökumenische Zukunft eine *Ökumenische Sommeruniversität mit dem Thema „Gerechtes Wirtschaften als Beitrag zum Frieden. Solidarische Ökonomie als Gegenbewegung"* im Christian Jensen Kolleg in Breklum vom 3. bis 9. August. U.a. wird die Umsetzung des AGAPE-Prozesses diskutiert.

Die *Interkulturelle Woche 2008* findet vom 28. September bis 4. Oktober unter dem Motto *Teilhaben – Teil werden!* im Rahmen des *Europäischen Jahres des interkulturellen Dialogs* statt. Ein Schwerpunkt ist der *Tag des Flüchtlings* unter dem Motto *„Menschen-*

rechte achten – Flüchtlinge schützen", der bundesweit am 3. Oktober begangen wird. Die bundesweite Auftaktveranstaltung ist am 26. September mit einem Ökumenischen Gottesdienst um 17.00 Uhr in der Schelfkirche St. Nikolai in Schwerin. Materialien können im Internet unter *www.interkulturelle-woche.de* bestellt werden.

Von Personen

Die Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) wählte auf ihrer Mitgliederversammlung im April in Kassel Bischöfin *Rosemarie Wenner* (Ev.-methodistische Kirche) zur neuen Präsidentin, Stellvertreter wurde Pastor *Friedrich Schneider* (Bund Evang.-Freikirchl. Gemeinden). Ferner gehören dem fünfköpfigen Vorstand an: der neue Präses des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, *Ansgar Hörsting*, der Bundessekretär des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden, *Hartmut Knorr*, und der Leiter der Heilsarmee in Deutschland, Kommandeur *Horst Charlet*.

Albrecht Haizmann, evangelischer Theologe, ist neuer Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Baden-Württemberg. Er folgt auf *Johannes Ehmann*, der zum Konfessionskundlichen Institut in Bensheim wechselte. Haizmann ist Privatdozent an der Universität Tübingen.

Katrin Hatzinger ist als neue Leiterin des Brüsseler EU-Büros der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) Nachfolgerin von *Sabine von Zanthier*, die jetzt für die Vertretung des Landes Niedersachsen bei der EU tätig ist, in ihr Amt eingeführt worden. Sie war bisher stellvertretende Leiterin dieses Büros.

Die Religionspädagogin *Elisabeth Naurath* erhielt für ihre Habilitationsschrift „Mit Gefühl gegen Gewalt. Mitgefühl als Schlüssel ethischer Bildung in der Religionspädagogik" den Hanna-Jursch-Preis, der alle zwei Jahre vom Rat der EKD für herausragende theologische Forschungsarbeiten aus der Perspektive von Frauen vergeben wird. In seiner Festansprache betonte Bischof Wolfgang Huber, dass Gewalt zu überwinden eine Grundaufgabe der christlichen Kirche sei und diese Untersuchung sich in die Aktivitäten der Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt in Deutschland eingliedere.

Der Lateinische Patriarch von Jerusalem, *Michel Sabba*, der seit 1988 an der Spitze der Katholiken des westlichen Ritus in Jordanien, Israel, den Palästinensergebieten und Zypern, stand, übergab sein Amt am 22. Juni an den Jordanier *Fuad Twal*.

Otto Guse ist zum neuen Präsidenten der evangelisch-lutherischen Landessynode Sachsens im zweiten Wahlgang mit überwältigender Mehrheit gewählt worden.

Jan Janssen, seit 2002 Pastor des Deutschen Evangelischen Kirchentages (DEKT), ist zum Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg gewählt worden. Er löst am 29. September Bischof *Peter Krug* ab.

Christine Hoffmann vom Bund der katholischen Jugend Deutschlands (BDKJ) wird neue Generalsekretärin

der katholischen Friedensorganisation Pax Christi als Nachfolgerin von *Reinhard J. Voß*. Sie wird ihr neues Amt am neuen Standort der deutschen Sektion in Berlin am 1. Oktober aufnehmen.

Christian Schad, bisher Oberkirchenrat mit Zuständigkeit u.a. für die Ökumene, tritt am 1. Dezember die Nachfolge von *Eberhard Cherdron* als Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche der Pfalz an. Schad erhielt bei der Wahl durch die Landessynode in Speyer 56 von 63 Stimmen.

Wolfgang Thönissen, Leitender Direktor des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik, ist von Papst Benedikt XVI. zum Konsultor des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen ernannt worden. Er berät das vatikanische „Ökumeneministerium" zunächst für fünf Jahre. Darüber hinaus ist Thönissen Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK.

Nikolaus Wyrwoll, Beauftragter für Ökumene im Bistum Hildesheim, ist von Papst Benedikt XVI. bereits zum vierten Mal zum Berater im Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen ernannt worden. Er ist auch seit 1990 stellvertretender Leiter des Ostkirchlichen Instituts in Regensburg.

Myriam Wijlens, Professorin für katholisches Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt, ist in die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK berufen worden.

Es vollendeten
das 70. Lebensjahr:

Roland Hoffmann, Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen von 1992 bis 2001, am 14. Mai;

das 75. Lebensjahr:

Christoph Link, emeritierter Professor für Kirchenrecht an der Universität Erlangen-Nürnberg, am 13. Juni;

das 80. Lebensjahr:

Heinz Joachim Held, von 1975–1986 Präsident des Kirchlichen Außenamtes der EKD in Frankfurt/Main und bis 1993 als Auslandsbischof auch Leiter der Hauptabteilung III: Ökumene und Auslandsarbeit im Kirchenamt der EKD in Hannover. Darüber hinaus bekleidete er im ÖRK und anderen ökumenischen Einrichtungen (u.a. Herausgeber und Moderator der Ökumenischen Rundschau) viele wichtige Ämter und Funktionen, am 16. Mai;

Gustavo Gutiérrez, peruanischer Priester, einer der Begründer der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, am 8. Juni.

Verstorben sind:

Lothar Lies, Professor für ökumenische Theologie an der Innsbrucker Universität; für seine Verdienste im ökumenischen und interreligiösen Dialog erhielt er das päpstliche Ehrenzeichen „Pro Ecclesia et Pontifice"; im Alter von 68 Jahren, am 29. Mai;

Corinus Berotabui, Präses der Evangelischen Kirche in West-Papua, im Alter von 57 Jahren, am 2. Juni;

John H.P. Reumann, protestantischer Theologe, 1965 Gründungsmitglied der Lutherisch-katholischen Dialogkommission in den USA, zählte zu den einflussreichsten Ökumenikern des Landes, im Alter von 81 Jahren, am 6. Juni;

Regina Räthel, zwischen 1999 und 2006 im Auftrag der katholischen Kirche Sprecherin des ARD-„Wortes zum Sonntag", im Alter von 56 Jahren, am 6. Juni.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Ökumenische Bewegung

Themenheft: Der Ökumenische Rat der Kirchen – Probleme und Perspektiven, mit Beiträgen u.a. von *Dagmar Heller* (Die Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen in den 60 Jahren seines Bestehens), *Martin Robra* (Oikoumene – Gottes Reich kommt. Alte Vorurteile – neue Aufbrüche), *Günther Gaßmann* (Alte und neue „nicht-theologische Faktoren" im Ringen um christliche Einheit. Eine Wiederbegegnung), *Konrad Raiser* (Rat oder Forum: Soll die ökumenische Bewegung ihre Organisationsform verändern?, *Georgios Tsetsis* („Pro" und „Contra" der Mitgliedschaft der Orthodoxen im Ökumenischen Rat der Kirchen), UnSa 2/08;

Ulrich H.J. Körtner, Chancen und Grenzen ökumenischer Sozialethik, MDKonfInst 3/08, 47–54;

Karl-Wilhelm Merks, Ökumenische Ethik, ebd., 54–59;

Ralf Magagnoli, Das „Subsistit" als ökumenische Öffnungsklausel, KNA-ÖKI 24/08, 5–6;

Ziel-lose Ökumene? Katholikentags-Beiträge von Bischof Gerhard Ludwig Müller und Landesbischof Friedrich Weber, ebd., Dokumentation, 1–7;

Wolfgang Thönissen, Lage der Christen im Heiligen Land prekär. Tagung des Internationalen Beirates des Ökumenischen Instituts Tantur in Jerusalem, ebd., 11–12;

Bernd Buchner, Wenn Theologie auf Wirklichkeit trifft. Ökumenische Nachbetrachtungen vom Katholikentag in Osnabrück, ebd. 23/08, 3–5;

Karl Kardinal Lehmann, Auf dem Weg in die Weite. Perspektiven für die Ökumene im 21. Jahrhundert, ebd., Dokumentation 5, 1–12;

Thomas Söding, Ich glaube an die apostolische Kirche. Der internationale ökumenische Dialog über die Apostolizität der Kirche, ebd., 7–10;

Friedrich Haarhaus, Einheit in der Pluralität? Die Lima-Koferenz 1982 war eine wichtige Station im ökumenischen Gespräch, ebd. 16/08, 12–14;

Bernd Buchner, Baustelle für die Einheit der Christen. Beratungen über Themen und Ziele des Ökumenischen Kirchentages 2010 in München, ebd. 26/08, 3–5;

J. Georg Schütz, Frieden riskieren. Theologische Gedanken zum Motto der 29. Ökumenischen FriedensDekade 2008; ebd., Thema der Woche 1–7;

J. Georg Schütz, Stimmige Vielfalt, gemeinsames Zeugnis. Ehemaliger ACK-Referent legt fundierten Band über Freikirchen und Ökumene vor, ebd. 25/08, 16–17;

Margot Käßmann, Vielfalt und Verschiedenheit. Zur ökumenischen Lage, ebd. 18/08, Dokumentation 2/08, 1–10;

Hansjürgen Knoche, Neue Wege zur Einheit der Christen. Immer mehr Christen wollen katholisch, aber nicht römisch-katholisch werden, ebd. 25/08, 1–6.

II. Orthodoxie

Georgios I. Mantzaridis, Die Ökologische Krise, Orthodoxie aktuell 5/08, 2–7;

Theodor Nikolaou, Herrlichkeit der Schöpfung, ebd. 6–7/08, 2–11;

Elizabeth Theokritoff, Orthodoxie und Ökologie, ebd. 6–7/08, 11–13;

Jürgen Henkel, Orthodoxe Diakonie im Aufbruch, G2W 6/08, 20–23.

III. Christentum in China

Georg Evers, Christentum in China – eine Geschichte versäumter Gelegenheiten? Concilium 2/08, 142–155;

Xu Jilin, Die spirituelle Krise und die Renaissance der Religionen im heutigen China, ebd., 155–164;

Edmond Tang, Wie sich die Landschaft des chinesischen Christentums verändert, ebd., 164–174;

Ying Fuk-Tsang, Wechselseitige Anpassung an den Sozialismus, ebd., 196–210;

Chin Ken Pa, Was ist sino-christliche Theologie? ebd., 211–224.

IV. Weitere interessante Artikel

Gerlinde Baumann, Stimme der Stummen. Wie die alttestamentlichen Gottesbilder der Gewalt zu verstehen sind, Zeitzeichen 6/08, 18–20;

Hansjörg Hemminger, Annette Kick, Andrew Schäfer, Ein Land voller Propheten.

Neureligiöse und spirituelle Kleingruppen um Medien, Gurus und erleuchtete Meister, MD des EZW 5/08, 163–173 (Teil 1), 6/08, 203–212 (Teil 2);

Thomas Schärtl, Neuer Atheismus. Zwischen Argument, Anklage und Anmaßung, StimdZ 3/08, 147–161;

Friedrich Weber, Dem Herrn gehörend. Aspekte des evangelisch-lutherischen Kirchenverständnisses, der Frömmigkeit und des Profils, KNA-ÖKI 19–20/08, Dokumentation 3/08, 1–9;

Alexander Brüggemann, Zwischen Toleranz und Tradition. Der anglikanischen Kirche droht die endgültige Spaltung, KNA-ÖKI 26/08, 7–8;

Edmund Arens, Gottesverständigung, Orientierung 11/08, 121–125;

Uta Pohl-Patalong, Räume für Religion Kirche und Schule im Kontext religiöser Pluralität, PastTheol 6/08, 186–205;

Winfried Gebhardt, Religion als Abenteuer. Das Geheimnis der katholischen Weltjugendtage, StimdZ 7/08, 435–449;

Kamala Chandrakirana, Religionen als Quellen des Friedens in Indonesien – eine Herausforderung durch Frauen, die Gewalt überlebt haben, Interkulturelle Theologie 2/08, 132–143;

André Munzinger, Gewissheit der Liebe. Paulinische Impulse für den Umgang mit der Kontingenz als Beitrag zur Fundamentaltheologie, EvTheol 27/08, 193–209.

V. Dokumentationen

60 Jahre Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, epd-Dok 13/08;

„Was meinem Leben gut tut" – unter diesem Titel hat die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) jetzt in zweiter Auflage einen Flyer veröffentlicht, der als „Einladung zum Heiligen Abendmahl" gedacht ist. Die 16-seitige Publikation bietet eine leicht verständliche Erklärung des Abendmahls. Es informiert u. a. über den biblischen Ursprung, wie die Feier des Abendmahls abläuft und warum in der evangelischen Kirche alle Getauften dazu eingeladen sind;

Der Einfluss von Religion und Kultur auf die Biomedizin – ein Deutsch-Israelischer Dialog, epd-Dok 24/08;

Union Evangelischer Kirchen in der EKD: UEK-Vollkonferenz 2008: Berichte und Beschlüsse, epd-Dok 25/08.

AUS DER GESCHICHTE DES METHODISMUS

Richard P. Heitzenrater, John Wesley und der frühe Methodismus. Edition Ruprecht, Göttingen 2006. 394 Seiten. Pb. EUR 24,90.

Es spricht für dieses Buch, dass es aus dem amerikanischen Englisch bereits in sechs Sprachen übersetzt wurde. Was ist die Grundlage für den Erfolg dieser wissenschaftlich fundierten Einführung in die Frühzeit des Methodismus in England mit einigen kurzen Kapiteln über die Anfänge in Amerika? (1) Es zeigt die Entstehung einer Kirche, die aus einer *Basisbewegung* entstand und allein aufgrund missionarischen Wachstums in einer Gesellschaft den Weg fand, die von der ersten Welle der *Industrialisierung* einerseits und der Auseinandersetzung mit *rationalistischem* Gedankengut, dem englischen *Deismus*, andererseits bestimmt war. Die drei Stichworte in Verbindung mit einer Kirchenbildung, die nicht aus einem Schisma oder einem Lehrstreit entstand, wecken Aufmerksamkeit in einer Zeit, in der nach dem missionarischen Weg der Kirche gefragt wird (2). Der Autor, Professor Dr. Richard P. Heitzenrater ist als Professor für Kirchengeschichte und Wesleystudien an der Duke University in Durham/USA ein ausgewiesener Kenner der wesleyanisch-methodistischen Frühgeschichte. Er ist einer der Hauptverantwortlichen für die wissenschaftliche Neuedition der Werke John Wesleys (*The Works of John Wesley*), die auf 34 Bände, von denen mehr als die Hälfte bereits erschienen ist, angelegt wurde. Für seine herausragenden wissenschaftlichen Leistungen ist Professor Heitzenrater 1999 der „Distinguished Service Award" zuerkannt (3). Die jetzt in deutscher Sprache publizierte Arbeit ist in ihrer Anlage bisher einmalig. Die von dem renommierten deutschen Pietismusforscher Martin Schmidt vorgelegte, zuletzt als dreibändige Ausgabe erschienene Arbeit über „John Wesley – Werk und Leben" (1987/1988²) ist eine theologische Biographie, dagegen ermöglichte die umfassende Detailkenntnis dem amerikanischen Autor Heitzenrater eine Studie, in der John Wesley zwar eine zentrale Rolle spielt, in der er aber stärker in Verbindung mit den vielen Beziehungen zu Kirchen, Gemeinschaften, Societies, zu Theologen und Laien, zu Freunden und Gegnern gezeigt wird, ohne dabei ins Uferlose abzugleiten.

Heitzenrater entfaltet die Anfänge der methodistischen Bewegung um John Wesley (1703–1791) herum in sieben Kapiteln. Nach einem Überblick über Entwicklungen in der englischen Kirchengeschichte, die auf den späteren Methodismus Einfluss hatten (Kap. 1, 17–52), beschreibt er das Aufkommen des Methodismus in Oxford in den Jahren ab 1725 bis 1739 (Kap. 2, 53–120). Dem Beginn der folgenreichen Erweckungen (1739) mit ersten Auseinandersetzungen, der endgültigen Lösung von den Herrnhutern und der sich ausbreitenden Gemeinschaft gilt bis 1744 das nächste Kapitel (3, 121–178). Es folgt die Konsolidierung der Bewegung, die nach theologischen Klärungen und sich weiter vollziehender Ausbreitung zwischen 1744 und 1758 angemessene Strukturen für eine missionarische Wirksamkeit innerhalb der anglikanischen Kirche sucht (4, 179–238). Die Jahre 1758 bis 1775 überschreibt der

Autor mit „Reifezeit des Methodismus", in denen es um Lehre, Disziplin, Ordnung, Führungsfragen und das typisch methodistische ekklesiologische Modell im System der „Konferenzen" geht (5, 239–308). Im Schlusskapitel werden „Spannungen und Veränderungen" zwischen 1775 und dem Todesjahr John Wesleys 1791 erfasst, dazu die erste Kirchwerdung in der Neuen Welt unter veränderten politischen – und damit in einer Zeit der nunmehr für Amerika beendeten Staatskirche – auch kirchlichen Verhältnissen (6, 309–364). Im Epilog werden der Methodismus nach Wesley und dessen Erbe angesprochen. Jedes Kapitel ist mit wenigen Literaturangaben versehen, die in der deutschen Ausgabe gerne um die in Deutschland publizierten Werke hätten ergänzt werden dürfen. Schade, dass dieses „Standardwerk" nicht von einem mit der Sache vertrauten Lektor bearbeitet wurde. Einige Namen hätten korrigiert, vielleicht auch mit den Lebensdaten versehen werden dürfen. Die Übersetzung zentraler theologischer Begriffe im Zusammenhang typisch methodistischer theologischer Akzentsetzungen wäre wünschenswert gewesen. Wer forschend tätig ist, wird ohnehin auf die englische Originalausgabe (Wesley and the People Called Methodists) zurückgreifen.

In ökumenischer Zeit ist es unverzichtbar, vielen Lesern den Zugang zu solchen Grundwerken zu ermöglichen. Zu verantwortlicher ökumenischer Arbeit, in der man den Partner über die tägliche Begegnung hinaus verstehen will, gehören Einblicke in die Geschichte und Theologie, wie sie hier geboten werden, ganz abgesehen von der missionarischen Dimension eines in bestem Sinne von unter gewachsenen Kirchenseins für die Erfahrungen von heute. In diesem Sinne gehört das Buch in jede Bibliothek, die sich der Ökumene nicht verweigert.

Karl Heinz Voigt

INTERRELIGIÖSER DIALOG

Sung-Hee Lee-Linke (Hg.), Auferstehung oder Reinkarnation. Die Frage nach Gnade und Karma im christlich-buddhistischen Dialog. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2006. 160 Seiten. Kt. EUR 14,80.

Die in diesem Sammelband veröffentlichten Beiträge gehen auf eine seit 2004 an der Evangelischen Akademie im Rheinland stattfindende Tagungsreihe „Christentum und Buddhismus in Europa" zurück. Der Band soll „ein Diskursforum zwischen Christentum und Buddhismus in Europa anbieten für Menschen, die sich mit den existentiellen Fragen beschäftigen: Wo kommen wir her? Wo gehen wir hin? Wie erlangen wir Erlösung?" (8).

Beim Lesen des Bandes stellt sich der Eindruck ein, dass man den an der Akademie im Rheinland begonnenen Dialog noch hätte weiterführen sollen, bevor man Beiträge aus demselben veröffentlicht. So fehlt in Teil B „Der Weg zur Erlösung – durch Gnade oder Karma" nicht nur eine buddhistische Stimme. Auch die Beiträge von Martin Honecker, der solide über die christliche Gnadenlehre referiert, und Rainer Stuhlmann, der dafür plädiert, säkular-postmortale Hoffnungen in der kirchlichen Praxis ernst zu nehmen, können zwar Ausgangspunkte eines Dialoges sein, aber wer zu einem Band mit dem Untertitel „Die Frage nach Gnade und Karma im christlich-buddhistischen Dialog" greift, wünschte sich doch, die verschiedenen christlichen Perspektiven in ein Verhältnis zum Buddhismus ge-

setzt zu sehen. Zudem müsste man sich darüber verständigen, ob man die Auseinandersetzung mit gehaltvollen buddhistischen Traditionen oder mit spätmodernen Esoterikern einschließlich der sog. Scientology-Church sucht (vgl. 36–41).

Indem der Band auch „Stimmen von Gläubigen des Buddhismus" (65–72) dokumentiert, zeigt er zugleich die Schwierigkeiten des christlich-buddhistischen Dialoges. Die beiden Beiträge von Ulrich Dehn eröffnen freilich auch Perspektiven für einen solchen Dialog, der konsequent differenzorientiert geführt werden sollte: Reinkarnations- und Auferstehungszuversicht „sind unterschiedliche Lebensentwürfe, die sich nahe kommen können, die aber auch ihre dezidierten Unterschiede haben, mit deren Verwischung im Dialog niemanden gedient ist" (22). Dass ein solcher Dialog möglich ist, hängt damit zusammen, dass sich Christentum und Buddhismus als wahrheitssuchende Gemeinschaften verstehen lassen. „Unsere letzte Zuflucht ist der Dharma. Der Dharma hat etwas mit der Wahrheit zu tun, wie Dinge überhaupt sind", schreibt Oliver Petersen, Mönch am Tibetischen Zentrum in Hamburg und Magister der Tibetologie (53). Da es Christentum und Buddhismus um die Wahrheit geht, kann man auch nach möglichen Übereinstimmungen von Wahrheitserkenntnis fragen. So wirft etwa Ulrich Dehn in seinem zweiten Beitrag ausgehend von der Erleuchtungsgeschichte des Buddha unter dem Bodhi-Baum die Frage auf: „Gibt es im Buddhismus eine unterschwellige Leidens- und Begierde-Ontologie, die der christlichen Sündenlehre [...] vergleichbar wäre?" (75f). Darauf wünschte man sich in dem Band eine buddhistische Antwort. Entsprechend wäre zu fragen, welche Wirklichkeit der Buddhismus mit dem Karma genannten „Gesetz von Handlungen und Wirkungen" in den Blick nimmt. Wie verhält sich dazu einerseits der Tun-Ergehens-Zusammenhang (nicht nur) der hebräischen Bibel, andererseits die Erwartung eines zukünftigen Gerichtes? Damit sind inhaltliche Fragen aufgeworfen, die sich aus den im vorliegenden Band dokumentierten Anfängen des christlich-buddhistischen Dialogs an der Evangelischen Akademie im Rheinland ergeben. Das Fazit der Lektüre des Bandes lautet deshalb: differenzorientiert an inhaltlichen Fragen weiterarbeiten, aber mit der Veröffentlichung warten, bis man wirklich auch weiter gekommen ist.

Gregor Etzelmüller

Haider Ali Zafar (Hg.), Glaube und Vernunft aus islamischer Perspektive. Antwort auf die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI. Verlag der Islam, Frankfurt am Main 2007. Gb. 296 Seiten. EUR 9,80.

Das Buch dokumentiert in seinem ersten Teil drei Freitagsansprachen des Oberhaupts der Ahmadiyya Muslim Jamaat und enthält in seinem zweiten Teil sieben Aufsätze zu verschiedenen Aspekten der Regensburger Vorlesung aus islamischer Sicht.

Die Ahmadiyya Muslim Jamaat ist eine muslimische Reformgemeinde, die 1889 gegründet wurde. Sie versteht sich als Rückführung zum wahren Islam, der in weiten Teilen in Vergessenheit geraten sei. Ihren Gründer verehrt sie als verheißenen Messias und Mahdi des Islam. Das derzeitige Oberhaupt lebt im Londoner Exil und leitet eine weltweit verbreitete Gemeinde, deren Zahl im zweistelligen Millionenbereich liegen dürfte, aber recht unterschiedlich ange-

geben wird. Die Ahmadis – die von anderen muslimischen Organisationen i.d.R. nicht als Muslime anerkannt werden, denen sie ihrerseits Verfolgung der Ahmadis vorhalten (64) – vertreten einen friedfertigen, toleranten und rationalen Argumenten aufgeschlossenen Islam.

In diesem Tenor dominiert in den dokumentierten Freitagsansprachen das Bedauern über die Regensburger Vorlesung, in der Benedikt XVI. einem falschen Islambild aufgesessen sei und unzuverlässige Quellen zitiert habe. Weil der Islam die Religion der Schöpfung und der Naturgesetze sei (38 u.ö., vgl. 234) kann der Irrationalismusvorwurf nur falsch sein. In diesem Kontext wird das Christentum als ungerecht und verfälschend kritisiert (38.42f), zugleich wird allen muslimischen Regierungen attestiert, sich „in einem erbärmlichen Zustand" zu befinden, der kein Zeichen für die Unterstützung Gottes erkennen lässt. (63) Diese Doppelstellung im Gegenüber zum Christentum und zum nicht-Ahmadi-Islam kann man als hermeneutischen Rahmen für die Aufsätze im zweiten Teil des Buches lesen.

Der erste Aufsatz jenes Teils ist eine Analyse der Regensburger Vorlesung. Er kommt zu dem Schluss, dass Benedikt mit Hilfe nichtfundierter Einwände gegen den Islam den Versuch gemacht habe, Christentum und Vernunft zu verbinden. (96) In den Aufsätzen 2–5 werden klassische Einwände gegen den Islam zurückgewiesen, im 5. und 6. wird der Islam als vernunftkompatible Religion herausgestellt und im abschließenden der Nachweis unternommen, dass alle vorangegangenen Religionen unvollständig und provinziell waren, der Islam dagegen die eine vollendete Religion sei.

Aus den Zurückweisungen sind besonders die Passagen zum Dschihad interessant: Dschihad ist wesentlich als konzentrierte religiöse Hingabe zu verstehen und bezieht sich nur in einer von vier Wortbedeutungen auf den Krieg, der wiederum ausschließlich Verteidigungskrieg sein darf. (107) Dass in Glaubensdingen kein Zwang sein darf (Sure 2:257), wird mehrfach betont. (118 u.ö., 178–189) Ausführlich erläutern die Autoren, dass die frühen Kriege des entstehenden Islam als aufgezwungene Verteidigung zu deuten sind. (120–178) Kriegspassagen aus dem AT und die Kriege der Kreuzritter werden dem entgegengehalten. (167–172)

Die für die systematische Diskussion um die Regensburger Vorlesung interessantesten Aufsätze befassen sich mit dem Thema Glaube und Vernunft. Naveed Hameed führt aus, dass zwischen der Transzendenz Gottes und seinem vernünftigen Handeln kein Widerspruch bestehe, weil Gott sich kundgetan hat und auf spirituellem Wege erreichbar ist (207) und weil „Gott als das Höchste und Vollkommene Wesen … unangebrachte Dinge nicht tun" kann (211). Dem Christentum werden dagegen mit Erbsündenlehre, Trinitäts- und Sühnopfertheologie unvernünftige Lehren vorgehalten (220f).

Das abschließende Kapitel („Was hat der Heilige Prophet Neues gebracht?") entwirft eine Lehre der Vollendung der vorangegangenen Religionen Judentum und Christentum im Islam. Glaubenslehre und Ethik der beiden erstgenannten werden anhand vieler Beispiele als provinziell und rückständig charakterisiert, die jeweiligen Lehren des Islam als vollendet und einsichtig ausgewiesen: „Im Islam ist erfüllt worden, was den früheren Lehren fehlte." (282)

Ein Urteil über die binnenperspektivische Interpretation des Islam, die in diesem Buch stattfindet, steht dem christlichen Rezensenten nicht zu. Allenfalls lässt sich sagen, dass sie mit anderen Selbstdarstellungen unserer Tage verglichen werden sollte, so mit „A Common Word Between Us and You", in dem etwa das Vollendungsargument aus dem vorliegenden Buch nicht gebraucht und vielmehr ursprungslogisch argumentiert wird. Auch wird man fragen dürfen, ob eine Rechtfertigung militärischer Handlungen durch Vergleiche mit Kriegen anderer Zeiten und Weltgegenden zulässig ist. (ad 167ff)

Ausdrücklich zu bedauern ist, dass die Kurzcharakteristiken des Juden- und Christentums im Schlusskapitel weitgehend misslungen sind. Aus 1.Kön 11,3 auf ein christlich-jüdisches Recht auf Hunderte von Ehefrauen zu schließen (268) ist so unsinnig wie das tribalistische Missverständnis des AT und weitgehende Verzerrungen des jüdischen und christlichen Ethos' und ihrer Spiritualität, die sich leider in reicher Zahl finden. Selektive Bibelzitate führen den Autor hier zu einem z.T. völlig falschen Bild. Dieses Kapitel macht deutlich, dass das wechselseitige Kennenlernen, verbunden mit dem Urteilsenthalt über den jeweiligen Gesprächspartner nach wie vor die ersten Pflichten des interreligiösen Gesprächs darstellt. Dass das Buch dazu einen substanziellen Beitrag aus der Sicht der Ahmadiyya leistet, ist trotz oder gerade wegen der zu äußernden Kritik festzuhalten.

Martin Hailer

RECHTFERTIGUNGSLEHRE

Uwe Swarat / Johannes Oeldemann / Dagmar Heller (Hg.), Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog. (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 78) Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2006. 330 Seiten. Kt. EUR 19,00.

Selten hat ein Ereignis, dem gerne die Wucht höchster kirchengeschichtlicher Bedeutung zugeschrieben wird, so viel publizistische Aufmerksamkeit gefunden und so wenige kirchliche Konsequenzen nach sich gezogen. Gerade weil die Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (GER) am Reformationstag 1999 die Schwelle zu einem Jahrhundert ökumenischer Fortschritte zu überschreiten schien, ist man in der Mitte seines ersten Jahrzehnts gut beraten, den theologischen Ertrag der GER noch einmal zu sichten und sie auf ihre ökumenische Anschluss- und Ausbaufähigkeit hin zu prüfen.

Als bilaterales Dokument, vom Lutherischen Weltbund und von der Römisch-katholischen Kirche unterzeichnet, eignet sich die GER als hermeneutischer Ernstfall weiterreichender ökumenischer Übereinkünfte, weil damit im Konfliktkern der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts sowohl die überkommenen gegenseitigen Lehrverurteilungen in ihrer gegenwärtigen Geltung kassiert wurden als auch ein Grundkonsens in der Sache formuliert werden konnte. Von daher stellt sich die Frage, ob und inwieweit die nicht beteiligten christlichen Kirchen diesen Text rezipieren können.

Der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA) hat dieses Problem zum Gegenstand seiner Arbeit in den Jahren 2002 bis 2005 gemacht und die Ergebnisse nun publiziert – in einem spannenden Band, der die unterschiedlichen Lesarten der GER produktiv

macht. Das gilt in besonderer Weise für die Studie „Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog", die eine theologisch anspruchsvolle und anregende Summe der Arbeitsgespräche bietet (13–54). In Gestalt der Referate, die sie aus den Kirchen heraus angeregt haben, werden sie, um ausgewählte kirchliche Stellungnahmen erweitert, im umfangreicheren zweiten Teil des Bandes dokumentiert (57–349). Damit steht man vor einer rechtfertigungstheologischen Materialsammlung, die einen eigenen hermeneutischen Prozess jenes differenzierten Konsenses dokumentiert, dem sich die GER verdankt und auf dessen Methodik sich der DÖSTA – auch angesichts inzwischen lauter werdender Kritik an der „Konsensökumene" – weiterhin verpflichtet (27f). Von daher überrascht es ein wenig, dass hermeneutische Grundsatzfragen eher verstreut angesprochen werden (vor allem im Beitrag von Ulrike Link-Wieczorek, 66–94) – hier steht m.E. eine Theoriedebatte an, die nach der Bedeutung bleibender Differenzen und ihrer Unausweichlichkeit fragt, wie sie die vorliegenden Aufsätze, aber auch die Studie selbst bestätigen.

Dabei ordnet die Studie die unterschiedlichen Perspektiven aus den einzelnen Kirchen, die in ihrer Rezeption der GER, aber auch in der Darstellung der jeweiligen rechtfertigungstheologischen Sichtweisen zu Tage treten, als mögliche Akzentsetzungen an. Sie verhindern keinen Grundkonsens, sondern tragen ihn je anders aus. Wenn zunächst die Vorgeschichte der GER (Kapitel I) und im Folgenden das jeweilige Rechtfertigungsverständnis (Kapitel II) sowie die Lesarten der GER (Kapitel III) aufgearbeitet werden, zeigen sich wesentliche Verbindungsmöglichkeiten zwischen den christlichen Konfessionen. Dabei erweist sich als besonders anregend, dass kritische Einwürfe und spezifische Nahverhältnisse ein eigenes Netz der Verständigung zwischen den Kirchen aufziehen – und es fragt sich, was diese hermeneutische Matrix für die Möglichkeit anstehender Konsensbildungsverfahren bedeutet. Nach der Klärung des tragenden biblischen Zeugnisses (Kapitel IV) und dem Versuch, die „Botschaft von der Rechtfertigung in der heutigen Lebenswelt" (Kapitel V) kreativ zur Sprache zu bringen, bleibt vor allem ein Ergebnis der Studie festzuhalten: dass der in der GER „formulierte ‚Konsens in Grundwahrheiten' der Rechtfertigungslehre von den Vertretern der anderen christlichen Traditionen als mit ihrem Glauben übereinstimmend erkannt wird" (36) – auch wenn die theologische Sprache und die Akzentsetzungen der Erklärung nach anderen, neuen Formatierungen verlangen lässt. Einstimmig wurde mit dieser Studie auch dieses Ergebnis verabschiedet (9) – sodass man nur umso nachhaltiger (und vielleicht auch weniger duldsam) hoffen darf, dass die Unterzeichnung GER als „ein wichtiges Datum der neueren Kirchengeschichte" (13) konkrete Folgen hat. Ein Schritt auf dem Weg dorthin ist diese wichtige, theologisch profund gearbeitete Studie allemal.

Gregor Maria Hoff

ÖKUMENE UND SPIRITUALITÄT

Walter Kardinal Kasper, Wegweiser Ökumene und Spiritualität. Herder Verlag, Freiburg i. Br. 2007. 95 Seiten. Pb. EUR 9,90.

Das Buch ist ein kurz gefasstes Praxishandbuch zur geistlichen Öku-

mene. Es stellt die Spiritualität als „Herz und innere Mitte" aller ökumenischen Bemühungen und Vertiefungen heraus. Auf 95 Seiten werden zentrale Dimensionen und Bereiche benannt und entfaltet, die aus römisch-katholischer Sicht eine konfessionsverbindende geistliche Ökumene ausmachen. Das inhaltliche Spektrum orientiert sich dabei an den Grundvollzügen christlicher Spiritualität.

Neben dem Hören auf die Schrift und den Zeugen des Wortes Gottes geht es um das Gebet und den Gottesdienst, die Feier der Sakramente und des Kirchenjahres bis hin zu Diakonie und Zeugnis im Bereich der Ortsgemeinden und geistlichen Gemeinschaften, der Jugend und der Seelsorge.

In Anknüpfung an einen vorangestellten Leitsatz aus einem vatikanischen Dokument beginnt jeder Abschnitt mit (oft nur sehr kurzen stichwortartigen) Ausführungen über grundlegende verbindende Gemeinsamkeiten im Kontext aktueller Herausforderungen und Aufgabenstellungen. Dieses einführende Ausloten und Gewichten der theologisch-geistlichen Fundamente und Potentiale wird in einem zweiten Schritt ergänzt und konkretisiert mit Vorschlägen für die ökumenische Praxis.

Die Veröffentlichung erweckt nicht allein durch den Titel und den Autor den Eindruck, einen programmatischen und offiziösen Charakter zu haben. Die Handreichung ist, so kann man im Vorwort lesen, direkt aus der Arbeit des Päpstlichen Rates zur Förderung der christlichen Einheit erwachsen und verfolgt als zentrales Anliegen die Anwendung der Grundsätze und Perspektiven einschlägiger Lehrdokumente des Zweiten Vatikanums bezüglich der geistlichen Ökumene (10).

Damit unterstreicht es ein Bemühen, das in der gegenwärtigen Phase der Ökumene von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist, nämlich das in ökumenischen Annäherungen Erreichte zu festigen und die Reichweite des Verbindenden nicht durch zwischenkirchliche Gefechte und Konflikte erodieren zu lassen.

Das Handbuch bietet eine authentische Entfaltung des römisch-katholischen Verständnisses eines „geistlichen Ökumenismus", der als Motor und „Seele der ökumenischen Bewegung" beschrieben und gerade in jüngerer Zeit in vielen kirchlichen Verlautbarungen bekräftigt, mitunter geradezu beschworen wird. Es lässt damit aber auch zugleich die realen Grenzen ökumenischer Gemeinschaft deutlich werden, die trotz gemeinsamer spiritueller Wurzeln durch die nicht überwundenen kirchlich-dogmatischen Differenzen gegeben sind.

Angesichts dieser objektiven und ernüchternden Bedingungen gegenwärtiger Ökumene enthält es einen starken und wichtigen Impuls. In seiner praktischen Konkretheit verstärkt und bekräftigt es die gewachsene Kultur ökumenischen Zusammenlebens und wirkt damit einer teilweise um sich greifenden Müdigkeit und Rückzugsmentalität entgegen. Und mit seiner speziellen Perspektive und Akzentsetzung trägt es zugleich dazu bei, das konfessionsüberschreitende Miteinander von Christinnen und Christen in den geistlichen Fundamentalquellen ökumenischer Sehnsucht und Hoffnung zu verankern und diese als tragende und bewegende Triebkräfte ökumenischen Handelns herauszustellen.

Ein informativer Anhang mit einer bibliografischen Zusammenstellung wichtiger vatikanischer Grundtexte und

römisch-katholischer Dialogdokumente vervollständigt die ökumenische Zielsetzung des Buches.

Klaus Peter Voß

MISSION

Klas Lundström, Gospel and Culture in the World Council of Churches and in the Lausanne Movement with Particular Focus on the Period 1973–1996. Studia Missionalia Svecana CIII. Uppsala 2006. 382 Seiten. Kt.

Die Diskussion um Mission und Evangelisation hängt eng mit der Frage nach dem Verhältnis von Evangelium und Kultur zusammen. Das Buch von Lundström ist deshalb ein wichtiger Beitrag zu der Frage nach dem richtigen Missionsverständnis, die zwischen ökumenischer und evangelikaler Bewegung im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts heftig umstritten war.

Lindström hat für seine Untersuchung die heiße Phase dieser Auseinandersetzung gewählt und neben einer Fülle an gedruckten Quellen auch die Akten der beteiligten Organisationen und den persönlichen Briefwechsel einiger Hauptakteure auswerten können.

Lindström arbeitet methodisch außerordentlich sorgfältig und gibt in seiner Einleitung und dann auch zu Beginn eines jeden Arbeitsschrittes Rechenschaft über sein Vorgehen. Jedes Kapitel wird mit einer Zusammenfassung abgeschlossen. Das Buch ist inhaltlich in zwei Teile gegliedert. Kapitel 2–4 behandeln *„The Background to the gospel and culture debate in the WCC"*, *„From Bangkok 1973 to Canberra 1991"* und dann *„The Gospel and Cultures Programme in the WCC 1992–1996"*. Analog dazu beschäftigen sich die Kapitel 5–7 mit *„The background and the emergence of the Lausanne movement"*, *„Gospel and culture in the Lausanne Movement from Berlin 1966 until Willowbank 1978"* and *„Gospel and Culture in the Lausanne movement from Glen Erie 1978 until Nicosia 1995"*. Konsequent schließt das Buch mit Kapitel 8: *„The WCC and the Lausanne movement on gospel and culture – conclusions and suggestions"*.

Die Darstellung Lindströms ist in einem bemerkenswerten Maße unparteilich; er schildert die Konzeptionen und Diskussionen in einer Weise, die die Intention und die Integrität der Teilnehmer ernst nimmt, aber immer auch auf divergente Stimmen und deren Einwände hört. Es zeigt sich, dass beide Bewegungen weniger homogen sind, als dies oft angenommen wird. Dies gilt auch für die Lausanner Bewegung. Hier wird zwar die dominierende Rolle der Arbeit des Fuller Theological Seminary eindrücklich geschildert; man entdeckt aber auch, dass die Vertreter dieser Einrichtung keine uniforme Meinung vertraten und dass sich gegen bestimmte Grundsätze, wie das *„homogenous unit principle"*, auch innerhalb der Lausanner Bewegung deutliche Kritik erhob.

Lindström verwischt die Unterschiede zwischen beiden Konzeptionen nicht, sieht aber doch deutliche Konvergenzen. Und so überrascht es nicht, dass der vorletzte Abschnitt seines Buches überschrieben ist: *„The similarities and divergences of the two movements as a basis for a consensus model for gospel transpositions."* Für ein solches Unternehmen, aber auch für alle andere Beschäftigung mit diesem Themenbereich, ist diese sorgfältige Arbeit eine ausgezeichnete Grundlage.

Walter Klaiber

Priester Dr. Georgios Basioudis, Kirche der Erhöhung des Heiligen Kreuzes zu Mannheim, Spiegelstraße 2, 68305 Mannheim / Prof. Dr. Oloph Bexell, Theologische Fakultät der Universität Uppsala, Box 511, 75120 Uppsala, Schweden / Dr. Keith Clements, 67 Hilleres Road, Portishead, North Somerset, BS20 8 HN, Großbritannien / Dr. Gregor Etzelmüller, Wissenschaftlich-Theologisches Seminar, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg / Prof. Dr. Erich Geldbach, Vogelsbergstraße 8, 35043 Marburg / Prof. Dr. Martin Hailer, Leuphana Universität, Scharnhorststraße 1, D-21335 Lüneburg / Dr. Dagmar Heller, Ökumenisches Institut Château de Bossey, Postfach 1000, CH-1299 Crans-près-Céligny, Schweiz / 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. Vasilios N. Makrides, Lehrstuhl für Orthodoxes Christentum an der Universität Erfurt, Nordhäuser Straße 63, 99089 Erfurt / Dr. Picu Ocoleanu, Theologische Fakultät der Universität Craiova, Str. A.I. Cuza, Nr. 13, Craiova 200585, Rumänien / OKR Dr. Johann Schneider, Kirchenamt der EKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover / Superintendent Frank Schürer-Behrmann, Ev. Kirchenkreis Fürstenwalde-Strausberg, Domplatz 4, 15517 Fürstenwalde / Prof. Dr. Hans Jörg Urban, Rosmarinstraße 62, 33106 Paderborn / Pastor Karl Heinz Voigt, Touler Straße 1 c, 28211 Bremen / Pastor Dr. Klaus Peter Voß, Mühlenstraße 9, 61194 Niddatal.

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 / Berlin; 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: 1.1.2008)

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



Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,

das ‚Motu Proprio' Papst Benedikts XVI. vom Juli 2007 und die neuformulierte Karfreitagsbitte hat in Deutschland, nicht zuletzt durch die Absage namhafter jüdischer Podiumsteilnehmer für den Katholikentag in Osnabrück, eine breite Diskussion angefacht, die weit über die Fachliteratur hinaus ihren Weg bis in die Tagespresse gefunden hat. Sieben Jahre zuvor, am 10. September 2000, erschien ebenfalls in einer Tageszeitung ein in Deutschland zu Unrecht weitaus weniger beachteter Artikel zum jüdisch-christlichen Verhältnis, der Anlass für diese Ausgabe der Ökumenischen Rundschau ist. Unter dem Titel „Dabru emet" (Redet Wahrheit) veröffentlichten vier Wissenschaftler des National Jewish Scholars Project eine ‚jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum', die inzwischen von mehr als 200 Rabbinerinnen und Rabbinern unterzeichnet worden ist und damit zum ersten Mal eine zwar nicht repräsentative, aber immerhin vielfach rezipierte jüdische Antwort auf die ‚dramatische' Veränderung der christlichen Theologie nach dem Holocaust ist. Es scheint damit ein neues Kapitel im christlich-jüdischen Verhältnis aufgeschlagen zu sein, dem wir mit den Beiträgen in dieser Ausgabe nachgehen wollen.

So erhält das erste Wort ein Mitunterzeichner von ‚Dabru emet', *Rabbi David Rosen*, der nicht nur ein Plädoyer für das interreligiöse Lernen hält, sondern auch theologische Fragen und gemeinsame Aufgaben aufzeigt, die den jüdisch-christlichen Dialog in Zukunft inhaltlich neu ausrichten können, seit die christliche Theologie eine einzigartige ‚teshuva' (Umkehr) vollzogen hat. Diesem Weg der Umkehr geht *Friedhelm Pieper*, langjähriger Generalsekretär des Internationalen Rates der Christen und Juden, nach und zeichnet die wichtigen Stationen der letzten 60 Jahre theologischer Arbeit nach, die mit einer ‚echten Reformation' vergleichbar sei, insofern sie in das Zentrum theologischer Aussage zu Ekklesiologie, Christologie, Erwählungs- und Erlösungstheologie zielt und den Weg von der Asymmetrie zur Komplentarität eröffnet. Die neuen theologischen Implikationen einer christlichen Theologie, die zum ‚Kerngeschäft des Christen-

tums' gehören, benennt *Katja Kriener* und fasst zusammen, was kirchliche Verlautbarungen im Angesicht Israels bis hin zu Änderungen der Kirchenordnungen formuliert haben. *Ernst Michael Dörrfuß* stellt diese theologische Arbeit in den Kontext des europäischen Protestantismus, indem er die theologischen Entscheidungen der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) herausarbeitet, nicht ohne kritische Fragen an die Rezeption zu stellen. Viel schärfer noch geht *John Pawlikowski* mit der Rezeption des ‚revolutionären' theologischen Umbruchs von ‚Nostra Aetate' um, jenem Text des Vatikanums II, der ein neues Verhältnis des Katholizismus zum Judentum begründet hat und der 1970 zur Veränderung der Liturgie der Karfreitagsmesse geführt hatte. Er kann von einem regelrechten Rückschlag seit 1965 sprechen, den *Micha Brumlik* noch einmal zuspitzt, wenn er zwar auf der einen Seite die theologischen Aufbrüche in der christlichen Theologie nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges würdigen kann, aber dann doch einen protestantischen Rückfall (in: Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen, 2003) und einen katholischen Rückschritt (durch die neue Karfreitagsfürbitte) feststellen muss und provokativ fragt: ‚... und weiter?'. Pawlikowski fordert in seinem Beitrag das Hören auf neue Stimmen aus Asien und Afrika und die Forderung von *S. Wesley Ariarajah* aus Sri Lanka nach einer vierten Phase des jüdisch-christlichen Dialogs, die den Eurozentrismus überwindet und die ‚Fesseln der Geschichte' abstreift, gehört sicherlich dazu, wenn auch für europäische Ohren, gerade erst 70 Jahre nach den Pogromen des Novembers 1938 trotz alledem sehr früh. Aber auch der Einblick, den *Karl Christian Felmy* in die orthodoxe Theologie gibt, zeigt, dass es notwendig ist, den Blick zu weiten und die europäisch-nordamerikanische Perspektive zwar nicht aufzugeben aber um andere Stimmen zu ergänzen. Wie dringend notwendig das ist und wie wenig es um ein intellektuelles Spiel geht, wird an dem Beitrag des langjährigen Beauftragten für die Dialogarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen, *Hans Ucko*, deutlich, der vor allem die Frage der jüdisch-christlichen Versöhnung mit dem Friedensprozess im Nahen Osten verknüpft. Die Beziehung zwischen Christentum und Judentum steht vor alten und neuen Herausforderungen: die theologischen Umbrüche sind noch längst nicht in der Mitte beider Religionsgemeinschaften angekommen, die Konsequenzen für die theologische, gesellschaftliche und politische Weiterarbeit sind gerade erst angedacht und neue Fragen tun sich schon auf, wie der Bericht über die Frage der Judenmission im Köln-Bonner Raum zeigt.

Mit diesem Heft würdigen wir auch das 60-jährige Bestehen des Ökumenischen Rates der Kirchen und gehen den Entwicklungen des ÖRK, insbesondere der Zusammenarbeit westlicher und östlicher Tradition nach. *Rolf Koppe*, Ko-Leiter der Sonderkommission zur Mitarbeit der orthodoxen Kirche im ÖRK, gibt einen detaillierten Einblick in den momentanen Stand der Ökumene, vor allem in die Zusammenarbeit mit der Orthodoxie.

Ich möchte schließen mit dem ‚Gebet zur Einheit', das die Gottesdienstgemeinde des Ökumenischen Gottesdienstes während des Katholikentages in Osnabrück zum ersten Mal gebetet hat, und das die ökumenische Christenheit auf dem Weg zum Zweiten Ökumenischen Kirchentag 2010 in München begleiten soll. Die Entstehungsgeschichte und den Hintergrund dieses kurzen aber eindrücklichen Gebetes erläutert *Dorothea Sattler*.

Wir beten für die eine Christenheit:
***Dass** wir unser Herz*
den Schwestern und Brüdern
in unseren christlichen Nachbargemeinden öffnen,
*dass wir **alle** gemeinsam*
Christus suchen und bekennen,
*dass wir **eins seien***
im Gebet und in der Liebe
im Zeugnis und im Dienst.
Amen.

Im Namen der Schriftleitung grüßt Sie
Barbara Rudolph



Voneinander lernen – Gedanken aus jüdischer Sicht[1]

VON RABBI DAVID ROSEN[2]

Ich möchte zunächst einige allgemeine Bemerkungen zum Thema „Voneinander lernen" im Hinblick auf die religiösen Traditionen machen, bevor ich mich der besonderen Frage zuwende, was Juden von Christen lernen können.

Es ist bekannt, dass es innerhalb der Glaubensgemeinschaften diejenigen gibt, die an einem Dialog nicht interessiert sind, ja, ihm sogar feindlich gegenüber stehen. Ich halte das für ein Unglück – es spiegelt insgesamt ein Gefühl der Unsicherheit im größeren Zusammenhang der menschlichen Kultur wider. Wie ich selbst erfahren habe, vermag die interreligiöse Begegnung den eigenen spirituellen Blickwinkel ungemein zu erweitern. Viele, die den Dialog (zum eigenen Nachteil) ablehnen, sind der Überzeugung, es gäbe außerhalb ihrer eigenen Traditionen nichts, das des Lernens wert wäre. Dann wiederum gibt es Menschen, die befürchten, der Dialog könne das je eigene Glaubensbekenntnis untergraben. Da nun aber jede reale, lebendige Begegnung dieses „Risiko" in sich birgt (was nicht notwendigerweise etwas Negatives ist), bin ich der Überzeugung, dass die interreligiöse Begegnung das Bekenntnis derjenigen, die tief und kenntnisreich in ihrer jeweiligen Tradition verankert sind, eher festigt. Indem man dazu aufgefordert ist, das eigene Bekenntnis zu versprachlichen, zu erklären und zu entfalten, wird das eigene Glaubensverständnis vertieft.

---

[1] Erstveröffentlichung in: Themenheft 2007 „Redet Wahrheit", hg. v. Deutscher Koordinierungsrat der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit, 36–38.

[2] Rabbi David Rosen (Jerusalem) ist seit 1998 Internationaler Direktor des American Jewish Committee's Department für interreligiöse Angelegenheiten und des Heilbrunn Instituts für Internationales Interreligiöses Verständnis. Seit 1995 ist er Präsident der Weltkonferenz für Religion und Frieden (WCRP) und von 1998 bis 2002 war er Präsident des Internationalen Rates der Christen und Juden.

Allerdings gibt es auch ein weit verbreitetes Verständnis, selbst unter den Praktikern des interreligiösen Gesprächs, das ein vertiefendes Voneinander-Lernen meines Erachtens verhindert. Es handelt sich um die populäre Tendenz, Unterschiede bis zu dem Punkt hin zu minimieren, an dem alle Religionen als im Kern grundsätzlich gleich erscheinen. Meiner Meinung nach ist dieser Ansatz oberflächlich und in manchen Fällen eine Form kultureller Arroganz. Jedenfalls ist es kein besonders hilfreicher Ansatz, wenn wir wirklich ernsthaft voneinander lernen wollen. Selbstverständlich können wir erkennen, dass wir eine Reihe wichtiger Werte und Prinzipien innerhalb der verschiedenen religiösen Traditionen miteinander teilen, aber das macht uns noch nicht alle gleich! Wenn ich sage, dass dieser Ansatz einen Ausdruck kultureller Arroganz darstellt, so stelle ich damit fest, dass diejenigen, die behaupten, wir seien im Kern alle gleich, nichts weiter tun, als ihr eigenes subjektives Verständnis ihrer Glaubenstradition zum einzigen Kriterium eines positiven Werturteils über andere zu erheben. Wenn ich aber nur dann in der Lage bin, andere zu achten und zu respektieren, wenn sie mir gleichen, ist das eigentlich nur ein Zeichen für die Beschränktheit meines eigenen Horizonts, meiner Neugier und Offenheit. In Wirklichkeit verkleinere ich dadurch den Wert der ungeheuren Vielfalt des göttlichen Universums innerhalb der menschlichen Gesellschaft und ihrer verschiedenen spirituellen Formen.

Nun gibt es noch ein anderes, beinahe diametral entgegengesetztes Verständnis von Dialog, das in bestimmten intellektuellen Kreisen vorherrscht und das meines Erachtens ebenfalls wenig hilfreich ist. Dieser Ansatz ist unter dem Begriff Post-Modernismus bekannt. Die Grundbotschaft, die paradoxerweise mutatis mutandis oftmals von Vor-Modernisten vertreten wurde, lautet, es gäbe nichts, worüber man in einen Dialog treten könne, da es sowieso nur eine Wahrheit gebe, in deren Besitz man selbst sei!

Der post-modernistische Ansatz erklärt, jede Religion oder Kultur sei ein vollständig geschlossenes System, das sich in einer speziellen Sprache und mit eigenen Symbolen ausdrückt. Innerhalb des Ganzen könne die Bedeutung von Worten und Symbolen nur in Verbindung mit anderen Worten und Symbolen verstanden werden, die das Ganze des Systems ausmachen. Daher sei ein interreligiöser Dialog unmöglich, weil die Beteiligten niemals die gleiche Sprache sprechen und dieselben Dinge meinen würden.

Ich halte diese Theorie keineswegs für völlig abwegig, denn gewiss geht vieles im Prozess der Übersetzung auf verbaler oder kultureller Ebene verloren, und wir müssen uns in dieser Hinsicht vor jeglichen simplifizierenden

Versuchen hüten. Gleichwohl werden alle, die tief in einem interreligiösen Dialog engagiert sind, diese Theorie letztlich ebenso ablehnen, wie es einst Benjamin Franklin mit den Behauptungen von Bischof Berkley tat: die Erfahrung lehrt uns etwas Anderes. Jeder, der sich aufrichtig in eine interreligiöse Begegnung begeben hat, weiß, dass wir voneinander lernen können, auch wenn uns nicht immer die Sprache, Terminologie und Erfahrung zur Verfügung steht, um alles in einer anderen Kultur auf eine Weise zu verstehen, wie es innerhalb dieser Kultur selbst verstanden wird.

Wie viele andere im interreligiösen Gespräch kann auch ich bezeugen, viel von anderen Glaubenstraditionen gelernt und oftmals ein Verständnis von der Natur der Wirklichkeit erhalten zu haben, das ich und viele andere niemals allein innerhalb der eigenen Tradition gewonnen hätten. Wir haben tatsächlich die Möglichkeit entdeckt und die Erfahrung gemacht, dass die Kommunikation über derart systembedingte Grenzen hinweg bereichernd ist und damit die bloße Vorstellung widerlegt, wir seien dazu bestimmt, auf exklusive Weise in verschiedenen kulturellen und linguistischen Systemen zu leben, ohne einander verstehen und miteinander in sinnvoller Weise reden zu können – eine Vorstellung, die sowohl leugnet, ein solcher Dialog könne bereichernd sein, umgekehrt also auch in Abrede stellt, dass Verständigung und friedliches Zusammenleben auf globaler Ebene gefördert werden kann.

Mir scheint, um wirklich voneinander lernen zu können, müssen wir fähig sein, unsere Verschiedenheit sowohl zu akzeptieren als auch die Bereitschaft zu haben voneinander zu lernen, dürfen wir den Anderen weder schlicht als gleich betrachten noch behaupten, dass es keinen Weg gibt, mit ihm tatsächlich ins Gespräch zu kommen. Als gläubige Menschen, die von anderen Glaubenstraditionen lernen wollen, bedürfen wir zugleich theologischer Demut als auch theologischer Hoffnung. Die Demut der Erkenntnis, dass eine Tradition allein die Totalität des Göttlichen nicht zu umfassen vermag und die Hoffnung, dem Göttlichen sogar jenseits der eigenen Tradition zu begegnen innerhalb der wunderbaren und phantastischen Vielfalt des göttlichen Universums.

Für mich gab es selbst bei den einfachen und grundlegenden Fragen der interreligiösen Begegnung viel zu lernen, besonders dort, wo es um den Kampf gegen Bigotterie und Fehlinterpretation geht. In dem Bemühen, Vorurteile und Stereotypen der eigenen Tradition gegenüber abzubauen, entdeckt man nicht selten, dass oftmals unbewusst solche Vorurteile auch innerhalb der eigenen Tradition und Gemeinschaft vorhanden sind. Sie mö-

gen nicht von gleicher Qualität sein, aber die Begegnung führt sie einem regelmäßig auf eine Weise vor Augen, wie man es zuvor nicht wahrgenommen hat und ermöglicht somit in der Folge eine Selbstläuterung.

Über die Bekämpfung von Vorurteilen und Bigotterie hinaus gibt es noch eine tiefere Dimension in der interreligiösen Zusammenarbeit: das Erarbeiten einer allgemeinen Agenda gemeinsamer Werte. Allerdings bedeutet Zusammenarbeit nicht nur, dass das Ganze mehr ist als die Summe unserer verschiedenen Teile und ein vertieftes Verständnis unseres Bekenntnisses zu gemeinsamen Werten. Es fördert auch ein tieferes Verständnis der Art und Weise, wie diese Werte innerhalb der eigenen Tradition verinnerlicht und ausgedrückt werden.

Jenseits dieser grundlegenden Dimensionen besteht die tiefere Dimension unserer interreligiösen Begegnung jedoch in dem, was unsere gemeinsame Bibel im Blick auf die göttliche Gegenwart in der Welt aussagt. Gott kann in der Schöpfung gefunden werden, aber vor allem im Menschen, der nach Gottes Ebenbild geformt ist. Die Bibel lehrt uns, dass die Begegnung mit dem Anderen letztlich eine Begegnung mit dem Göttlichen darstellt.

Diese aber ist einzigartig intensiv, wenn es sich dabei um die Begegnung mit einer Person handelt, die in ihrem eigenen Leben einen Sinn für das Göttliche erfahren hat und dies zum Ausdruck bringt. Solche Begegnungen bieten uns Gelegenheit, das Göttliche jenseits unserer speziellen Tradition zu erfahren – und genau das sind religiöse Lernerfahrungen. Die religiöse Bedeutung menschlicher Begegnungen wurden natürlich schon ausgiebig beschrieben von Religionsphilosophen wie Martin Buber, Emmanuel Levinas, Paul Celan, Jacques Maritain und natürlich Papst Johannes Paul II.

Im Blick auf diese allgemeinen Bemerkungen haben Juden viel von Christen wie auch von anderen zu lernen. Aber insbesondere haben wir viel von den Christen zu lernen. Es ist wahr, das Judentum bedarf des Christentums nicht, um sich selbst zu verstehen, ganz im Gegensatz zum Christentum, das wesentlich darauf angewiesen ist, das Judentum zu verstehen, um sich selbst zu begreifen. Aber das bedeutet nicht, dass Juden nichts von Christen lernen können, oder dass sie es versäumen sollten, sich mit dem Christentum in Beziehung zu setzen, um von ihm lernen zu können.

In Bezug auf die grundlegenden Fragen für den Dialog – den Kampf gegen Vorurteile und Bigotterie – liegt es hier zuvörderst und hauptsächlich an den Juden, Größe zu zeigen, und den bemerkenswerten Prozess der Christenheit während der letzten fünfzig Jahre, jenen Antisemitismus und Antijudaismus abzulegen, von dem das Christentum über Jahrtausende in-

fiziert war, zu würdigen und von ihm zu lernen. Obgleich es gewiss unmöglich ist, zweitausend Jahre innerhalb von fünfzig Jahren gänzlich zu bereinigen, ist doch festzustellen, dass diese Transformation, diese „teshuva", diese „metanoia" eine der erstaunlichsten, wenn nicht gar eindrucksvollsten ideologischen Revolutionen aller Zeiten darstellt. Was wir in unserer jüdischen Gemeinschaft davon lernen können, ist die Bedeutung und Notwendigkeit von Selbstkritik, sogar dann, wenn diese auf den innersten Kern der eigenen religiösen und kulturellen Identität zielt – und sogar dann, wenn die Gefahr besteht, dass uns nicht Wohlgesonnene das zum Nachteil auslegen könnten. Konstruktive Kritik an einer Institution, einem Gemeinwesen oder Organisation ist nicht mit Illoyalität gleichzusetzen. Tatsächlich kann es sich genau umgekehrt verhalten. Konstruktive Kritik, die auf positive Veränderung abzielt, ist Ausdruck tiefster Treue und Verehrung gegenüber dem Kern der Sache. Trotz aller Gefahren keine Furcht vor Kritik an der eigenen Tradition zu haben, ist etwas, was wir von den uns nahe stehenden christlichen Freunden dieser modernen Zeit lernen können.

Was die zweite Ebene des Dialogs betrifft, wären wir ebenfalls gut beraten, einige jener Formen und Modelle zu studieren und ihnen nachzueifern, anhand derer ethische Werte, die wir aufgrund unserer gemeinsamen Quelle miteinander teilen, im christlichen Kontext Eingang gefunden haben. Man muss nicht erst bis nach Kalkutta zu Mutter Theresas Gemeinschaft gehen, um die bemerkenswerten Formen menschlicher Hingabe, die durch den christlichen Glauben inspiriert sind, erkennen zu können. Man findet sie ebenso gut bei unserem Nachbarn und kann den Appell zur Nachahmung im Kontext des je eigenen sozialen Umfelds hören.

Darüber hinaus glaube ich, dass es weitaus mehr gibt, was wir nicht zuletzt auch über uns selbst durch den christlich-jüdischen Dialog lernen können.

Rabbi Yitzhak Greenberg hat Judentum und Christentum als zwei Midrashim (homiletische Darstellungen) eines gemeinsamen Textes, nämlich der hebräischen Bibel, beschrieben. Das erscheint mir – aus einer jüdischen Perspektive – eine höchst sinnvolle Formel für unsere jüdische Begegnung mit dem Christentum zu sein.

Einer der Aspekte dieser Betrachtungsweise besteht darin, dass wir fähig sein sollten – und wie ich glaube: müssen –, uns gegenseitig im Lichte unseres je eigenen religiösen Erbes und unserer eigenen religiösen Lehre zu betrachten.

Im Allgemeinen war uns dies in der Vergangenheit aufgrund unseres Schmerzes und der Bürde unserer tragischen Erfahrung mit dem Christentum in der Geschichte unmöglich, einer Erfahrung, die von einer mit Verachtung und Verfolgung genährten Feindschaft gespeist war, welche uns davon abgehalten hat, die christliche Lehre oder gar die historische Person Jesus von Nazareth in einem positiven Licht zu sehen. Jetzt, da wir dies tun können (zumindest jene unter uns, die sich hierzu in der Lage fühlen und es wollen), können wir nicht nur Jesus von Nazareth als einen jüdischen Bruder und Lehrer erkennen, sondern auch fundamentale Werte und Lehren, die oftmals im Zuge der polemischen Begegnung mit und in Konkurrenz zum Christentum verdeckt blieben, als die unsrigen wieder erkennen. Jesu Betonung von Liebe und Erlösung, die Bereitschaft, eher Demütigungen zu ertragen anstatt Demütigungen zuzufügen, der christliche Brauch des persönlichen Gebets – dies alles sind Beispiele für fundamental jüdische Lehren und Praktiken, die allerdings oftmals in Anbetracht der polemischen Auseinandersetzung mit dem Christentum unterbewertet wurden. In dem Maße, wie wir uns von den Fesseln und Wunden der Verfolgung und Auseinandersetzung der Vergangenheit befreien und heilen können, in dem Maße, wie wir die Früchte der Zusammenarbeit und gegenseitigen Wertschätzung genießen können, in dem Maße vermögen wir viel von der christlichen Lehre zu lernen (wenn auch oft im Gegensatz zum Verhalten jener, die von sich behaupten, Christen zu sein) und damit unser eigenes Verständnis und unseren Ausdruck dieser fundamental jüdischen Vorstellungen und Lehren wiederentdecken, erneut bekräftigen und vertiefen.

Über all dies hinausgehend bleibt die Frage nach dem besonderen Ort, den das Christentum innerhalb der jüdischen Weltanschauung einnehmen sollte. Obwohl unsere negative Begegnung mit dem Christentum selbst wenig hilfreich ist, so gab es doch einige, die in der Lage waren, das Christentum in einem besseren Lichte zu sehen. Abgesehen von Yehudah Halevi und Maimonides (12. und 13. Jahrhundert), die Christentum und Islam als Vermittler wesentlicher Wahrheiten für die Menschheit insgesamt betrachteten, und abgesehen von Rabbi Menachem HaMeiri, der ein Jahrhundert später Christentum und Islam als wahre Religionen ansah, betonten Gelehrte wie Rabbi Moses Rivkes im 17. Jahrhundert die einzigartige Beziehung zwischen Christentum und Judentum, lange bevor dies moderne jüdische Philosophen wie Franz Rosenzweig und Martin Buber taten. Die Bemerkung des Letztgenannten, dass „wir ein Buch und eine Hoffnung teilen", wurde von Rivkes mehr als nur vorweggenommen, als er erklärte,

dass Juden und Christen durch die hebräische Bibel und ihre Botschaft der Erlösung, ihre Offenbarung und Erwartung des Messias miteinander verbunden sind. Der kühnste all dieser vormodernen, orthodoxen, rabbinischen Theologen war jedoch möglicherweise der hervorragende Rabbi Jacob Emden am Ende des 18. Jahrhunderts, der das Christentum mit der aus der Mishna abgeleiteten Bezeichnung als „knessiyah leshem shamayim shesofa lehitkayam", als eine Gemeinschaft um des Himmels Willen von bleibender Gültigkeit beschrieb. (In Wirklichkeit ist das hebräische Wort „knessiyah" eine Übersetzung für „Kirche" – Emden bezieht sich also tatsächlich auf das Christentum als einer Kirche um des Himmels willen, die Bestandteil einer göttlichen Absicht für die gesamte Menschheit ist!) Nebenbei bemerkt geht Emdens theologisches Verständnis vom Christentum weit über die Vorstellungen hinaus, wie sie in Dabru Emet[3] artikuliert wurden, jener Erklärung über das Christentum, die von einer Gruppe amerikanisch-jüdischer Gelehrter verfasst, von Hunderten von Rabbinern und jüdischen Intellektuellen unterschrieben, vor vier Jahren veröffentlicht und von unseren christlichen Freunden so positiv aufgenommen wurde.

Emden geht über die erwähnten Vorläufer insofern hinaus, als er das Christentum nicht nur als Übermittler jüdischer Wahrheiten in der Welt betrachtet, sondern einen ihm eigenen heilsrelevanten Charakter zuerkennt. Wenn das zutrifft, wie könnten wir dann die Beziehung zwischen Judentum und Christentum auf eine Weise verstehen, bei der das Judentum dem Christentum etwas zu lehren hat und umgekehrt? Wie ich bereits betont habe, war diese Frage bis vor kurzem noch für die meisten Juden undenkbar, geschweige denn, dass sie über sie nachgedacht hätten. Ungeachtet der bemerkenswerten theologischen Vision Emdens hat die tragische, negative historische Erfahrung jeden vertrauten Umgang mit Emdens Standpunkt selbst zur Seite gedrängt, um erst gar nicht von einem Nachdenken über dessen theologische Implikationen zu reden!

Gleichwohl haben die Fortschritte in der Aussöhnung zwischen Juden und Christen während der letzten fünfzig Jahre dazu beigetragen, einem neuen Verständnis der komplementären Beziehung zwischen Christentum und Judentum die Tür zu öffnen, was uns in die Lage versetzen könnte, von unseren christlichen Freunden auf eine Weise zu lernen, wie es vormals undenkbar gewesen wäre. Dies bedeutet, nicht nur davon auszugehen, dass es einen göttlichen Plan und Zweck in unserer Komplementarität gibt, sondern auch zu verstehen, was Gott uns damit sagen will! Zu solchen Versu-

[3] S. i. d. H. S. 507ff.

chen, unsere Komplementarität zu verstehen, gehört die Sichtweise, Judentum und Christentum eine parallele Rolle zuzusprechen, wobei der jüdische Schwerpunkt im gemeinschaftlichen Bund mit Gott und der christliche Schwerpunkt auf der individuellen Beziehung zu Gott liegt und diese beiden Schwerpunkte sich gegenseitig im Gleichgewicht halten. Andere haben die Komplementarität dieser Beziehung darin gesehen, dass die Christen der jüdischen Erinnerung bedürfen, dass das Königreich Gottes noch nicht vollständig erreicht ist, während die Juden der christlichen Überzeugung bedürfen, dass dieses Königreich in mancherlei Hinsicht im Hier und Jetzt bereits verwurzelt ist. Eine weitere Sichtweise der gegenseitigen Komplementarität beschreibt das Judentum als eine stete Warnung an das Christentum vor den Gefahren des Triumphalismus, während der universalistische Charakter des Christentums eine wesentliche Rolle spielen kann, das Judentum vor einer Degeneration zu einem insularen Isolationismus zu bewahren. Im Gegensatz zu den unterschwelligen Annahmen des Letztgenannten steht die Behauptung, dass es gerade der Universalismus des Christentums ist, der sich mit der kulturellen, pluralistischen Wirklichkeit der modernen Welt nicht verträgt. Der hohe Stellenwert, der im Judentum der autonomen Gemeinschaft zugesprochen wird – so behauptet man – könne eher als angemessenes Modell für eine multikulturelle Gesellschaft dienen, während das Christentum eher eine bessere Antwort auf die Entfremdung des Individuums in der modernen Welt bereit halte.

Diese Sichtweisen eröffnen nicht nur dem jüdischen Verständnis von christlicher Lehre neue Wege, sondern tragen auch zu unserem eigenen Selbstverständnis und unserer Horizonterweiterung bei.

Als Fazit möchte ich die Bedeutung und das große Potenzial gemeinsamen religiösen Studierens erneut betonen (was natürlich im Judentum ein heiliges Bestreben ist – sogar wichtiger als das Gebet!), ganz im Sinne von Greenbergs oben erwähnter Beschreibung vom Judentum und Christentum als zweier Midrashim eines gemeinsamen Textes. Obwohl diese unterschiedlichen Auslegungen theologische Positionen beinhalten, die miteinander unvereinbar sind und den Unterschied zwischen unseren Glaubenstraditionen markieren, sind wir auf der anderen Seite, wenn wir es denn wollen, in der Lage, gerade weil sie auf dem gemeinsam geteilten Text der hebräischen Bibel fußen, nicht nur die gegenseitige Erhellung unserer Traditionen zu genießen, sondern auch den grenzenlosen Reichtum der hebräischen Schrift selbst auszuloten samt einem gemeinsam geteilten Bekenntnis zu ihnen.

In dieser Hinsicht möchte ich das oben erwähnte Zitat von Martin Buber an dieser Stelle vollständig wiedergeben:

„Für euch ist das Buch ein Vorhof, für uns ist es das Heiligtum. Aber in diesem Raum dürfen wir gemeinsam weilen, gemeinsam die Stimme vernehmen, die in ihm spricht. Das bedeutet, dass wir gemeinsam arbeiten können an der Hervorholung der verschütteten Gesprochenheit dieses Sprechens, an der Auslösung des eingebannten lebendigen Wortes."[4]

Übersetzung aus dem Englischen: Christoph Münz
Überarbeitung: Barbara Rudolph

[4] Das Zitat ist aus dem Vortrag „Die Seele des Judentums", den Martin Buber vor den deutschsprachigen Judenmissionsgesellschaften im März 1930 in Stuttgart gehalten hat.



Von Asymmetrie zu Komplementarität

Der Wandel im christlich-jüdischen Dialog

VON FRIEDHELM PIEPER[1]

1. Seelisberg im Schatten der Schoah

Die im August 1947 im schweizerischen Seelisberg unter der Führung des „National Council of Christians and Jews" (USA) und des britischen „Council of Christians and Jews" durchgeführte internationale „Dringlichkeitskonferenz über Antisemitismus" mit jüdischen und christlichen Teilnehmern aus Europa und den USA markiert den Beginn einer weltweiten Umkehrbewegung in den Kirchen in ihrem Verhältnis zum Judentum nach dem Holocaust. Es sollte allerdings Jahrzehnte dauern, bis die in den sog. „Seelisberger Thesen"[2] erfassten Einsichten ihren Weg in offizielle kirchliche Stellungnahmen fanden.

In der kritischen Analyse des aggressiven Antisemitismus der deutschen Nationalsozialisten und der beispiellosen Verbrechen an Juden wurde deutlich, dass dieser rassistische Antisemitismus auf antijüdische Traditionen der Kirchen aufbauen und sie instrumentalisieren konnte. Eine Überwindung antisemitischer Einstellungen war also nur möglich, wenn zugleich auch die kirchlichen Lehren über das Judentum einer kritischen Revision unterzogen würden.

In dieser ersten Phase des christlich-jüdischen Dialogs nach der Schoah lag dementsprechend der Schwerpunkt darauf, zu einer sachgemäßen Darstellung des Judentums in christlicher Lehre, Predigt und Liturgie und zu gelangen. So setzte die „Dringlichkeitskonferenz" in Seelisberg eine spezielle Kommission ein, um die Aufgaben der Kirchen in der Überwindung

[1] Friedhelm Pieper ist Pfarrer der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau und war von 1998 bis 2004 Generalsekretär des Internationalen Rates der Christen und Juden.

[2] Text in: *Rolf Rendtorff, Hans Hermann Henrix*, Die Kirchen und das Judentum, Dokumente von 1945 bis 1985, Paderborn ²1989, 646f.

des Antisemitismus zu formulieren. Die dabei nach Vorschlägen von christlichen Teilnehmern als „Aufruf an die Kirchen" verfassten „Seelisberger Thesen" benennen zentrale Themen für eine theologische Neubesinnung:
- der Glaube an „Einen Gott" als gemeinsames und verbindendes Erbe,
- die jüdische Herkunft Jesu, der Ursprung der Kirche im Judentum,
- eine differenzierte Darstellung der Passion Jesu Christi in Überwindung des „Gottesmord"-Vorwurfs und der behaupteten jüdischen Kollektivschuld am Tode Jesu,
- die Zurückweisung der These von der „Verwerfung" des jüdischen Volkes.

Die für die christliche Theologie weitreichenden Konsequenzen der Seelisberger Thesen beschäftigen – wie wir sehen werden – den christlich-jüdischen Dialog bis heute.

Am Anfang der Revision der kirchlichen Lehre vom Judentum standen einzelne Personen und Dialoggruppen. Die Kirchen waren sich nach 1945 zwar darin einig, jede Form des Antisemitismus zu verurteilen, die notwendige Erarbeitung einer neuen Theologie des Judentums wurde allerdings erst Jahrzehnte später begonnen und ist bei weitem noch nicht abgeschlossen (s. u.: 5. und 8.).

Entscheidende Impulse im Anfang gingen u. a. von dem jüdischen Historiker Jules Isaac aus, einem Mitbegründer der französischen christlich-jüdischen Dialoggruppe „Amitié Judéo Chrétienne". In seinen bekannten Werken „Jésus et Israel" (Paris, 1946) und „L'enseignement du mépris" (Paris, 1962) zeigt Jules Isaac die jüdischen Wurzeln des Christentums auf und fasst wesentliche Aspekte der antijüdischen Traditionen in den Kirchen als „Lehre der Verachtung" zusammen. In Seelisberg war Jules Isaac einer der bedeutenden jüdischen Gesprächspartner und trug entscheidend zur Entstehung der „Seelisberger Thesen" bei.

2. Hürden des Anfangs – Probleme in den Kirchen

Die von der ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) 1948 in Amsterdam angenommene Erklärung über „Das christliche Verhalten gegenüber den Juden"[3] spiegelt eine zu der Zeit vorherrschende tiefe Ambivalenz wider. Zwar wird einerseits bahnbrechend die „besondere" Beziehung zwischen Christen und Juden betont: „Gott hat uns mit den Juden in einer Solidarität besonderer Art verbunden" – ein Ge-

[3] Ebd., 325–329.

danke, der sich bereits bei Dietrich Bonhoeffer findet[4] und inzwischen zum Kernbestand im christlich-jüdischen Themenkatalog zählt. Ebenfalls verurteilt die ÖRK-Erklärung den Antisemitismus als „Sünde gegen Gott und Menschen" und erklärt damit den Kampf gegen Judenfeindlichkeit zur Christenpflicht. Gleichwohl aber werden in demselben Dokument die Kirchen zu verstärkten Missionsanstrengungen unter Juden aufgerufen. In der traditionellen Haltung exklusiver christologischer Interpretation der Heiligen Schrift gab es keinen Raum für jüdisches Selbstverständnis.

Auch von Seiten des Vatikans gab es in dieser Zeit Signale, die die Bemühungen um eine neue Wahrnehmung des Judentums ablehnten und unter den Generalverdacht des „Indifferentismus" stellten.[5] Eine vatikanische Direktive von 1950 urteilte in Reaktion auf den ersten Gründungsversuch des Internationalen Rates der Christen und Juden im Jahre 1948 in Fribourg: Christlich-jüdische Dialoggruppen würden Unterschiede zwischen den verschiedenen Glaubenstraditionen herunterspielen, weshalb katholischen Christen eine Mitarbeit in derartigen Organisationen untersagt sei.[6]

Während also in dieser Anfangsphase des Dialogs in den offiziellen kirchlichen Stellungnahmen das Festhalten an der traditionellen Lehre über das Judentum vorherrschte,[7] welches sich gegenüber dem jüdischen Selbstverständnis nicht zu öffnen vermochte, wuchs in den Kirchen zugleich ein zunehmendes Bedürfnis nach genauerer Wahrnehmung und einem besseren Verständnis des Judentums. Dieses Bedürfnis wurde verstärkt durch die beginnende Einsicht in die Verflechtung der Kirchen im Aufkommen des Antisemitismus und also in die christliche Schuld am Holocaust. Manche Versuche, ein entsprechendes Schuldbekenntnis zu formulieren, lassen erkennen, dass aus solchem Bekenntnis die Frage erwächst, wie denn nach eingestandener Schuld von Seiten der Kirche neu und verantwortlich über das Judentum geredet werden kann. Das Bekennen führte so zu ersten Ansätzen einer neuen theologischen Wahrnehmung des Judentums. So kann die EKD-Synode 1950 in Berlin-Weißensee erklären: „Wir glauben, dass

---

4 *Dietrich Bonhoeffer*, Ethik, hg. v. Eberhard Bethge, München 1975, 95.

5 *William W. Simpson, Ruth Weyl*, The Story of the International Council of Christians and Jews, Heppenheim 1988, 29ff.

6 Ebd., 30.

7 Ein besonders hartnäckiges Beispiel der Fortschreibung eines traditionellen kirchlichen Antijudaismus stellt das „Wort zur Judenfrage" des Bruderrates der Ev. Kirche in Deutschland vom 8. April 1948 dar. In diesem sog. „Darmstädter Wort" vermag der Bruderrat in Anbetracht des Holocaust offenbar ohne jede Erschütterung die traditionelle These der Ablösung des Judentums durch die Kirche (Substitutionstheorie) zu wiederholen. Text in: s. Anm. 2, 540–544.

Gottes Verheißungen über dem von ihm erwählten Volk Israel auch nach der Kreuzigung Jesu in Kraft geblieben ist."[8] Zwar schließt die Erklärung mit einer traditionellen auf Christus zielenden eschatologischen Perspektive ab, aber sie bietet zugleich mit dem Hinweis auf die „bleibende Erwählung Israels" ein bis heute zentrales theologisches Stichwort für eine neue Theologie des Judentums. Das Stichwort nimmt Einsichten der Exegese Karl Barths zu Römer 9–11 auf, die dieser in seiner Erwählungslehre 1942 formuliert, allerdings unter Beibehaltung traditioneller theologischer Abwertung des Judentums.[9]

3. Information und Begegnung – Asymmetrie in den christlich-jüdischen Beziehungen

In den 50er und 60er Jahren des letzten Jahrhunderts wuchs die Anzahl christlich-jüdischer Gesellschaften in Westeuropa.[10] Sie boten die Möglichkeit, nicht nur Informationen über das Judentum aus erster Hand zu erhalten, sondern ermöglichten auch inoffizielle Begegnungen und offene Dialoge mit jüdischen Gesprächspartnern, in denen ein neues Verständnis des Judentums erprobt werden konnte.

Dass dabei insbesondere die christliche Lehre des Judentums im Mittelpunkt stand und kaum die Frage nach dem jüdischen Verständnis des Christentums gestellt wurde, lag nicht nur an der nach 1945 empfundenen Dringlichkeit in Bezug auf die Überwindung des kirchlichen Antijudaismus. Es wurde auch mit der häufig zitierten These der „Asymmetrie" in den Beziehungen zwischen Christen und Juden begründet. Die auf Zwi Werblowski zurückgehende These besagt: „Die christliche Kirche muss sich notwendigerweise mit dem Judentum als mit einem bzw. dem wesentlichen Teil der eigenen Ursprungsgeschichte beschäftigen, in welcher Form und mit welcher Tendenz auch immer. Eine entsprechende Nötigung besteht für das Judentum nicht. Es begegnet dem Christentum als ‚Umwelt', nicht aber als notwendiges Element der eigenen Selbstreflexion. Die theologischen Fragen des Verhältnisses zum Christentum entstehen demgemäß erst in der Begegnung."[11]

Die Geschichte des christlich-jüdischen Dialogs in den vergangenen 60 Jahren zeigt, dass die aus der These der Asymmetrie sich ergebende

[8] Zit. in: s. Anm. 2, 549.
[9] *Karl Barth*, Kirchliche Dogmatik, Bd. II,2, § 34, Zollikon, Zürich 1942.
[10] Vgl. *William W. Simpson*, Anm. 5, 31.
[11] *Rolf Rendtorff und Hans Hermann Henrix*, in: s. Anm. 2, 625.

Aufgabe einer sachgemäßen Wahrnehmung des Judentums weltweit in vielen Kirchen in Angriff genommen wurde, mit weitreichenden Änderungen in kirchlicher Lehre und Praxis. Zugleich aber führte der Dialog selbst über die Asymmetrie hinaus zu neuen Schwerpunkten, in denen komplementäre Aspekte in den Beziehungen zwischen Juden und Christen in den Vordergrund gestellt wurden (s. u.: 6. u. 7.).

In Deutschland gingen dafür entscheidende Impulse von der „Arbeitsgemeinschaft Christen und Juden" beim Deutschen Evangelischen Kirchentag aus, die in einer bemerkenswerten Entscheidung zum ersten Mal in einem kirchlichen Gremium die gleichberechtigte Mitarbeit von Juden und Christen praktizierte. Die Erklärung der Arbeitsgemeinschaft von 1961 mit der These, „dass Juden und Christen gemeinsam aus der Treue Gottes leben" zielt auf eine neue theologisch begründete Verortung der Kirche neben dem in seinem Selbstverständnis anerkannten jüdischen Volk.[12]

4. Nostra Aetate – Das Zweite Vatikanische Konzil setzt den Dialog auf die Tagesordnung der Welt

Ohne Zweifel ist das Konzilsdokument Nostra Aetate von 1965 ein wesentlicher Durchbruch in den Bemühungen um ein neues Verhältnis zwischen Christen und Juden.[13] Jules Isaac, der bereits entscheidend zur Entstehung der Seelisberger Thesen beigetragen hatte (s. o.: 1.), erhielt nach langen Bemühungen im Vorfeld des Konzils eine Audienz bei Papst Johannes XXIII. Der Primas der katholischen Kirche hatte 1959 mit der Aufsehen erregenden Streichung des Wortes „perfid" („treulos") im katholischen Karfreitagsgebet die Hoffnung auf weitere Schritte der Annäherung an das Judentum genährt. Bei der Audienz übergab Jules Isaac dem Papst ein Dossier, in dem auf der Linie der Seelisberger Thesen eine Richtigstellung falscher und ungerechter Aussagen über das Judentum in der christlichen Lehre enthalten war. Johannes XXIII. beauftragte den deutschen Kurienkardinal Augustin Bea mit der Klärung der anstehenden Fragen zum katholisch-jüdischen Verhältnis, der dafür dann die erste Kontaktaufnahme überhaupt zwischen dem Vatikan und dem jüdischen Weltkongress initiierte. Dessen Präsident Nahum Goldmann signalisierte nach Abstimmung mit Rabbiner Joseph Ber Soloveitchik, der damals höchsten Autorität der

[12] Text in: s. Anm. 2, 553f.

[13] *Friedhelm Pieper*, Den Dialog auf die Tagesordnung der Welt gesetzt. Zur Bedeutung von „Nostra Aetate", in: Materialdienst 01/2006, Evangelischer Arbeitskreis Kirche und Israel in Hessen und Nassau, Heppenheim.

jüdischen Orthodoxie, die Bereitschaft, eine Stellungnahme zu Problemen in den christlich-jüdischen Beziehungen aus jüdischer Sicht zu übergeben.[14] Die Konzilsberatungen fanden so erstmals auch im Hören auf jüdische Stimmen statt.

In der Konzilserklärung[15] lässt sich der Übergang von der klassischen exklusiven Haltung des Vatikan (kein Heil außerhalb der – katholischen – Kirche) zu einer inklusiven Theologie erkennen. Dabei werden Wahrheiten und Erfahrungen des Heiligen auch in anderen Religionen anerkannt, die „Fülle des religiösen Lebens" allerdings für die durch Christus vermittelte Offenbarung Gottes reserviert. Christian M. Rutishauser erkennt in der Konzilserklärung einen „offenen und selbstkritischen Inklusivismus".[16] Bei allem Gefälle in Richtung des christlichen Glaubens bemüht sich das Konzil, das Selbstverständnis anderer Glaubensweisen so weit wie möglich in die eigenen Reflexionen einzubeziehen.

In Bezug auf das Judentum nimmt „Nostra Aetate" zentrale Themen des christlich-jüdischen Dialogs auf, insbesondere die Fortdauer des Sinai-Bundes als konstitutives Element des jüdischen Glaubens. Ebenfalls finden sich wesentliche Inhalte der Seelisberger Thesen von 1947 wieder: der Ursprung der Kirche im Judentum, die Ablehnung des „Gottesmord" Vorwurfs in der Interpretation der Passion Jesu sowie die Verwerfung des Antisemitismus.

Mit der Erklärung „Nostra Aetae" und nachfolgenden vatikanischen Stellungnahmen zum Judentum wurden die Bemühungen um Erneuerung der christlich-jüdischen Beziehungen international zu einem Kernthema der Kirchen. Themen und Einsichten des christlich-jüdischen Dialogs waren nun offiziell als Aufgabenfeld der Kirchen etabliert. Die Impulse von „Nostra Aetate" und entsprechende weitere Erklärungen des Vatikans wirkten und wirken bis heute als fruchtbare Herausforderung hinein auch in viele nichtkatholische Kirchen und ökumenische Diskussionen.

5. Der Ökumenische Rat der Kirchen – die Globalisierung des Dialogs

Zeitgleich mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gewannen im Ökumenischen Rat der Kirchen die Fragen zum Verhältnis zwischen Kirche und Judentum an Gewicht. Bereits 1961 hatte die dritte Vollversammlung des

[14] Ebd.
[15] Text in: s. Anm. 2, 39–44.
[16] Zit. in: *F. Pieper*, s. Anm. 13.

ÖRK erneut die Unvereinbarkeit des christlichen Glaubens mit dem Antisemitismus bekräftigt, an die Entstehung des christlichen Glaubens im Judentum erinnert und bzgl. der Passion eine jüdische Kollektivschuld („Gottesmord") abgelehnt. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK nahm 1967 in Bristol einen Bericht über „Die Kirche und das jüdische Volk"[17] entgegen, der sich darum bemüht, Wege zu einer neuen Standortbestimmung der Kirchen gegenüber dem Judentum zu eröffnen, zu einem neuen Missionsverständnis zu gelangen und für die christliche Unterweisung die Überwindung der Kollektivschuldthese in der Wahrnehmung jüdischer Verantwortung am Tode Jesu zu fordern. Dabei werden bestehende Differenzen nicht verschwiegen. In einem offenen Dissens wird die These der bleibenden Erwählung Israels neben die traditionelle kirchliche Substitutionstheorie gestellt und damit einer der zentralen Konfliktpunkte der innerkirchlichen Debatte benannt.

Die Diskussion über diese Fragen wurde auch unter den Mitgliedskirchen des ÖRK und insbesondere in der ÖRK-Konsultation „Kirche und jüdisches Volk" weitergeführt, die dann 1988 in Sigtuna (Schweden) die Ergebnisse ihrer Beratungen in der Erklärung „Unterwegs zu einem neuen Verständnis"[18] zusammenfasste. In dieser im August 1992 vom Zentralausschuss des ÖRK übernommenen Erklärung[19] wird als Grundlage für den christlich-jüdischen Dialog festgehalten: die bleibende Erwählung Israels, die besonderen Beziehungen zwischen Christen und Juden, die Verwerfung des Antisemitismus, die Ablehnung jeglichen Proselytismus und das Eintreten für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung als gemeinsame Aufgabe von Christen und Juden. Dazu betont der ÖRK 1992 insbesondere das Engagement für Frieden und Gerechtigkeit im Nahen Osten als „wichtige Komponente unserer Mitwirkung im Dialog zwischen Christen und Juden".[20]

Diese Erklärungen von 1988 und 1992 überwinden frühere Ambivalenzen, sie lassen antijüdische Traditionen hinter sich und entwickeln die Vorstellung gemeinsamer Aufgaben für Christen und Juden, als „Partner Gottes" angesichts gegenwärtiger ethischer Herausforderungen.

Während so wichtige Impulse für die ÖRK Mitgliedskirchen gegeben wurden, zeigt sich zugleich eine Tendenz, den spezifischen Dialog mit dem

[17] Text in: s. Anm. 2, 350 – 363.

[18] Text in: *Hans Hermann Henrix, Wolfgang Kraus*, Die Kirchen und das Judentum, Bd. II, Dokumente von 1986 bis 2000, Paderborn, München 2001, 442–447.

[19] Der christlich-jüdische Dialog nach Canberra '91, Text in: s. Anm. 18, 452–456.

[20] Ebd., 456.

Judentum trotz der These von den „besonderen Beziehungen" zwischen Juden und Christen (ÖRK 1948, s.o.: 2.) immer stärker in das Programm des allgemeinen interreligiösen Dialogs einzubinden. Zwar ist diese Einbindung zunächst eine begründete Weiterentwicklung des bisherigen Dialogs, denn – so möchte ich in Abwandlung eines bekannten Zitats von Abraham Heschel formulieren – auch der christlich-jüdische Dialog ist „keine Insel".[21] Christen und Juden sind je für sich und im gemeinsamen Gespräch herausgefordert, sich mit der multireligiösen Gegenwart der globalisierten Welt auseinanderzusetzen. Insbesondere der Dialog mit dem Islam sollte dabei hohe Priorität gewinnen.

Dennoch gibt es spezifische Themen in der bilateralen Beziehung der Kirchen zum Judentum, die eigens zu bearbeiten sind. Welche theologischen Konsequenzen ergeben sich z.B. aus der These der „bleibenden Erwählung des Volkes Israels" für die Ekklesiologie? Welche Einsichten in das Verständnis biblischer Schriften gewinnen wir im Gespräch mit jüdischen Exegeten? Es sieht nun allerdings so aus, als wenn die besonderen Themen der christlich-jüdischen Beziehungen im ÖRK nach 1992 an Gewicht verloren haben. Bis heute hat noch keine Vollversammlung des ÖRK die neuen theologischen Einsichten über die Beziehungen der Kirchen zum jüdischen Volk zum Thema gemacht. Einen vergleichbaren umfassenden Impuls wie „Nostra Aetate" für die katholische Kirche hat es bisher im Ökumenischen Rat der Kirchen für seine Mitgliedskirchen nicht gegeben.

Gleichwohl versucht insbesondere das ÖRK-Programm für „Interreligiösen Dialog" und auch hin und wieder die ÖRK-Kommission „Glauben und Kirchenverfassung" Themen aus dem christlich-jüdischen Dialog in die Programmarbeit aufzunehmen. Und – wie schon bei der Gründung 1948 – haben die Bemühungen um Gerechtigkeit und Frieden im Nahen Osten einen unverändert hohen Stellenwert im ÖRK. In Umsetzung des Ziels, die Vielfalt der ökumenischen Bewegung in den christlich-jüdischen Dialog einzubeziehen und diesen Dialog über seine bisherige Beheimatung im „Westen" hinauszuführen, hat der ÖRK inzwischen auch Dialog-Konferenzen mit Christen und Juden in Asien und Afrika durchgeführt und damit solche Kirchen einbezogen, denen eine Verständigung mit dem Judentum bisher fern lag. Eine breitere Verankerung neuer Einsichten über den jüdischen Glauben kann nur gelingen, wenn diese „Globalisierung" des christlich-jüdischen Dialogs weiter verfolgt wird.

[21] *Abraham Heschel*, „No religion is an island", dt. unter dem Titel: „Keine Religion ist ein Eiland", *Fritz A. Rothschild* (Hg.), Christentum aus jüdischer Sicht, Berlin ²2000, 324ff.

Es zeigt sich ja unter den ÖRK-Mitgliedskirchen weltweit ein wachsendes Empfinden für die Notwendigkeit, ihre jeweilige Beziehung zum Judentum auf eine neue Grundlage zu stellen. Entsprechende Erklärungen sowie Zusätze und Änderungen in Kirchenverfassungen sind in den beiden Dokumentenbänden „Die Kirchen und Judentum“[22] aufgeführt. Neben den „westlichen“ Kirchen sind dabei vermehrt auch Stimmen aus den orthodoxen Kirchen zu vernehmen.[23]

Für den deutschen Protestantismus wurden dabei die drei Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland „Christen und Juden I–III“ von 1975, 1991 und 2000 wegweisend.[24]

In seiner Sichtung von Erklärungen zum christlich-jüdischen Verhältnis im Raum der Katholischen Kirche und des ÖRK hat Martin Stöhr einen sich hier abzeichnenden Konsens von „Neuerkenntnissen“ beschrieben:

- „Die Absage an jede Form von Judenfeindschaft,
- das Eingeständnis der Schuld an der Ermordung des europäischen Judentums und der Haftung für diesen Völkermord,
- die einzigartige Zusammengehörigkeit von Juden und Christen aufgrund des Glaubens an ein und denselben Gott, aufgrund des Bezugs auf ein gemeinsames Fundament in der Hebräischen Bibel, aufgrund des Auftrags Gottes an sein Volk Israel und seine Kirche, Zeugen in der Welt für Gerechtigkeit, Menschenwürde, Frieden, Liebe und Wahrheit zu sein, sowie aufgrund der gemeinsamen Hoffnung auf Gottes Schöpfung eines Neuen Himmels und einer Neuen Erde,
- die bleibende Erwählung Israels durch den Einen Gott,
- die Bedeutung des Landes Israel für das jüdische Volk“[25] – der allerdings am stärksten umstrittene und insbesondere unter den östlichen Mitgliedskirchen des ÖRK am wenigsten konsensfähige Punkt.

60 Jahre nach der Konferenz von Seelisberg kann festgehalten werden: es ist eine tiefgreifende Wende in den Beziehungen der Kirchen zum Judentum eingetreten. Sie ist allerdings noch nicht in der Mehrheit der Ge-

---

[22] Bd. I, s. Anm. 2, Bd. II, s. Anm. 18.

[23] Vgl. die Rede des Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Aleksij II., 1991 vor amerikanischen Rabbinern, zit. in: s. Anm. 18, 495–498; *Thomas Kratzert*, Wir sind wie die Juden …, Der griechisch-orthodoxe Beitrag zu einem ökumenischen jüdisch-christlichen Dialog, Berlin 1994; Orthodox Christians and Jews on Continuity and Renewal: Immanuel 26–27, Jerusalem 1994.

[24] Texte in: s. Anm. 2, 558ff, s. Anm. 18, 627ff u. ebd., 862ff.

[25] *Martin Stöhr*, Schritte zur Erneuerung der Beziehungen von Juden und Christen in evangelischer Sicht, in: *Hubert Frankemölle* (Hg.), Christen und Juden gemeinsam ins dritte Jahrtausend, Paderborn/Frankfurt am Main 2000, 76.

meinden aufgenommen und auch nicht in der theologischen Forschung und Lehre vieler Hochschulen und kirchlicher Ausbildungsstätten. So bleibt es auch irritierend, dass in dem Dokument der Evangelischen Kirche in Deutschland „Der christliche Glaube und die nichtchristlichen Religionen" (2003) in den Formulierungen über die jüdische Religion die bisherigen Erkenntnisse der eigenen o.a. Studien „Christen und Juden I–III" nicht fruchtbar gemacht werden und schlichtweg unerwähnt bleiben.[26]

Die theologischen Konsequenzen einer Neubesinnung des Verhältnisses zum Judentum bleiben eine der entscheidenden Herausforderungen der Kirchen auf ihrem Weg in die Zukunft in der „globalisierten" Welt. Dabei wird darauf zu achten sein, dass die Inhalte der kirchlichen Dokumente, die sich direkt zu den christlich-jüdischen Beziehungen äußern, auch in die weiteren Diskurse einfließen.

6. Christliche und jüdische Theologie – Auf dem Weg zur Komplementarität

Trotz dieser nüchternen Bestandsaufnahme ist daran zu erinnern, dass spätestens seit den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts Themen der christlich-jüdischen Beziehungen durchaus als Gegenstand theologischer Forschung und Lehre aufgenommen wurden. Für den deutschsprachigen Bereich sind hier vor allem die bahnbrechenden Arbeiten zu nennen von: Helmut Gollwitzer, Friedrich-Wilhelm Marquardt, Johann Baptist Metz, Franz Mußner, Peter von der Osten-Sacken, Rolf Rendtorff, Clemens Thoma, aber auch die weiterführenden Impulse von: Jürgen Ebach, Hubert Frankemölle, Hans Hermann Henrix, Wolfgang Kraus, Ekkehard Stegemann, Wolfgang Stegemann, Martin Stöhr, Klaus Wengst und Erich Zenger.

In den Werken dieser Autoren geht es um mehr als eine christliche Anerkennung des Judentums als eigenständige und zu respektierende Glaubensgemeinschaft. Sie fragen danach, was sich aus der Begegnung mit Juden für die Exegese, für die Reflexion dogmatischer Topoi sowie für den ethischen Diskurs gewinnen lässt.

Ähnlich wie bereits bei dem anglikanischen Theologen Paul van Buren (USA) werden dabei Motive jüdischer diskursiver Prozesstheologie für die

[26] Vgl. *Friedhelm Pieper*, Hilfreich und problematisch zugleich. Zum EKD-Papier „Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen", in: Materialdienst 11/03, Zeitschrift für Religions- und Weltanschauungsfragen, Ev. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Hannover 2003.

christlich-theologische Debatte fruchtbar gemacht. Kirche ist danach – gerade auch in ihrem Verhältnis zum Judentum – auf „einem Weg" (van Buren). Eine Hoffnung, die sich mit diesem Weg verbindet, wäre nach van Buren, „dass die Zeit kommen wird, in der wir uns, jüdisches Volk und Kirche, einander so nah sind, dass jeder den anderen sehen kann und auch sieht, dass beide im Grunde genommen in dieselbe Richtung gehen und dass der Diskurs eines jeden dem anderen verständlich und richtig erscheinen sollte".[27]

Über die Asymmetrie hinausgehend, die in der ersten Phase des christlich-jüdischen Dialogs im Vordergrund stand, wird hier der Weg zu einer komplementären Beziehung zwischen Christen und Juden gesucht. Die Anerkennung der „bleibenden Erwählung Israels" lässt danach fragen, inwiefern jüdische Einsichten für Christen theologisch bedeutsam sein können. Und dies ist – wie wir weiter unten sehen werden – keine Einbahnstraße, da auch von jüdischer Seite unter der Voraussetzung, dass die Entstehung der christlichen Kirche für Juden theologisch von Bedeutung ist, danach gefragt wird, was von den Christen gelernt werden kann.

Im Prozess dieser wachsenden Komplementarität ist vor allem in den USA eine jüdisch-christliche Forschergemeinde entstanden, die auch die Geschichte des christlich-jüdischen Verhältnisses neu aufarbeitet. Eine Anzahl von Hochschulinstituten, die sich spezifisch mit Fragen der jüdisch-christlichen Beziehungen beschäftigen, hat sich zu dem Netzwerk „Council of Centers on Jewish-Christian Relations"[28] zusammengeschlossen.

In diesem Netzwerk wurden u. a. neue Modelle für das „Auseinandergehen der Wege" von Juden und Christen vorgestellt. Neben der Beschreibung vom Judentum als „Mutter" des christlichen Glaubens, wird nun stärker ein „Geschwister-Modell" betont, wonach das rabbinische Judentum genauso wie das Christentum dem antiken Judentum des Zweiten Tempels entsprang.[29]

In der Weiterentwicklung dieses zweifachen Erbes des jüdischen Glaubens der Antike hätten sich diese beiden neu entstandenen Gemeinschaften erheblich stärker gegenseitig beeinflusst als bisher angenommen. Der jüdische Historiker Marc Saperstein kann anhand neu gesichteter Dokumente zeigen, dass es selbst im Mittelalter, in den Zeiten der Verfolgung des Ju-

[27] *Paul van Buren*, Eine Theologie des christlich-jüdischen Diskurses, München 1988, 76.

[28] Vgl. den Internetauftritt des „Council of Centers on Jewish-Christian Relations": http://www.bc.edu/research/cjl/meta-elements/sites/partners/ccjr/Intro.htm.

[29] Vgl. *John Pawlikowski*, Neue Denkansätze für das Verhältnis von Christen und Juden, 2002, http://www.jcrelations.net/de/?item=857.

dentums durch die Kirche, zu offenen Begegnungen zwischen Juden und Christen kam, die bei beiden Seiten Spuren hinterließen: „In der Tat, jede Seite war in der Lage vom anderen zu lernen und den anderen nicht nur als einen gefährlichen oder dämonischen Gegner hinzustellen, sondern als eine kreative Herausforderung für ein ethisches und religiöses Leben."[30]

7. Weitere Reaktionen von jüdischer Seite

In der Erklärung mit dem komplexen Titel „Juden und Christen auf der Suche nach einer gemeinsamen religiösen Basis für einen Beitrag zu einer besseren Welt"[31] versuchen jüdische Mitglieder einer Theologiekommission des Internationalen Rates der Christen und Juden 1993 eine theologische Würdigung des Christentums aus jüdischer Sicht vorzulegen. Sie erinnern daran, dass jüdische Gelehrte wie Maimonides und Rabbi Menachem Ha-Meiri dem Christentum nicht nur eine positive Rolle in der göttlichen Heilsgeschichte zuordnen, sondern auch – wie bei Rabbi Moshe Rivkis – das Judentum aufgrund des gemeinsamen religiösen Erbes in der Hebräischen Bibel in eine unvergleichbare Beziehung mit der christlichen Gemeinschaft gestellt sehen.

Auch an Martin Buber ist in diesem Zusammenhang zu erinnern, der in den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts sein „dialogisches Prinzip" auf die Begegnung mit dem Christentum anwandte und 1933 in einem Gespräch mit dem evangelischen Theologen Karl-Ludwig Schmidt formulierte: „Kein Mensch außerhalb von Israel weiß um das Geheimnis Israels. Und kein Mensch außerhalb der Christenheit weiß um das Geheimnis der Christenheit. Aber nichtwissend können sie einander im Geheimnis anerkennen. Wie es möglich ist, dass es die Geheimnisse nebeneinander gibt, das ist Gottes Geheimnis. Wie es möglich ist, dass es eine Welt gibt als Haus, in dem diese Geheimnisse mitsammen wohnen, ist Gottes Sache, denn die Welt ist ein Haus Gottes. Nicht indem wir uns jeder um seine Glaubenswirklichkeit drücken, nicht indem wir trotz der Verschiedenheit ein Miteinander erschleichen wollen, wohl aber indem wir unter Anerkennung der Grundverschiedenheit in rückhaltlosem Vertrauen einander mitteilen, was wir wissen von der Einheit dieses Hauses, von dem wir hoffen, dass wir uns einst ohne Scheidewände umgeben fühlen werden von seiner

[30] *Marc Saperstein*, Jews Facing Christians: The Burdens and Blinders from the Past, in: *James K. Aitken, Edward Kessler* (Hg.), Challenges in Jewish-Christian Relations, New York 2006, 30, Übersetzung FP.

[31] Text in: s. Anm. 18, 1004–1011.

Einheit, dienen wir getrennt und doch miteinander, bis wir einst vereint werden in dem einen gemeinsamen Dienst, bis wir alle werden, wie es in dem jüdischen Gebet am Fest des Neuen Jahres heißt: ‚Ein einziger Bund, um seinen Willen zu tun'... Der Christ braucht nicht durchs Judentum, der Jude nicht durchs Christentum zu gehen, um zu Gott zu kommen."[32]

Letztlich war es eine Wiederaufnahme dieser Gedanken als im Jahre 2000 eine Gruppe amerikanisch-jüdischer Gelehrter in der „New York Times" die viel beachtete Erklärung „Dabru Emet" (Redet Wahrheit)[33] veröffentlichte. Insbesondere im 6. Abschnitt von „Dabru Emet" ist die Nähe zum Denken Martin Bubers unverkennbar:

„Christen kennen Gott und dienen ihm durch Jesus Christus und die christliche Tradition. Juden kennen und dienen Gott durch die Tora und die jüdische Tradition. Dieser Unterschied wird weder dadurch aufgelöst, dass eine der Gemeinschaften darauf besteht, die Schrift zutreffender auszulegen als die andere, noch dadurch, dass eine Gemeinschaft politische Macht über die andere ausübt. So wie Juden die Treue der Christen gegenüber ihrer Offenbarung anerkennen, so erwarten auch wir von Christen, dass sie unsere Treue unserer Offenbarung gegenüber respektieren. Weder Jude noch Christ sollten dazu genötigt werden, die Lehre der jeweils anderen Gemeinschaft anzunehmen."[34]

Das Besondere an „Dabru Emet" ist, dass die in dieser Erklärung dokumentierte Anerkennung des christlichen Glaubens als die für Christen legitime Gottesbeziehung mitsamt dem folgenden Aufruf zu jüdisch-christlicher Kooperation in ethischen und sozialen Fragen inzwischen von über 300 Rabbinerinnen und Rabbiner, weiteren jüdischen Intellektuellen und Vertretern jüdischer Gemeinden weltweit unterzeichnet wurde. So wird deutlich, wie weit sich die jüdische Gemeinschaft – trotz der Verfolgungen in der Vergangenheit – inzwischen auf den Weg des Dialogs und der Begegnung mit dem Christentum eingelassen hat und den christlich-jüdischen Dialog mit entscheidenden Beiträgen auf dem Weg zur Komplementarität voranbringt.

Wichtige Impulse für diesen Weg kommen auch von einem der wichtigsten Vertreter des Judentums im Dialog mit Christen und anderen Religionen: Rabbiner David Rosen, dem Vorsitzenden des „Internationalen

[32] Zit. in: *Peter von der Osten-Sacken*, Begegnung im Widerspruch, in: Leben als Begegnung. Ein Jahrhundert Martin Buber (1878–1978), Institut Kirche und Judentum, Heft 7, Berlin 1987, 129.

[33] S. i. d. H. S. 507ff.

[34] Zit. in: s. Anm. 18, 975f.

jüdischen Komitees für Interreligiöse Gespräche" (International Jewish Committee on Interreligious Consultations, IJCIC).

Unter Verweis auf Rabbiner Jacob Emden, seiner Meinung nach der „kühnste" der „vormodernen, orthodoxen, rabbinischen Theologen", der das Christentum als „eine Gemeinschaft um des Himmels Willen von bleibender Gültigkeit" beschrieb und ihm damit einen „eigenen heilsrelevanten Charakter zuerkennt",[35] betont David Rosen, dass Juden und Christen einander eine theologische Bedeutung zuerkennen und also voneinander lernen können. In dieser Sicht nehmen Judentum und Christentum eine komplementäre Rolle ein, insofern sie von den Erfahrungen und Schwerpunkten der jeweils anderen Seite für die Weiterentwicklung der eigenen Glaubensweise profitieren können.

Als ein Beispiel solchen komplementären Lernens benennt Rosen, dass „der jüdische Schwerpunkt im gemeinschaftlichen Bund mit Gott und der christliche Schwerpunkt auf der individuellen Beziehung zu Gott liegt und diese beiden Schwerpunkte sich gegenseitig im Gleichgewicht halten". Ein weiteres Themenfeld wäre, „dass die Christen der jüdischen Erinnerung bedürfen, dass das Königreich Gottes noch nicht vollständig erreicht ist, während die Juden der christlichen Überzeugung bedürfen, dass dieses Königreich in mancherlei Hinsicht im Hier und Jetzt sich bereits verwurzelt hat". Außerdem ließe sich das Judentum „als eine stete Warnung an das Christentum vor den Gefahren des Triumphalismus" beschreiben, „während der universalistische Charakter des Christentums eine wesentliche Rolle spielen kann, das Judentum vor einer Degeneration zu einem insularen Isolationismus zu bewahren".[36]

Hier zeigt sich eine neue Qualität im christlich-jüdischen Dialog. Trotz der schweren Belastungen der Vergangenheit, wird der Versuch unternommen, das gemeinsame Gespräch auf gleicher Augenhöhe zu führen. Die Ebene eines „gegenseitigen Inklusivismus"[37] ist erreicht: Christen und Juden können einander von ihren jeweils eigenen Voraussetzungen her theologisch anerkennen. Dies kann festgehalten werden, ohne zu verkennen, dass solche Anerkennung bisher nicht in allen Kirchen und jüdischen Gemeinden konsensfähig ist, teilweise nur von Einzelpersonen vertreten wird

[35] *David Rosen*, Voneinander lernen – Gedanken aus jüdischer Sicht, 2003, dt. in: s.d.H. S. 404ff.

[36] Ebd.

[37] Vgl. den Begriff „mutualer Inklusivismus" von *Reinhold Bernhardt*, in: *ders.*, Ende des Dialogs. Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion (Beiträge zu einer Theologie der Religionen; 2). – Zürich 2005.

und vor Irritationen, wie oben unter 5. und unten unter 8. beschrieben, nicht gefeit ist.

Die Tür ist gleichwohl geöffnet für das gegenseitige Entdecken dessen, was aus den Erfahrungen und Einsichten des anderen den eigenen Blickwinkel zu erweitern und das eigene religiöse Leben zu bereichern vermag. Der christlich-jüdische Dialog hat trotz aller Hindernisse noch eine vielversprechende Zukunft vor sich.

8. Neue Qualität, unerledigte Aufgaben und neue Irritationen

Zugleich mit der Entwicklung zu dieser neuen Phase des Dialogs aber sind Defizite und neue Irritationen erkennbar, die deutlich machen, dass die Einsichten des christlich-jüdischen Gesprächs in zentralen kirchlichen Debatten und Stellungnahmen unberücksichtigt bleiben.

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen hat 2005 das vorläufig letzte Ergebnis seiner Ekklesiologie-Studie „Wesen und Auftrag der Kirche" vorgestellt. Trotz etlicher Rückmeldungen aus den Mitgliedskirchen, das Selbstverständnis der Kirche im Lichte der neugewonnen Einsichten in die besondere Beziehung zum Judentum zu reflektieren, wird nur der Satz aufgenommen, dass „die Kirche „auf geheimnisvolle Weise mit dem jüdischen Volk verbunden" sei, „so wie ein Zweig in den Ölbaum eingepfropft worden ist und teilhat an seiner Wurzel (vgl. Röm 11,11–36)".[38] Die hierzu gehörenden 1988 in Sigtuna und 1992 vom ÖRK Zentralausschuss anerkannten Einsichten hinsichtlich der Beziehungen zum Judentum bleiben trotz der Aufnahme biblischer Bundestheologie unerwähnt.[39] Es ist offenbar bisher nicht gelungen, die höchst komplexe Diskussionslage zwischen den ÖRK-Mitgliedskirchen über das Selbstverständnis der Kirche mit den vorliegenden Erkenntnissen zum christlich-jüdischen Verhältnis fundamental zu verbinden. Die bereits 1988 von Allan Brockway angemahnte Debatte über die ekklesiologischen Konsequenzen der These von der „bleibenden Erwählung Israel "[40] – wie sie u. a. von der Gemeinschaft reformatorischer Kirchen in Europa

[38] Wesen und Auftrag der Kirche. Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Auffassung, I. A. ii. (a) „Die Kirche als Volk Gottes". Englische Originalfassung: The Nature and Mission of the Church. Faith and Order Paper No. 198. World Council of Churches, Geneva 2005.

[39] Ebd.

[40] The Theology of the Churches and the Jewish People. Statements by The Wold Council of Churches and its member churches, With a commentary by Allan Brockway, Paul von Buren, Rolf Rendtorff, Simon Schoon, Genf 1988, 184.

umfangreich durchgeführt wurde[41] – steht auf der Ebene des Ökumenischen Rates der Kirchen noch aus.

In den katholisch-jüdischen Beziehungen muss die von Papst Benedikt XVI. 2008 eingeführte neue Karfreitagsbitte für die in 2007 durch das päpstliche Motu proprio „Summorum pontificium" wiederzugelassene lateinische Messe in der katholischen Kirche als ein Rückfall hinter den erreichten Stand des Dialogs angesehen werden. Der im „ordentlichen" Ritus vorhandene Hinweis auf den „Bund" und damit auf die eigenständige jüdische Gottesbeziehung entfällt in der lateinischen Form und mit der Bitte auf „Erleuchtung" der Juden wird das Judentum als eine defizitäre Religion vorgestellt.[42] Diese Entwicklung bestärkt die Skeptiker auf der jüdischen Seite, die nicht davon überzeugt sind, dass die letzten 60 Jahre eine echte und tiefgreifende Wende in den Beziehungen zwischen den Kirchen und der jüdischen Gemeinschaft hervorgebracht haben. In Jahrzehnten aufrechter Bemühungen um die Verbesserung des katholisch-jüdischen Verhältnisses, zu denen insbesondere Papst Johannes Paul II. erheblich beigetragen hat, wurde u. a. in dem vatikanischen Dokument „Wir erinnern: Eine Reflexion über die Schoa" 1998 formuliert: „Wir beten, dass unsere Trauer um die Tragödie, die das jüdische Volk in unserem Jahrhundert erlitten hat, zu einer neuen Beziehung zum jüdischen Volk führen wird. Wir wünschen, dass sich das Wissen um vergangene Sünden in einen festen Entschluss umwandelt, eine neue Zukunft zu bauen, in der es keinen Antijudaismus unter Christen oder kein antichristliches Ressentiment unter Juden mehr geben wird, sondern vielmehr eine gegenseitige Achtung, wie sie jenen zukommt, die den einen Schöpfer und Herrn anbeten und einen gemeinsamen Vater im Glauben haben, Abraham." Es ist nicht einzusehen, warum eine Karfreitagsbitte für die Juden auch in der lateinischen Messe nicht den

[41] Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden, Leuenberger Texte, Heft 6, Frankfurt 2001.

[42] Text der betreffenden Bitte: „Lasst uns auch beten für die Juden, auf dass Gott unser Herr ihre Herzen erleuchte, damit sie Jesus Christus erkennen, den Retter aller Menschen. Lasset uns beten. Beuget die Knie. Erhebet euch. Allmächtiger ewiger Gott, der Du willst, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Gewähre gnädig, dass beim Eintritt der Fülle aller Völker in Deine Kirche ganz Israel gerettet wird. Durch Christus unseren Herrn. Amen." – Verbindlicher lateinischer Text: „Oremus et pro Iudaeis Ut Deus et Dominus noster illuminet corda eorum, ut agnoscant Iesum Christum salvatorem omnium hominum. Oremus. Flectamus genua. Levate. Omnipotens sempiterne Deus, qui vis ut omnes homines salvi fiant et ad agnitionem veritatis veniant, concede propitius, ut plenitudine gentium in Ecclesiam Tuam intrante omnis Israel salvus fiat. Per Christum Dominum nostrum. Amen." – Quelle: Die Tagespost, in: http://www.die-tagespost.de/Archiv/titel_anzeige.asp?ID=37858.

Geist dieser hier erwünschten und erbetenen gegenseitigen Achtung widerspiegeln sollte. Die entstandene Irritation wird sich auf Dauer nur durch eine Revision der neu eingeführten Karfreitagsbitte überwinden lassen.

9. Schluss

Was in 60 Jahren im christlich-jüdischen Dialog erreicht werden konnte, ist in hohem Maße erstaunlich und trägt die Züge einer echten Reformation. In Anbetracht der Fülle unerledigter Aufgaben stehen die Bemühungen um die Erneuerung der Beziehungen zwischen Christen und Juden gleichzeitig vor erheblichen Herausforderungen. Dass aber trotz Widerständen, Irritationen und Skepsis der christlich-jüdische Dialog sich kontinuierlich hat weiterentwickeln können, lässt nicht nur hoffen. Wir dürfen mit Interesse verfolgen, was Christen und Juden auf der erreichten Ebene der gegenseitigen Wahrnehmung in komplementären Rollen voneinander lernen und neu entdecken können – und wir sind eingeladen, uns dabei engagiert zu beteiligen!



Reformatorische Orientierung im jüdisch-christlichen Gespräch

Die Studie „Kirche und Israel" der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) Ein europäischer Beitrag zur theologischen Interpretation der besonderen Verbundenheit von Christen und Juden

VON ERNST MICHAEL DÖRRFUSS [1]

Die grundlegende Herausforderung, die sich für Theologie und Kirche mit der Frage des Verhältnisses von Christen und Juden bzw. Kirche und Israel verbindet, hat besonders pointiert Dietrich Ritschl charakterisiert, indem er dieses Verhältnis als „die offene Wunde im Denken und Wirken der Gläubigen, der Kirche", ja als „ökumenische Wunde par excellence" bezeichnet und behauptet, dass diese Wunde nicht geschlossen werden kann, sondern mit ihr zu leben ist.[2]

Daran, wie sich die in der Leuenberger Kirchengemeinschaft, die seit dem November 2003 den Namen „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE)" trägt, dieser Herausforderung gestellt hat, soll im Folgenden erinnert werden.

Die hier vorgelegte Skizze will nicht allein auf einen Meilenstein im ökumenischen Miteinander der reformatorischen Kirchen Europas (und Südamerikas) zurückblicken. Sie will ihre Leserinnen und Leser auch dazu ermuntern, sich in ihrem je eigenen Umfeld auf Spurensuche zu machen und dabei zu entdecken, wo Impulse der vorgestellten Leuenberger Studie[3]

---

[1] Ernst Michael Dörrfuß war Vorsitzender der Lehrgesprächsgruppe „Kirche und Israel" der Leuenberger Kirchengemeinschaft und ist jetzt Vorsitzender des „Gemeinsamen Ausschusses Kirche und Judentum von EKD, VELKD und UEK". Zum Januar 2009 übernimmt er die Leitung des württembergischen Pastoralkollegs.

[2] *Dietrich Ritschl*, Die nie verheilende Wunde: Kirche/Israel – Christen/Juden, in: *ders.*, Theorie und Konkretion in der Ökumenischen Theologie. Kann es eine Hermeneutik des Vertrauens inmitten differierender semiotischer Systeme geben?, Studien zur systematischen Theologie und Ethik 37, Münster 2003, 71–76, hier: 72.

[3] Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden / Church and Israel. A Contribution from the Reformation Churches in Europe to the Relationship between Christians and Jews, i.A. des Exekutivausschusses für die Leuenberger Kirchengemeinschaft hg.v. *Helmut Schwier*, Leuenberger Texte, H. 6.,

in einzelnen (kirchlichen) Praxisfeldern und Kontexten aufgenommen wurden – und wo weiter Handlungsbedarf besteht.

I.

Inspirierende Grundlage der gelebten Gemeinschaft und der Arbeit der GEKE bleibt die am 16.3.1973 unterzeichnete „Leuenberger Konkordie". Mit ihr bezeugten hussitische, waldensische, lutherische, reformierte, methodistische und unierte Kirchen ihr „gemeinsames Verständnis des Evangeliums", das in der Rechtfertigungsbotschaft als der „Botschaft von der freien Gnade Gottes" gründet. Ausgehend von diesem gemeinsamen Verständnis des Evangeliums konnten sich die Signatarkirchen der Leuenberger Konkordie bestätigen, „daß sie gemeinsam an der einen Kirche Jesu Christi teilhaben und daß der Herr sie zum gemeinsamen Dienst befreit und verpflichtet".[4] Als organisatorisch selbstständige Kirchen gewähren sie sich volle Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft und erkennen die jeweilige Ordination gegenseitig an.

Mit der Verabschiedung der Konkordie waren diejenigen Lehrunterschiede zwischen den reformatorischen Kirchen „erledigt, die in der Vergangenheit als kirchentrennend gegolten hatten".[5] Nicht erledigt waren jedoch die aufgrund der je eigenen theologischen Entwicklungen und der jeweiligen Praxis der in Leuenberg zusammengeschlossenen Kirchen entstandenen Unterschiede. Diese betreffen nicht zuletzt Fragen der Hermeneutik, z. B. das Schriftverständnis, oder die Frage der angemessenen Bestimmung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium sowie das Verständnis von Zeugnis und Dienst.

Deshalb hatten sich die Signatarkirchen schon 1973 zu einer kontinuierlichen theologischen Weiterarbeit verpflichtet – und führen diese theologische Arbeit mit großem Ernst fort.

Ein gewichtiges Zwischenziel der gemeinsamen theologischen Arbeit wurde mit der Studie „Die Kirche Jesu Christi" erreicht, die sich die Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft 1994 in Wien „einmütig zu eigen" machte. Mit dieser Studie liegt zum ersten Mal eine ge-

---

Frankfurt a. M. (2001) [2]2002, 50/125f (im Folgenden weisen Seitenzahlen im Text auf diese zweisprachige Ausgabe der Studie hin).

[4] Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa. Leuenberger Konkordie. Dreisprachige Ausgabe (deutsch, englisch, französisch) mit einer Einleitung von Friedrich-Otto Scharbau, Frankfurt a. M. 1993, 34.

[5] A. a. O., 6 (Vorwort).

samtevangelische Ekklesiologie vor, die zugleich einen wichtigen Beitrag zum ökumenischen Diskurs über die Einheit der Kirche bildet.[6]

Nicht zuletzt weil die sogenannte „Kirchenstudie" an zentraler Stelle die Kirche als „das in Christus erwählte Volk Gottes" beschreibt[7] und festhält, dass das „Verhältnis zu Israel [...] für die Christen und Kirchen unabdingbar zur Frage nach der Begründung ihres Glaubens" gehört,[8] ergab sich für die Wiener Vollversammlung (1994) die Notwendigkeit, das Verhältnis von Kirche und Israel – dem „erwählten Volk Gottes" der Bibel – theologisch weiter zu reflektieren und näher zu bestimmen sowie die Thematik des christlich-jüdischen Verhältnisses näher zu bearbeiten. Die weitere Arbeit sollte von vier in Wien festgehaltenen Grunddaten ausgehen, die in unterschiedlichen theologischen und kirchlichen Diskursen innerhalb des europäischen Protestantismus formuliert wurden und inzwischen gleichsam als Konsens gelten können: 1) Es besteht ein untrennbarer Zusammenhang zwischen der Erwählung der Kirche und der Erwählung Israels, zwischen ‚Altem' und ‚Neuem' Bund. 2) Das Verhältnis zu Israel gehört für Christen und Kirchen unabdingbar zur Frage nach der Begründung ihres Glaubens. 3) In der Begegnung mit dem Lebenszeugnis der Juden werden die Christen Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten im Leben von Kirche und Synagoge entdecken. 4) Der Dialog zwischen Juden und Christen lebt davon, dass beide das Zeugnis von der erfahrenen Wahrheit ihres Glaubens nicht zurückstellen und im Bemühen um gegenseitiges Verständnis aufeinander hören" (vgl. dazu „Kirche und Israel, 12f / 90).

Was sich in den Ohren fachkundiger „Insider" banal anhört, markiert zugleich die entscheidenden Knackpunkte allen theologischen Redens im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs: So hat dem Postulat der bleibenden Erwählung Israels noch 1948 das sog. „Darmstädter Wort" des Bruderrates der Bekennenden Kirche vehement widersprochen. Die Überzeugung „Israel" sei für den christlichen Glauben auch in der Gegenwart von elementarer Bedeutung und nicht allein aus historischen Gründen interessant, kann immer noch keineswegs als selbstverständlich gelten. Die Überzeugung, dass die Gemeinsamkeiten zwischen Christen und Juden, Kirche und Synagoge – z. B. durch „die Schrift", das „gemeinsame Erwählt-sein", die „gemeinsame Hoffnung" und die „gemeinsame Verant-

[6] Vgl. Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit, hg. v. *Wilhelm Hüffmeier*, Leuenberger Texte 1, Frankfurt a. M. 1995.

[7] A. a. O., 22/88.

[8] A. a. O., 51/115.

wortung" – besondere Beachtung verdienen, und nicht allein das Trennende von Bedeutung ist, gehört zu dem, was im Horizont der Begegnung von Christen und Juden erst allmählich gewachsen ist. Bis heute ohne Konsens ist die Frage nach dem angemessenen Zeugnis, das Christen in der Begegnung mit Juden geben können.

In der neu zu konstituierenden Lehrgesprächsgruppe „Kirche und Israel" kamen 23 Delegierte zusammen, die ihre Kirchen aus Belgien, Dänemark, Deutschland, Frankreich, Italien, den Niederlanden, aus Österreich, Polen und Tschechien entsandt hatten. Auf sieben mehrtägigen Konsultationstagungen haben diese Delegierten in Basel, Preetz, Warschau, Amsterdam, Dresden, Prag und Berlin um einen gemeinsamen Text gerungen. Es war ein Ringen, das alle Beteiligten theologisch und spirituell bereicherte – und schließlich zu einem Konsens führte, zu einem Ergebnis, das von allen Mitgliedern der Lehrgesprächsgruppe verantwortet werden konnte.

Eine unverzichtbare Unterstützung der Beratungen war die Mitwirkung von Prof. Dr. Chana Safrai aus Jerusalem. Anfang 2008 viel zu früh verstorben hat Chana Safrai als jüdische Gesprächspartnerin den mitunter mühevollen Lehrgesprächsprozess konstruktiv begleitet und zugleich geholfen, eine der Grundforderungen neuerer christlich-jüdischer Begegnung ernst zu nehmen: dass nämlich Christen – wo immer möglich – „um der eigenen Identität willen auf das Judentum hören", dass sie bei allen Aussagen zu ihrem „Selbstverständnis und zum Verhältnis von Christen und Juden [...] den jüdischen Weg und das jüdische Schicksal mit bedenken" – und zugleich „Juden als Juden wahr" nehmen.[9]

Im Herbst 1999 wurde eine erste Fassung der Studie den Signatarkirchen mit der Bitte um Stellungnahme zugeleitet. Bei einer letzten Konsultationstagung in Rom hat die Lehrgesprächsgruppe im November 2000 mehr als 30 kritische Rückfragen, Kommentare und Verbesserungsvorschläge aus dem Bereich der Leuenberger Kirchengemeinschaft intensiv beraten. In Auseinandersetzung mit ihnen wurde der Text der Studie nochmals überarbeitet und verändert.

Nach abermaliger Diskussion auf der Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Belfast haben sich die Delegierten aus den 101 Mitgliedskirchen am 24. Juni 2001 das Lehrgesprächsergebnis einstimmig „zueigen" gemacht – und es so mit der höchst denkbaren Verbindlichkeitsstufe angenommen.

[9] So formuliert die Erklärung der Württembergischen Evangelischen Landessynode zum Verhältnis von Christen und Juden vom 6. April 2000.

Damit „haben die protestantischen Kirchen in Europa zum ersten Mal seit der Reformation gemeinsam zum Ausdruck gebracht, was heute über die Beziehung zwischen Kirche und Israel und die Zusammenarbeit von Christen und Juden auf der Basis der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments und der kirchlichen Lehre gesagt werden kann", wie es im Abschlussbericht der 5. Vollversammlung heißt.

II.

Die Studie „Kirche und Israel" gliedert sich in drei Hauptteile.

II.1

Unter der Überschrift „Israel und die Kirche" finden sich im ersten Hauptteil zunächst kurze Skizzen zu „Begegnungen zwischen Kirche und Israel" in verschiedenen Signatarkirchen, die unterschiedliche Schwerpunkte, charakteristische Entwicklungen und damit verbunden unterschiedliche Zugänge zum Thema aufzeigen.

- Ausführungen finden sich z. B. für *Polen,* wo „es in den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts die auf die Bekehrung von Juden zum Christentum gerichtete ‚Barbican' Mission [gab]. Nach dem Zweiten Weltkrieg dauerte es mehrere Jahre, bis die polnische reformierte Kirche mit der Erinnerung an die Zeit der Besetzung fertig wurde – jener Zeit, als das Gemeindehaus und die Kirche in Warschau von allen Seiten vom jüdischen Ghetto umgeben gewesen waren. Neben den Bemühungen um den Wiederaufbau der Kirche stand das Bestreben, den Kontakt mit dem Judentum nun in neuer Weise wieder aufzunehmen. In der Zeitschrift ‚Jednota' (Einheit) wurde die Frage diskutiert, ob der religiöse Dialog zwischen den Christen und den gläubigen Juden möglich sei. Im Jahre 1995 gab die Synode der evangelisch-reformierten Kirche in Polen eine Erklärung zum Jahrestag der Befreiung des Konzentrationslagers Auschwitz ab" (21/98).
- Die protestantischen Kirchen der *Niederlande* rufen in Erinnerung, dass es „schon nach der Dordrechter Synode im 17. Jahrhundert zu intensiven und direkten Kontakten mit Rabbinern gekommen war" und das „besondere Interesse am Alten Testament und die gottesdienstliche Praxis des sonntäglichen Psalmengesangs [...] einen Nährboden bereitet[en], auf dem sich das inhaltliche Interesse an Israel entwickelte" (22/99f).
- Für *Italien* wird festgehalten, dass „die Beziehungen zwischen Juden und Protestanten davon geprägt [sind], daß Juden und Waldenser jahrhundertelang die beiden religiösen Minderheiten waren, die diskriminiert und verfolgt, aber nie ausgerottet oder assimiliert wurden; [...] Im 19. Jahrhundert gab es unter den italienischen Protestanten eine verbreitete Judenfreundlichkeit, geprägt von einer wörtlichen Auslegung einiger Verheißungen der Bibel über das Ende der Diaspora und die Heimkehr Israels in das Gelobte Land; nicht zuletzt deshalb blieben die italienischen Protestanten unanfällig für den Antisemitismus, und sie leisteten verfolgten Juden Hilfe, auch wenn es zu keiner öffentlichen Verurteilung der Rassengesetze seitens der Generalversammlungen und der Kirchenleitungen kam. Direkte Kontakte zwischen Protestanten und Juden entstanden vornehmlich nach dem Zwei-

ten Weltkrieg, sowohl im Rahmen des gemeinsamen Interesses an der Verteidigung und am Schutz der Rechte der Minderheiten und an einem pluralistischen Charakter der Gesellschaft, wie auch im Bereich des Dialogs zwischen Juden und Christen" (23/1000).

- „Die Kirche von *Schottland* verweist darauf, daß sie die Erfahrungen von kriegsbedingter Besatzung oder totalitärer Herrschaft nicht gemacht hat und mit den Extremen des Antisemitismus nicht konfrontiert wurde; in Schottland gibt es sehr kleine jüdische Gemeinden in wenigen Teilen des Landes. Im Allgemeinen bestehen gute Beziehungen zwischen der Kirche von Schottland und ihren jüdischen Nachbarn" (25f/203).

Die Übersicht schließt mit einem Zwischenfazit:

„Beides muß gesagt werden: Aus der Zeit des Nationalsozialismus resultiert eine besondere Verantwortung Deutschlands und der Christen in Deutschland; aber alle Kirchen haben an der besonderen europäischen Schuldgeschichte an Israel teil, insofern sie der Judenfeindschaft nicht nachdrücklich widersprochen oder ihr sogar im Gegenteil direkt oder indirekt Vorschub geleistet haben" (27/104).

Im Anschluss an diese Skizzen finden sich knapp gehaltene Analysen der biblischen Überlieferung sowie der geschichtlichen Entwicklung des Verhältnisses von Kirche und Israel. Sie münden in die – ungeachtet der verschiedenen Traditionen und Zugänge formulierbare – zentrale Erkenntnis:

„Der Rückgriff auf die Geschichte der Kirche und insbesondere auch auf die Geschichte der christlichen Theologie zeigt, daß es im theologischen Nachdenken über das Judentum und über die besondere Beziehung zwischen der Kirche und Israel fundamentale Defizite gab. Auch Mängel in der kirchlichen Lehre – im Bereich des Schriftverständnisses, der Gotteslehre, aber auch der Christologie – haben wesentlich dazu beigetragen, daß es in vielen reformatorischen Kirchen gegenüber den Verbrechen des Nationalsozialismus keinen wirksamen Widerstand gab. Angesichts dieser Erfahrungen besteht, unbeschadet der besonderen deutschen Verantwortung, für alle Kirchen die Notwendigkeit zu einer dogmatisch reflektierten Neubestimmung ihres Verhältnisses zu Israel" (44/120).

II.2

Der zweite Hauptteil trägt die Überschrift „Die Kirche und Israel". Er setzt ein mit einer Beschreibung bisher vorgelegter „Theologische[r] Versuche einer Klärung der Beziehung zwischen Kirche und Israel", die als „Stationen eines noch unabgeschlossenen theologischen Denkweges" bezeichnet und als solche ausdrücklich gewürdigt werden: „Sie haben die Kirche, ihre Theologie und ihre Spiritualität, bereichert. Sie haben Impulse gegeben für den inneren Dialog der Kirchen; und sie haben Menschen dazu ermutigt, miteinander über eine positive Sicht Israels nachzudenken" (49/125). Im Blick auf alle genannten „Stationen" konstatiert die Studie, dass die Kirche sich mit den hier erzielten Ergebnissen nicht zufrieden geben kann, vielmehr den mit diesen Klärungsversuchen eingeleiteten „Weg fortsetzen und weiter nach Möglichkeiten suchen [wird], wie sie ihre Iden-

tität im Gegenüber zu Israel zu bestimmen und zu verstehen vermag" (49/125).

Der zweite Hauptteil entfaltet – ausgehend von der oben zitierten Grundaussage – die Lehraussagen der Studie in Abschnitten zur Christologie, der Hermeneutik des Alten Testaments, dem christlichen Gottesverständnis, zu Gottes erwählendem Handeln an Israel und der Kirche sowie zur Frage nach einem sachgemäßen „Volk-Gottes-Verständnis". Der Hauptteil schließt mit Ausführungen zum „Zusammenleben der Kirche mit Israel". Diese fassen das Vorangehende nicht nur dahingehend zusammen, dass „Israel der unverändert konstitutive, keinesfalls überholte Bezugspunkt der Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth als dem Christus" ist (71/145), sie ziehen auch Konsequenzen für das christliche Zeugnis gegenüber Juden und halten hierzu immerhin fest, dass sich die Kirchen – ungeachtet des öffentlichen und an alle Menschen gerichteten Charakters christlicher Verkündigung – „jeglicher gezielt auf die Bekehrung von Juden zum Christentum gerichteten Aktivität enthalten" (72/146f).

II.3

Der mit der Überschrift „Die Kirche in Israels Gegenwart" versehene dritte Hauptteil schließlich benennt „Konsequenzen für die Praxis der Kirche", die sich aus „den in Teil I beschriebenen Erfahrungen und den in Teil II gewonnenen Erkenntnissen für eine theologische Bestimmung des Verhältnisses der Kirche zu Israel ergeben" (74/148). Diese betreffen Gemeindearbeit und kirchenleitendes Handeln, kirchliche Verkündigung und kirchlichen Unterricht, den christlichen Gottesdienst und den kirchlichen Festkalender, die kirchliche Aus- und die kirchliche Fortbildung. Die Folgerungen ihrerseits werden durch sich jeweils anschließende Empfehlungen konkretisiert.

II.4

Am Anfang des „Schlusswortes" steht ein Schuldbekenntnis: „Die Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft erkennen und beklagen angesichts der jahrhundertelangen Geschichte christlicher Judenfeindschaft ihre Mitverantwortung und Schuld gegenüber dem Volk Israel" (83/157). Das Schlusswort benennt sodann die für alle Kirchen unverzichtbare Notwendigkeit, wo immer möglich das Gespräch mit dem Judentum zu suchen,

erinnert an das in der Geschichte unauflösbare Nebeneinander von Kirche und Israel und bekennt mit den Worten von Röm 11,33–36 die bleibenden Grenzen theologischen Wissens und Redens angesichts der Tiefe des Reichtums von beidem, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes (83/157).

III.

Mit der Studie „Kirche und Israel" haben „die protestantischen Kirchen Europas zum ersten Mal seit der Reformation gemeinsam zum Ausdruck gebracht, was heute über die Beziehung zwischen Kirche und Israel und die Zusammenarbeit von Christen und Juden auf der Basis der Schrift Alten und Neuen Testaments und der kirchlichen Lehre gesagt werden kann".[10] Diese Formulierung aus dem Abschlussbericht skizziert die Bedeutung der Studie und unterstreicht deren Anspruch, zentrale Elemente einer angemessenen Beschreibung der bleibenden Verbundenheit der Kirche mit Israel benannt und die für eine theologische und kirchliche Existenz in Israels Gegenwart sachgemäßen Aussagen gemacht zu haben. Ihre Fortsetzung, der zufolge die Vollversammlung überzeugt davon ist, „dass das letzte Wort zu diesem Thema noch nicht gesagt wurde, dass aber auf der Grundlage dieser Studie die Diskussion in guter Weise fortgeführt werden kann"[11], schiebt jeder Interpretation der Studie einen Riegel vor, die diese als letzt- und endgültige Aussage zum Verhältnis von Kirche und Israel verstehen möchte. Zugleich lädt die letztgenannte Formulierung zu einer – auch kritischen Rezeption – der Studie und ihrer Aussagen ein.

IV.

Diese Einladung zur kritischen Auseinandersetzung und zum Diskurs gilt auch sieben Jahre nach Verabschiedung unverändert. Wer immer ihr folgt wird nicht die von Ritschl benannte offene Wunde schließen wollen, sondern sich dem in der Studie formulierten Anspruch an die Theologie sowie die kirchliche Theorie und Praxis aussetzen, dass nämlich die Verbundenheit von Kirche und Israel durchgängiges Thema aller theologischen Topoi ist bzw. zu sein hat.

[10] Abschlussbericht der 5. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft (19. bis 25. Juni 2001 in Belfast). Beschlossen von der Vollversammlung am 25. Juni 2001, MS, S.3.

[11] Ebd.

Eine umfassende Übersicht darüber, wie die einzelnen Mitgliedskirchen der GEKE die Studie „Kirche und Israel" rezipiert und deren Impulse umgesetzt haben, kann an dieser Stelle nicht gegeben werden. Ich greife vielmehr – willkürlich – vier in meinen Augen signifikante Beispiele heraus, um zu verdeutlichen, worum es gehen könnte.

- Die im Jahr 2003 von der „Lutherischen Europäischen Kommission Kirche und Judentum (LEKKJ)" auf ihrer Jahrestagung in Graz verabschiedeten „Empfehlungen zur Liturgie" fordern unter anderem dazu auf, ‚Israel' und ‚das Judentum' nicht allein als Phänomene der Vergangenheit zu begreifen, sondern als gegenwärtige Größe wahrzunehmen und zu würdigen. Vorgeschlagen wird unter anderem auch, in jedem Gottesdienst „wenigstens einen Abschnitt aus der Hebräischen Bibel, unserem Alten Testament, zu lesen".
- Im Bereich der evangelischen Kirchen Deutschlands wären verschiedene Initiativen einzelner Landeskirchen zu nennen. So hat die Evangelische Kirche im Rheinland aus Anlass der 25-jährigen Wiederkehr des wegweisenden Synodalbeschlusses „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden" begonnen, sowohl die „Frage nach der Präsenz Israels in unserer gottesdienstlichen Liturgie" als auch diejenige „nach dem Verhältnis von 1. Gebot und Trinitätslehre" intensiv zu bedenken.[12]

Der Gemeinsame Ausschuss „Kirche und Judentum" von EKD, VELKD und UEK arbeitet in seiner inzwischen zweiten „Legislaturperiode" auch auf der Basis der Studie „Kirche und Israel". Der Ausschuss hat u. a. einen Flyer gegen den Antisemitismus erarbeitet und sich zu *„Dabru emet"*, der im Jahr 2000 publizierten Stellungnahme des „National Jewish Scholars Project" (USA) zu Christen und Christentum geäußert.[13] Gegenwärtig befasst er sich in seiner theologischen Arbeit besonders mit Fragen der Trini-

[12] Vgl. dazu *Katja Kriener / Johann Michael Schmidt* (Hgg.), „… um seines NAMENs willen." Christen und Juden vor dem Einen Gott Israels – 25 Jahre Synodalbeschluss der Evangelischen Kirche im Rheinland „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden", Neukirchen-Vluyn 2005, Zit. VI. Eine „Arbeitshilfe" der EKiR zu Fragen der Trinität ist in Vorbereitung.

[13] Der Flyer „Antisemitismus – Wir haben etwas dagegen!" ist beim Kirchenamt der EKD und beim Lutherischen Kirchenamt der VELKD in Hannover erhältlich. Die Stellungnahme zu „Dabru emet" ist unter dem Titel „Diskussionsbeitrag zur Thesenreihe ‚*Dabru emet* (Redet Wahrheit)' des National Jewish Scholars Project" erschienen in EvTh 65 (2005), 317–326.

tätslehre und bedenkt das Phänomen des Staates Israel aus protestantischer Perspektive.[14]

- Gemeinsam mit dem Schweizerischen Israelitischen Gemeindebund und der Schweizer Bischofskonferenz gedachte der Schweizerische Evangelische Kirchenbund (SEK) im Juli 2007 des 60. Jahrestages der Verabschiedung der sog. „Seelisberger Thesen". Diese hatten 1947 im Kontext einer „Dringlichkeitskonferenz gegen den Antisemitismus" vor allem die Verwurzelung des Christentums im Judentum benannt und sehr konkret dazu aufgerufen, der Herabsetzung des biblischen und nachbiblischen Judentums ein Ende zu setzen. Daran anknüpfend verpflichtet die 2007 verabschiedete „Gemeinsame Erklärung zur Bedeutung jüdisch-christlicher Zusammenarbeit heute" die Unterzeichnenden, „jeder Diskriminierung aufgrund von ethnischer Zugehörigkeit oder Glaubensüberzeugung entgegenzutreten", „an der sensiblen Beziehung zwischen den jüdischen Gemeinden und den christlichen Kirchen unablässig zu arbeiten", „die gegenseitige Verständigung und den theologischen Dialog zu suchen und weiterzuführen" sowie „aus der je eigenen, religiösen Tradition das Beste für ein Leben in Gerechtigkeit und Frieden in die schweizerische Gesellschaft einzubringen". Die Erklärung ruft zudem zur „sachliche[n] und konstruktive[n] Reaktion auf die Ereignisse im Nahen Osten, besonders in Israel/Palästina" ebenso auf wie zur „Integration der unter uns wohnenden Muslime in unsere Gesellschaft", einer „öffentliche[n] und politische[n] Präsenz der Religionen zum Gemeinwohl der ganzen Bevölkerung" oder „tatkräftige[r] Hilfe angesichts neuer sozialer Unge-

[14] Zum Thema Staat Israel formuliert die Studie „Kirche und Israel" in ihrem dritten Hauptteil recht zurückhaltend: „Die Kirche ist aus geschichtlichen und theologischen Gründen mit Israel in Solidarität verbunden. Dies gilt auch dann, wenn Kirchen zum arabisch-israelischen Konflikt und zu aktuellen politischen Entscheidungen der Regierung des Staates Israel kritisch Stellung nehmen. Die Kirchen treten allen Tendenzen entgegen, die zionistische Bewegung, die zur Gründung des Staates Israel führte, als rassistisch zu diffamieren. Die Kirchen unterstützen alle Bemühungen des Staates Israel und seiner Nachbarn, insbesondere des palästinensischen Volkes, in gegenseitiger Achtung einen sicheren, dauerhaften und gerechten Frieden zu finden und zu bewahren.
Die Frage, ob die Gründung und Existenz des Staates Israel auch für Christen eine theologische Bedeutung hat, wird in den Kirchen unterschiedlich beantwortet und bleibt eine Herausforderung für die Kirchen. In diesem Zusammenhang ist jede direkte politische Inanspruchnahme der biblischen Landverheißungen zurückzuweisen. Ebenso sind alle Deutungen, die diese Verheißungen im Licht des christlichen Glaubens als überholt ansehen, abzulehnen. Die christliche Wahrnehmung der Erwählung Israels als Volk Gottes kann in keinem Fall dazu führen, daß die Unterdrückung von politischen, ethnischen und religiösen Minoritäten religiös legitimiert wird" (Kirche und Israel 75f/149f).

rechtigkeiten" und zum „Vorantreiben konkreter Maßnahmen zum Schutz der anvertrauten Erde und zur Bewahrung der Schöpfung".[15]

- Die in der „Charta Oecumenica" im April 2001 formulierte Absicht „in Verkündigung und Unterricht, in Lehre und Leben unserer Kirchen die tiefe Verbindung des christlichen Glaubens zum Judentum bewusst zu machen und die christlich-jüdische Zusammenarbeit zu unterstützen" geht einher mit der (Selbst-)Verpflichtung, „allen Formen von Antisemitismus und Antijudaismus in Kirche und Gesellschaft entgegenzutreten" sowie „auf allen Ebenen den Dialog mit unseren jüdischen Geschwistern zu suchen und zu intensivieren".[16] Ebenso erfreulich wie nützlich ist es, dass in der Botschaft der Dritten Europäischen Ökmenischen Versammlung, die Anfang September 2007 in Sibiu (Rumänien) tagte, die „besondere[n] Beziehung" der christlichen Kirchen „zum jüdischen Volk als dem Volk des Bundes" abermals explizit benannt ist und die Ablehnung „alle[r] Formen von Antisemitismus in unserer Zeit" nicht nur bekräftigt, sondern mit der Förderung bzw. Schaffung „eines Europas als einen gewaltfreien Kontinent" verknüpft wird.[17]

Zu hoffen bleibt, dass die Studie „Kirche und Israel" über die genannten Beispiele hinaus rezipiert und ihre Anregungen für Theologie und kirchliche Praxis aufgegriffen werden. Auch dadurch könnte die „jüdisch-christliche[n] Wirklichkeit" mit ihrer zentralen Stellung „in der theologischen Diskussion und im Selbstverständnis der Kirche"[18] sichtbar werden und Früchte tragen.

---

[15] Der Text findet sich im Internet unter www.sek-feps.ch.

[16] Charta Oecumenica, Leitlinie 10.

[17] Botschaft der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung, zit. nach epd-Dokumentation Nr. 41–42, vom 2.10.2007, 11.

[18] Vgl. dazu *Dietrich Ritschl*, Der christlich-jüdische Dialog und die Kommission für Faith and Order, in: *ders.*, Theorie und Konkretion in der Ökumenischen Theologie. Kann es eine Hermeneutik des Vertrauens inmitten differierender semiotischer Systeme geben?, Studien zur systematischen Theologie und Ethik 37, Münster 2003, 77–83, hier: 83.



Der nächste Schritt im christlich-jüdischen Dialog

Eine katholische Perspektive

VON JOHN PAWLIKOWSKI [1]

Der kanadische Theologe, Gregory Baum, der als Experte am II. Vatikanischen Konzil teilnahm und an der Schrift „Nostra Aetate“[2] mitarbeitete, argumentierte in einer Rede anlässlich der Jahresversammlung der Amerikanischen Katholischen Theologischen Gesellschaft im Jahr 1986 wie folgt: „Die Anerkennung des geistlichen (spirituellen) Status der jüdischen Religion durch die christliche Kirche ist das dramatischste Beispiel für eine Kehrtwende im Bereich der Kirchenlehre im jahrhundertealten magisterium ordinarium (ordentliches Lehramt), die sich auf dem Konzil ereignete.“

Viele Jahrhunderte lang war die christliche Theologie im Westen, und das begann schon mit den wichtigsten Kirchenvätern im zweiten Jahrhundert, geprägt von der Ansicht, dass die christliche Kirche im Gottesbund das „alte Israel“ ersetzt hat. Diese „Ablösungstheologie“ degradierte die Juden zu armseligen Außenseitern, die dieses Dasein nur durch Konversion überwinden konnten.

Die vom II. Vatikanischen Konzil verabschiedete Schrift „Nostra Aetate“ hat, zusammen mit vielen parallel erschienen protestantischen Schriften, die theologische Haltung der Christen gegenüber Juden und dem Judentum, die fast 18 Jahrhunderte lang die Theologie, die Kunst und die seelsorgerische Praxis durchdrungen hatte, fundamental geändert. Die Juden wurden nun als integraler Bestandteil des Gottesbundes angesehen, Jesus und

[1] John Pawlikowski lehrt Sozialethik am Catholic Theological Union College in Chicago, wirkt als Direktor des Programms für katholisch-jüdische Studien am Kardinal Joseph L. Bernardin Zentrum des Catholic Theological Union College und war von 2004 bis 2008 Präsident des Internationalen Rates der Christen und Juden.

[2] Nostra Aetate (lat.: In unserer Zeit), Zweites Vatikanisches Ökumenisches Konzil. Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen, Münster 1967.

das frühe Christentum galten als fest verankert – in einem konstruktiven Sinn – in der Religiösität des Judentums des Zweiten Tempels (besonders im Pharisäischen Zweig).

Juden wurden nicht mehr kollektiv für den Tod Jesu verantwortlich gemacht. Das II. Vatikanische Konzil hat den Juden die Tat des sogenannten Gottesmordes nicht „vergeben", wie einige Schlagzeilen in den Zeitungen proklamierten. Es wurde im Gegenteil argumentiert, dass es keinerlei Basis für diese Anklage gab.

Sicherlich gab es in den letzten 4 Jahrzehnten substantielle, wenn nicht gar monumentale Änderungen in der Art und Weise, wie Christen die Juden und das Judentum in Schulbüchern präsentieren, wie Antisemitismus verstanden und bekämpft wird, und wie die Realität der Schoa im religiösen Bewusstsein von Christen verankert ist. Obwohl die Situation, was die jüdische Wahrnehmung des Christentums angeht, ziemlich unterschiedlich ist, so kann man doch sagen, dass viele Juden heute eine positivere Sicht auf die christliche Kirche haben. Die jüdisch-christlichen Beziehungen sind heute anders als vor 50 Jahren. Wir dürfen den heutigen Zustand nicht aus den Augen verlieren, wenn wir uns fragen, wie wir uns weiterentwickeln können und welche Hindernisse uns auf dem Weg zur nächsten Stufe in unserer Beziehung noch im Wege stehen.

Als erstes müssen wir – um den Anstoß, den Kapitel 4[3] von Nostra Aetate gab, weiter voran zu treiben – in Opposition zu den Kräften zu treten, die versuchen, die fundamentale theologische Bedeutung der Aussagen des II. Vatikanischen Konzils zur christlichen Kirche und dem jüdischen Volk zunichte zu machen. Es gibt Stimmen, hauptsächlich in konservativen

[3] Kernsätze aus Kapitel 4 der Erklärung „Nostra Aetate": *Die jüdische Religion*
... Nichtsdestoweniger sind die Juden nach dem Zeugnis der Apostel immer noch von Gott geliebt um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich (11). Mit den Propheten und mit demselben Apostel erwartet die Kirche den Tag, der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit einer Stimme den Herrn anrufen und ihm „Schulter an Schulter dienen" (Soph 3,9) (12). ...
Obgleich die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedrungen haben (13), kann man dennoch die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen.
Gewiß ist die Kirche das neue Volk Gottes, trotzdem darf man die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als wäre dies aus der Heiligen Schrift zu folgern. ...
Im Bewußtsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern aus Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Haßausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben.

Kreisen in Rom, die behaupten, dass „Nostra Aetate" lediglich ein „seelsorgerisches Dokument" sei, ohne theologische Implikationen. Um es klar zu stellen, das ist schlichtweg Unsinn.

Indem es die klassische christliche Anschauung vom Ausschluss des jüdischen Volkes aus dem Gottesbund nach dem Kommen Christi – eine Anschauung, die bedeutenden Einfluss auf die Christuslehre der Kirche hatte – radikal revidiert, kann Nostra Aetate nur durch und durch als theologisch angesehen werden. Wer etwas anderes behauptet, verfälscht die Vision des II. Vatikanischen Konzils.

In meinem eigenen Land hat Kardinal Avery Dulles wiederholt verkündet, dass das II. Vatikanische Konzil nie die Fragen bezüglich der Einbindung der Juden in den Gottesbund aus christlicher Perspektive beantwortet hat. Er hat zuerst einen großen Angriff auf diejenigen gestartet, die behaupten, dass das Konzil dies sehr wohl tat, im Zusammenhang mit der Veröffentlichung eines Studiendokuments für den Dialog zwischen dem Nationalen Rat der Synagogen und dem Sekretariat für katholisch-jüdische Beziehungen der amerikanischen Bischöfe. Er griff wiederum an und verstärkte seine Attacke in einer Rede im Jahr 2005 in Washington anlässlich einer Konferenz zum 40. Jahrestag von „Nostra Aetate", in der er weiter daran festhielt, dass wir die Lehren aus dem Hebräerbrief wieder neu einbeziehen sollten, in denen in einigen Passagen der Gottesbund der Juden nach Christus aufgelöst sei. Seine Präsentation erschien danach in der konservativen Publikation „First Things" von Pater Richard John Neuhaus.

Natürlich hat „Nostra Aetate" nicht alle Fragen hinsichtlich einer christlichen theologischen Sicht zur Beziehung der christlichen Kirche auf das Judentum beantwortet, darin eingeschlossen den scheinbaren Widerspruch zwischen Römer 9–11, der in „Nostra Aetate" als Grundstein für die neue Sicht auf das Judentum herangezogen wird und den Texten im Brief an die Hebräer, die gar nicht zitiert werden. Aber Nostra Aetate erhielt konziliarische und päpstliche Zustimmung für seine Auswahl aus Römer 9–11 mit dem Beharren auf die Einbindung der Juden in den Gottesbund *nach* Christus als allgemein geltenden Text für das theologische Verständnis der Rolle des heutigen Judentums.

Diese Sicht der Dinge wurde in nachfolgenden Verlautbarungen aus dem Vatikan und in Ankündigungen des verstorbenen Papstes Johannes Paul II. zum Thema christlich-jüdische Beziehungen noch untermauert.

Dulles bewegt sich auf sehr dünnem Eis, was die offizielle katholische Lehre angeht. Rabbiner David Rosen, Mitglied des American Jewish Com-

mittee und zur Zeit Vorsitzender des Internationalen jüdischen Komitees für interreligiöse Fragen, hat in seiner Rede im Oktober 2005 in Rom, anlässlich des Gedenkens an „Nostra Aetate", die Ansichten von Kardinal Dulles und deren Aufnahme in zeitgenössischen katholischen Kreisen hinterfragt. Ihm wurde vertraulich versichert, dass Dulles eine sehr „persönliche" Meinung in seinen Vorträgen und Artikeln vertrete.

In einer gemeinsamen Verlautbarung des Nationalen Rates der Synagogen und des Sekretariats für ökumenische und interreligiöse Beziehungen der amerikanischen Bischofskonferenz wurde erklärt, dass man mit den Ansichten von Dulles nicht einverstanden sei, ohne jedoch seinen Namen zu erwähnen. Das Problem ist, dass niemand, weder innerhalb des Vatikans noch in nationalen Hierarchien, den Ansichten von Dulles öffentlich widersprochen hat. Als führender Theologe ist er für viele Bischöfe *der* theologische Ansprechpartner. Ich selbst war zusammen mit einem jüdischen Referenten an vielen Diskussionen über Dulles Aussagen beteiligt, bei denen einige Bischöfe aus vollem Herzen mit Dulles übereinstimmten.

Statt „hinter den Kulissen" sollte „Nostra Aetate" öffentlich bestätigt werden, gerade jetzt, wo viele Teile des II. Vatikanischen Konzils in einigen Bereichen der katholischen Kirche untergraben werden. Es kann einfach keinen Fortschritt geben, wenn die Grundlage für den weiteren Dialog, die beim II. Vatikanischen Konzil gelegt wurde, zu bröckeln beginnt.

Eine weitere ständige Herausforderung im Bereich der neuen theologischen Sichtweise der christlich-jüdischen Beziehungen, die aus „Nostra Aetate" und – parallel dazu – einigen protestantischen Veröffentlichungen hervorgegangen ist (gleichwertige Veröffentlichungen aus christlichen orthodoxen Kreisen gibt es nicht), ist die minimale Auswirkung, den diese Dokumente auf das interne christlich-theologische Denken hatten, abgesehen von der „Dialogszene". Jüdische Teilnehmer am Dialog mit Christen haben dies immer wieder mit Bedauern festgestellt. Sie haben recht mit ihrer Einschätzung. Sind die Erklärungen über die Beziehung der christlichen Kirche mit dem jüdischen Volk nur relevant, wenn sich Christen mit Juden austauschen? Oder sind sie auch dann Thema, wenn Christen untereinander über ihre theologische Identität diskutieren. Erst wenn letzteres stattfindet, dann können wir wirklich behaupten, dass „Nostra Aetate" und auch ähnliche protestantische Verlautbarungen wirklich angenommen sind.

Es gibt im Moment in dieser Beziehung einen Funken Hoffnung. Im Dezember 2006 hat der Internationale Rat der Christen und Juden zusammen

mit dem Büro für interreligiöse Beziehungen des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) unter der damaligen Leitung von Dr. Hans Ucko in Boldern (Schweiz) eine Konferenz ausgerichtet, die ein geplantes neues ÖRK-Dokument zum Thema hatte (über „Wesen und Aufgabe der Kirche" aus der ÖRK Kommission für Glauben und Kirchenverfassung[4]). Einige der Hauptverantwortlichen, die das Dokument erarbeiten, haben sich mit einer kleinen Gruppe christlicher und jüdischer Gelehrten zusammengesetzt, um den aktuellen Text dieses wichtigen Dokuments zu analysieren, das von großer Bedeutung für das ekklesiologische Verständnis aller drei bedeutenden Strömungen der christlichen Gemeinschaft sein wird.

Sie verließen das Treffen mit einer Fülle von Anmerkungen, die dazu beitragen sollen, den Text des Dokuments sowohl mit den verschiedenen Dokumenten, die einige christliche Kirchen über die letzen 40 Jahre zum christlich-jüdischen Verhältnis herausgebracht haben, als auch mit dem aktuellen Stand der Forschung zum Thema in Einklang zu bringen.

In der Tat, wenn es möglich wird, die meisten dieser Änderungsvorschläge in dieses ÖRK-Dokument einzubringen, wie versprochen wurde, dann wäre dies ein positiver Durchbruch in dem Versuch, eine gemeinsame Linie in der neuen theologischen Sichtweise über das jüdische Volk zu finden, die sich aus dem Dialog heraus entwickelt hätte. Der Ausgang des Unterfangens ist noch offen.

Ein weiterer Hoffnungsschimmer im Versuch, die christlich-jüdischen Beziehungen mehr ins Blickfeld des kirchlichen Denkens zu rücken, sind die Schriften von Johann Baptist Metz. Er hat ganz deutlich die allumfassenden theologischen Implikationen bestätigt, die die Dokumente zum Thema „Christlich-Jüdische Beziehungen", die in den letzten 40 Jahren von den christlichen Kirchen heraus gegeben wurden, hatten. Metz bestand darauf, dass diese Implikationen über den Rahmen des christlich-jüdischen Dialogs hinausgehen.

Er argumentiert, dass sie – speziell nach dem Holocaust – eine Überarbeitung der „christlichen Theologie selbst" beinhalten. Aber die Liste der christlichen Theologen, die seine Meinung teilen, ist kurz. Um eine weitere Stufe im Dialog zu erklimmen, braucht es mehr Unterzeichner.

Ein wichtiges europäisches Dokument, das die Gültigkeit von Metz's Argument anerkennt, ist die Erklärung der Leuenberger Kirchengemein-

[4] Wesen und Aufgabe der Kirche (The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement), Faith and Order-Paper No. 198, Genf 2005.

schaft[5], einer Vereinigung reformatorischer Kirchen in Europa. Das 2001 veröffentlichte Dokument „Kirche und Israel"[6], das in Englisch und Deutsch erschien, betont, dass das Verhältnis zwischen der christlichen Kirche und Israel kein unwesentliches Thema für das Christentum ist, sondern eher eine zentrale Dimension in dessen Ekklesiologie. Die Beziehung mit Israel wird in diesem Dokument als eine unverzichtbare Grundlage gesehen. Die christliche Kirche muss ihre Beziehung zum Judentum reflektieren, weil sie in ihren Anfängen tief verbunden ist mit der jüdischen Ur-Gemeinde. „Die diese Anfänge bezeugenden biblischen Texte verweisen nicht nur auf den historischen Ursprung der Kirche und damit auf das geschichtliche Verhältnis zu Israel; sondern sie sind Ausgangspunkt und kritischer Bezugspunkt (fons et iudex) aller theologischen Reflexion."[7]

Solch eine Erklärung muss in christlichen Kreisen die Regel werden und nicht die Ausnahme bleiben. Ein aktueller Versuch, die christliche Kirche in diese Richtung zu bringen, ist die fortlaufende Veranstaltung „Christ and the Jewish People Consultation" (Konsultationsprozess über Christus und das jüdische Volk), die von der Katholischen Universität Leuven, dem Boston College, der Catholic Theological Union in Chicago und der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom gefördert wird.

Da sich das Christentum weltweit ausbreitet, muss der christlich-jüdische Dialog in einen größeren theologischen Kontext gebracht werden, der über den traditionellen nordatlantischen Rahmen hinausgeht. Zum ersten müssen wir, was einige zeitgenössische Gelehrte als dringlich erachten, aufs Neue die östlich geprägte Theologie anerkennen, in der die christliche Identität oft anders ausgedrückt wird als in der westlichen Theologie, wo so oft von der Voraussetzung ausgegangen wird, dass die christliche Kirche Israel im Gottesbund ersetzt.

Wenn wir heute über die übliche Dominanz der westlichen Theologie im christlich-jüdischen Dialog hinausgehen wollen, dann müssen wir die Bedeutung von „Nostra Aetate" und Dokumenten ähnlichen Inhalts nach Afrika und Asien transportieren. In dieser Richtung wurde mit einer Konferenz in Kamerun, die vom Jüdischen Weltkongress und dem Ökumenischen Rat der Kirchen veranstaltet wurde, ein kleiner Anfang gemacht,

---

[5] Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) – Leuenberger Kirchengemeinschaft.

[6] Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden, Leuenberger Texte 6, Frankfurt a. M. 2001. Vgl. Dörrfuß i. d. H. S. 430ff.

[7] A. a. O., 3.1, S. 27.

ebenso durch die Schriften des asiatischen Theologen Peter Phan. Aber die Bedenken des Vatikans in Bezug auf die Werke von Peter Phan[8] – einschließlich seiner Ausführungen zum christlich-jüdischen Verhältnis (er ist Mitunterzeichner der Erklärung „A Sacred Obligation"[9], die von der ökumenischen christlichen Studiengruppe über christlich-jüdische Beziehungen in den USA herausgegeben wurde), gekoppelt mit den Aussagen einflussreicher asiatischer Theologen wie Wesley Ariarajah[10], früher beim Ökumenischen Rat der Kirchen aktiv, der jegliche theologische Signifikanz dessen, dass Jesus Jude war (was er anerkennt), herunterspielt, sind eine große Herausforderung auf dem Weg dahin.

Während ich als christlicher Theologe argumentiere, der den Dialog aus christlicher Perspektive führt, so muss ich hinzufügen, dass Juden ebenfalls die klassisch-jüdische theologische Sicht des Christentums einer Prüfung unterziehen sollten. Zwar ist die Situation für das Judentum nicht mit der Herausforderung für Christen zu vergleichen, aber das von der jüdischen Seite herausgegebene Dokument „Dabru Emet"[11] sollte in der jüdischen theologischen Gemeinschaft mehr Anerkennung erfahren, wie auch die Schriften solcher Gelehrten wie Irving Greenberg, Elliott Wolfson, Daniel Boyarin, Michael Signer, David Novak, Edward Kessler, Michael Kogan und Byron Sherwin, die alle auf ihre eigene Art neu über die christlich-jüdischen Beziehungen nachgedacht haben. Und die neue gemeinsame jüdisch-christliche Forschungsgemeinde, die unser Verständnis des „Auseinandergehens der Wege" (parting of the ways) im Rahmen solcher Projekte wie der Oxford-Princeton-Universitätsstudiengruppe so grundsätzlich neu interpretiert, stellt bedeutende Fragen zur theologischen Identität von beiden Gemeinden, der jüdischen und der christlichen. Sie wollen aufzeigen, dass Jesus zu Lebzeiten nie beabsichtigte, eine neue religiöse Gemeinschaft zu gründen und dass Juden und Christen für einige Jahrhunderte gemeinsam unter einem weit gespannten jüdischen Schirm lebten.

Wenn diese neue wissenschaftliche Sichtweise auf die ersten Jahrhunderte zur vorherrschenden Interpretation wird, stellt das eine große Herausforderung besonders für das theologische Selbstverständnis von Christen,

[8] *Dr. Peter C. Phan*, The Warren-Blanding Professor of Religion and Culture, The Catholic University of America Washington, D.C.

[9] A SACRED OBLIGATION. Rethinking Christian Faith in Relation to Judaism and the Jewish People. A Statement by the Christian Scholars Group on Christian-Jewish Relations. September 1, 2002, unterzeichnet von den Mitgliedern der Christian Scholars Group on Christian-Jewish Relations.

[10] S. i. d. H. S. 494ff.

[11] S. i. d. H. S. 507ff.

aber auch für die Identität der Juden dar. Die Frage ist, ob sich die beiden Gemeinschaften diesen Herausforderungen stellen oder sich ängstlich hinter ihre konventionellen theologischen Ansichten über die jüdisch-christlichen Beziehungen zurückziehen werden mit der Begründung, dass „Glaube" nicht von historischer Forschung bestimmt werden kann.

Natürlich hat diese verstärkte Neuinterpretation des so genannten „Auseinandergehens der Wege" auf die einflussreichen religiösen Führer und Gelehrten wenig oder gar keinen Eindruck in Bezug auf ihre theologische Wahrnehmung der christlich-jüdischen Beziehungen gemacht. Ein Beispiel für diese „Unberührtheit" ist der gegenwärtige theologische Austausch von Papst Benedikt XVI. mit dem bekannten jüdischen Gelehrten Jacob Neusner, der in gewissen christlichen und jüdischen Kreisen sehr begrüßt und gelobt wird. Keiner, der an diesen Diskussionen beteiligt ist, ist sich der neuen Lehren bewusst, jeder fährt fort, die standardmäßigen Ausführungen, die in zunehmenden Maße erschüttert werden, zur Geschichte und Natur der Trennung der beiden Glaubensgemeinschaften zu verfestigen, die inzwischen als „Stereotype" beurteilt werden.

Eine rühmliche Ausnahme unter den Ignoranten der neuen Lehre war der verstorbene Kardinal von Chicago, Joseph Bernardin, ein wahrer Pionier auf bischöflicher Ebene auf dem Gebiet der christlich-jüdischen Beziehungen. Er begrüßte die Ansichten von Dr. Robin Scroggs, eines wichtigen Bibelwissenschaftlers, der an den neueren Forschungen zum Thema „Auseinandergehen der Wege" beteiligt war und am Chicago Theological Seminary und am Union Theological Seminary in the City of New York gelehrt hat. Scroggs hat die folgenden Punkte hervorgehoben, um das sehr komplexe Bild, das aus diesen ersten Jahrhunderten der gemeinsamen Ära entstanden ist, zu vereinfachen:

1. Die Bewegung, die Jesus begonnen hat und die nach seinem Tod in Palästina weitergeführt wurde, kann man am besten als eine Reformbewegung innerhalb des Judentums beschreiben. Es gibt wenig oder gar keine Beweise, dass es innerhalb der aufkommenden christlichen Gemeinde das Verständnis einer getrennten Identität gab.
2. Paulus verstand die Missionierung der Nichtjuden grundsätzlich als eine Mission aus dem Judentum heraus, mit dem Ziel, den Ruf Gottes, der das jüdische Volk ereilte, auch auf die Nicht-Juden auszuweiten.
3. Vor dem Ende des jüdisch-römischen Krieges im Jahre 70 n. Chr. kann nur schwerlich von einer gesonderten christlichen Wirklichkeit gesprochen werden. Die Anhänger Jesu verstanden sich nicht als getrennt vom

Judentum. Eine ausgeprägte christliche Identität entwickelte sich erst nach dem Ende des jüdisch-römischen Krieges. Hier möchte ich hinzufügen, dass die Forscher nach Scroggs den Zeitpunkt der Trennung eher noch später ansetzen, wahrscheinlich im 4. Jahrhundert. Sicher, es gab unterschiedliche Identitäten wie „jüdisch", „jüdische Christen", „christliche Juden", „Nicht-Juden", aber die einzelnen Gruppen sahen in ihrer Unterschiedlichkeit keinen Grund für eine totale Trennung. Einige Wissenschaftler würden heute argumentieren, dass sogar die „Anbetung Jesu" keine totale Spaltung bewirkte.

4. Die späteren Teile des Alten Testaments weisen die Anfänge von einer Art Distanzierung auf, die zu gegenseitigen Anfeindungen führten (einige behaupten, dass die „Synagoge Satans"-Sprache im Johannes Evangelium das Resultat solcher Feindseligkeiten zwischen rivalisierenden christlich-jüdischen Gruppen ist).

Wie weit wir in den nächsten Jahren im Dialog kommen werden, wird meiner Meinung nach davon abhängen, *wie* und *ob* wir dieses signifikant neue Verständnis vom „Auseinandergehen der Wege" in unsere jeweiligen Glaubensgemeinschaften einfließen lassen. Es ist für keine religiöse Gemeinschaft leicht, ihr grundsätzliches Glaubensverständnis neu auszurichten. Die Mehrzahl der christlichen Kirchen sind schon einen Schritt in diese Richtung gegangen, indem sie die theologischen Annahmen über den Ausschluss der Juden aus dem göttlichen Bund ablehnen, die früher häufig als wichtiger Eckstein ihrer christologischen Konzepte dienten. Nur die Zeit wird uns lehren, ob die christliche Gemeinschaft einen zweiten Schritt, die jüdische einen ersten, machen werden als Antwort auf das sich entwickelnde Bewusstsein, dass sich die Geschichte der jüdisch-christlichen Trennung nicht so abspielte, wie es jahrhundertelang tradiert wurde.

Einen großen Einfluss wird die neue Forschung auf die Liturgie oder den Gottesdienst haben. Diesen Bereich haben weder „Nostra Aetate" noch die parallel erschienen protestantischen Verlautbarungen untersucht. 1988 hat das Liturgie-Komitee der amerikanischen katholischen Bischöfe zusammen mit dem „Sekretariat für ökumenische und interreligiöse Angelegenheiten" eine hervorragende Schrift zum Thema „Bedeutung des neuen Denkens im Bereich der christlich-jüdischen Beziehungen für den Gottesdienst" veröffentlicht. Aber leider wurde für das Dokument mit dem Titel „Gottes Gnade währt ewiglich" wenig Werbung gemacht und kaum ein Liturgiewissenschaftler kennt es. Zwar wird überlegt, es noch einmal zu ver-

öffentlichen; aber da bin ich wenig optimistisch, vor allem wenn man das gegenwärtige Klima in der katholischen Kirche berücksichtigt.

(Der folgende Text zum Karfreitagsgebet wurde nachträglich aktualisiert – Anmerkung der Übersetzerin)

Die Kontroverse über die Frage, wie in der katholischen Liturgie angemessen für das jüdische Volk gebetet werden kann, begleitet uns seit Papst Johannes XXIII. Vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat Johannes XXIII. den Ausdruck „perfide" aus dem Karfreitagsgebet gestrichen. 1965 hat Papst Paul VI. kurz vor der Erklärung des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche und das jüdische Volk die negativen Ausdrücke über die Juden (wie z. B. ihre „Blindheit") aus der Karfreitags-Liturgie gestrichen, hat aber am Grundton in Bezug auf die Bekehrung nichts verändert.

Im Messbuch aus dem Jahr 1970, in das die Änderungen in der Liturgie, wie sie auf dem II. Vatikanischen Konzil beschlossen wurden, eingeflossen sind, wurde das Gebet von 1965 noch einmal überarbeitet. Jetzt wurde auf eine positive Art und Weise die Treue des jüdischen Volkes zu Gott anerkannt. Eine mögliche eschatologische Lösung des offensichtlichen Konfliktes zwischen Vorstellungen von universeller Erlösung durch Christus und der weiteren Einbindung der Juden im Gottesbund blieb weiterhin offen. Dieses Gebet[12] ist nun deutlich im Geiste von „Nostra Aetate", das ja die christlichen theologischen Ansichten über die Juden, die zweitausend Jahre lang bestanden hatten, grundsätzlich verwarf, ohne einen definitiven Ersatz zu haben. Diese Aufgabe wurde den nachfolgenden Generationen von Theologen und Bibelwissenschaftlern überlassen – die sich schon seit dem Ende des Konzils damit beschäftigen. Die anhaltenden Konsultationen zum Thema „Christus und das jüdische Volk", die vom Boston College, der Päpstlichen Universität Gregoriana, der Catholic Theological Union und der katholischen Universität in Leuven (Belgien) gemeinsam veranstaltet werden, mit Unterstützung von Kardinal Kasper, und ein mehrjähriges Studienprojekt über Paulus und das Judentum an der katholischen Universität in Leuven sind nur zwei Aktivitäten in dieser Richtung.

---

[12] *„Lasst uns auch beten für die Juden, zu denen Gott, unser Herr, zuerst gesprochen hat: Er bewahre sie in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen, damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Ratschluss sie führen will.* [Beuget die Knie. – Erhebet Euch.] *Allmächtiger, ewiger Gott, du hast Abraham und seinen Kindern deine Verheißung gegeben. Erhöre das Gebet deiner Kirche für das Volk, das du als erstes zu deinem Eigentum erwählt hast: Gib, dass es zur Fülle der Erlösung gelangt. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn. Amen."* Messbuch 1970.

1977 hat Professor Tomaso Frederici, ein in Vatikankreisen hoch angesehener Laienwissenschaftler, anlässlich einer offiziellen internationalen Dialogveranstaltung zwischen Vertretern des Vatikans und Juden in Venedig vorgeschlagen, dass die Katholiken im Angesicht von „Nostra Aetate" formell auf jegliche Bekehrung der Juden verzichten sollten. Die offiziell veröffentlichte Version seines Vortrages, die erst ein paar Jahre später erschien, wurde dahingehend geändert, dass nur noch von der Aufforderung, eine „unangemessene" Bekehrung abzulehnen, die Rede war.

Vor einigen Jahren argumentierte Kardinal Walter Kasper in seinen Schriften, dass kein Bedarf bestünde, die Juden zu bekehren, da sie authentische Offenbarung besitzen und aufgrund der Ansicht vom II. Vatikanischen Konzil im Gottesbund verbleiben. Er hat allerdings hinzugefügt, dass im Katholizismus die Vorstellung von Christi universellen Erlösungswerken beibehalten werden muss. Leider hat er nie weiter verfolgt, wie diese beiden theologischen Erklärungen glaubwürdig eingebunden werden können.

Sowohl in der umstrittenen Erklärung „Reflexionen über den Gottesbund und Mission", das als Lehrdokument aus dem anhaltenden Dialog zwischen dem Sekretariat für ökumenische Angelegenheiten der amerikanischen Bischofskonferenz und dem „Nationalen Rat der Synagogen" hervorgegangen ist und von Kardinal Edward Idris Cassidy, dem Vorgänger von Kardinal Kasper sehr gelobt wurde, als auch in der Erklärung „A Sacred Obligation" (Eine Heilige Verpflichtung), herausgegeben von einer ökumenisch besetzten Gruppe von Wissenschaftlern aus dem Bereich der christlich-jüdischen Beziehungen, wird ein Ende der Bekehrung der Juden gefordert. Kardinal Avery Dulles hat sich dazu sehr kritisch geäußert.

Die Diskussion über das Gebet für die Juden im Kontext von Papst Benedikts „Motu Proprio"[13] zur lateinischen Liturgie begannen im Sommer 2007 als man hörte, es stünde ein Dokument vor der Veröffentlichung. Verschiedene Gruppierungen, die sich seit dem II. Vatikanischen Konzil mit christlich-jüdischen Beziehungen beschäftigen, unter anderen der Gesprächskreis „Juden und Christen" des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, der Internationale Rat der Christen und Juden, der österrei-

[13] *„Lasst uns auch beten für die Juden, auf dass Gott, unser Herr, ihre Herzen erleuchte, damit sie Jesus Christus als den Retter aller Menschen erkennen.* [Beuget die Knie. – Erhebet Euch.] *Allmächtiger ewiger Gott, der du willst, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, gewähre gnädig, dass beim Eintritt der Fülle der Völker in deine Kirche ganz Israel gerettet wird. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn. Amen."* Papst Benedikt XVI.

chische Koordinierungsrat für christlich-jüdische Beziehungen, der nordamerikanische Rat der Christen und Juden haben sich schriftlich an den Vatikan gewandt und darum gebeten, dass die lateinische Version des Karfreitagsgebets aus dem Jahr 1970 in das Messbuch von 1962 eingefügt werden sollte. Wichtige Kirchenführer wie der deutsche Kardinal Karl Lehmann und die amerikanische Bischofskonferenz haben sich an der Seite verschiedener jüdischer Gruppen, darunter auch der offizielle jüdische Dialogpartner des Vatikans, das Internationale jüdische Komitee für interreligiöse Fragen (IJCIC) und die Oberrabbiner Israels, ebenfalls in diesem Sinne geäußert. Die Bedenken wurden zu gleichen Teilen von Christen und Juden vorgetragen und waren kein einseitiger jüdischer Protest, wie in der gängigen Presse manchmal dargestellt wurde.

Ende August hat der päpstliche Außenminister, Kardinal Bertone, die Proteste öffentlich bekundet und schlug als beste Lösung vor, das Gebet aus dem Jahre 1970 zur gemeinsamen Textgrundlage für beide Messbücher zu machen. Aber der Vorschlag war vom Tisch mit der Ankündigung, dass der Papst ein neues Gebet formulieren würde.

Das neue päpstliche Gebet hat große Kontroversen ausgelöst. Die Proteste kamen aus vielen Ländern und die Vereinigung der italienischen Rabbiner hat entschieden, jeglichen katholisch-jüdischen Dialog auszusetzen. Während der Papst auf der einen Seite die beleidigenden Redewendungen aus dem Messbuch von 1962 entfernte, wurde doch nicht verhindert, dass im Gebet ein Unterton der Bekehrungstheologie bestehen blieb.

Wenn wir über die gegenwärtige Kontroverse reflektieren, müssen wir folgende Punkte ansprechen:

1. Dialog ist in der Hauptsache eine Begegnung zwischen Menschen, nicht nur eine akademische theologische Übung. Im Sinne der 1974 vom Vatikan selbst erlassenen Richtlinien zu den katholisch-jüdischen Beziehungen ist es wichtig, dass Katholiken verstehen, warum das Thema „Bekehrung" in der jüdischen Gemeinde als eine extrem sensible Angelegenheit wahrgenommen wird, vor allem in Anbetracht der langen Geschichte des christlichen Antisemitismus und des Holocaust. Um der Fairness Genüge zu tun, müssen Juden auch verstehen und anerkennen, dass Mission im Zentrum des christlichen Selbstverständnisses steht und somit nicht einfach neu interpretiert werden kann. Letztendlich beinhaltet wahrer Dialog auch immer gegenseitiges Lernen. Das neue Gebet trägt dem keinerlei Rechnung.

2. Wir müssen den Juden versichern, dass der Gebrauch des neuen Gebetes nicht neue konkrete Programme zur Bekehrung der Juden auslöst. In den letzten Tagen haben Kardinal Kasper und andere versucht, das neue Gebet in einen eschatologischen Kontext zu setzen. Kardinal Kasper untermauerte diese Sicht mit dem eschatologischen Verständnis von Römer 11, auf das sich das neue Gebet des Papstes stützt. Ob diese Argumentation standhält, bleibt offen. Im Moment besteht wenig Hoffnung, dass das Gebet geändert wird. Aber es ist möglich, dass es ganz deutlich nur ein Gebet bleibt, das keinerlei praktische Missionierungsanwendungen enthält.
3. Ein Gebet am Karfreitag, speziell wenn man betrachtet, was dieser Tag historisch gesehen an jüdischem Leiden enthält, sollte nicht zur Proklamierung einer definitiv neuen Theologie der christlichen Kirche in Bezug auf das jüdische Volk benutzt werden. Das neue vom Papst geschriebene Gebet hätte schon vor dem II. Vatikanum geschrieben werden können. Das Gebet aus dem Jahre 1970 ist als übergeordnet anzusehen, weil es die Treue des jüdischen Volkes bestätigt, ohne die Frage zu beantworten, wie sich dies auf die christlichen Vorstellungen der endgültigen Erlösung auswirkt. Diese Aufgabe sollte den Theologen und nicht den Gläubigen am Karfreitag überlassen werden. Die Theologie, die hinter dem nicht so neuen Gebet steht, berücksichtigt nicht, was Gregory Baum, einer der Verfasser von „Nostra Aetate", als die radikale Änderung in diesem Dokument der gebräuchlichen katholischen Lehre in Bezug auf die jüdische Frage nannte und was er als die bedeutendste Wende ansah, die sich auf dem II. Vatikanischen Konzil ereignete.
4. Wir müssen uns in dieser schwierigen Zeit der Begegnung von Christen und Juden wieder neu verpflichten. Mit Schweigen kommen wir nicht weiter. Verschiedene christliche und jüdische Vereinigungen, einschließlich der amerikanischen Bischofskonferenz, haben sich für eine Fortsetzung des Dialogs ausgesprochen trotz der Probleme, die das päpstliche Gebet verursacht hat. Es gibt in naher Zukunft zwei Gelegenheiten, bei denen wir tätig werden können. Die Bischofssynode im Oktober 2008 in Rom wird die Bibel im Fokus haben und die jüdisch-christlichen Beziehungen sind ein Thema auf der vorläufigen Agenda. Die Jubiläumsfeier zum Paulusjahr gibt uns die Möglichkeit, den Blick der Öffentlichkeit auf Paulus als einen Menschen, der dem Judentum gegenüber aufgeschlossen ist, zu richten anstatt ihn nur als Gegner des „Gesetzes" zu

sehen. Diese beiden Gelegenheiten müssen ernsthaft als Gegenmaßnahme zum negativen Eindruck des Gebetes verfolgt werden.

Die ganze Situation um das Gebet für die Juden aus dem Messbuch von 1962 wurde von Anfang bis Ende falsch angepackt. Aber vielleicht können wir aus der ganzen Kontroverse lernen und erhalten die Gelegenheit, uns erneut um christlich-jüdische Versöhnung zu bemühen.

Um den Dialog vorwärts zu bringen, müssen wir auch Wege finden, über das Thema „Land" und den Staat Israel zu diskutieren, ohne dass es zu Polarisierungen zwischen Juden und Christen kommt. Vor einigen Jahren hat Peter von der Osten-Sacken in seinem noch immer sehr wichtigen Buch „Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch"[14] dieses Thema als zentralen Punkt für jede theologische Diskussion innerhalb des Dialogs bezeichnet. In diesem Kontext zitierte er den verstorbenen David Flusser: „Eine christliche Theologie des Judentums, die nicht die gottgewollte Verbindung zwischen Israel und dem Heiligen Land bestätigt, ist in unserer Zeit nicht mehr möglich."

Ich glaube, wir müssen beide, von der Osten-Sacken und Flusser ernst nehmen, was die Einbeziehung der Landfrage angeht. Wenn wir es nicht tun, müssen wir uns den Richtlinien des Vatikans von 1974 anlässlich des 10. Jahrestages von „Nostra Aetate" stellen, die zu Recht darauf bestehen, dass Christen die Juden nach deren Definition verstehen sollten. Und, wie von der Osten-Sacken richtig argumentiert, ist für die überwiegende Mehrheit der Juden heute die Verbindung mit dem Land Israel ein integraler Bestandteil ihrer Identität, wie unterschiedlich die Interpretationen dieser Verbindung auch ausfallen mögen. Bekannte Bibelwissenschaftler wie W.D. Davies und Walter Brüggemann sahen hier (in der Landtheologie) einen Kern der biblischen Tradition Israels. Während diese Tradition im Neuen Testament überhaupt nicht erwähnt wird, hat der Bibelwissenschaftler John Townsend aufgezeigt, dass es kaum Beweise für deren Ablehnung gibt. In der Tat, wenn die Bibelwissenschaftler, die Jesus und die frühe christliche Gemeinschaft im Judentum des ersten Jahrhunderts ansiedeln, mehr und mehr Unterstützung erfahren, werden Christen gezwungen sein, die Tradition des Landes Israel als integralen Bestandteil der frühen christlichen Theologie anzuerkennen.

Es steht außer Frage, dass Christentum und Judentum verschiedene Wege gingen, und dass es im Lauf der Zeit zu feindlichen Auseinandersetzungen

[14] *Peter von der Osten-Sacken*, Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch. Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 12, Chr. Kaiser, München 1982.

kam. Die patristische anti-jüdische Theologie, die die Vertreibung der Juden aus dem Land Israel als Bestandteil der „Theologie von der immerwährenden Wanderung" des jüdischen Volkes sah, was von den Kirchenvätern immer wieder bekräftigt wurde und Resonanz unter solch einflussreichen Bibelwissenschaftlern wie Martin Noth fand, führte dazu, dass in der Theologie der Christen die jüdischen Wurzeln herausgerissen wurden. Diese Ansicht floss ganz sicher in die ursprüngliche Haltung des Vatikan und des Papstes in Bezug auf die Anerkennung des Zionismus ein und in den politischen Status, der sich einige Jahrzehnte hielt, bis er formell in dem Abkommen, das vom Vatikan und dem Heiligen Stuhl während der Amtszeit von Johannes Paul II. unterzeichnet wurde, revidiert wurde. Im Rahmen seiner globalen Ausbreitung tendiert das Christentum, speziell in katholischen und protestantischen Kreisen, dazu, „Universalität" als wichtiges Element seines ursprünglichen Selbstverständnisses zu betonen und drängt somit die Verbindungen zu seinem Ursprungsland an den Rand.

Während ich die im Christentum verwurzelte klassische „Theologie von der immerwährenden Wanderung" grundsätzlich ablehne und anerkenne, dass die Tradition des Landes Israel im frühen Christentum vor einem jüdischen Hintergrund präsent war, so gilt auch für mich die Idee der „Universalität". Wie ich auch schon an anderer Stelle gesagt habe, sind Berlin, London, Chicago, São Paulo, Manila usw. genauso heilig für Christen wie Jerusalem. Die Christen leben nicht so sehr mit dem Gefühl, dass sie theologisch in der Diaspora leben wie die Juden. Das heißt nicht, dass ich die geographische und kulturelle Vielfalt innerhalb des Judentums nicht anerkenne, noch dass ich die jüdische „Partikularität" gegenüber der christlichen „Universalität" geringer erachte. Ich sehe sie stattdessen in kreativer Spannung zueinander. Dieser Punkt muss noch mit jüdischen Gelehrten weiter erforscht und entwickelt werden. Ich kann hier Richard Lux von der Sacred Heart School of Theology in Wisconsin empfehlen, der damit begonnen hat, die Tradition des Landes Israel im Rahmen der christlichen Theologie wissenschaftlich zu erforschen.

Wir können auch nicht die eher politischen Diskussionen in Bezug auf den heutigen Staat Israel vermeiden. Christen sollten nicht von einem vermeintlich hohen moralischen Ross auf Juden herabpredigen – in Anbetracht ihrer eigenen Fehlleistungen auf politischem Gebiet. Trotzdem sollte es möglich sein, eine kritische Diskussion über gewisse politische Aktionen der israelischen Regierung zu führen. Ich habe das während des letzten

Libanonkrieges und kürzlich auch wegen der Situation in Gaza getan. Auch wenn es auf allen Seiten Manipulationen der so genannten „Fakten" gibt, so sollten wir trotzdem eine ernsthafte Auseinandersetzung über die Themen führen, bei denen wir vielleicht nie zu einer vollständigen Einigung kommen, aber durch das Miteinander-reden vielleicht wenigstens die Position des anderen verstehen können.

Für viele Christen – und hier schließe ich mich ein – sollte in dieser Art von Konflikten die christliche Tradition des „gerechten Krieges" ins Spiel gebracht werden. Es könnte sein, dass Christen ihren jüdischen Partnern beim Nachdenken über solche Fragen moralisch zur Seite stehen könnten, da sie aus ihrer Geschichte heraus mit diesem Thema Erfahrung haben. Gewisse einschlägige christliche Texte wie der Friedensbrief[15], den die amerikanischen Bischöfe vor einigen Jahren publiziert haben, könnten als Grundlage für diese Gespräche dienen, wie der jüdische Ethiker und Politologe Michael Walzer vor einigen Jahren äußerte. Und dieser Dialog könnte auch Christen helfen, besser zu verstehen, warum die grundsätzlichen Überlebensfragen im heutigen jüdischen Bewusstsein so einen hohen Stellenwert haben.

Wenn wir im christlich-jüdischen Dialog vorwärtskommen wollen, müssen wir auch über Missionierung und Evangelisation sprechen. Erst vor kurzem hat Papst Benedikt XVI. wiederholt, dass die Evangelisierung notwendig und von zentraler Bedeutung ist. Und aus dem protestantischen Umfeld hört man Ähnliches. In einer wichtigen Erklärung einiger evangelikaler Christen, die anlässlich einer Konferenz auf den Bermudas veröffentlicht wurde, ist ebenfalls vom christlichen Auftrag, Juden zu bekehren, die Rede.[16]

In keinem der einschlägigen Dokumente sind die Juden explizit von Missionierung ausgeschlossen. Die einzige Ausnahme in der obersten christlichen Hierarchie ist eine Erklärung, in der Kardinal Walter Kasper verlautbaren ließ, dass Juden nicht bekehrt werden müssen, weil sie bereits im Bund mit Gott sind. Aber Kasper hat dieses „theologische Samenkorn" – wenn ich es so nennen darf – nie weiter wachsen lassen, und hat auch

[15] Toward Peace in the Middle East: Perspectives, Principles, and Hopes. A Statement of the National Conference of Catholic Bishops. United States, Washington, November 1989.

[16] Willowbank-Erklärung, 29. April 1989 (The Willowbank Declaration on the Christian Gospel and the Jewish People).
S. auch die jüngst veröffentlichte Erklärung: Berlin Declaration on the Uniqueness of Christ and Jewish Evangelism in Europe today, World Evangelical Alliance (WEA) Theological Commission Task Force 2008.

davon gesprochen, dass die Bedeutung Christi universell aufrecht erhalten werden muss, ohne Stellung zu beziehen, wie diese Aussage zu seiner These passt, dass eine Bekehrung obsolet sei.

Das Thema Missionierung und Evangelisation ist schon länger eine schwierige Hürde. Dokumente wie die ökumenische theologische Erklärung „A Sacred Obligation", in der jegliche Missionierung von Juden verworfen wird und die Thesenpapiere über den Dialog zwischen dem Sekretariat für interreligiöse Angelegenheiten der amerikanischen Bischöfe und dem nationalen Rat der Synagogen mit dem Titel „Reflexionen über den Gottesbund und Missionierung" stoßen auf starke Kritik und Opposition in einigen christlichen Kreisen. Sowohl die Southern Baptists haben die Aussagen der genannten Dokumente angegriffen, als auch die päpstliche Bibelkommission in ihrer wichtigen Erklärung von 2001 über die Juden und ihre Schriften im Neuen Testament. Kardinal Avery Dulles hat an den Inhalten des Dokumentes „Reflexionen über den Gottesbund und Missionierung" in einem Essay in der Zeitschrift „America" Anstoß genommen. Philipp Cunningham, Mary Boys und ich haben in derselben Ausgabe darauf geantwortet.

Innerhalb der katholischen Kirche, in der die Konvertierungsbemühungen hinsichtlich der Juden nie so stark waren wie in der protestantischen Kirche, wurde das Thema seit dem Vatikanischen Konzil ziemlich zurückhaltend dokumentiert, wie ich schon anlässlich einer Konferenz an der Cambridge Universität im Jahre 2001 betonte. In der gleichen Rede habe ich aber schon angekündigt, dass dieses Thema zu jeder Zeit innerhalb der katholischen Kirche wieder an die Oberfläche gelangen kann. Denn es ist immer noch eine unbeantwortete Frage im christlich-jüdischen Dialog. Ein katholischer Laien-Gelehrter, Tommaso Frederici, referierte darüber 1978 anlässlich eines internationalen Dialogs zwischen dem Vatikan und jüdischen Teilnehmern. In seiner Rede rief Professor Frederici zu einer formalen Beendigung der katholischen Missionierung der Juden auf, begründet damit, dass sich die Juden mit Nostra Aetate, nun innerhalb des Gottesbundes befänden und aus christlich theologischer Perspektive eine authentische Offenbarung besäßen. Die gleiche Begründung benutzte auch Kardinal Kasper, um ebenfalls dagegen zu argumentieren, dass man innerhalb der katholischen Kirche organisiert versucht, die Juden zu konvertieren. Fredericis Referat wurde in der dann veröffentlichten Version nachträglich geändert und es hieß nun, dass „unangemessene" Bekehrung von Juden vermieden werden sollte.

Die Schrift „Reflexionen über den Gottesbund und Missionierung" enthält in der Tat den Versuch, die Ideen von Kardinal Kasper über die Missionierung der Juden weiter zu entwickeln, was er in Vorträgen an der Sacred Heart Universität und am Boston College selbst angeregt hatte. Auch Kardinal Edward Idris Cassidy, der als Vorgänger von Kardinal Kasper Vorsitzender der Kommission des Heiligen Stuhls für religiöse Beziehungen mit den Juden war, hat das Dokument gelobt.

Es gibt sicher keine einfache Lösung zum Thema Missionierung der Juden. Die Missionierung war jahrhundertlang ein Herzstück des christlichen Selbstverständnisses. Wenn man die Missionierung nun im Falle der Juden zurückzieht, so trifft das einen empfindlichen Nerv im christlichen Glauben. Einige Christen argumentieren, dass solch ein Rückzug heißen könnte, dass die Liebe zu den Juden gescheitert sei, da ein Christ nichts Großartigeres als die Liebe im Angesicht Jesu bieten kann. Sicher muss es möglich sein, dass der Eine oder Andere individuell konvertieren kann, sei es vom Christentum zum Judentum oder umgekehrt. Aber wenn es um das theologische Prinzip geht, dann würde ich die Argumente von Kardinal Kasper unterstützen, dass die christliche Kirche keine formelle Verpflichtung hat, dafür einzutreten, die Juden in einer organisierten Anstrengung zum Christentum zu konvertieren. Ich sehe natürlich ein, dass dieses die Dose der Pandora öffnen könnte, in Bezug auf Missionierung anderer Weltreligionen. Das müssen wir weiter diskutieren.

Ich finde, wir müssen uns hier auch fragen, ob der Drang, andere zu konvertieren, nicht auch impliziert, dass man Nicht-Christen, die Juden mit eingeschlossen, als minderwertig betrachtet, was einen Angriff auf die Menschenrechte und die Gewissensfreiheit darstellen würde, wie sie als gegenwärtiger katholischer Glaube in der Erklärung über Religionsfreiheit im II. Vatikanischen Konzil proklamiert wurden.

Im Moment können wir bestenfalls sagen, wie in „A Sacred Obligation"[17] („Eine heilige Verpflichtung"), Punkt 7, geschrieben steht: „Christen sollten Juden nicht zum Ziel von Konvertierung machen." Weiter folgt: „Da wir überzeugt sind, dass die Juden sich im Bund mit Gott befinden, verzichten wir auf jegliche missionarischen Aktivitäten, die Konvertierung von Juden zum Ziel haben. Gleichzeitig begrüßen wir Möglichkeiten für Juden und Christen, Zeugnis abzulegen über ihre jeweiligen Erfahrungen

[17] *A SACRED OBLIGATION – Rethinking Christian Faith in Relation to Judaism and the Jewish People.* Eine Erklärung der christlichen Fachgruppe für christlich-jüdische Beziehungen, 1. September 2002.

mit dem rettenden Gott. Keiner der beiden Gruppen kann den Anspruch stellen, Gott ganz oder ausschließlich zu kennen."

Vor dem Schluss meines Beitrages möchte ich noch kurz ein paar weitere Aspekte ansprechen. Der erste betrifft den Kontakt mit anderen Weltreligionen, besonders dem Islam, ohne die Besonderheit der christlich-jüdischen Beziehungen zu untergraben. Hier muss man auf zwei miteinander verwobene Punkte hinweisen. Erstens, wenn man in diesem erweiterten interreligiösen Dialog aus der christlichen Perspektive argumentiert, müssen die wichtigen Änderungen im Selbstverständnis der christlichen Kirche, die sich aus den neuen biblischen und theologischen Erkenntnissen im Bereich der jüdisch-christlichen Beziehungen ergeben, Anfang und Mittelpunkt sein. Das ist besonders für den Dialog mit dem Islam (wo theologischer Austausch angeregt werden sollte) wichtig, da hier über den Gottesbund hinaus gedacht werden muss. Wie das Christentum sich präsentiert, hängt im Kern mit dem christlich-jüdischen Verhältnis zusammen. Und das ist dann der zweite Aspekt im erweiterten interreligiösen Dialog: Die integrale Verbindung von Christentum und Judentum – so sprach oft der verstorbene Papst Johannes Paul II. über die Beziehung – muss ein zentraler Punkt darin sein, wie sich das Christentum im Dialog mit den anderen Religionen präsentiert.

Es muss auch gezeigt werden, dass die sich entwickelnde Theologie der christlich-jüdischen Beziehungen auch über die nordatlantische Region hinaus Relevanz hat. Dr. Hans Ucko, ein ehemaliger Mitarbeiter des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), hat diese Realität in den letzten Jahren immer wieder unterstrichen, u. a. indem er eine wichtige Konferenz zusammen mit dem World Jewish Congress in Kamerun organisiert hat. Er nimmt sich dieser Aufgabe an. Auf die asiatischen Gelehrten Peter Phan und Wesley Ariarajah habe ich schon verwiesen. Die weltweite Theologieentwicklung ist sicherlich eine neue und große Herausforderung für den christlich-jüdischen Dialog in den nächsten 25 Jahren.

Wir müssen auch zwei neue Chancen nutzen, die in gewisser Hinsicht zusammengehören. Als erstes die Synode der katholischen Bischöfe im Oktober dieses Jahres in Rom, die sich mit der Bibel befassen wird. Das Material, das für diese Konferenz vorbereitet wird, beinhaltet auch Referenzen zu den christlich-jüdischen Beziehungen. Während das schon ein sehr wichtiger Punkt ist, so muss das Thema auch in den Diskussionen während der Synode verstärkt erwähnt werden und in die Abschlussverlautbarungen mit einfließen. Damit das geschieht, müssen die Bischöfe, die

an der Konferenz teilnehmen, auf die Wichtigkeit des Themas hingewiesen und ermutigt werden, das Thema anzusprechen. Erste Vorstöße in diese Richtung haben der Internationale Rat der Christen und Juden und einige seiner Mitgliedsorganisationen bereits gemacht. Die Synode bietet die große Chance, für das 2001 von der Päpstlichen Bibelkommission veröffentlichte Dokument, das sich mit den Juden und ihren heiligen Schriften befasst, zu werben. Es enthält mehrere bahnbrechende Aussagen wie das Argument, dass jüdische Interpretationen messianischer Texte der Bibel ihre eigene Gültigkeit haben. Dieses Dokument muss in das Zentrum des christlichen Bewusstseins gerückt werden, damit es sein ganzes Potential entfalten kann. Die Synode bietet sicher eine gute Chance dazu.

Eine zweite Chance bietet die Ausrufung des Paulus-Gedenkjahres im Juni durch Papst Benedikt XVI. Der Vatikan hat betont, dass die Feierlichkeiten auch eine ökumenische Dimension beinhalten sollten. Ich bin der Meinung, das Thema „Paulus und die Juden" sollte sowohl in der Bischofssynode als auch in den vielen Konferenzen und Veranstaltungen des Jubeljahres angesprochen werden. Es stellt sich die Frage, ob im Rahmen des Jubiläums das Bild von Paulus in der Apostelgeschichte, das oft als Basis für die destruktive Theologie von „Gesetz und Evangelium" benutzt wurde und die christlich-jüdischen Beziehungen über Jahrhunderte hinweg beschädigt hat, dominieren wird. Oder ob dieses Bild während des Jubiläumsjahres ersetzt werden wird durch eines auf der Basis moderner Wissenschaft, das Paulus als positiv gegenüber der Tora und den Juden eingestellt sieht, in seinem Bemühen, Wege zu finden, Nicht-Juden in den Gottesbund zu inkorporieren, sogar bis zu der Aussage des verstorbenen Bibelwissenschaftlers Raymond Brown, der behauptete, dass Paulus, hätte er einen Sohn gezeugt, ihn hätte beschneiden lassen als Zeichen seiner fortbestehenden Hochachtung für das Judentum. Natürlich bin ich der Meinung, dass dieses neue Bild besser im christlichen Verständnis verankert werden muss, wenn der Dialog auf die nächste Stufe gehoben werden soll.

Zum Schluss müssen wir realisieren, dass der Dialog aufgrund neu auftretender konservativer Tendenzen innerhalb der christlichen Kirchen, im Besonderen im Katholizismus, immer komplexer wird. Ich bin Dr. Edward Kessler sehr dankbar, dass er vor einigen Monaten in seinem sehr wichtigen Artikel in der internationalen katholischen Zeitschrift „The Tablet" die weltweite Leserschaft auf die sich abzeichnende Stagnation aufmerksam gemacht hat. Die Forcierung der christlich-jüdischen Versöhnung wurde aus dem Reformgeist des II. Vatikanischen Konzils geboren. Wenn

dieser Geist nun untergraben wird, was in vielen Kreisen der Fall zu sein scheint, dann wird das auch den christlich-jüdischen Dialog in Mitleidenschaft ziehen.

Diejenigen unter uns, die vier Jahrzehnte und länger für „Nostra Aetate" geworben haben, haben dies aus einer allgemeinen Verpflichtung gegenüber den Reformen des II. Vatikanischen Konzils getan. Wenn die jüdischen Dialogpartner versuchen, den christlich-jüdischen Dialog von den Bestrebungen, die weiter gefasste Reformbewegung rückgängig zu machen, zu isolieren, dann könnte es zu Spannungen mit denen kommen, die bis jetzt das Bollwerk bei der Implementierung von Nostra Aetate waren.

Ganz allgemein gesehen sind wir noch in einer sehr frühen Phase des Prozesses, über das christlich-jüdische Verhältnis neu nachzudenken – auch vier Jahrzehnte nach der Kehrtwende des Vatikans und der protestantischen Gemeinschaft in dieser Frage. Wir müssen uns vor Augen halten, dass fast zwei Jahrtausende eine negative Theologie des jüdischen Glaubens entwickelt worden ist, die das II. Vatikanum überwunden hat. Als Christen werden wir wohl nie an den Punkt kommen, dass unsere Auffassungen und Deutungen von Christus uns zu einer pluralistischen Theologie führen, die in totaler Übereinstimmung mit den Perspektiven des Judentums oder irgendeiner anderen Weltreligion sind. Auch die Weiterentwicklung des neuen Denkens über das Christentum, wie es exemplarisch in dem jüdischen Dokument „Dabru Emet" dargestellt ist, wird nicht alle jüdischen theologischen Bedenken über die Lehren der christlichen Kirche zerstreuen. Aber in unserer globalisierten Welt, in der interreligiöses Verständnis nicht nur auf theologischen Ideenaustausch beschränkt ist, sondern unser tägliches Leben als Zivilgesellschaft direkt beeinflusst, können wir es uns nicht leisten, uns dieser Herausforderung zu entziehen.

Übersetzung aus dem Englischen: Barbara Fruth



Sachlicher Konsens und theologische Rückschritte

Zum aktuellen Stand des christlich-jüdischen Dialogs

VON MICHA BRUMLIK[1]

I. Historische Verantwortung und Umkehr – Bewegungen in Christen- und Judentum

An der Neugestaltung dieses Verhältnisses ist seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs nicht nur in Deutschland und auch nicht nur von protestantischer Seite gearbeitet worden. In den angelsächsischen und skandinavischen Ländern hat das Thema des Verhältnisses von Judentum und Christentum Theologie und Kirchen ebenso beschäftigt wie seit dem Zweiten Vatikanum die katholische Kirche. Davon zeugen nicht nur vielfältige theologische Arbeiten, Protokolle interkonfessioneller Arbeitsgruppen und Tagungen, nicht nur Handreichungen und Denkschriften, sondern eben auch kirchenamtliche Dokumente auf der Basis von Synodalbeschlüssen oder gar (in der katholischen Kirche) von Bischofskonferenzen und Konzilien. Zumal in Deutschland war diese Entwicklung Ausdruck der historisch-moralischen Krise des institutionalisierten Christentums nach dem Nationalsozialismus und dem meist von getauften Christen verübten Mord an sechs Millionen europäischer Juden. So hat der katholische Theologe Johann Baptist Metz schon vor Jahren seine Kollegen aufgefordert, künftighin keinen theologischen Satz mehr zu äußern, der nicht vor dem Faktum „Auschwitz", d.h. der industriellen Massenvernichtung der europäischen Juden verantwortet werden könne. In diesem Appell geht es nicht nur um die historisch kaum noch bezweifelte Mitschuld der Kirchen am Schicksal der deutschen und europäischen Juden und zwar auch und gerade dort, wo sie sich nicht auf den neuheidnischen Judenhass der Nationalsozialisten

[1] Micha Brumlik ist Professor für Soziologie und Religionswissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main.

einließen, sondern treu zu den biblischen Schriften standen – etwa in breiten Kreisen der Bekennenden Kirche oder der katholischen Hierarchie – sondern vor allem um die systematischen Voraussetzungen dieser weitgehend mitleidlosen Haltung, nämlich dem christlichen Antijudaismus in seinen katholischen und protestantischen Spielarten sowie seinen möglicherweise neutestamentlichen und frühkirchlichen Wurzeln.

Nach Jahren der Bemühung von christlicher Seite antworteten schließlich 2002 eine Reihe jüdischer Theologen, darunter führende Persönlichkeiten vor allem des angelsächsischen, des US-amerikanischen Rabbinats mit einer in der New York Times publizierten, Aufsehen erregenden religionspolitischen Erklärung zum Christentum: „Dabru Emet" – ein dem Propheten Maleachi entlehnter Imperativ, der in diesem Fall an die Mitglieder jüdischer Gemeinden gerichtet war: „Sprecht Wahrheit" – nämlich über das Christentum. Die vor vier Jahren von mehr als zweihundert US-amerikanischen Rabbinerinnen und Rabbinern unterzeichnete Erklärung erregte zu Recht Aufmerksamkeit, sorgfältige Lektüre und genaue Kritik. Immerhin handelt es sich – unabhängig davon, für wie repräsentativ man eine solche Erklärung halten mag – um das erste Dokument, das jüdische Theologen der Neuzeit – sieht man von Ausnahmen wie Jacob Emden ab[2] – in einer über private Reflexionen hinausgehenden Weise zum Christentum verabschiedet haben.

Derzeit – mehr als fünf Jahre später – greift freilich, mindestens im deutschen Bereich aber auch weltweit, Ernüchterung um sich. So ist festzustellen, dass zwar auf der sachlichen und fachlichen Ebene erhebliche Einigungen und Konsense erzielt werden konnten, dass aber auf der theologischen und kirchenpolitischen Ebene deutliche Rückschritte zu verzeichnen sind – die mit „Dabru Emet" ausgestreckte Hand nicht nur nicht angenommen, sondern regelrecht zurückgewiesen wurde. Im Folgenden sollen daher die sachlichen Konsense skizziert werden, um sodann an je einem prominenten protestantischen und katholischen Beispiel zu belegen, dass eine weitergehende Öffnung gegenüber dem Judentum im kirchlichen Bereich, und zwar nicht an seinen Rändern, sondern seinen Zentren Abwehr hervorruft.

[2] Sseder Olam Rabbah Vezuta, nach. Chapter 1 of *„Jesus the Pharisee, A New Look at the Jewishness of Jesus"*, by Harvey Falk, 1985.

Bei der Frage nach den kirchlichen Wurzeln des Judenhasses waren und sind sowohl historische als auch systematische Fragen zu stellen und zu beantworten: Enthalten die neutestamentlichen Schriften tatsächlich judenfeindliche Äußerungen, waren mithin der entstehende christliche Glaube bzw. seine zentrale Gestalt, Jesus, sowie sein bekanntester historischer Gründer, Paulus, von ihren Absichten und Zielen, soweit aus den Schriften rekonstruierbar, Judenfeinde? Tritt im Christentum tatsächlich ein historisch neuer Gedanke auf den Plan, an dem gemessen das Judentum als Religion zu Recht als veraltet und überwunden gesehen werden kann? Haben die Entwicklungen der christlichen Konfessionen, namentlich der Katholizismus und der lutherische Protestantismus die feindselige Haltung von neutestamentlichen Autoren und Kirchenvätern soweit verschärft, dass sie schließlich dem modernen Rassenantisemitismus amalgamierbar waren? Stellt nicht die Suche nach den Wurzeln der nationalsozialistischen Judenvernichtung im kirchlichen Antijudaismus eine zwar national und moralisch gebotene Aufgabe, die aber letzten Endes die Frage nach den sachlichen Differenzen der beiden Religionen gar nicht entscheiden kann?

Sogar wenn mindestens für die christlichen Konfessionen in Deutschland gelten sollte, dass ihre historische Schuld systematische Wurzeln hat – ist nicht wenigstens einzugestehen, dass es sich hierbei um einen spezifischen historischen Kontext handelt, dessen Weiterungen nicht jenen Christen vor allem in den Ländern des Südens aufgebürdet werden dürfen, die seit Jahrhunderten unter den grausamen Kolonialisierungspraktiken Europas zu leiden hatten und nun den christlichen Glauben aus ihren eigenen Voraussetzungen als befreiende Botschaft erneuern?

Der gegenwärtige Stand des christlich-jüdischen Dialogs lässt sich nun – zumindest, was die deutsche Diskussion betrifft – so kennzeichnen, dass die historischen Fragen bezüglich der Judenfeindlichkeit der neutestamentlichen Schriften als weitgehend beantwortet gelten, während die so genannten sachlichen Differenzen ungelöst im Raume stehen. Als Konsens kann derzeit gelten, dass die neutestamentlichen Schriften schon alleine deshalb nicht antisemitisch sein können, da sie ausnahmslos von jüdischen Autoren verfasst wurden. Die Forschung konnte inzwischen zeigen, dass angefangen von den Selbstverfluchungen der Juden anlässlich der Auslieferung Jesu im Matthäusevangelium über die Verfluchung der Juden als Kinder des Satans im Johannesevangelium bis hin zu des Apostel Paulus Verfluchungen und Preisungen der Juden vor allem im Römerbrief, es sich

stets um Äußerungen jüdischer Autoren handelte, die ihrem Judentum eine radikalisierte Deutung geben wollten. Daraus folgt umgekehrt, dass die lange Zeit hochgehaltene Auffassung, dass Jesus überall dort besonders authentisch ist, wo er sich vermeintlich am weitesten vom Judentum entfernt hat, falsch sein muss. Der Grund dafür liegt in der Erkenntnis, dass das Judentum zur Zeit Jesu noch keinesfalls die Gestalt angenommen hat, die es inzwischen – seit der Zerstörung des Zweiten Tempels und dem Ende eines auch nur halbautonomen jüdischen Staats – die es als pharisäisches und rabbinisches Judentum trägt. Die Juden zur Zeitenwende pflogen eine Vielzahl von Glaubensweisen, Lebenspraxen und geschichtlichen Hoffnungen, unter denen Jesus und seine Lehre keineswegs in besonderer Weise hervorstachen – weder was seine Tätigkeit als Heiler, sein Verhältnis zu Frauen, seine Anrede von Gott als Vater oder seine scharfe Kultkritik betraf.

Tatsächlich ist davon auszugehen, dass das auf dem Pharisäismus aufbauende rabbinische Judentum historisch als die jüngere Religion zu gelten hat. Dass sich im römisch beherrschten Mittelmeerraum seit Beginn des zweiten Jahrhunderts rabbinisches Judentum sowie jüdische bzw. nichtjüdische Jesusanhänger einen bitteren Konkurrenzkampf um die Duldung und Anerkennung der römisch-kaiserlichen Macht lieferten, der zunächst das rabbinische Judentum, bald aber und endgültig die Kirche als Sieger sah, belegt lediglich die alte sektensoziologische Einsicht, dass größte Nähe zu immer wütenderen Abgrenzungen führt.

Ob und wie groß diese Nähe in systematischer Hinsicht tatsächlich war, lässt sich – und hier ist ein weiterer Konsens zu vermerken – vor allem an den Aussagen des Apostel Paulus ablesen, der zwar einerseits im benannten Konkurrenzkampf Partei ergriff, aber ansonsten stets an der vorrangigen Dignität des Judentums festhielt, auch und gerade dort, wo es zu seinem Schmerz seine Christushoffnung, seine Auseinandersetzung mit der Tora als Kriterium der Sünde und seine universalistische Überbietung und Ausweitung des pharisäischen Gedankens nicht teilte. Indem der Apostel darauf hinweist, dass der jüdische Baum die christliche Wurzel trägt und daran erinnert, dass Gott die Treue zu seinem Volk aufrechterhält, hat er – wenn man so will – avant la lettre jedem christlichen Judenhass die Legitimität entzogen. Oder mindestens: selbst wenn Paulus einen neuen theologischen Gedanken gefasst hätte, hätte er größten Wert darauf gelegt, ihn ohne judenfeindliche Konsequenzen zu formulieren.

Dieser „neue" Gedanke, wie ihn später – über den Kirchenvater Augustinus vermittelt – vor allem Martin Luther artikuliert hat, besteht in der Meinung, dass das Judentum entweder eine harte und kalte Religion des Gesetzes, der unbarmherzigen Normen und eines rachsüchtigen Gottes sei, derweil das Christentum den Glauben an Gottes unverdiente, verzeihende Liebe im Kreuzestod Jesu bezeuge. Dass diese Entgegensetzung weder mit den neutestamentlichen Schriften noch mit dem Text rabbinischer Gebetbücher zu belegen ist, darf als weiterer Konsens festgehalten werden. Damit rückt die Auseinandersetzung um die systematische Entgegensetzung von „Gesetz" und „Evangelium", wie sie Martin Luther gesehen hat, in den Mittelpunkt einer noch keineswegs beendeten, sondern erst in voller Wucht ausbrechende Auseinandersetzung.

Als Zwischenergebnis lässt sich festhalten, dass die neutestamentlichen Schriften nicht als antisemitisch gelten können, die Judenfeindlichkeit der Kirchen mit ihren oft mitleidslosen und grausamen Praktiken gegenüber den Juden von der späten Antike und dem hohen Mittelalter bis zum Nationalsozialismus nicht mehr in Zweifel gezogen, die innere Verbindung von christlichem „Grundgedanken" und judenfeindlicher Praxis jedoch von der Mehrzahl mindestens der Universitätstheologen nach wie vor bestritten wird.

Damit ist nun die Ebene der über exegetische Fragen hinausgehenden theologisch-sachlichen Differenzen erreicht, bei denen es sehr viel weniger als allgemein angenommen um die Frage geht, ob nun die Person Jesu von Nazareth als Gottmensch anzusehen oder Gott dreifaltig ist, bzw. ob Jesus von den Juden als Messias anerkannt wird oder nicht. Ob nämlich Juden die eine oder andere Person als Messias anerkennen, könnte ein Grund für das „Auseinandergehen der Wege" schon deshalb nicht gewesen sein, weil es innerhalb des jüdischen Volkes seit der Zeit Jesu immer wieder Messiasprätendenten gegeben hat.

Gewichtiger scheint die christlicher-, vor allem protestantischerseits beanspruchte systematische Differenz gemäß der von Martin Luther auf der Basis des Paulus vollendeten „Rechtfertigungslehre" zu sein, nach der die Menschen sich als sittlich unfreie Wesen gerade dann am weitesten von Gott entfernen, wenn sie aufrichtig danach streben, Gottes Weisungen zu erfüllen. Erst über die Einsicht in die totale Abhängigkeit von Gottes Gnade, die sich im Opfertod Jesu erwies, gewinnen die Menschen jene Distanz von Sünde, Selbstüberforderung und Tod, die ihnen ein zu Gott, den Menschen und der Schöpfung befreites Verhältnis eröffnet. Dieser an

und für sich interessante theologische Gedanke wird indes dort, wo er mehr als nur eine unter mehreren möglichen Varianten eines denkbaren Gott-Mensch Verhältnisses behauptet und als unüberbietbarer Abschlussgedanke des in den alt- und neutestamentlichen Schriften enthaltenen Glauben an einen gerechten und gnädigen Gott präsentiert wird, imperialistisch und triumphalistisch. Er wiederholt genau dort, wo er sich vermeintlich am weitesten von primitiven judenfeindlichen Vorstellungen entfernt, exakt jene frühkirchliche Lehre, die anhand dieses Gedankens die Kirche für das neue Israel und die Juden sowie ihren Glauben an Gottes gute Weisung für ein historisch überholtes Heilshindernis ansah. Es waren und sind vor allem ausgerechnet hochrangige protestantische deutsche Theologen, die auf genau dieser Differenz beharren.

III. Der protestantische Rückfall – „Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen"

Im Jahr 2003 verabschiedete die theologische Kammer der EKD unter dem nicht unproblematischen Titel „Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen" theologische „Leitlinien"[3], die es gläubigen evangelischen Christen besser ermöglichen sollten, mit Angehörigen anderer Religionen in Kontakt zu treten. Dort heißt es im Abschnitt 3.2. „Die Religionen und die Wahrheit":

„Wahrheit ist im Verständnis des christlichen Glaubens nicht zuerst eine in Sätzen formulierte Richtigkeit. Wahrheit ist ein Ereignis, in dem das geschieht, worauf man sich schlechterdings verlassen kann. Nach christlichem Verständnis ereignet sich die Wahrheit in der Offenbarung des lebendigen, von der Sünde errettenden Gottes in Jesus Christus, der durch das Wirken des Heiligen Geistes den freimachenden Glauben schafft: Die Wahrheit rettet und heilt. Diese Wahrheit bezeugt die christliche Kirche, auch wenn sie sich auf andere Religionen bezieht. Für sie treten Christen ein, wenn sie Menschen anderer Religionen begegnen. Würden die Kirche und die Christen darauf verzichten, dann hätten sie im Grunde aufgehört, Kirche oder Christen zu sein. Denn das Zeugnis von dieser Wahrheit gehört unabdingbar zum christlichen Glauben selbst. Nur durch das Zeugnis des Glaubens kann die Christusgeschichte in der Welt bekannt gemacht wer-

[3] Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen – Theologische Leitlinien. Ein Beitrag der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 2003, EKD-Texte 77.

den. Nur durch das Zeugnis des Glaubens vergegenwärtigt sich die rettende Wahrheit so, dass Glaube aufs Neue entsteht."[4]

Das ausführliche Zitat aus dieser Denkschrift soll exemplarisch belegen, wie sich die unwahrscheinliche Verbindung zwischen einer auf Toleranz im Sinne wechselseitigen Respekts auf der Basis von Grund- und Menschenrechten hier mit einer Absolutheit, in dieser Sache ganz intolerantem Glaubensbekenntnis verbinden lässt. Letzten Endes beglaubigte die theologische Kammer der EKD auch noch im Jahr 2003 die unverbrüchliche Geltung des aus dem Evangelium des Matthäus abgeleiteten sog. Missionsbefehls, der implizit die absolute Wahrheit des christlichen Glaubens voraussetzt. Freilich stellt sich dieser Aufruf zum Bezeugen einer Wahrheit am Ende als weniger dramatisch dar, als es auf den ersten Blick scheinen könnte: „Es liegt nicht in der Hand der Christenheit," heißt es in der Denkschrift, „den Gegensatz der Religionen mit dem so verstandenen Bezeugen der Wahrheit aus der Welt zu schaffen. Nach evangelischem Verständnis wird vielmehr, wenn es zum interreligiösen Dialog kommt, um die Wahrheit, um die Vertretbarkeit der eigenen Glaubenseinsicht und der anderen religiösen Meinung in Freiheit zu streiten sein."[5]

Um das Befremden zu verstehen, das diese grundsätzliche Äußerung nicht nur bei Juden, sondern auch bei christlichen, hier protestantischen Vertretern des jüdisch-christlichen Dialogs hervorgerufen hat, ist an eine beinahe zehn Jahre zurückliegende Begebenheit zu erinnern: 1999 kam es auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag in Stuttgart zum Eklat. Die angesehene und traditionsreiche „Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen" strich die Hälfte ihres Programms und drohte, ihre Mitarbeit ganz einzustellen, als sie von dem damaligen baden-württembergischen Landesrabbiner Joel Berger darüber informiert wurde, dass die württembergische Landeskirche eine Gruppe namens „Dienst an Israel" finanziell unterstützte, die es sich zum Ziel gemacht hat, vor allem ethnisch-jüdische, dem Judentum in seiner religiösen Form weitestgehend entfremdete Personen zum Christentum zu bekehren. Der Landesrabbiner ging damals soweit, diese Anstrengungen als eine Fortsetzung des Holocaust mit anderen Mitteln zu bezeichnen. Ob diese zugespitzte Deutung haltbar ist, mag hier dahingestellt bleiben. Worum es jedoch sehr wohl ging, war die Frage, ob sich mit theologischen, mit rationalen Argumenten zeigen lässt, dass speziell diese Form der Mission nicht nur unfair, sondern der Sache nach über-

[4] A.a.O., 14.
[5] A.a.O., 16.

flüssig ist. Das zentrale Argument stammt von dem deutsch-jüdischen Philosophen Franz Rosenzweig, der 1913 unter Bezug auf das Johannesevangelium schrieb: „Es kommt niemand zum Vater – anders aber wenn einer nicht mehr zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm ist. Und dies ist nun der Fall des Volkes Israel (nicht des einzelnen Juden)“[6] – was nichts anderes bedeutet, dass gebürtige ethnische Juden der christlichen Verkündigung nicht bedürfen.

Dieser Auffassung vermochten sich 2003 die Verfasser/innen der theologischen Leitlinien noch nicht einmal auch nur zu nähern, heißt es doch dort, dass sichtbar werde, dass „andere Religionen aufgrund anderer religiöser Erfahrungen Jesus nicht als Ereignis der Wahrheit anzuerkennen vermögen, in dem sich die Rettung der ganzen Welt vollzogen hat und vollzieht. Die bleibend schmerzende Urform dieses Gegensatzes ist die Ablehnung Jesu Christi als entscheidendes, Menschen errettendes Ereignis im Judentum“.[7]

Ließe sich mit rationalen Argumenten darüber streiten, dass hier nicht Schmerz, sondern Freude angebracht wäre, nämlich darüber, dass sich der von Christen bekannte Gott einem Volk bereits zugewandt hat? Ist der bekundete Schmerz Ausdruck einer psychischen Verunsicherung, also eines Identitätsproblems oder Ausdruck einer begründeten theologischen Meinung. Diese Frage lässt sich hier nicht mehr beantworten – sie soll lediglich illustrieren, dass sich auf der Basis eines moralisch und politisch auf Respekt basierenden Toleranzverständnisses kontroverstheologische Debatten nicht nur führen lassen, sondern, dass sie womöglich der weiteren Selbstaufklärung der Religionen dienen können.

Wie heftig diese Fragen zumal den deutschen Protestantismus noch immer umtreiben, zeigt schließlich auch der Streit um die „Bibel in gerechter Sprache“, einer nur scheinbar philologischen Diskussion, die zumal auf dem letzten evangelischen Kirchentag 2007 in Köln mit aller Härte geführt wurde. Stein des Anstoßes ist die „Bibel in gerechter Sprache“, eine von zweiundfünfzig Theologinnen und Theologen vorgelegte Neuübersetzung des Alten und Neuen Testaments, die darauf zielt, die antijüdischen, soziale Ungerechtigkeiten verdeckenden und auch frauenfeindlichen Züge der Lutherübersetzung, jenes Herzstücks protestantischer Identität, wort- und sachgemäß zu korrigieren. Hatten sich die kirchenamtlichen Einwände der

[6] *Franz Rosenzweig*, Die Schrift. Aufsätze, Übertragungen und Briefe, Königstein 1976, 217.

[7] Christlicher Glaube … a. a. O., 14.

EKD und der beispiellos einseitigen Kampagne einer Frankfurter Tageszeitung bisher auf eine lächerlich gemachte „feministisch-korrekte" Übersetzungsweise bezogen (z. B. schreibt die neue Bibelübersetzung „Apostel und Apostelinnen", wo im griechischen Urtext nur von „Aposteln" die Rede ist) so geht es jetzt, nach all diesen Scheinauseinandersetzungen um den Kern der Sache, zumal des lutherischen Bekenntnisses, um die sog. „Rechtfertigungslehre", d. i. die Überzeugung, dass Gott den Menschen nicht um ihres Tuns oder Unterlassens wegen Gerechtigkeit widerfahren lässt, sondern alleine seiner Gnade und Barmherzigkeit willen.

Die Übersetzer und Übersetzerinnen der „Bibel in gerechter Sprache" zeigten nun, dass der Apostel Paulus als Kronzeuge für diese Lesart der Rechtfertigungslehre nicht taugt. Damit öffneten sie den Weg zu einer weiteren, radikalen Erneuerung des jüdisch-christlichen Verhältnisses. Der entscheidende Vers heißt in der aktuellen Lutherbibel der Deutschen Bibelgesellschaft: „Heben wir denn das Gesetz auf durch den Glauben. Das sei ferne! Sondern wir richten das Gesetz auf." (Röm 3,31) Demgegenüber hieß es in der neuen Übersetzung des Römerbriefs: „Heißt das, dass wir die Tora durch das Vertrauen außer Kraft setzen? Ganz gewiß nicht. Vielmehr bestätigen wir die Geltung der Tora." In der Tat: jedes altgriechische Schulwörterbuch bestätigt, dass das griechische „Pistis" auch mit „Vertrauen" übersetzt werden kann. Nicht anders bei dem vorher, in der aktuellen, „offiziellen" Übersetzung fett gedruckten Vers 28: „So halten wir nun dafür, dass der Mensch gerecht wird ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben", während die neue Übersetzung wortgetreu schreibt: „Nach reiflicher Überlegung kommen wir zu dem Schluss, dass Menschen aufgrund von Vertrauen gerecht gesprochen werden – ohne dass schon alles geschafft wurde, was die Tora fordert." Wieder zeigt ein Blick in den griechischen Urtext wie tendenziös Luther übersetzt hat: von „allein" findet sich dort kein Wort … Das heißt aber: Was die lutherische Orthodoxie als jene Schrift ansieht, an der sich die Gläubigen zu bewähren haben, ist nicht mehr und nicht weniger als Martin Luthers keineswegs stimmige oder gar wortgetreue, wenn auch sprachgewaltige Übertragung.

Mit den Kirchen und ihren Diskussionen weniger vertraute Leser/innen werden ob solch vermeintlich haarspalterischer Debatten den Kopf schütteln; nimmt man indes zur Kenntnis, dass sowohl den Angehörigen des Übersetzungsteams sowie Laien aus der Kirchentagsbewegung, die die neue Übersetzung liturgisch verwenden wollen, öffentlich unterstellt wird, nicht mehr auf dem „Boden der reformatorischen Bekenntnisschriften" zu

stehen, wird deutlich, dass in Kreisen des deutschen Protestantismus ein Kulturkampf beginnt. So erweist sich die mediengestützte Abwehrschlacht gegen die „Bibel in gerechter Sprache" als Reflex einer durch die Globalisierung und die mit ihr einhergehende kulturelle Pluralisierung verunsicherten, sehr deutschen, Identitätsformation, die – wie schon bei des alten Luthers paranoiden Ausfällen gegen das Judentum und die „Judaisierer" – am Ende eine kleine, erstaunte Frage provoziert: Wie es nämlich sein kann, dass der Glaube an einen gnädigen Gott soviel Angst, Wut und Aggression gegen jene entfacht, die doch nur der Auffassung sind, dass nach Gottes Willen die Menschen durch ihr Tun oder Unterlassen für ihr Heil mitverantwortlich sind.

Nach geleisteter historischer Aufklärung, erneuerter neutestamentlicher Exegese und der Einsicht der Kirchen in ihre moralische Verantwortung steht der christlich-jüdische Dialog inzwischen an einem Scheideweg, dessen eine Gabel in eine Sackgasse, die andere jedoch ins Offene einer seit zwei Jahrtausenden durch Missverständnis und Hass geprägten Verwunderung führt. Dass die katholische Kirche mit demselben Problem zu kämpfen hat, zeigt die Debatte um das „motu proprio", um die Neueinführung einer lateinischen Karfreitagsmesse.

IV. Der katholische Rückschritt: Benedikt XVI. und das „motu proprio"

Der Zentralrat der Juden in Deutschland hat seit den ersten Monaten des Jahres 2008 die offiziellen Kontakte zur katholischen Kirche abgebrochen, eine Reihe jüdischer Referenten haben ihre Teilnahme am in Osnabrück stattfindenden Katholikentag abgesagt. Ursache all dessen ist ein auf den ersten Blick eher skurril wirkendes Detail. Nach längeren Diskussionen hat der gegenwärtige Papst, der als Josef Ratzinger geborene Benedikt XVI., eine Verfügung erlassen, wonach in der lateinischen Messe, die nur von den wenigsten Katholiken gefeiert wird, am Karfreitag folgendes Gebet gesagt wird, das sich in der autorisierten deutschen Übersetzung so liest:

„Lasst uns auch beten für die Juden. Dass unser Gott und Herr ihre Herzen erleuchte, damit sie Jesus Christus erkennen, den Heiland aller Menschen …"

Die scheinbar harmlose Änderung markiert kirchenpolitisch einen schweren Rückschritt und erhärtet den Verdacht, dass der Papst einen Teil jener Fortschritte, die vor mehr als vierzig Jahren das II. Vatikanum erbrachte, rückabwickeln will. In den sechziger Jahren war – auf dem Wege

jener Rückbesinnung, die etwa Johann Baptist Metz vorgegeben hatte – der katholischen Kirche klar geworden, dass der kirchliche Antijudaismus mit zum Holocaust führte oder doch zumindest die weitgehende Entsolidarisierung mit den Verfolgten und Ermordeten in jener Zeit mit befördert hat. Daher haben sowohl das Zweite Vatikanum, Paul VI. aber vor allem Johannes Paul II, der als junger Mann während des Zweiten Weltkriegs in Polen das Schicksal seiner jüdischen Freunde miterleben musste, eine andere, nicht mehr feindliche Haltung gegenüber dem Judentum eingeschlagen, die sich zuerst in der von Paul VI. erneuerten normalen Karfreitagsliturgie niederschlug. Dort heißt es: „Lasst uns auch beten für die Juden, zu denen Gott, unser Herr, zuerst gesprochen hat: er bewahre sie in Treue in seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen, damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Ratschluss sie führen will."

Der Karfreitag war für Juden während des ganzen hohen Mittelalters ein Tag der Schrecken: Aus Angst vor fanatisierten Massen, die den angeblich von den Juden getöteten Gottessohn rächen wollten, wurden die Ghettotore geschlossen, jüdische Würdenträger mussten sich nicht selten von den zuständigen Bischöfen eine demütigende, rituelle Ohrfeige verabreichen lassen, nicht selten auch kam es über Ostern tatsächlich zu Pogromen. In Erinnerung an diese Geschichte und auf der Basis skrupulöser theologischer Forschung hatten das II. Vatikanum und schließlich Johannes Paul II. jede Form des kirchlichen Antijudaismus aufgegeben und verurteilt – ein Prozess, der eine neue Seite im jüdisch-christlichen Dialog aufschlug und erstmals zu einer nicht mehr von Befürchtungen, sondern von Hoffnungen getragenen Haltung vieler jüdischer Geistlicher gegenüber dem katholischen Christentum geführt hat. Diese Hoffnungen sind zerstoben und die zarten Grundlagen einer neuen Gemeinsamkeit zerstört. Auch haben sich alle verbliebenen Hoffnungen, es handele sich um Fehler oder Details, zerschlagen. Nachdem sich zudem im Frühjahr 2008 Kardinal Kasper, der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen und zudem für die Kontakte zum Judentum zuständig, förmlich zu der „Judenfürbitte" bekannt hat, ist es nicht nur offiziell, sondern auch öffentlich: die katholische Kirche ist zu einem wenn auch der Form nach moderaten theologischen Antijudaismus zurückgekehrt und behauptet gegenüber dem Judentum triumphalistisch die Überlegenheit ihrer Wahrheit.

Damit ist nun allen bisherigen Anstrengungen und aller historischer Aufklärung zum Trotz – ein vorläufiges Ende des christlich-jüdischen, genauer des jüdisch-katholischen Dialogs erreicht. Solange die christlichen Konfes-

sionen auf je unterschiedliche Weise nicht dazu willens sind, über das Bedauern historisch verübter oder geduldeter Grausamkeiten zum Trotz ihren Überlegenheits- und Wahrheitsanspruch in Bezug auf das gemeinsame biblische Erbe zur Disposition zu stellen und diesem Erbe, wenn schon nicht den Vorrang, so doch mindestens absolute Gleichrangigkeit mit dem neutestamentlichen Zeugnis einzuräumen, ist nicht einsichtig, worüber in Zukunft noch ein ergebnisoffener Dialog geführt werden soll.

Warum dieser Rückfall nötig war, wird die Kirchenhistoriker noch lange beschäftigen, der Umstand, dass es ein ehemaliger Wehrmachtssoldat, ein deutscher Papst war, wird dabei gewiss keine geringe Rolle spielen. Vorerst ist jedenfalls nicht nur theologisches Porzellan zerschlagen, sondern mühsam erworbenes Vertrauen zerstört worden – nicht eben das, was man sich von einer Kirche der Liebe und Versöhnung erwartet hätte.

V … und weiter?

Es war Franz Rosenzweig, der auf den Spuren des Kirchenvaters Marcell von Ankyra die Spekulation gewagt hat, dass am Ende der Tage Jesus aufhören wird, der Christus und Israel, erwählt zu sein. Am 1. November 1913 schrieb er seinem Cousin Rudolf Ehrenberg: „Das Volk Israel, erwählt von seinem Vater, blickt starr über Welt und Geschichte hinüber auf jenen letzten, fernsten Punkt, wo dieser sein Vater, dieser selbe, der Eine und Einzige – ‚Alles in Allem'! – sein wird. An diesem Punkt, wo Christus aufhört, der Herr zu sein, hört Israel auf, erwählt zu sein; an diesem Tage verliert Gott den Namen, mit dem ihn allein Israel anruft; Gott ist dann nicht mehr sein Gott." Mit dieser Überlegung schloss Franz Rosenzweig an Debatten der frühen Kirche an. So hat der weitgehend unbekannte frühchristliche Theologe Marcell von Ankyra schon im vierten Jahrhundert spekuliert, dass im Eschaton der fleischgewordene Logos die Königsherrschaft dem Gott und Vater übergeben und damit seine Fleischlichkeit abstreifen wird. Kurz: Auch am Ende der Zeiten gibt es für Juden nichts zu erkennen, was sie nicht heute schon wüssten: dass nämlich Gott einer ist! Ein Denken auf dieser Linie hätte für das ökumenische Gespräch besondere Konsequenzen. Solange die europäischen, die deutschen Kirchen nicht restlos bereit sind, auch gegenüber den jungen Kirchen des Südens in der Ökumene, davon Zeugnis abzulegen, dass sich der christliche Glaube ganz und gar dem Judentum verdankt und nicht gleichermaßen als universale und autonome Heilsbotschaft auf beliebigen anderen Religionen wie Ahnenkulten oder

hinduistischen Glaubensweisen aufsockeln kann, wird das Schuldbekenntnis gegenüber dem Süden nur ein weiteres Mal für das Aufrechterhalten des Antijudaismus missbraucht.

Der sachlich gewiss richtige Hinweis, dass es zwar des Verbrechens des Holocaust bedurfte, um die mörderischen Implikationen kirchlicher Judenfeindschaft zu offenbaren, diese Judenfeindschaft jedoch nichts mit dem Kern des christlichen Glaubens zu tun habe, sondern lediglich Ausdruck individueller und kollektiver Fehlhandlungen, ideologisch verzerrter Missverständnisse des Glaubens im Rahmen staatlicher Herrschaft darstelle, stellt die letzte Bastion eines christlichen Triumphalismus dar, der seines eigenen Verhängnisses, der Judenfeindschaft, allen Schuldbekenntnissen, Bußformeln und veränderten Agenden zum Trotz nicht wirklich inne geworden ist und auch noch heute, trotz ermutigender Anfänge in der zweiten Hälfte des Zwanzigsten Jahrhunderts hemmend wirkt.



Achtzehn Jahre mit dem jüdisch-christlichen Dialog im ÖRK

VON HANS UCKO[1]

Es wird andere geben, die die Geschichte des jüdisch-christlichen Dialogs im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) in den 1990er Jahren und im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts interpretieren, analysieren und aufschreiben werden. Die folgenden Eindrücke, die ich in den Jahren 1989–2008 als Referent für jüdisch-christliche Beziehungen in den verschiedenen Arbeitseinheiten des ÖRK zusammengetragen habe, mögen auch ihnen nützlich sein. Ich bin wahrscheinlich sowohl zeitlich als auch räumlich noch zu dicht an der Thematik, um eine neutrale Analyse machen zu können. Wenn ich meine Sicht der Dinge darlege, bin ich darüber hinaus auch selbst betroffen, also *„partie prenante"*. Mein Ziel ist es in jedem Falle, zur vollen Entfaltung der Möglichkeiten des jüdisch-christlichen Dialogs im ÖRK beizutragen.

Einige Tage, nachdem ich 1989 mein Amt als Programmreferent für den jüdisch-christlichen Dialog im ÖRK angetreten hatte, stieß ich im Foyer des Ökumenischen Zentrums in der Route de Ferney auf einen Mitarbeiter. Ich stellte mich vor und sagte, dass ich für den jüdisch-christlichen Dialog im ÖRK arbeiten würde. Er sah mich an und erwiderte: „Oh, dann sind Sie der Clown des Hauses."

Ich habe oft an diese Worte zurückgedacht und mich gefragt, was er damit wohl meinte. War es das, was die Leute im ÖRK über den jüdisch-christlichen Dialog dachten? Ein Clown? Ein Narr, ein Spaßvogel, ein Komiker in einer Vorstellung, ein Komödiant in einem Zirkus, der ständig Scherze macht und den Possenreißer spielt? Ich habe es nicht gewagt, mei-

[1] Hans Ucko aus Schweden hat 19 Jahre lang als Programmreferent des Büros für Interreligiöse Beziehungen des Ökumenischen Rates der Kirchen gearbeitet. Er ist zurzeit *Fellow for Interfaith Relations* am Hartford Seminary, Hartford, CT, USA.

nen Gesprächspartner zu fragen, was er meinte. Ich glaube, er sagte es, um dieses Programm des ÖRK schlecht zu machen. Ich habe nie jemand anderen den jüdisch-christlichen Dialog einen Clown nennen hören; doch ich weiß, dass es andere gibt, die den jüdisch-christlichen Dialog mit Unbehagen betrachten. Darum stellt sich die Frage: Wo ist der Haken?

Zwei Aspekte möchte ich hier untersuchen, die sozusagen die beiden Seiten ein und derselben Münze sind. Das sind auch die beiden Gesichter des Clowns: da ist der eine, den man nicht ernst nimmt; und der andere, der seltsame, ungewöhnliche Dinge sagt, Dinge, bei denen man sich fragt, ob man das in Betracht ziehen soll, was er sagt, und was er wohl damit meint, und ob sich dahinter vielleicht ein geheimer Sinn verbirgt.

Da gibt es die einen, die sagen, dass dieser Dialog nicht seriös sei und dass diejenigen, die sich daran beteiligen, irregeführt werden. Dieser Dialog – so heißt es – dient in Wirklichkeit nicht so sehr der christlichen Kirche wie dem jüdischen Gesprächspartner. Christen, die sich daran beteiligen – so das Argument – sehen nicht, dass sie benutzt werden, um Israel im israelisch-palästinensischen Konflikt zu stützen. Der jüdische Befreiungstheologe Marc Ellis hat den jüdisch-christlichen Dialog „den ökumenischen Deal" genannt.[2] „Der ökumenische Deal ist simpel, doch er hat tiefgreifende Auswirkungen: Die Juden fordern, dass die Christen im Westen für die Sünde des Anti-Judaismus Buße tun. Die wesentliche Ausdrucksform christlicher Buße ist die unkritische Unterstützung des Staates Israel und seiner Politik."[3] Die Juden vergeben den Christen ihre Geschichte des Antisemitismus unter der Bedingung, dass die gleichen Christen es unterlassen, Israel zu kritisieren. Das führt zu der Schlussfolgerung: Während der Rest der ökumenischen Bewegung weiß, was es im israelisch-palästinensischen Konflikt zu sagen gilt, werden die am jüdisch-christlichen Dialog beteiligten Christen als naive Gesprächspartner Israels angesehen, als Fürsprecher eines Zionismus, der Jerusalem annektiert und fortfährt, jüdische Siedlungen auf palästinensischem Gebiet zu bauen. Sie sind Clowns.

Auf der anderen Seite der Münze stellt sich der Clown anders dar. Hier befindet er sich jenseits der Regeln der normalen Gesellschaft, kehrt die gewohnte Ordnung um und stellt das in Frage, was als selbstverständlich galt. Und wenn das erschreckend ist, empfindet man den Clown als beunruhigend, ja zerstörerisch. Der Clown betrachtet das, was durch die Jahrhun-

[2] Marc Ellis war für einige Jahre in den 1990er Jahren die jüdische Quelle für die Arbeit im Mittelöstlichen Kirchenrat.

[3] http://www.crosscurrents.org/Ellisspring2003.htm.

derte hindurch gelehrt und weitergegeben worden ist, mit kritischen Augen. Und das ist bedrohlich für Freunde der theologischen Ordnung. Man hat den Eindruck, dass der jüdisch-christliche Dialog die Lehren der Kirche gefährdet. Die traditionelle Lehre der Kirche im Blick auf die Juden bestand darin, das Judentum als etwas zu betrachten, was seine Rolle gespielt hat, eine Rolle die mit der Inkarnation Christi als Messias endete. Die Ablösungstheologie war fast eine logische Folge davon, dass die Kirche nicht wusste, was sie mit dem Nein der Juden zu Jesus als dem Messias, dem Christus, anfangen sollte und wie sie sich dazu stellen sollte, dass Juden immer noch in Treue zum Alten Bund lebten.[4] Als die am jüdisch-christlichen Dialog beteiligten Christen sahen, dass das Judentum äußerst lebendig war, und begannen, Fragen zur jüdischen Wirklichkeit und zum christlichen Selbstverständnis zu stellen, erschienen viele theologische Warnleuchten am christlichen Himmel. Der jüdisch-christliche Dialog öffnet Türen in das theologische Herz der Kirche. Er stellt einige Prämissen in Frage, die die Kirche im Blick auf ihr eigenes Selbstverständnis und ihre Mission aufgestellt hatte. Und als solcher hinterfragt der jüdisch-christliche Dialog christliche Wahrheitsansprüche, die für einige außerhalb jeder Diskussion stehen. Am Dialog beteiligte Christen werden damit zu Werkzeugen destabilisierender theologischer Parameter. In dieser Form ist der Dialog gefährlich und sollte abgewehrt werden. Ihn einen Clown zu nennen, mag eine Art und Weise sein, sich vor allen zu schützen, die das ökumenische Boot ins Wanken bringen.

Wenn ich auf diese achtzehn Jahre zurückblicke, habe ich den Eindruck, dass der jüdisch-christliche Dialog immer ein ganz besonderer Bestandteil der programmatischen Arbeit des ÖRK war. Das sollte uns nicht wundern: schon von Anfang an ist die Beziehung zwischen Juden und Christen fremdartig und belastet. Das Judentum ist ein ewiger Doppelgänger im Leben der Kirche. Die Geschichte des Judentums geht der Geschichte der Kirche voraus. Die Bilder, Begriffe und Ideen, Visionen und Träume der Kirche waren schon vor der Kirche da.

Der jüdisch-christliche Dialog ist keine Sache für sich und ist es auch nie gewesen. Die Probleme im jüdisch-christlichen Dialog haben sich über den Dialog hinaus durch das ganze Leben des ÖRK gezogen. Wenn man es positiv ausdrücken will, dann ist der Dialog anderen Programmen ver-

[4] *Supercession* ist ein Begriff, der eine theologische Position bezeichnet, die besagt, dass das Christentum an die Stelle des Judentums getreten ist und dass Gott keinen Bund mehr mit dem jüdischen Volk hat.

wandt. Diejenigen, die sich für den jüdisch-christlichen Dialog einsetzen, haben erkannt, dass dieser Dialog Auswirkungen auf einige grundlegende Aspekte des christlichen Selbstverständnisses und des christlichen Wirkens hat. Sie sehen Verbindungen zu anderen Programmen. Doch ich fürchte, dass der Kollege, der mich als Clown bezeichnet hat, die Dinge nicht so sieht. Er würde vielleicht sagen, dass der jüdisch-christliche Dialog gemeinsame Interessen hat mit dem ÖRK, der Kirche, den Christen selbst.

Je nach Sichtweise wird man entweder wichtige Verbindungen oder bedrohliche Fühler zu internationalen Angelegenheiten und Beziehungen, zur Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten (CCIA) sehen. Am jüdisch-christlichen Dialog beteiligte Christen würden sagen, dass man den Dialog nicht von den Bemühungen der CCIA im israelisch-palästinensischen Konflikt trennen kann. Wie betrachten wir als Christen den Staat Israel? Und wie hilft uns der jüdisch-christliche Dialog den israelisch, palästinensischen Konflikt zu verstehen? Ist er Teil des Dialogs; oder nimmt hier nur der ÖRK eine politische Analyse vor, unabhängig vom Dialog, also etwas völlig anderes?

Die am Dialog Beteiligten wollten, dass der jüdisch-christliche Dialog hineingenommen wird in das Programm zur Bekämpfung des Rassismus (PCR). Das Hauptziel des PCR war es, ökumenische Zielsetzungen und Programme zu definieren, vorzuschlagen und auszuführen, die zur Befreiung der Opfer des Rassismus beitrugen. Wenn das Programm auch versuchte, Rassismus als ein weltweites Problem zu behandeln, so konzentrierte sich doch ein Großteil der Bemühungen und der Energie auf Südafrika zur Zeit des Apartheidregimes. Auch der Rassismus in anderen Teilen der Welt, wie den Vereinigten Staaten, Neuseeland, Australien und gegen indigene Völker und die Dalits in Indien, gehörte zum Programm. Der Antisemitismus jedoch gehörte – aus welchen Gründen auch immer – nicht dazu. Und das war bedauerlich. Man würde meinen, dass bei jeder Betrachtung eines beliebigen Themas die multi-disziplinäre Sicht die Diskussion über ein Problem bereichert. Und die Parole im ÖRK lautete immer: „eine integrative Betrachtungsweise." Dennoch fand eine relevante Diskussion über Rassismus und Antisemitismus während der 18 Jahre meiner Dienstzeit im ÖRK nicht statt. Die Weltkonferenz über Rassismus in Durban 2001 machte die Schwierigkeit deutlich, als nämlich Teilnehmer, die sich Sorgen machten über die israelische Besetzung des Westjordanlands und des Gazastreifens, nicht anerkennen konnten oder sehen wollten, dass Antisemitismus auch Rassismus ist.

Die am jüdisch-christlichen Dialog beteiligten Christen hatten sehr wohl Interesse an dem, was in der Kommission für Weltmission und Evangelisation geschah. Wie beurteilten Missionswissenschaftler den Sinai-Bund, und welche Rückwirkungen würde das auf die christliche Mission unter Juden haben? Die gleichen Leute erwarteten von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, dass sie klar definiert, was Kirche eigentlich ist, oder besser gesagt, wie die Kirche die jüdisch-christlichen Beziehungen ekklesiologisch einordnet.

Es gab auch Gründe für den jüdisch-christlichen Dialog, den Austausch mit Theologen zu suchen, die bemüht sind, die Theologie für einen bestimmten Kontext sinnvoll und angemessen zu definieren, d. h. für diejenigen, die an der Entwicklung kontextueller Theologien beteiligt sind. Wie würden Minjung- und Dalittheologen in ihrem Bemühen, die Bibel mit den Augen von Koreanern oder „Unberührbaren"[5] zu lesen, das Alte Testament betrachten? Die Frage nach der Beziehung zwischen Evangelium und Kultur hat somit auch eine gewisse Verwandtschaft mit bestimmten Aspekten des jüdisch-christlichen Dialogs.

Aus diesem Überblick über einige der Programme des ÖRK ist leicht zu ersehen, dass der jüdisch-christliche Dialog Möglichkeiten des wechselseitigen Austausches über den ökumenischen Radius hinaus bietet, eine Möglichkeit, die einige für ein Risiko halten und für etwas, was ein wenig zu nahegehend ist, als dass man sich wohl dabei fühlen könnte. Ist es zu viel zu sagen, dass der jüdisch-christliche Dialog von Anfang an ein ambivalenter Teil des ÖRK war? Natürlich gab es Erleichterung und Zufriedenheit darüber, dass überhaupt Gespräche zwischen Juden und Christen möglich waren trotz der Erinnerungen an das Unheil des Holocaust oder der Schoa. Gewiss gab es seitens der Kirchen im Westen ein aufrichtiges Bemühen um Wiedergutmachung für das Versäumnis der Kirchen, den Juden während des Zweiten Weltkrieges zur Hilfe zu kommen. Doch es herrschte zugleich ein gewisses Unbehagen. Der jüdisch-christliche Dialog erinnert die Christen an eine Geschichte; und mit dieser Erinnerung ist es nicht so leicht zu leben – mit dem Erbe des Antijudaismus oder des Antisemitismus, Wörter, die zu Schlüsselbegriffen im Denken der Menschheit geworden sind: Inquisition, Pogrom, Holocaust oder Schoa. Der jüdisch-christliche Dialog hat über lange Jahre zu einem schwierigen Prozess der Selbstprüfung in den Kirchen geführt, der direkt oder indirekt mit dem Elend der Juden in

[5] *Hans Ucko*, The People and the People of God – Minjung and Dalit Theology in Interaction with Jewish-Christian Dialogue, LIT-Verlag, Münster 2002.

Europa zusammenhing. Er hatte zu tun mit dem Erbe der Kirche und der Frage, ob der Antisemitismus vom theologischen Antijudaismus getrennt werden kann. Bestand eine Verbindung zwischen einer christlichen Lehre, die den Judaismus als eine Religion betrachtete, die die Ansprüche der Kirche ablehnte, und dem „Berufsverbot" oder den „Rassengesetzen" des Dritten Reiches? Gab es eine Verbindung zwischen Gebeten, die gegen die verhassten Juden gerichtet waren, und der fast völligen Auslöschung des europäischen Judentums?

Wenn es auch ein spezifisch deutsches Phänomen war, so hatte diese Geschichte doch Folgen für die Kirchen in Europa und Nordamerika. Kirchen in anderen Teilen der Welt waren nicht davon überzeugt, dass das ihr Problem sei. Sie hatten andere Prioritäten. Zu viele Beteuerungen europäischer Kirchen, dass der jüdisch-christliche Dialog eine Angelegenheit aller sei, würden vermutlich die Christen im Süden darin bestätigen, dass das zum Plan gehörte, die Bevormundung der Kirchen durch die ehemaligen Herren im Norden aufrechtzuerhalten. Für die Christen im Norden hatte der Dialog einen fast therapeutischen Effekt, selbst wenn er schwierig war. Es war vielleicht auch nicht einmal immer ein Dialog sondern eher ein Monolog, ein jüdischer Monolog, in dem die Christen die Fragen stellten und die Juden sie beantworteten, indem sie ihre Geschichte zwischen Juden und Christen erzählten. Für viele war es angemessen und völlig in Ordnung, dass man dem, der verletzt und verwundet war, Raum gab, seine Geschichte zu erzählen. Die Kirche war in gewisser Weise zufrieden damit, dass sie auf die Rolle eines zum Schweigen gebrachten Zuhörers beschränkt wurde. Doch die Rolle des Zuhörers ist schwierig; sie ist in diesem Kontext sogar schmerzhaft. Und es ist durchaus möglich, dass es eine Grenze gibt, über die hinaus man nicht mehr zuhören kann, ohne etwas zu entgegnen.

Ich möchte mich im Folgenden nur auf zwei Dimensionen der christlichen Wahrnehmung des jüdisch-christlichen Dialogs konzentrieren. Die eine hat mit der vielschichtigen und schmerzlichen Beziehung (oder mangelnden Beziehung) zum israelisch-palästinensischen Konflikt zu tun bzw. mit der Frage, wie man seine Sorge um Frieden und Gerechtigkeit mit einem Dialog verbinden kann, dessen Partner unmittelbar von jeder Antwort auf das Dilemma betroffen ist. Sie hat unmittelbar zu tun mit der Art der Beziehung zwischen Christen und palästinensischen Christen, die in ihrer misslichen Situation die jüdisch-christlichen Beziehungen ganz anders erleben.

Die zweite Dimension hat mit der theologischen Herausforderung des jüdisch-christlichen Dialogs zu tun, die darin besteht, dass er die Christen zu einer Selbstprüfung veranlasst, die eine eingehende Erforschung des Kerns der christlichen Wahrheitsansprüche erfordert. Eine solche Selbstprüfung sollte das Ergebnis jedes Dialogs sein und erwünschtermaßen zu einer Erneuerung und Neubelebung aller am Dialog beteiligten Gemeinschaften führen. Der Dialog endet nicht mit dem Dialog; es gibt einen Dialog nach dem Dialog. Das wird deutlich an dem, was Fernand Braudel einst an einen französischen Studenten schrieb, der auf dem Wege war, Paris für ein Studienjahr in London zu verlassen: „Ein Jahr in London zu leben, bedeutet nicht automatisch, dass Sie England dann sehr gut kennen werden. Doch im Vergleich werden Sie im Lichte der vielen Überraschungen, die Sie erleben, plötzlich einige der eindrücklichsten und ureigensten Merkmale Frankreichs verstehen, die Sie vorher nicht gekannt haben und die Sie auch auf keine andere Weise hätten kennen lernen können."[6] Doch solche Lernprozesse erfordern den Mut, in sich selbst hinein zu schauen und werden darum auch nicht immer gefördert.[7]

Der israelisch-palästinensische Konflikt als ein Schatten über dem jüdisch-christlichen Dialog

Wenn der ÖRK zweifellos auch zu den ersten Nichtregierungsorganisationen gehörte, die 1948 den neu ausgerufenen Staat Israel anerkannten, so muss man doch sagen, dass von Anfang an eine gewisse Zurückhaltung herrschte im Blick auf die Einschätzung des palästinensischen Flüchtlingsproblems, wie man es damals nannte. So wurde zu der Zeit das Problem der Palästinenser gesehen, bevor man es als ein Problem von zwei Völkern verstand, die Anspruch auf das gleiche Land erhoben, und als einen Konflikt, in dem dem palästinensischen Volk Unrecht widerfahren ist.

Als der Konflikt anhielt und durch den Sechs-Tage-Krieg, die Besetzung des Westjordanlands, die Annexion Ostjerusalems und die Siedlungspolitik

---

[6] *Fernand Braudel*, Ecrits sur l'histoire, Ed. Flammarion, Paris 1969, 59.

[7] Das jüdische Dialogprojekt *Dabru Emet* war ein kühner Versuch, Juden dazu zu ermutigen, „darüber nachzudenken, was das Judentum heute über das Christentum sagen könnte". Doch dieses Projekt hat in der jüdischen Gemeinschaft nicht viel Unterstützung erfahren und hat zu keiner theologischen Auseinandersetzung darüber geführt, was das Christentum als ein lebendiger Glaube für das jüdische Selbstverständnis bedeuten könnte. Wenn sich die Juden *Dabru Emet* und ähnliche Vorstöße zueigen gemacht hätten, wäre das gut gewesen für unsere gemeinsame Aufgabe, gegen die Stereotypen über den anderen vorzugehen.

verschärft wurde, wurden innerhalb des ÖRK zwei parallel verlaufende Wege verfolgt, die sich endlos hinzuziehen schienen: der jüdisch-christliche Dialog und die Bewegung der Solidarität mit den palästinensischen Opfern der israelischen Besetzung. Es gab keine Überschneidung dieser beiden Wege, keine Versöhnung zwischen dem Dilemma des ÖRK, sowohl einen jüdisch-christlichen Dialog zu führen mit allen seinen Bestandteilen einer Geschichte des Antisemitismus und einer theologischen Herausforderung, die einmalig war, als auch die Bewegung für Frieden mit Gerechtigkeit für die Palästinenser zu fördern. Das Problem liegt darin, dass die am jüdisch-christlichen Dialog Beteiligten oft nicht die gleichen sind wie diejenigen, die sich mit dem Konflikt zwischen Israel und Palästina befassen. Es wäre gut, wenn es die gleichen wären.

Wenn es auch keine Berührung zwischen diesen beiden programmatischen Schwerpunkten im ÖRK gab, so wurde doch versucht, Raum zu schaffen für einen Dialog über die Beziehung zwischen dem jüdisch-christlichen Dialog und dem israelisch-palästinensischen Konflikt. Es kam zu Begegnungen zwischen Vertretern des Rates der Kirchen in den Niederlanden (NCCNL), von dem man wusste, dass er eine starke Gemeinschaft von Christen hat, die am jüdisch-christlichen Dialog beteiligt sind, und Vertretern des Mittelöstlichen Kirchenrates (MECC). Der Dialog hatte Schwierigkeiten, in Gang zu kommen; und es schien als ob der MECC sich mehr aus Höflichkeit als aus wirklichem Interesse auf eine Diskussion einließ, um zu sehen, inwieweit ein gemeinsames christliches Zeugnis sowohl im Blick auf die jüdische Welt als auch auf die palästinensischen Probleme möglich war. Ein ähnlicher Versuch wurde unternommen in Zusammenarbeit mit dem Internationalen Rat von Christen und Juden (ICCJ). Christen vom ICCJ reisten nach Zypern, um sich mit Christen aus dem MECC zu treffen. Das Ergebnis war dürftig.

In Zusammenarbeit mit dem Päpstlichen Rat für Interreligiösen Dialog (PCID) und dem Lutherischen Weltbund (LWB) organisierte unser Dialogreferat in Genf zwei Konsultationen über die religiösen Merkmale dieses Konflikts: die geistliche Bedeutung Jerusalems und die religiöse Verantwortung für den Frieden.[8] Die erste Konsultation – über die geistliche Bedeutung Jerusalems für Juden, Christen und Muslime – fand 1993 in Glion,

[8] *Hans Ucko*, The Spiritual Significance of Jerusalem for Jews, Christians and Muslims, eine Konsultation, die vom ÖRK Büro für Interreligiöse Beziehungen, dem LWB, der Kommission des Heiligen Stuhl für Religiöse Beziehungen zusammen mit dem Jüdischen und Päpstlichen Rat für Interreligiösen Dialog vom 2. bis 6. Mai 1993 in Glion, Schweiz, einberufen wurde; ÖRK 1994.

Schweiz, statt, kurz vor dem politischen Abkommen zwischen Israel und der Palästinensischen Autonomiebehörde in Oslo. Auch wenn sie bescheiden war, war diese Initiative realistisch genug, darauf zu bestehen, dass die Rolle der Religion aus keiner Friedensverhandlung zwischen Israelis und Palästinensern herausgehalten werden kann. Der Osloprozess selbst bot diese Perspektive nicht und stieß infolgedessen schon bei der ersten Intifada gegen eine Mauer. Als die zweite Konsultation im August 1996 in Thessaloniki, Griechenland, stattfand, war der Friedensprozess schon ins Wanken geraten, und Pessimismus lag in der Luft. Doch diese Konsultationen wurden vom Dialogreferat organisiert und fielen nicht in den besonderen Zuständigkeitsbereich der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten (CCIA) des ÖRK.[9]

Es schien oft so, als sähen diejenigen, die sich für die palästinensische Sache engagierten, auf die am jüdisch-christlichen Dialog beteiligten Mitchristen herab, gerade so, als hätten sie sich an die jüdische Seite verkauft. Und es trifft zu, dass es Beteiligte am jüdisch-christlichen Dialog gibt, die auf verschiedene Weise versucht haben, das heikle Thema der Besetzung zu umgehen. Meistens erklärten sie, dass sie es mit dem jüdisch-christlichen Dialog zu tun hätten und nicht in die Politik hineingezogen werden wollten. Ich habe dieses Argument häufig von Christen gehört, die am jüdisch-christlichen Dialog beteiligt waren. Doch christliche Teilnehmer am jüdisch-christlichen Dialog können nicht vor dem israelisch-palästinensischen Konflikt davonlaufen. Ihr Schweigen wird als eine verbale Unterstützung der israelischen Position in dem Konflikt verstanden. Sie können auch gelegentlich den Eindruck erwecken, dass sie sehr viel mehr unterstützten, als es tatsächlich der Fall ist. Sie mögen in einigen Fällen – wenn Sie mir diese Übertreibung gestatten – sogar für die anhaltende Besetzung verantwortlich gemacht werden. Ich erinnere mich daran, dass Äußerungen von Christen, gewöhnlich aus evangelikalen Kirchen in den USA, in denen Israel als Gottes eigenes Land und Volk gepriesen wurde, von Christen aus dem Mittleren Osten so verstanden wurden, dass sie die palästinensische Last der Besetzung noch erschwerten. „Wir sind nicht nur von Israel besetzt und leiden unter den damit verbundenen Härten, wir müssen uns auch

[9] In einem Hintergrundpapier der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten über den israelisch-palästinensischen Konflikt wurden die Konsultationen als eine Angelegenheit für das Dialogbüro bezeichnet. „Das ÖRK-Team für Interreligiöse Beziehungen und Dialog hat die Fragen aus einer interkonfessionellen Sicht betrachtet, insbesondere durch die Konsultationen über die Geistliche Bedeutung Jerusalems (Glion 1993, Thessaloniki 1996)".

noch sagen lassen, dass diese Besetzung von Gott gewollt und sanktioniert ist," sagten sie. Wenn man auch nicht unbedingt evangelikale Christen mit Christen gleichsetzen sollte, die am jüdisch-christlichen Dialog beteiligt sind, so werden Letztere doch oft mit unkritischen Unterstützern Israels in diesem Konflikt gleichgesetzt. Es mag alles nicht zutreffen; doch es ist ein Indiz für das Klima, in dem wir heute leben.

Und dann ist da die andere Seite: diejenigen, welche die Sprecher für Frieden und Gerechtigkeit im israelisch-palästinensischen Konflikt sein möchten, so als ob die am jüdisch-christlichen Dialog beteiligten Christen sich dieser Werte gar nicht bewusst wären. Diejenigen, die aus guten Gründen ihre Solidarität mit der palästinensischen Situation bezeugen wollen, mögen Schwierigkeiten haben, sich am jüdisch-christlichen Dialog zu beteiligen, der in ihren Augen „auf der anderen Seite" steht, auf der Seite, die die israelische Politik unterstützt. Diese Sichtweise mag sie blind und unempfänglich machen für die exemplarischen Ergebnisse, die im jüdisch-christlichen Dialog erreicht worden sind. Gewiss, eine traditionelle Theologie der Ablösung mag sich anbieten, wenn man seine Stimme gegen einen israelischen Staat zu erheben versucht, der palästinensisches Gebiet besetzt. Verachtung zu lehren, mag ein „nützliches" Instrument sein, wenn man Israel brandmarkt; und antisemitische Schlagwörter können „hilfreich" sein. Das Bibelwort „Auge um Auge" wird als Beweis dafür angeführt, dass die Juden rachsüchtig und unversöhnlich sind.

Der jüdisch-christliche Dialog und der israelisch-palästinensische Konflikt müssen zusammen und nicht getrennt voneinander behandelt werden. Um unnötige Polarisierung und schwierige Dilemmata zu vermeiden, hätte der ÖRK von Anfang an deutlich machen müssen, dass er eine bestimmte Richtung zu verfolgen gedenkt, und zwar in dem Sinne, dass der israelisch-palästinensische Konflikt auch in einer interreligiösen Perspektive und der jüdisch-christliche Dialog auch aus der Sicht der internationalen Beziehungen gesehen wird. Das würde nicht bedeuten, dass sich jede Seite ihre „Hofjuden" (Originaltext, d. Üb.) oder ihre „Hofpalästinenser" aussucht und das sagt, was der Fragesteller am liebsten hören möchte.

Wenn wir sagen, dass es keine Wechselbeziehung zwischen dem israelisch-palästinensischen Konflikt und dem jüdisch-christlichen Dialog gibt und die linke Hand nicht weiß, was die rechte tut, dann erzeugen wir Unbehagen. Wenn es nach Matthäus 6,2–3 auch ein Verdienst ist, Almosen zu geben, so ist es doch nicht empfehlenswert, wenn es sich um einen Konflikt wie den israelisch-palästinensischen handelt. Auf einer Sitzung des

Leitungsorgans des ÖRK fand eine Diskussion darüber statt, wie man sich zum Bau der Sicherheitsmauer in Israel-Palästina verhalten sollte. Einer der Anwesenden sagte: „Es wäre mir unangenehm, überhaupt irgend etwas zu sagen. In dem Augenblick, wo ich irgendetwas sage, wird man mich zu Hause einen Antisemiten nennen." Es ist ein Problem, wenn die Sprache, in der Israel kritisiert wird, so dicht an der Sprache des Antisemitismus zu liegen scheint, dass sie denen, die den ÖRK gerne antisemitisch nennen, eine offene Flanke bietet. „Cäsars Frau muss über jeden Verdacht erhaben sein." Es ist auch problematisch, wenn man jede Kritik an Israel mit einer Kritik am Judaismus verbindet: wenn man es unmöglich macht, Kritik an Israel zu äußern, ohne damit zugleich dem Vorwurf des Antisemitismus ausgesetzt zu sein. Ernsthafte und wohlwollende Menschen schrecken davor zurück, irgendetwas gegen die israelische Politik zu sagen, weil es scheint, als werde Kritik an Israel nur als Antisemitismus in neuem Gewand oder in akzeptablerer oder modernerer Form verstanden.[10] Ist Kritik am politischen Israel notgedrungen ein Vorwand für Kritik am Judentum? Nein, sie ist es nicht. Schon die Tatsache, dass der ÖRK sich 1992 verpflichtet fühlte, öffentlich zu dem Eindruck Stellung zu nehmen, dass Kritik an Israel falsch interpretiert werden könne, ist ein Hinweis darauf, an welche Empfindlichkeiten diese Problematik rührt. Es heißt in dieser Erklärung: „... wir gehen davon aus, dass Kritik an der Politik der israelischen Regierung an sich nicht anti-jüdisch ist. Denn das Bemühen um Gerechtigkeit bringt unweigerlich Kritik an Staaten und politischen Bewegungen mit sich, was nicht die Verunglimpfung von Völkern und noch weniger von Glaubensgemeinschaften beinhaltet. Äußerungen von Sorge im Blick auf Israels Vorgehensweisen sind keine Aussagen über das jüdische Volk oder den Judaismus sondern legitime Bestandteile der öffentlichen Debatte."[11] Wir müssen darauf achten, dass wir nicht die wahre Bedeutung des Antisemitismus ausweiten und uns auf Kosten begrifflicher Klarheit in unserem Kampf gegen den Antisemitismus entwaffnen. Der Begriff „Antisemitismus" läuft Gefahr, an Bedeutung einzubüßen, wenn seine Grenzen so weit gesteckt werden, dass er immer mehr Gebiete umfasst. Alan Sussman sagt über diejenigen, die manchmal zu leicht den Vorwurf des Antisemitismus erheben, dass „es dadurch ermöglicht wird, den Radius der Anschuldigungen zu erweitern, um die Argumente der Beschuldigten

[10] *Jacqueline Rose*, The Question of Zion, Princeton University Press 2005.

[11] *Christian-Jewish Relations beyond Canberra '91*, angenommen vom Zentralausschuss des ÖRK, August 1992.

zu verzerren und zu entstellen. Angesichts des offensichtlichen Einflusses der Post-Holocaust-Opfer wird dem Anti-Antisemiten – mit dem Argument der Unvergleichbarkeit der Vernichtung der Juden – die Möglichkeit eingeräumt, alle Kritik zum Schweigen zu bringen, sogar die, die nicht im Entferntesten als anti-jüdisches Ressentiment angesehen werden kann".[12]

Die jüdische Gemeinschaft, die am jüdisch-christlichen Dialog beteiligt ist, beobachtet mit zunehmender Irritation die Art und Weise, in der der ÖRK den israelisch-palästinensischen Konflikt beurteilt. Rabbi David Rosen[13], eine der führenden Persönlichkeiten in den jüdisch-christlichen Beziehungen, sagte in seiner Antwort auf das Hauptreferat des Generalsekretärs des ÖRK, Rev. Sam Kobia, auf der Vollversammlung des Internationalen Rats von Christen und Juden (ICCJ) 2005 in Chicago, dass jüdische Organisationen gegen die „kürzlich geäußerte unfaire Kritik an Israel seitens bestimmter christlicher Organisationen protestierten, insbesondere weil dies in einer politisch-kulturellen Atmosphäre geschah, die Israel zum klassischen Sündenbock für fast jeden erdenklichen Fehler im Mittleren Osten und darüber hinaus machte. Dass das doppelte Maß, mit dem gemessen wird, schon etwas Alltägliches geworden ist, stimmt nachdenklich. Zunächst einmal ist da das Phänomen der Unverhältnismäßigkeit. Jedermann würde meinen, dass es keine chinesische Unterdrückung der tibetanischen religiösen Kultur gibt und dass der Dalai Lama frei ist, nach Hause zu gehen. ... Irgendwie sieht es so aus, als ob in den Augen vieler ... nur der israelisch-palästinensische Konflikt den Gebrauch von Sanktionen verdiente".[14]

Das Problem eines von den Kirchen geförderten Drucks oder Abzugs von Investitionen aus Israel als Protest gegen die anhaltende Besetzung – vom ÖRK als „der gegebene Augenblick für wirtschaftliche Maßnahmen für Frieden in Israel/Palästina" bezeichnet – ist ein Fall, der erkennen lässt, dass der jüdisch-christliche Dialog und der Einsatz für Frieden mit Gerechtigkeit in Israel/Palästina Hand in Hand gehen müssen.[15] Wenn die am Dialog Beteiligten zu den Überlegungen über den Abzug von Investitionen hinzugezogen worden wären, hätten sie womöglich den Maßnahmen als solchen zugestimmt, aber eine Sprache oder einen anderen Begriff emp-

[12] *Tikkun*, Bd 20, Nr. 4, 30.

[13] S. Artikel i.d.Heft, S. 404ff.

[14] *Healing The World – Working Together – Religion in Global Society*, Internationale Konferenz, Chicago 24–27. Juli 2005, in: *rabbidavidrosen.net/Articles/Christian-Jewish Relations/Healing.doc.*

[15] http://www.oikoumene.org/?id=779#c1573.

fohlen, der nicht sofort an die Geschichte des Boykotts der Juden erinnert. Der lange Weg in die Gaskammern begann schließlich mit dem Nazi-Motto „Kauft nicht bei Juden". Eine Maßnahme wie der Abzug von Investitionen ist mit emotionalen Assoziationen und Risiken verbunden, durch welche die Israelis sich in die Arme der extremen Rechten gedrängt fühlen könnten; denn damit wäre die Überzeugung des rechten Flügels bestärkt worden, dass „die ganze Welt gegen uns ist", eine Überzeugung, die Wurzel fasste in den Jahren des Holocaust, „als die ganze Welt zusah und schwieg". Jedes israelische Kind lernt das in der Schule.

Der jüdisch-christliche Dialog ist Teil des israelisch-palästinensischen Konflikts und vice versa. Die Ingredienzien sind in beiden Lagern die gleichen. Es besteht die Versuchung, mit dem Begriff der Ablösung die Kritik Israels zu verstärken. Die Frage des Antisemitismus lauert in jeder Ecke und jedem Winkel des Konfliktes. Es besteht die Versuchung, den Antisemitismus als ein Gespenst zu beschwören, um jede Kritik abzuwehren. Um nicht in die verschiedenen Fallen zu geraten oder der Versuchung nachzugeben, wäre es gut, wenn der ÖRK seine Führungsrolle wahrnehmen und sicherstellen würde, dass der jüdisch-christliche Dialog als ein wesentliches und verbindliches Werkzeug zur Beurteilung des israelisch-palästinensischen Konflikts betrachtet wird und vice versa.

Der jüdisch-christliche Dialog und das christliche Selbstverständnis

Der Bruch zwischen der Kirche und dem Volk Israel hat die Verwerfung der Juden – so die kirchliche Sprachregelung – sowie eine Geschichte der Ausschließung in Gang gesetzt. Verwerfung und Ausschließung haben die Kirche durch die Jahrhunderte hindurch begleitet. Verwerfung war immer ein Teil christlicher Ekklesiologie und ist es bis heute geblieben. Es mag genügen, hier – wenn auch nur im Telegrammstil – Beispiele dafür aufzuführen: die Verwerfung des Volkes Israel durch die Kirche, die Abtrennung der Orthodoxen von den Katholiken, die Spaltung zwischen der katholischen und der reformatorischen Tradition und die Spaltung zwischen den Pfingstkirchen und anderen christlichen Traditionen. Verwerfung in verschiedenem Ausmaß und in verschiedenen Formen scheint zur Ekklesiologie dazu zu gehören. Und es begann mit der Verwerfung der Juden.

Es hat jedoch ein Wandel stattgefunden; und der Hauptmotor, der hinter diesem Wandel stand, war die ökumenische Bewegung. Der Skandal der Spaltung hat die ersten Ökumeniker dazu veranlasst, einen neuen Weg im

Blick auf die gegenseitigen Beziehungen zu gehen. Die ökumenische Bewegung wandte sich ab von der Ausschließung als *modus operandi* hin zu Toleranz, Einbeziehung, Annahme, Anerkennung und Respekt. Es ist noch eine junge Bewegung in der Kirchengeschichte. Die ökumenische Bewegung, die in vielerlei Weise gegenseitige Annahme hineingetragen hat in das Leben der Kirchen, die bis dahin voneinander getrennt waren, hat noch einen langen Weg vor sich, doch der ist unumkehrbar. Die Kirchen von Petrus, Johannes und Paulus haben inmitten von Enttäuschung und Zusammenbruch die Grundlagen dafür gelegt, dass sie fortfahren können, Wege zu erforschen, die zu einer umfassenderen Einheit führen. Wenn es heute eine Flaute in der ökumenischen Bewegung gibt, so ist das in hohem Maße auf ihre eigenen Erfolge zurückzuführen. Kirchen reden miteinander und handeln gemeinsam. Viel bleibt noch zu tun. Wahrscheinlich muss die ökumenische Bewegung sehr viel mehr tun, als den gegenwärtigen Weg weiterzugehen. Wahrscheinlich muss der ÖRK sich sehr viel eingehender fragen, ob er wirklich das Leben der Kirchen richtig interpretiert und ob er den Weg in die Zukunft weisen kann. Doch es ist unwahrscheinlich, dass Ausschließung noch einmal zum Instrument der Kirche wird.

Der jüdisch-christliche Dialog wurde ausgelöst durch den Zusammenbruch der Christenheit in der westlichen Welt in den Jahren des Dritten Reiches. Er wurde geboren in Auschwitz. Doch er blieb nicht innerhalb der Tore von Auschwitz oder sollte es zumindest nicht. Geduldig sind Brücken zwischen Juden und Christen gebaut worden. Die „Lehre von der Verachtung", Gebete, Liturgien, Hymnen, Homiletik sollten keinerlei Rolle mehr im Leben der Kirche spielen. Und die Kirchen haben durch ihre Beteiligung am Dialog mit den Juden eine neue Sprache gefunden, die nicht Ausschließung und nicht Trennung zum Ausdruck bringt, sondern eine Beziehung, eine Geschwisterlichkeit, die in weniger als fünfzig Jahren Jahrhunderte des Antijudaismus oder der stillschweigenden Unterstützung des Antisemitismus beendet hat. Als Folge des jüdisch-christlichen Dialogs besteht heute zwischen der Kirche und den Juden eine Verbindung und keine Trennungsmauer mehr. Brücken sind gebaut worden zum mosaischen Volk. Es besteht eine geistige Verwandtschaft zwischen Mose, Petrus, Paulus und Johannes, bei der die Integrität jedes einzelnen gewahrt bleibt. Es ist noch ein langer Weg zurückzulegen; und, wie wir gesehen haben, sind die Wege mit Schwierigkeiten gepflastert. Doch am Horizont leuchtet ein Hauch von etwas anderem auf, „ein gläsernes Meer", und von ferne, kaum hörbar, aber immer noch widerhallend, „das Lied des Mose, des Dieners Gottes, und

das Lied des Lammes" (Offb 15,2–3), das signalisiert, dass Vielfalt am Ende der Geschichte gut geheißen wird. Vor Gott singt die Kirche ihren Lobgesang; und neben ihr ist vor Gott der Lobgesang des Mose zu hören. Es gibt fast keinen anderen Weg, das Wunder des jüdisch-christlichen Dialogs zu beschreiben, wenn man die vielen Jahrhunderte der Animosität und des Konfliktes in Betracht zieht. Welche andere Sprache kann man gebrauchen als die Vision der Offenbarung? Doch kann diese Sprache uns auch heute dazu animieren, schon jetzt in der Vielfalt als einem Weg des Lebens und einer Sache des Glaubens einen theologischen Sinn zu sehen? Und kann der jüdisch-christliche Dialog dadurch, dass er Raum geschaffen hat für die Integrität des Judentums, auch Eingang finden in das theologische Selbstverständnis der Kirche, und das nicht nur in Beziehung auf das jüdische Volk, sondern auch in Beziehung auf die Welt in ihrer Vielfalt?

Ich habe den Eindruck, dass der Dialog zwischen Juden und Christen nach Jahrhunderten der gegenseitigen Ausschließung ein neues Modell darstellen könnte, in dem Wahrheit nicht mehr an ihrer Fähigkeit bemessen wird, auszuschließen. Vielmehr wird das, was wahr ist, sich vor allem an seiner Fähigkeit erweisen, mit anderen Ausdrucksformen der Wahrheit in Beziehung zu treten und durch diese Beziehungen zu wachsen – Wahrheit nicht durch Ausschließung, sondern durch Beziehung zu definieren. Wir entdecken im Dialog und durch ihn, dass keine Wahrheit alleine stehen kann, und dass Wahrheit nicht gekennzeichnet werden kann durch ihre Eigenschaft der Unveränderlichkeit. Die Wahrheit braucht andere Wahrheiten. Wenn sie nicht in Beziehung treten kann, muss ihre Wahrheitsqualität hinterfragt werden.

Das ist natürlich nicht nur eine Herausforderung für die Kirche, sondern in diesem Falle auch für den jüdischen Partner, der mit der Kirche im Dialog steht, und für andere Glaubensrichtungen, auch wenn das hier nicht das Thema ist. Die Aufgabe, die jetzt vor beiden Gemeinschaften liegt, ist, aus den Entdeckungen des Dialogs zu lernen, und zwar indem sie versuchen, neu zu begreifen, was es bedeutet, Kirche zu sein in Wechselbeziehung zur jüdischen Gemeinschaft und – *vice versa* – was es bedeutet, als Juden in einer Welt zu leben, in der die Kirche kein Feind ist. Das ist neues und unerforschtes Land und erfordert Mut, um nicht in alte Stereotypen und Feindbilder zurück zu fallen. Es verlangt Mut, zu ergründen, ob die Art und Weise, in der die Kirche sich definiert hat, nämlich durch Ausschließung, jetzt neu konzipiert und in der Sprache der Annahme und der Achtung formuliert werden kann.

Im jüdisch-christlichen Dialog sind große Fortschritte gemacht worden. Die jahrhundertealte theologische Lehre von der Verachtung des Judentums ist durch eine Theologie in Frage gestellt worden, die bereit ist, Raum zu schaffen für ein lebendiges Judentum. Doch der Antijudaismus ist noch nicht verschwunden. Man muss Acht haben auf die christliche Lehre, damit sie frei wird von den traditionellen antijüdischen Argumenten. Ich möchte, ohne auf Einzelheiten einzugehen, aus einigen der Beiträge zitieren, die für die Bibelarbeitsanleitung für die Vollversammlung des ÖRK in Porto Alegre vorgesehen waren. Die Stabsgruppe des ÖRK beschloss, aus den vorgeschlagenen Texten Sätze wie die folgenden zu streichen:

- Die Vorstellung, von Gott erwählt zu sein, führt zuweilen zur Diskriminierung anderer Menschen, die auch von Gott geschaffen sind. Das Volk Gottes hat zuweilen unnötiges Leid über andere gebracht, die nicht als Volk Gottes angesehen werden.
- Das Schlimmste ist, dass die Juden ihren Messias verworfen und an die Heiden verraten haben.

Es besteht immer noch eine Tendenz, in die Falle einer polarisierten Lektüre des Neuen Testaments zu tappen und die „bösen" Juden den „guten" Christen als ein Beispiel gegenüber zu stellen, wenn es darum geht, die Probleme von Menschen in einem bestimmten Kontext zu beschreiben. Einige der kontextuellen Theologien zeigen, wie notwendig es ist, sich weiterhin mit dem Antijudaismus in der christlichen Theologie zu befassen.

Nachdem dies gesagt ist, sei hinzugefügt, dass dennoch Fortschritte gemacht worden sind und nun ein neues Kapitel begonnen werden sollte, in dem der ÖRK versucht, in den Erkenntnissen des Dialogs einen Sinn zu entdecken. Der Dialog hat eine gegenseitige Anerkennung ermöglicht. Wie kann diese Anerkennung Eingang finden in das inner-christliche Bemühen um eine Neubeurteilung dessen, was die Kirche ist und wer der andere ist?

Was bedeutet es für Christen, wenn sie sagen: „dass der Bund Gottes mit dem jüdischen Volk fortbesteht und dass die Christen Gott danken müssen für die geistlichen Schätze, die wir mit dem jüdischen Volk teilen" und „dass die lebendige Tradition des Judentums eine Gabe Gottes ist und dass wir mit Paulus in seinem Brief an die Römer die bleibende Berufung des jüdischen Volkes und die ihm gegebene Verheißung als ein Zeichen der Treue Gottes anerkennen?"[16] Können wir solche Aussagen machen, ohne uns zu fragen, wie Theologie, Christologie, Ekklesiologie und Soteriologie ihnen Rechnung tragen sollten? Gibt es einen konstruktiven und kreativen

[16] *Christian-Jewish Relations beyond Canberra '91.*

Platz für den Judaismus in der christlichen Theologie? Und wenn Christen heute darum bemüht sind, sich selbst im Verhältnis zur Tradition und zu der Welt, in der wir leben, zu definieren, inwieweit können sie dabei von den Dialogen lernen, an denen sie beteiligt gewesen sind?

Christliche Theologen sagen nach ihren Begegnungen mit Juden, dass „Gottes Bund mit dem jüdischen Volk für immer weiter besteht. Jahrhundertelang haben Christen behauptet, dass ihr Bund mit Gott den jüdischen Bund ersetzt oder abgelöst hat. Wir verzichten auf diesen Anspruch. Wir glauben, dass Gott seine göttlichen Verheißungen nicht widerruft. Wir bekräftigen, dass Gott sowohl mit Juden als auch mit Christen im Bundesverhältnis steht. ... Unsere Anerkennung der bleibenden Gültigkeit des Judaismus hat Auswirkungen auf alle Aspekte des christlichen Lebens".[17] Was bedeutet das für das Wirken der Kirche *ad intra*? Wie bei der Beziehung zwischen dem jüdisch-christlichen Dialog und dem israelisch-palästinensischen Konflikt scheint es auch hier zwei parallele Wege zu geben: den Weg des Dialogs und den Weg innerchristlichen Wirkens wie z. B. in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und der Kommission für Weltmission und Evangelisation. Eine Frage muss hier gestellt werden: Soll das immer so weitergehen, und sollen die beiden sich niemals treffen?

Anzuerkennen ist, dass der ÖRK Bemühungen unternommen hat, die Christen dazu zu ermutigen, darüber nachzudenken, was im jüdisch-christlichen Dialog erreicht worden ist und wie das neue Verständnis der christlich-jüdischen Beziehungen sich auf das christliche Selbstverständnis auswirken könnte. Obwohl es in Nordeuropa und in Nordamerika eine zunehmende Anzahl von kirchlichen Stellungnahmen zu den christlich-jüdischen Beziehungen gibt, so finden doch die in diesen Erklärungen enthaltenen Erkenntnisse nicht unbedingt Eingang in die Beratungen und Dokumente über andere zentrale Fragen des christlichen Selbstverständnisses, z. B. in die Christologie und Ekklesiologie. Bislang sind diese Fragen nur sporadisch behandelt worden.

Ich weiß, dass das Bemühen innerhalb der christlichen Gemeinschaft nur schwach ausgebildet ist und dass es im Verlauf des Prozesses Schwierigkeiten geben könnte. Der Prozess ist mit Schwierigkeiten befrachtet. Da ist zunächst die absolute Notwendigkeit einer gemeinsamen Sprache sowohl *ad intra* als auch *ad extra*. Viele kirchliche Dokumente, die sich mit dem

[17] *A SACRED OBLIGATION – Rethinking Christian Faith in Relation to Judaism and the Jewish People.* Eine Erklärung der Christlichen Fachgruppe für christlich-jüdische Beziehungen, 1. September 2002.

jüdisch-christlichen Dialog befassen, weisen eine Sprache auf, die das Bemühen erkennen lässt, Sensibilität gegenüber dem jüdischen Volk und der jüdischen Gemeinschaft an den Tag zu legen. Doch diese Erklärungen schweben in einer eigenen Welt und haben sehr wenig zu tun mit der alltäglichen Wirklichkeit des gewöhnlichen kirchlichen Lebens der Christen und erreichen es nicht, wirklich die Richtung im Leben der Kirche zu beeinflussen und zu ändern. Die Sensibilität, die in vielen jüdisch-christlichen Dokumenten zu spüren ist, ist nicht automatisch gegeben, wenn in innerchristlichen Diskussionen das Alte Testament, das Judentum und das jüdische Volk erwähnt werden. Bei Erklärungen über das Wesen der Kirche und ihre Mission kann man manchmal den Eindruck gewinnen, dass Dokumente oder Erklärungen über die jüdisch-christlichen Beziehungen vergessen worden sind. Das Schubladendenken ist offensichtlich so entwickelt, dass die Erkenntnisse aus dem jüdisch-christlichen Dialog nicht den innerchristlichen Reflexionsprozess befruchten. Es ist, als ob die aus dem Dialog hervorgegangenen Dokumente in einer anderen Welt formuliert worden seien.

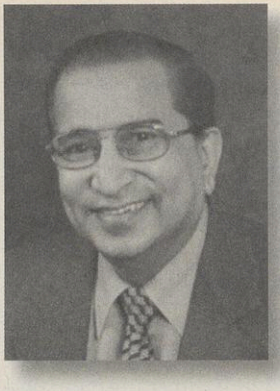
Während meiner achtzehnjährigen Tätigkeit im ÖRK gab es Versuche, einen Austausch zwischen denen, die am Dialog mit den Juden beteiligt waren, und denen, die die Anliegen von Glauben und Kirchenverfassung vertraten, anzuregen. Kirchliche Dokumente, die sich nur an eine christliche Leserschaft wenden, wurden zu gemeinsamem Studium und gemeinsamer Reflexion vorgelegt. Es eröffnen sich neue Perspektiven, wenn wir die Denkweise in unseren Dokumenten wie z. B. „Wesen und Auftrag der Kirche" kritisch gegenlesen lassen von Menschen, die in den jüdisch-christlichen Dialog involviert sind und seine Ergebnisse aus den letzten fünfzig Jahren präsent haben. Dann wird die Diskrepanz deutlich zwischen der Kirchengeschichte und ihrem realen Umfeld auf der einen Seite und einem Dokument, dessen theologische Reflexion mitunter über den Zeiten zu schweben scheint. Wo liegt für uns der Schwerpunkt im Selbstverständnis der Kirche? Beschreiben wir vor allem die ruhmreiche Seite der Kirche oder wagen wir einen ehrlichen Blick auf ihre Geschichte. Erlauben wir uns, wenn wir unseren eigenen Erwartungen und unserem Selbstverständnis nicht entsprechen, Widerspruch zuzulassen. Ist das im jüdisch-christlichen Dialog Erlernte möglicherweise eine Hilfe bei dem ökumenischen Bemühen, „Wesen und Auftrag der Kirche" zu formulieren?

Die Versuche waren zögerlich und zumeist auf die Initiative des Referats für den jüdisch-christlichen Dialog zurückzuführen. Es bedarf einer sehr

viel stärkeren Unterstützung solcher Unternehmungen. Der ÖRK muss sich in seiner laufenden Arbeit sehr viel gezielter dafür einsetzen, dass unterschiedliche Positionen oder Sichtweisen sich begegnen. Der jüdisch-christliche Dialog muss Teil des Bemühens um Frieden mit Gerechtigkeit im Mittleren Osten sein. Auch die Arbeit am Selbstverständnis der Kirche kann nicht vorangehen, wenn nicht die Türen geöffnet werden, damit andere hereinkommen können. Der jüdisch-christliche Dialog kann Theologen und Wissenschaftler, die an der Frage „Wesen und Auftrag der Kirche" arbeiten, daran erinnern, dass es nicht nur einen „kairos" gibt, sondern auch einen „chronos", der der Rechtfertigung bedarf.

Der jüdisch-christliche Dialog muss in dieser Zeit darauf achten, dass er sich nicht mit einer separaten Existenz neben anderen Programmen und Referaten im ÖRK zufrieden gibt. Die Mauern der Trennung abzubrechen, würde eine Neubelebung bedeuten für den jüdisch-christlichen Dialog und die Programme, die die Erkenntnisse und Erfahrungen eines Dialogs brauchen, der inmitten und trotz der schweren Last der Geschichte etwas Positives bewirken könnte. Doch trotz der vielen Errungenschaften müssen wir uns der Wirklichkeit stellen, die sich hinter dem Diktum verbirgt: *„L'impossible a été fait, le plus dur reste à faire"* (Das Unmögliche ist getan, das Schwierigste bleibt noch zu tun).

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt



Theologische und biblische Hermeneutik in jüdisch-christlichen Beziehungen

Eine asiatische Perspektive

VON S. WESLEY ARIARAJAH[1]

Dieser Artikel ist Hans Ucko gewidmet, der nach 18 Jahren Arbeit im interreligiösen Dialogprogramm des Ökumenischen Rates der Kirchen in diesem Jahr sein Amt beendet hat. W. Ariarajah ruft zu einer ‚Vierten Phase' im jüdisch-christlichen Dialog auf. Die erste Phase ist nach seiner Darstellung die Zeit der Jesus-Bewegung, ihre Entstehung in der jüdischen Tradition, aber auch die Herausbildung ihrer theologischen Besonderheiten. Die zweite Phase ist die Zeit nach der konstantinischen Wende bis zum Ende des 2. Weltkrieges, in der die jüdische Minderheit vornehmlich unter einer christlichen Mehrheit lebte. Diese Phase, die in weiten Teilen von Antisemitismus geprägt war, endete in der Schoah und der fast völligen Auslöschung des europäischen Judentums. Die dritte Phase, in der die Grundlage für die Erneuerung des jüdisch-christlichen Verhältnisses gelegt wurde, folgte nach 1945. W. Ariarajah würdigt diese dritte Phase, fragt allerdings aus der Perspektive eines asiatischen Theologen nach den Grenzen und der Notwendigkeit einer vierten Phase. Der Beitrag in der ÖR ist um die Darstellung der ersten und zweiten Phase gekürzt. Der vollständige Text ist abgedruckt in Hermeneutical Explorations in Dialogue: Essays in Honour of Hans Ucko, publ. by Ashish Amos, Delhi 2007.

Zu Beginn muss ich zunächst einräumen, dass ich zwar auf dem Gebiet der interreligiösen Beziehungen seit ungefähr 30 Jahren tätig, aber kein Experte der jüdisch-christlichen Beziehung bin. Mein eigenes Arbeitsgebiet liegt im Bereich des christlich-hinduistischen und christlich-buddhistischen Verhältnisses. Aber als Direktor des Programms für den interreligiö-

[1] S. Wesley Ariarajah aus Sri Lanka ist Professor für Ökumenische Theologie an der Drew University Graduate and Theological Schools Madison, New Jersey und war Direktor des Dialog-Programms im Ökumenischen Rat der Kirchen.

sen Dialog habe ich in den zehn Jahren meiner Tätigkeit im Ökumenischen Rat der Kirchen an den Freuden und den Frustrationen, die dieses Verhältnis begleiten, teilgenommen, einem Verhältnis, das verheerenden Schaden erlitten hatte sowohl durch biblische und theologische Hermeneutik als auch durch die Ereignisse in der europäischen Geschichte. Man muss allerdings feststellen, dass dieses Verhältnis sich gravierend verbessert hat durch das jüdisch-christliche Dialogprogramm des ÖRK, durch den Vatikan und die Kirchen. Man muss auch den Beitrag einer ganzen Reihe von christlichen Wissenschaftlern wahrnehmen, die ihr Leben und ihre Arbeit der Wiederherstellung dieses Verhältnisses gewidmet haben. Es war eine meiner Aufgaben, diese Entwicklung zu begleiten.

Ich erwähne dies alles, um deutlich zu machen, dass ich beides bin, ein ‚Outsider' und ein ‚Insider' dieser Beziehung. Ich komme aus einem Land (Sri Lanka), in dem es keine einheimische jüdische Gemeinschaft gibt, aber meine berufliche Tätigkeit hat mir einen tiefen Einblick in dieses Verhältnis gegeben. Aufgrund dieser Erfahrungen will ich die Rolle der biblischen und theologischen Hermeneutik reflektieren, die dieses Verhältnis über Jahrhunderte geprägt hat, und über die Notwendigkeit neuer Impulse auf diesem Gebiet.

Eine Beziehung, die neuer Ausrichtung bedarf

Der Eindruck, den ich in diesen Jahren gewonnen habe, ist, dass es dem jüdisch-christlichen Dialog trotz aller Fortschritte, die erreicht worden sind und trotz aller Beziehungen, die aufgebaut wurden, aus dem einen oder anderen Grund an Vitalität mangelt. Bei all der Nähe, die die beiden Traditionen haben, lässt dieser Dialog, vor allem auf Weltebene, die Spontaneität missen und scheint Grenzen zu haben, die nicht überschritten werden dürfen, Empfindlichkeiten, die beachtet werden müssen, Politik, in der vermittelt werden muss. Diese Phänomene gibt es natürlich auch in anderen Beziehungen, aber im christlich-jüdischen Dialog scheinen die Probleme insgesamt größer als die positiven Erwartungen zu sein.

Die Gründe für die Schwierigkeiten, die den jüdisch-christlichen Dialog belasten, sind natürlich wohl bekannt: die Polemiken, die das Herauswachsen des Christentums aus dem Judentum begleiteten, die schlimme Geschichte von Christenheit und jüdischem Volk in Europa, die politische Situation im Nahen Osten, eine ausgeprägte Vielfalt von Traditionen innerhalb des Judentums und der Christenheit etc., nichts davon muss von mir beson-

ders dargestellt werden. Viel Schmerz hat diese Beziehung geprägt und viel Heilung ist notwendig. Aber wenn wir uns der Zukunft zuwenden, gehen wir dann in die richtige Richtung, um eine neue, dauerhafte und lebendige Beziehung zwischen Christen und jüdischem Volk aufzubauen? Welche Lektionen haben wir aus der fast 60-jährigen Geschichte des Dialoges und der Beziehungen gelernt? Welches Licht werfen die neu entstandenen Beziehungen zwischen anderen Religionen auf dieses spezifische Verhältnis? Wie kann ich, ein Christ aus der ‚Dritten Welt' und von einer Kirche, die kein unmittelbares Verhältnis zu jüdischen Gemeinschaften hat, die augenblicklichen Trends im jüdisch-christlichen Dialog verstehen?

... (*Beitrag ist an dieser Stelle um zwei Abschnitte gekürzt.*)

Jüdische und christliche Identitätsfindung

Die dritte Phase (nach 1945) des christlich-jüdischen Verhältnisses war sehr entscheidend. Hier rief die jüdische Gemeinschaft die Christenheit zur Verantwortung und die Kirchen erwiderten mit Buße und Wiedergutmachung. Ich bin mir dessen durchaus bewusst, dass es ein unterschiedliches Maß an Zufriedenheit in der jüdischen Gemeinschaft über Grad und Ausmaß der christlichen Buße gibt, die öffentlich bekannt worden ist. Trotz allem kann man jene christlichen Wissenschaftler und Kirchenführer nicht genug würdigen, die die mühsame und geduldige Aufgabe unternommen haben zu versuchen, das christlich-jüdische Verhältnis zu erneuern und andere hermeneutische Prinzipien für die Bibelinterpretation und den christlichen Glauben zu entwickeln, die Abstand nehmen von anti-judaistischen und antisemitischen Deutungen. Wir sollten auch den Mut und die Stärke der jüdischen Dialogpartner anerkennen, die trotz der Zweifel und Bedenken in den eigenen Reihen mit Christen gemeinsam am Aufbau eines neuen Verhältnisses gearbeitet haben. Eine ganze Anzahl von Kirchen und interreligiösen Organisationen haben entscheidende Stellungnahmen abgegeben, viel theologische Arbeit ist getan worden.

Trotz der Hochachtung, die ich als jemand aus der ‚Dritten Welt', der in interreligiöser Arbeit und Dialog sowohl in Theorie und Praxis bewandert ist, für diese Bemühungen habe, gewinne ich zunehmend den Eindruck, dass diese dritte Phase zwar notwendig und wichtig war, aber möglicherweise einer vierten Phase weichen sollte. Die dritte Phase ist, trotz aller Verdienste, die in ihr errungen worden sind, auch der Grund für die Stagna-

tion im jüdisch-christlichen Dialog, die wenig Hoffnung für weiteren Fortschritt und eine vertiefte Zusammenarbeit gibt.

Grenzen der dritten Phase

Es gibt vier Gründe, warum ich der Meinung bin, dass wir uns über die dritte Phase hinaus bewegen sollten.

Erstens, die meisten der jüdisch-christlichen Beziehungen und Dialoge in dieser Phase sind überschattet von der unsäglichen Geschichte der Beziehung zwischen den europäischen Kirchen und dem europäischen Judentum. Es ist natürlich verständlich und nachvollziehbar, dass der Holocaust und das christliche Verhalten den Juden gegenüber in der europäischen Geschichte die Maßstäbe für die meisten der Gespräche seitdem geformt und geprägt haben. Die christlich-jüdischen Beziehungen aus dieser Perspektive anzugehen war notwendig, um die dringend erforderlichen Korrekturen dem Judentum gegenüber in Interpretation der heiligen Schrift, im christlichen Glauben und seiner Praxis vorzunehmen.

Es muss allerdings daran erinnert werden, dass das Christentum eine Weltreligion ist und dass sich der Schwerpunkt und das Zentrum der christlichen Tradition längst aus Europa verlagert haben. Der größte Teil der heutigen Kirche teilt nicht die gemeinsame Geschichte und die gemeinsame Erinnerung, die das europäische und europäisch-nordamerikanische Verhältnis zum Judentum prägen. Ich bin mir natürlich des Argumentes bewusst, dass das, was in Europa geschehen ist, nicht isoliert betrachtet werden kann und dass es von Bedeutung ist, dass die Kirche als ganzes die Verantwortung für das zu tragen hat, was geschehen ist. Dieses Argument wird noch dadurch verstärkt, dass darauf hingewiesen werden kann, dass die gesamte Kirche aus Bibel und Theologie Überlegenheitsansprüche ableitet. Ich bin davon überzeugt, dass Geschichte weder verleugnet noch unter den Teppich gekehrt werden darf. Ebenso liegt eine tiefe Wahrheit darin, an eine gemeinsame Verantwortung zu appellieren, aber als Christ der ‚Dritten Welt' kann ich es nicht akzeptieren, dass unsere Beziehung zum jüdischen Volk ausschließlich durch diese Geschichte geprägt sein soll.

Zumindest lässt sich sagen, dass ‚christliche Geschichte', die von Europa ausgegangen ist, – um es zurückhaltend auszudrücken – mehrdeutig ist. Wenn wir aus der Perspektive der ‚Dritten Welt' auf sie sehen, dann sehen wir auf eine so genannte ‚christliche' Missionsgeschichte, die Völkermorde an der Urbevölkerung von Nord- und Südamerika verübt und einige dieser

Nationen völlig vernichtet hat. Es ist ein Teil der ‚christlichen' Geschichte, dass die Aborigines in Australien und viele andere indigene Völker im asiatischen Raum dezimiert worden sind. Afrika hat eine Geschichte von brutalem Sklavenhandel erlebt, in dem abertausende Sklaven auf dem Weg zum Meer, in den Transportschiffen und bei der Sklavenarbeit starben. In Asien wurden einige der am höchsten entwickelten und theologisch wertvollsten religiösen Traditionen würdelos behandelt, als Heidentum abgelehnt und mit der Forderung konfrontiert, dass seine Anhänger sich zum Christentum bekehren müssten, um Gotteserkenntnis zu erlangen.

Es ist selbstverständlich richtig, dass eine Gräueltat andere Gräueltaten schrecklichen Ausmaßes nicht einfach minimalisiert, und dass die Erfahrung eines jeden Volkes unter den jeweiligen besonderen Bedingungen betrachtet werden muss. Hier möchte ich etwas anderes hervorheben: Christinnen und Christen der ‚Dritten Welt' nehmen das zwar als einen Teil der ‚christlichen' Geschichte wahr, aber sie sehen keinen Anlass, diesen Teil der Geschichte als ihren eigenen anzusehen bzw. sich dafür schuldig zu fühlen. Weil so viel, was im christlichen Raum geschieht, nichts zu tun hat mit der Grundlage des christlichen Glaubens, sondern eng verbunden ist mit der sozialen, kulturellen, ökonomischen, politischen und theologischen Wirklichkeit eines bestimmten Teils des Christentums in einem Teil der Welt, gibt es für uns Grenzen, dies als ‚unsere' Geschichte anzusehen. Wir lehnen sie ab, wir lernen daraus, aber sie gehört uns nicht.

Um dieses Prinzip auf die heutige Zeit zuzuspitzen, sage ich deutlich, das ich nicht erwarte, dass die Muslime insgesamt die Verantwortung für den 11. September 2001 übernehmen müssen, oder das gesamte jüdische Volk verantwortlich ist für die ausgesprochen schwierigen Entscheidungen der gegenwärtigen israelischen Regierung bzw. das amerikanische Volk verantwortlich ist für die augenblicklichen Regierungsentscheidungen und den fehlgeleiteten Angriff auf den Irak. Zu viel wird in unserem Namen getan, es gibt Grenzen dessen, was wir verantworten wollen. Während des Irakkrieges haben viele Intellektuelle in den USA eine Kampagne initiiert unter dem Motto „Not in our name" (Nicht in unserem Namen). Wir müssen uns nicht nur Geschichte aneignen, sondern auch ablehnen, Geschichte als die unsrige anzuerkennen.

Der Eindruck unter den Christinnen und Christen der ‚Dritten Welt' ist, dass das jüdisch-christliche Verhältnis nicht nur Gefangener der europäischen Geschichte ist, sondern sich auch verweigert, aus dieser Enge auszubrechen.

Der zweite Grund, warum die dritte Phase überwunden werden sollte, ist die tiefe Kluft, die innerhalb des Christentums und Judentums über die Frage des Staates Israel entstanden ist. Um auf die innerchristliche Situation einzugehen: Ich kenne keine andere Frage, die Christinnen und Christen der ‚Dritten Welt' so sehr befremdet, wie die Tatsache, dass das Christentum und die politische Führung im Westen auf einen besonderen Status und damit verbunden auf besondere Privilegien des Staates Israel insistieren. Es ist nicht meine Absicht, hier tiefer auf die Frage des Staates Israel und die Notlage des palästinensischen Volkes einzugehen. Die Fragen eines sicheren Heimatlandes für das jüdische Volk, der Rechte der Palästinenser, der Verantwortlichkeit Israels als eines modernen Staates, der Verletzung internationalen Rechtes, des Terrorismus, Militarismus, Staatsterrorismus sind sehr komplex und nicht einfach zu lösen. Und doch, die Lösung dieser Fragen ist der Schlüssel zum Wohlergehen beider, der Juden und Palästinenser und des jüdisch-christlichen Dialogs.

Es ist kein Geheimnis, dass die Christen im jüdisch-christlichen Dialog, die sich sowohl dem jüdischen Volk als auch den Fragen der Gerechtigkeit verpflichtet wissen, wie auf Eiern gehen, wenn es um die Frage des Nahen Ostens geht. Auf der einen Seite sind die in den jüdisch-christlichen Dialog eingebundenen Christinnen und Christen diejenigen, die am besten über die jüdischen Ansichten informiert sind und sich einer sicheren Zukunft des Judentums verpflichtet wissen. Zugleich scheinen sie die letzten zu sein, die ihre Meinung offen sagen können, die es wagen, sich für Gerechtigkeit einzusetzen, die alle Seiten berücksichtigt, oder die eine aktive Rolle im Einsatz für einen gerechten Frieden im Nahen Osten spielen würden. Die unausgesprochene Grundregel in der dritten Phase unserer Beziehung scheint mir die zu sein, dass die christlichen Partner daran gehindert sind, ihre jüdischen Gesprächspartner öffentlich in einen ernsthaften Dialog über den Nahen Osten einzubinden. Einige innerhalb des Judentums selbst klagen die christlichen Dialogpartner an, dass sie einen ‚ökumenischen Pakt' mit ihren jüdischen Dialogpartnern geschlossen haben, in einer ‚Konspiration des Schweigens' zu verharren, wenn es um Fragen der Gerechtigkeit im Nahen Osten geht. Christinnen und Christen aus anderen Teilen der Welt schauen verstärkt auf jene Christen im jüdisch-christlichen Dialog und sehen sie als solche, die die Seite gewechselt haben und nicht wirklich fähig sind, eine entscheidende Rolle im Kampf für Gerechtigkeit und Frieden zu spielen, der alle einschließt.

Unkritische Unterstützung für den Staat Israel aus konservativen Kreisen rührt von einer ganz bestimmten Bibelauslegung her, die sowohl dem Christentum als auch dem Judentum Gewalt antut, und zeigt wieder einmal, dass in jeder Phase dieses Verhältnisses eine bestimmte biblische Hermeneutik das Verhältnis signifikant geprägt hat.

Der dritte Grund hat mit den christlichen Zusagen gegenüber den Juden innerhalb des Dialogs zu tun, die aus der Perspektive einer Theologie der Religionen weit über das hinaus gehen, was eine religiöse Tradition über eine andere religiöse Tradition sagen bzw. nicht sagen würde. Interreligiöse Beziehungen sind auf der Grundlage aufgebaut, dass wir das Selbstverständnis und den religiösen Anspruch der anderen Religion respektieren aber nicht unbedingt akzeptieren müssen. Folglich ist der christliche Anspruch, dass Jesus göttlich bzw. Gottes Sohn und der Retter der Welt sei, für Christen wichtig, aber man erwartet nicht von anderen religiösen Gemeinschaften, dass sie diesen Glaubenssatz akzeptieren oder bestätigen.

Die Stellungnahme einer Gruppe christlicher Wissenschaftler zum jüdisch-christlichen Verhältnis vom September 2002 spricht von einer „Heiligen Verpflichtung" (so der Titel, „A Sacred Obligation") auf Seiten der Christen, den christlichen Glauben im Verhältnis zum Judentum und zum jüdischen Glauben grundsätzlich zu überdenken. Eine ganze Reihe der insgesamt 10 Thesen, die von dieser Gruppe formuliert worden sind, sind für Christen wichtige Erinnerungssätze, wie sie über das Judentum und das jüdische Volk sprechen sollten. Zwei der Thesen sind allerdings für meine von der Theologie der Religionen geprägten Denkweise fremd. Die erste: „Gottes Bund mit dem jüdischen Volk hat ewigen Bestand." Und die andere „Wir bekräftigen die Bedeutung des Landes Israel für das Leben des jüdischen Volkes."[2] Ich verstehe durchaus die Haltung, aus der heraus Kirchen und jüdisch-christliche Gruppen in der westlichen Hemisphäre solche und ähnliche Statements über das jüdisch-christliche Verhältnis abgeben. Aber aus der Perspektive asiatischer Religiosität ist es eine ungeklärte Frage, ob Gott irgendein Volk, sei es nun jüdisch oder christlich, erwählt bzw. einen Bund mit ihm geschlossen hat. Genauso kann man nicht allgemeingültig sagen, dass Gott ein spezifisches Stück Land einem bestimmten Volk verheißen hat oder ob er einem Volk den Auftrag gibt: „Gehet hinaus in alle Welt und machet zu Jüngern alle Völker." Das kann nur als „Selbst-

[2] A Sacred Obligation. Rethinking Christian Faith in Relation to Judaism and the Jewish People. A Statement by the Christian Scholars Group on Christian-Jewish Relations, September 1, 2002.

definition" oder Glaubensanspruch einer bestimmten religiösen Gruppe verstanden werden. Viele Christinnen und Christen aus anderen Teilen der Welt sehen keine Notwendigkeit, dass sie das jüdische Selbstverständnis als Bekenntnis übernehmen oder dass Juden die christlichen Glaubenssätze bzw. das christliche Selbstverständnis übernehmen.

Im Jahr 2000 veröffentlicht eine Gruppe christlicher und jüdischer Wissenschaftler einen Band unter dem Titel „Christianity in Jewish Terms". Hier wird auf das „Jüdisch-Sein" Jesu insistiert, ebenso wie auf den Anspruch, Jesus sei ohne den jüdischen Kontext nicht zu verstehen. In dem erwähnten Band, wie auch in anderen jüngst erschienenen Schriften, sind auch Hinweise auf vorsichtige jüdisch-theologische Schritte zu einer Antwort auf die christlichen Bekenntnisse. Einige der christlichen Wissenschaftler sehen in der Wieder-Betonung des „Jüdisch-Seins" Jesu und in dem Bemühen, Jesus in seinem jüdischen Kontext zu verstehen, einen Versuch, die Über-Hellenisierung des christlichen Glaubens, seiner Theologie und Christologie zu korrigieren, sodass das Christentum wieder zurückgeführt wird in den theologischen Kontext, dem es ursprünglich zuzurechen ist. Während ich für meine Person den Abbau der Über-Hellenisierung begrüße ebenso wie die Notwendigkeit, das religiöse Denken Jesu wieder ernsthaft in seinem religiösen Ursprung zu verankern, sehe ich keinen Sinn darin, das Christentum innerhalb des Judentums wieder zu entdecken. Der Zug ist längst abgefahren; Christentum ist, ob wir es mögen oder nicht, schon lange eine „heidnische" Religion.

Ich wiederhole noch einmal, ich verstehe den Geist, in dem diese Dialoge und theologischen Reflexionen vollzogen werden und auch die Bedeutung dieser dritten Phase als ein Teil der „theologischen Wiedergutmachung". Aber im Laufe der Zeit habe ich mich angefangen zu fragen, ob diese theologische Arbeit wirklich den revolutionären Veränderungen Rechnung trägt, die das Christentum im Verhältnis zum Judentum im Gottesverständnis, im Stellenwert und der Autorität der Schrift und besonders in der Bedeutung Jesu Christi vollzogen hat. Hatten die Überlegenheitsansprüche, das theologische Konzept von ‚altem' und ‚neuem' Bund, Erwählung etc. die christliche Theologie über lange Zeit beeinflusst, so haben die heutigen theologischen Reflexionen nur noch wenig Ähnlichkeit mit jener europäischen Theologie, die sich über das Verhältnis zum Judentum – in Abgrenzung oder Nähe – definierte. Natürlich gibt es in der christlichen Theologie keine Uniformität und es wird immer theologische Konzeptionen der Überlegenheit geben, genauso wie es immer Strömungen innerhalb

der jüdischen Tradition geben wird, die sich verweigern, die christliche Theologie der Umkehr wahrzunehmen. Christinnen und Christen sollten nicht aufhören, theologische Traditionen innerhalb des Christentums kritisch zu hinterfragen, die das Judentum oder auch andere Religionen aus einer Haltung der Überlegenheit oder Ignoranz negativ beurteilen.

Das Problem der dritten Phase des jüdisch-christlichen Dialogs scheint mir, dass man einige der radikalen Veränderungen, die in der christlichen Theologie und im Christentum stattgefunden haben, übersehen hat, und die Theologie der Überlegenheit bedeutungslos geworden ist. Es scheint mir, dass man die hermeneutische Revolution, die im Christentum bei der ‚Relektüre' der Heiligen Schriften vonstatten gegangen ist, nicht genügend würdigt. Verschwenden wir vielleicht unsere Zeit, um eine Theologie zu „reparieren", die längst veraltet ist bzw. die jenseits jeder Korrekturmöglichkeit steht, statt das Fundament für eine zeitgemäße Beziehung zu legen?

Diese Diskussion führt mich zu dem vierten Grund, der für mich zugleich das wichtigste Argument für den Eintritt in eine vierte Phase ist. Wie ich oben schon erwähnte, ist das Christentum eine Weltreligion und der größte Teil des Christentums lebt außerhalb des europäischen Kontextes. Das heißt, dass die Mehrheit der heutigen Christenheit keine direkte Beziehung zu der belastenden Geschichte des jüdisch-christlichen Verhältnisses hat und sie nicht als Teil der eigenen Geschichte sieht. Asiatische, lateinamerikanische und afrikanische Theologien haben einen völlig anderen Ausgangspunkt und beschäftigen sich mit den Themen und Problemen, mit denen sie in ihrem eigenen Kontext konfrontiert sind. Sie setzen sich viel stärker damit auseinander, was die Mission ihren Kulturen und religiösen Traditionen angetan hat. Israel, als moderner Staat – insbesondere in der Begegnung mit dem palästinensischen Volk – wird aufmerksam beobachtet. Dabei wird die jüdische Tradition als eine Religion wie alle anderen gesehen. Das „Jüdischsein" Jesu hat für die Deutung der eigenen Geschichte keine Relevanz.

Vor einigen Jahren organisierte der Ökumenische Rat der Kirchen als Teil seines jüdisch-christlichen Dialogprogramms Dialog-Begegnungen zwischen Juden und afrikanischen bzw. asiatischen Christen. Das war ein Schlüsselerlebnis für die jüdischen Gesprächspartner, weil sie zum ersten Mal mit Christinnen und Christen einen Dialog führten, die nicht von den klassischen Kontroversen des jüdisch-christlichen Dialoges belastet waren.

In anderen Worten, die dritte Phase hält den jüdisch-christlichen Dialog in der Gefangenschaft der Vergangenheit und in einem Dialog, der über die Maßen ausgeschöpft ist. Diese Beziehung braucht, mehr als andere, frischen Wind und eine neue Tagesordnung.

Auf dem Weg zu einer vierten Phase

Eine religiöse Bewegung, die aus einer existierenden Religion erwächst und viel von der Mutterreligion entliehen hat und sich trotzdem als neue eigene Religion etabliert, ist kein neues Phänomen. In Indien, lange vor der christlichen Zeitrechnung, sind Buddhismus und Janismus aus dem Hinduismus erwachsen und haben sich als eigenständige Religionen etabliert. Nicht alle religiösen Bewegungen, die aus einer Religion erwachsen, entwickeln eine eigene neue religiöse Tradition. Einige zerfallen wieder im Laufe der Zeit; einige entwickeln sich nicht allzu weit von der Ursprungsreligion weg und nehmen den Status einer Sekte ein, einer Denomination oder einer Strömung innerhalb der vorhandenen Tradition. Einige bewegen sich, auch wenn sie zentrale Inhalte der Ursprungstradition übernehmen, so weit weg von den fundamentalen Glaubensaussagen, dass sie als neue religiöse Tradition in Erscheinung treten.

Nach der Tradition ist Buddha ein Hindu-Prinz, der unzufrieden war mit dem, was die religiöse Tradition seiner Zeit ihm anbot, um den Sinn des Lebens zu begreifen. Seine intensive Suche endete in einer Erfahrung der Erleuchtung, die ihn überzeugt sein ließ, eine Botschaft über die wahre Natur menschlicher Existenz für sein Volk und für alle Völker zu haben. Auch wenn er die zentrale Vorstellung einer Serie von Wiedergeburten (*karma samsara*) beibehielt, die Teil des Hinduismus war, führte ihn seine Gesamtlehre und seine eigene Interpretation von *karma samsara* doch weit vom ursprünglichen Hinduismus weg. Er und seine Nachfolger entfernten sich in vielen Bereichen von der religiösen Praxis und Organisation, die den Hinduismus kennzeichneten. Und bald war der Buddhismus als eine andere religiöse Tradition anerkannt.

Die Beziehung von Buddhismus und Hinduismus war im Anfang ausgesprochen schwierig, es gab sogar kurze Perioden gegenseitiger Verfolgung. Aber heute begegnen sich Buddhismus und Hinduismus als zwei verschiedene Religionen. Jedermann, der sich wirklich in die historischen Umstände und die religiöse Situation vertiefen will, in der der Buddhismus entstanden ist, muss natürlich etwas über die hinduistische Herkunft Bud-

dhas und den Hinduismus seiner Zeit wissen. Aber man beharrt nicht darauf, dass der Buddhismus ohne Hinduismus nicht verstanden werden könne oder dass das „Hindu-Sein" Buddhas besonders betont werden müsste, um seine Lehre zu verstehen. Wenn eine religiöse Bewegung erst einmal einige der grundlegenden Wahrheiten und Praxis der Religion, aus der sie entstanden ist, aufgegeben hat, muss sie als eigenständige Religion aus sich heraus verstanden werden.

Oft wird argumentiert, dass Christinnen und Christen, weil sie an den „jüdischen" Gott glauben, Jesus nachfolgen, der bis an sein Lebensende ein Jude geblieben ist, die hebräischen Schriften als einen Teil ihrer eigenen Heiligen Schrift beibehalten und die Leidenschaft der Propheten für Gerechtigkeit usw. übernommen haben, ihre Religion nur im jüdischen Kontext verstehen könnten. Darin liegt eine gewisse Wahrheit. Aber das Christentum hat auch einiges fallen gelassen, das für das Judentum zentrale Bedeutung hat: der Stellenwert der Tora im religiösen Leben, die mündliche Tradition der Tora, die Beschneidung als Zeichen der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft des Bundes, die Haltung des Sabbats und anderer Feste und Feiern. Einige Christen sind sich durchaus bewusst, dass das Judentum zur Zeit Jesu nicht dasselbe war, das sie aus den hebräischen Schriften in ihrer Bibel kennen. Nur wenige haben Kenntnis oder Kontakt zum rabbinischen Judentum. Letztendlich ist die heutige Kirche, auch wenn sie die hebräischen Schriften übernommen und viel aus dem jüdischen Glauben entlehnt hat, eine „heidnische" Kirche und hat wenig oder gar nichts mit dem heutigen Judentum zu tun. Meiner Meinung nach gibt es keinen Zweifel, dass das Christentum sich vom Judentum genauso entfernt hat, wie der Buddhismus vom Hinduismus. Versuche, das Christentum in jüdischer Begrifflichkeit auszudrücken, erscheinen mir genauso schwierig, wie jeder Versuch, den Buddhismus in hinduistischen Begriffen nachzubuchstabieren. Die Intention mag nobel sein, aber das Ergebnis ist, dass man die Andersartigkeit der Wege leugnet, in denen sich die christliche Tradition weiterentwickelt hat, als sie die verschiedenen Weltkulturen durchwanderte. Und die meisten Versuche, das Christentum innerhalb des Judentums zu verstehen, werden auch dem Judentum nicht gerecht. Polemik und Überlegenheitsgefühle sind Teil jeder religiösen Tradition, die aus einer anderen Tradition erwächst und sich von ihr trennt. Sie sind oft nicht zu vermeiden. Das Kunststück besteht darin, dieses Stadium zu verlassen und für die neue religiöse Tradition eine selbstständige Grundlegung zu entwickeln. Die Kirche der ersten Jahrhunderte hat diesen Prozess offensichtlich gründlich verpfuscht.

In anderen Worten, die vierte Phase ist meines Erachtens eine Beziehung, in denen sich Christen und Juden als Vertreter zweier unterschiedlicher Religionen begegnen. Tatsächlich habe ich, trotz meiner Kenntnis des christlichen Ursprungs und trotz der Tatsache, dass aus historischen Gründen nun die hebräischen Schriften Teil meines eigenen Erbes geworden sind, das Judentum immer angesehen, wie ich auch den Islam, den Hinduismus oder den Buddhismus betrachtet habe. Wenn ich auf die theologische Vielfalt innerhalb des Christentums sehe und das Ausmaß betrachte, in welchem sich das gegenwärtige Christentum von dem, was man als ‚klassisches Christentum' bezeichnen könnte, entfernt hat, dann empfinde ich mehr Ähnlichkeit zwischen Judentum und Islam als zwischen Judentum und Christentum.

Inzwischen bin ich zu dem Schluss gekommen, dass man, wenn man das Christentum als eigenständige Religion gegenüber dem Judentum betrachtet, beiden religiösen Traditionen den nötigen Respekt entgegenbringt und ihre jeweiligen Besonderheiten würdigt. Versuche, das Christentum in jüdischer Terminologie und Denkweise zu interpretieren, oder Jesus und der christlichen Tradition einen Platz im Rahmen jüdischer Theologie einzuräumen, können eher noch mehr theologische Komplikationen hervorrufen, als wir schon jetzt haben.

Aus diesem Grunde habe ich auch Schwierigkeiten mit dem Konzept der „Abrahamischen Religionen" und der Identifizierung von Judentum, Christentum und Islam als „den drei großen monotheistischen Traditionen". Einmal abgesehen von der gemeinsamen Herkunft unterscheiden sich unsere Vorstellungen von Gott erheblich, haben wir von Abraham ein sehr unterschiedliches Verständnis und es ist auch nicht wahr, dass diese drei die einzigen monotheistischen Traditionen der Welt sind. Monotheismus ist eines der wichtigsten Themen innerhalb der indischen Tradition. Darüber hinaus ist das Verständnis einer höchsten Wirklichkeit als ‚mono' und ‚transzendent' in der gegenwärtigen christlichen Diskussion erheblich unter Druck geraten. Als Christ aus Asien spüre ich sehr viel mehr Nähe zum Hinduismus und Buddhismus als zum Judentum oder Islam, die eben nicht Teil meiner eigenen geschichtlichen Erfahrung sind. Christopher Duraisingh spricht davon, dass die Christen in Indien ein doppeltes „Skript" haben. Sie haben nicht nur einen Teil der jüdischen Tradition durch die hebräischen Schriften geerbt, sondern auch die hinduistische Tradition, die ihnen die Schriften ihrer Vorfahren überliefert hat.

Der Aufruf zu einer vierten Phase bedeutet nicht, die Arbeit an dem belasteten Verhältnis zwischen Christentum und Judentum aufzugeben. Und man darf auch nicht übersehen, dass es immer noch Strömungen innerhalb der christlichen Interpretationstradition gibt, die fortgesetzt das Existenzrecht eines fortbestehenden Judentums untergraben. Solche Interpretationen bedürfen der kritischen Auseinandersetzung und Korrektur. Aber es ist ein Ruf, uns aus den Fesseln der Geschichte zu befreien und aus der Notwendigkeit, uns jeweils in der Denkweise des anderen verstehen zu müssen. Über die vergangenen tausend Jahre ist das Judentum zu einer reichen und vielfältigen Tradition herangewachsen, ebenso der christliche Glaube. Weder das Judentum noch das Christentum befindet sich an der Stelle, wo es zurzeit der Jesus-Bewegung oder des Zweiten Weltkrieges war. Heute sind wir zwei ausgereifte, selbstbewusste unterschiedliche religiöse Traditionen, die einen Dialog genauso benötigen wie alle anderen Religionen auch, gegründet auf gegenseitigem Respekt. Und beide Seiten müssen dabei die reiche innere Vielfalt in ihrer jeweiligen Tradition im Blick haben und reflektieren.

Auf meinen Reisen in Ländern der „Dritten Welt" habe ich viele antiisraelische Ressentiments wahrgenommen. Aber in der Regel waren sie politischer Natur und nicht antisemitisch oder antijüdisch begründet, sondern bezogen sich auf die Dringlichkeit, eine gerechte Lösung für die Krise im Nahen Osten zu finden. Partner im christlich-jüdischen Dialog sind irregeleitet, wenn sie dieses drängende Problem auf die Seite schieben. Viele Christen und Juden sind gut gerüstet, um ehrlich miteinander zu sein, mit Geduld und Verständnis aufeinander zu hören und nach Möglichkeiten zu suchen, sich miteinander für einen gerechten Frieden aller einzusetzen, nicht nur im Nahen Osten, sondern in allen Teilen unserer zerrissenen Welt.

Mit anderen Worten, die Zukunft des jüdisch-christlichen Dialogs wird nicht zuletzt von unserer Fähigkeit abhängen, über die historischen Belastungen hinaus auf den größeren Zusammenhang zu schauen und uns für die gesamte Schöpfung einzusetzen, die gegenwärtig so gefährdet ist. In dieser Hinsicht haben wir in der Tat einen gemeinsamen Auftrag durch unsere jeweiligen religiösen Traditionen.

Übersetzung aus dem Englischen: Barbara Rudolph

DABRU EMET[1]

Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum

In den vergangenen Jahren hat sich ein dramatischer und beispielloser Wandel in den christlich-jüdischen Beziehungen vollzogen. Während des fast zwei Jahrtausende andauernden jüdischen Exils haben Christen das Judentum zumeist als eine gescheiterte Religion oder bestenfalls als eine Vorläuferreligion charakterisiert, die dem Christentum den Weg bereitete und in ihm zur Erfüllung gekommen sei. In den Jahrzehnten nach dem Holocaust hat sich die Christenheit jedoch dramatisch verändert. Eine wachsende Zahl kirchlicher Gremien, unter ihnen sowohl römisch-katholische als auch protestantische, haben in öffentlichen Stellungnahmen ihre Reue über die christliche Misshandlung von Juden und Judentum ausgedrückt. Diese Stellungnahmen haben zudem erklärt, dass christliche Lehre und Predigt reformiert werden können und müssen, um den unverändert gültigen Bund Gottes mit dem jüdischen Volk anzuerkennen und den Beitrag des Judentums zur Weltkultur und zum christlichen Glauben selbst zu würdigen.

Wir sind davon überzeugt, dass diese Veränderungen eine wohl bedachte jüdische Antwort verdienen. Als eine Gruppe jüdischer Gelehrter unterschiedlicher Strömungen – die nur für sich selbst spricht – ist es unsere Überzeugung, dass es für Juden an der Zeit ist, die christlichen Bemühungen um eine Würdigung des Judentums zur Kenntnis zu nehmen. Wir meinen, es ist für Juden an der Zeit, über das nachzudenken, was das Judentum heute zum Christentum zu sagen hat. Als einen ersten Schritt wollen wir in acht kurzen Punkten erläutern, auf welche Weise Juden und Christen miteinander in Beziehung stehen können.

Juden und Christen beten den gleichen Gott an. Vor dem Aufstieg des Christentums waren es allein die Juden, die den Gott Israels anbeteten. Aber auch Christen beten den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Schöpfer von Himmel und Erde an. Wenngleich der christliche Gottesdienst für Juden keine annehmbare religiöse Alternative darstellt, freuen wir uns als jüdische Theologen darüber, dass Abermillionen von Menschen durch das Christentum in eine Beziehung zum Gott Israels getreten sind.

Juden und Christen stützen sich auf die Autorität ein und desselben Buches – die Bibel (das die Juden „Tenach" und die Christen das „Alte Testament" nennen). In ihm suchen wir nach religiöser Orientierung, spiritueller Bereicherung und Gemeinschaftsbildung und ziehen aus ihm ähnliche Lehren: Gott schuf und erhält das Universum; Gott ging mit dem Volk Israel einen Bund ein und es ist Gottes Wort, das Israel zu einem Leben in Gerechtigkeit leitet; schließlich wird Gott Israel und die gesamte Welt erlösen. Gleichwohl interpretieren Juden und Christen die Bibel in vielen Punkten unterschiedlich. Diese Unterschiede müssen immer respektiert werden.

---

[1] Redet Wahrheit.

Christen können den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel respektieren. Für Juden stellt die Wiedererrichtung eines jüdischen Staates im gelobten Land das bedeutendste Ereignis seit dem Holocaust dar. Als Angehörige einer biblisch begründeten Religion wissen Christen zu würdigen, dass Israel den Juden als physisches Zentrum des Bundes zwischen ihnen und Gott versprochen – und gegeben wurde. Viele Christen unterstützen den Staat Israel aus weit tiefer liegenden Gründen als nur solchen politischer Natur. Als Juden begrüßen wir diese Unterstützung. Darüber hinaus wissen wir, dass die jüdische Tradition gegenüber allen Nicht-Juden, die in einem jüdischen Staat leben, Gerechtigkeit gebietet.

Juden und Christen anerkennen die moralischen Prinzipien der Tora. Im Zentrum der moralischen Prinzipien der Tora steht die unveräußerliche Heiligkeit und Würde eines jeden Menschen. Wir alle wurden nach dem Bilde Gottes geschaffen. Dieser moralische Schwerpunkt, den wir teilen, kann die Grundlage für ein verbessertes Verhältnis zwischen unseren beiden Gemeinschaften sein. Darüber hinaus kann er auch zur Grundlage eines kraftvollen Zeugnisses für die gesamte Menschheit werden, das der Verbesserung des Lebens unserer Mitmenschen dient und sich gegen Unmoral und Götzendienst richtet, die uns verletzen und entwürdigen. Ein solches Zeugnis ist insbesondere nach den beispiellosen Schrecken des vergangenen Jahrhunderts dringend nötig.

Der Nazismus war kein christliches Phänomen. Ohne die lange Geschichte des christlichen Antijudaismus und christlicher Gewalt gegen Juden hätte die nationalsozialistische Ideologie keinen Bestand finden und nicht verwirklicht werden können. Zu viele Christen waren an den Grausamkeiten der Nazis gegen die Juden beteiligt oder billigten sie. Andere Christen wiederum protestierten nicht genügend gegen diese Grausamkeiten. Dennoch war der Nationalsozialismus selbst kein zwangsläufiges Produkt des Christentums. Wäre den Nationalsozialisten die Vernichtung der Juden in vollem Umfang gelungen, hätte sich ihre mörderische Raserei weitaus unmittelbarer gegen die Christen gerichtet. Mit Dankbarkeit gedenken wir jener Christen, die während der nationalsozialistischen Herrschaft ihr Leben riskiert oder geopfert haben, um Juden zu retten. Dessen eingedenk unterstützen wir die Fortsetzung der jüngsten Anstrengungen in der christlichen Theologie, die Verachtung des Judentums und des jüdischen Volkes eindeutig zurückzuweisen. Wir preisen jene Christen, die diese Lehre der Verachtung ablehnen und klagen sie nicht der Sünden an, die ihre Vorfahren begingen.

Der nach menschlichem Ermessen unüberwindbare Unterschied zwischen Juden und Christen wird nicht eher ausgeräumt werden, bis Gott die gesamte Welt erlösen wird, wie es die Schrift prophezeit. Christen kennen und dienen Gott durch Jesus Christus und die christliche Tradition. Juden kennen und dienen Gott durch die Tora und die jüdische Tradition. Dieser Unterschied wird weder dadurch aufgelöst, dass eine der Gemeinschaften darauf besteht, die Schrift zutreffender auszulegen als die andere, noch dadurch, dass eine Gemeinschaft politische Macht über die andere ausübt. So wie Juden die Treue der Christen gegenüber ihrer Offenbarung anerkennen, so erwarten auch wir von Christen, dass sie unsere Treue

unserer Offenbarung gegenüber respektieren. Weder Jude noch Christ sollten dazu genötigt werden, die Lehre der jeweils anderen Gemeinschaft anzunehmen.

Ein neues Verhältnis zwischen Juden und Christen wird die jüdische Praxis nicht schwächen. Ein verbessertes Verhältnis wird die von Juden zu Recht befürchtete kulturelle und religiöse Assimilation nicht beschleunigen. Es wird weder die traditionellen jüdischen Formen der Anbetung verändern, noch wird es die Anzahl interreligiöser Ehen zwischen Juden und Nicht-Juden zunehmen lassen, noch wird es mehr Juden dazu bewegen, zum Christentum überzutreten, und auch nicht zu einer unangebrachten Vermischung von Judentum und Christentum führen. Wir respektieren das Christentum als einen Glauben, der innerhalb des Judentums entstand und nach wie vor wesentliche Kontakte zu ihm hat. Wir betrachten es nicht als eine Erweiterung des Judentums. Nur wenn wir unsere eigenen Traditionen pflegen, können wir in Aufrichtigkeit dieses Verhältnis weiterführen.

Juden und Christen müssen sich gemeinsam für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen. Juden und Christen erkennen, ein jeder auf seine Weise, die Unerlöstheit der Welt, wie sie sich in andauernder Verfolgung, Armut, menschlicher Entwürdigung und Not manifestiert. Obgleich Gerechtigkeit und Frieden letztlich in Gottes Hand liegen, werden unsere gemeinsamen Anstrengungen zusammen mit denen anderer Glaubensgemeinschaften helfen, das Königreich Gottes, auf das wir hoffen und nach dem wir uns sehnen, herbeizuführen. Getrennt und vereint müssen wir daran arbeiten, unserer Welt Gerechtigkeit und Frieden zu bringen. In dieser Bemühung leitet uns die Vision der Propheten Israels:

„In der Folge der Tage wird es geschehen: Da wird der Berg des Hauses des Herrn festgegründet stehen an der Spitze der Berge und erhaben sein über die Hügel. Zu ihm strömen alle Völker. Dorthin pilgern viele Nationen und sprechen: Auf, lasst uns hinaufziehen zum Berg des Herrn, zum Hause des Gottes Jakobs! Er lehre uns seine Wege, und wir wollen auf seinen Pfaden wandeln" (Jesaja 2,2–3).

Tikva Frymer-Kensky, University of Chicago
David Novak, University of Toronto
Peter Ochs, University of Virginia
Michael Signer, University of Notre Dame

Erstveröffentlichung: New York Times, 10. September 2000
Übersetzung aus dem Englischen: Christoph Münz
Inzwischen unterzeichnet von mehr als 200 Rabbinerinnen und Rabbinern

Zwischen den Mühlsteinen

Das Judentum zahlt den Preis für den Kampf gegen den „Relativismus"

Wie so oft, ist die Lage nicht eindeutig, weshalb es nötig wäre, den Stand der jüdisch-christlichen Beziehungen in unterschiedlichen Hinsichten zu betrachten. Dabei ist erstens zur Kenntnis zu nehmen, dass das Christentum selbst in mehreren, von tief greifenden Unterschieden geprägten Konfessionen existiert und zweitens, dass kirchenamtliche Beziehungen, zivilgesellschaftliche Kontakte und theologische Debatten zwar gleichzeitig, aber doch auch gegensätzlich verlaufen können. Nicht zuletzt sind nationale sowie regionale Besonderheiten, in diesem Falle die deutschen zu betrachten. Dem sollen auch die folgenden Überlegungen dienen – sie nehmen ihren Ausgangspunkt bei einigen deutschen Besonderheiten und versuchen, in diesen Besonderheiten ein grundsätzliches Problem zu diagnostizieren.

Ohne jeden Zweifel hat die von Benedikt XVI. persönlich verfügte Wiedereinführung einer unter bestimmten Bedingungen zulässigen lateinischen Karfreitagsmesse, bei der auch für die Juden gebetet wird, dass sie Jesus als den Erretter der ganzen Menschheit anerkennen sollen, die Beziehungen zwischen der jüdischen Gemeinschaft tief greifend und nachhaltig verschlechtert. Daran hat der Besuch des Papstes in einer New Yorker Synagoge ebenso wenig geändert wie das herzliche gemeinsame Gebet auf dem Osnabrücker Katholikentag einschließlich der Umarmung von Rabbiner Brandt und dem neugewählten Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz Zollitsch. Zollitschs Versicherungen, es werde keinen Rückfall hinter das Zweite Vatikanum geben, werden durch die Erlaubnis der lateinischen Karfreitagsmesse widerlegt. Aber auch im Verhältnis zu den protestantischen Kirchen, namentlich der EKD und ihrem Ratsvorsitzenden Huber steht nicht alles zum Besten. Das liegt nicht nur an einzelnen, von jüdischer Seite kritisierten, eher ungeschützten Verhaltensweisen des Ratsvorsitzenden während einer Israelreise, sondern vor allem an einem Rückbesinnungsprozess des deutschen Protestantismus auf das, was er für sein Eigenstes hält. Paradoxerweise hängt die Abkühlung der Beziehungen zwischen jüdischer Gemeinschaft hier und christlichen Kirchen dort ausgerechnet mit der dritten monotheistischen Weltreligion, dem Islam, der inzwischen endgültig und unwiderruflich im Westen Fuß gefasst hat, zusammen. Das Judentum zahlt für diese – von vielen westlichen Kirchen als konfrontativ erlebte – Lage die Zeche.

In gewisser Weise, so ließe sich nämlich sagen, ist die Neubestimmung des Verhältnisses zum Judentum sowohl im Katholizismus als auch im Protestantismus zwischen die Mühlsteine innerkirchlicher Konflikte zwischen politischem Progressismus hier und theologischem Konservativismus dort angesichts des Islam geraten. Während politisch progressive Kreise in den Kirchen die Agenda „Neubestimmung des Verhältnisses zum Judentum" für weitgehend abgearbeitet, ja das Thema als geradezu veraltet ansehen und sich daher intensiv – und in einer Einwanderungsgesellschaft sicher zu Recht – um ein auch theologisch begründetes, neues

Verhältnis zum Islam bemühen, sehen theologisch konservative Kreise genau darin eine massive Gefährdung des christlichen Proprium. Die Ankunft des Islam im Westen wirkt als Herausforderung, sich der eigenen kirchlichen und christlichen Grundlagen erneut zu versichern; eine gefühlte Provokation, die nicht nur nach dem Missverhältnis gut besuchter Moscheen und eher dünn und zögerlich angenommener Sonntagsgottesdienste fragen lässt, sondern auch und vor allem nach den unterschiedlichen theologischen Grundlagen. Schon geringe Zahlen von ehemaligen Christenmenschen, die zum Islam konvertieren, sorgen zusätzlich für erhebliche Beunruhigung.

Vor allem aber bricht der schon in der späten Antike virulente Konflikt zwischen einem „reinen" und einem trinitarischen Monotheismus ebenso wieder auf wie die Einsicht in die Schwierigkeit, trinitätstheologische Gedankengänge, zu deren Plausibilisierung die Kirche hunderte von Jahren benötigte, heutigen Christenmenschen zu vermitteln. Da scheint es dann unumgänglich – so in der protestantischen, islamfeindlichen Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft" – zu konstatieren, dass der Gott des Koran ein völlig anderer Gott sei als jener der Kirche. Über das Gottesbild hinaus sieht sich zumal der lutherische Protestantismus herausgefordert, einem vermeintlichen nur auf Gerechtigkeit, Unterordnung und Gebot setzenden Islam die von Luther geprägte Rechtfertigungslehre mit ihrem Primat von Gnade und Liebe entgegenzusetzen. Bei dieser kontroverstheologischen Ausgangslage ist es unvermeidlich, dass gegen den Islam genau jene Vorurteile und Behauptungen ins Spiel gebracht werden, die jahrhundertelang dem Judentum galten. Man muss überhaupt nicht zu so unpassenden und falschen Behauptungen wie jener, dass die Türken von heute das Schicksal der Juden damals teilen, greifen, um zu erkennen, dass viele zumal der „theologischen" Argumente gegen den Islam mit seinem angeblich so fernen, auf Allmacht, Unterwerfung und Werkgerechtigkeit setzenden Gott bis weit ins Zwanzigste Jahrhundert hinein beinahe wortgleich dem Judentum entgegengehalten wurden. Eine Ursache dieser neu um sich greifenden Unduldsamkeit liegt ohne jeden Zweifel in der Überzeugung, dass es – so es um des Menschen Beziehung zu Gott gehen soll – nur eine absolute Wahrheit geben kann, neben der sich alle anderen als unwahr und daher als letztlich heillos erweisen müssen. Das dafür vorgebrachte Argument lautet, dass Menschen in ihrem Leben, Lieben und Sterben nicht auf bezweifelbare, nur wahrscheinliche Überzeugungen bauen können. Dieser Überzeugung erscheint Lessings aufklärerischer Gedanke, dass die Gottheit selbst den Menschen die volle Wahrheit verwehrt habe ebenso unzeitgemäß wie die Möglichkeit, Gott selbst habe sich mit gutem Grund unterschiedlichen Menschen unterschiedlich offenbart – eine Überzeugung, die asiatischen Religionen alles andere als fremd ist. In ihnen wittern nicht wenige Christen – am prominentesten der Papst – das Schreckgespenst des Relativismus.

Das Judentum jedenfalls ist der Überzeugung, dass es der Menschheit schon zum Heil gereicht, sich lediglich an die noahidischen Gebote zu halten, also keine Laster zu begehen, keinen Götzendienst zu vollziehen und unter rechtlichen Verhältnissen zu leben. Zudem wusste schon der Prophet Amos, dass Gott mit unter-

schiedlichen Völkern unterschiedliche Bundesgeschichten hatte – dass also Gott die Kuschiten aus Kir und die Philister aus Kaphtor geführt (Amos 9,7) hatte. Womöglich werden Christentum und Islam nur dann einander ertragen können, wenn sie nicht nur wie bisher äußere Toleranz predigen (was in einer zivilisierten Welt ohnehin selbstverständlich sein sollte), sondern wenn sie endlich bereit sind, ihren aus der antiken Philosophie übernommenen metaphysischen, platonischen Wahrheitsbegriff aufzugeben. Nichts anderes als dieser Wahrheitsbegriff nämlich war die letzte und so symptomatische Ursache für Wiedereinführung der lateinischen Karfreitagsmesse durch den Papst.

Micha Brumlik

(Micha Brumlik ist Professor für Soziologie und Religionswissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main.)

Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk! (Röm 15,11)

Bedeutung des Judentums für den christlichen Glauben

Es war der Theologe Karl Barth, der als erster den Begriff der Ökumene auf das Verhältnis zwischen Kirche und Israel ausweitete. Findet das Verhältnis zwischen Juden und Christen seinen theologischen Ort im Horizont der Ökumene, so bedeutet dies, die Identität stiftende ursprüngliche Verwurzelung der Kirche im Judentum wiederzuentdecken, dann weiterhin die Schuld der Kirche gegenüber den jüdischen Geschwistern einzugestehen und im Gespräch mit Israel den Schatz der gemeinsamen Schriften und Traditionen zu heben, sowie die Vielgestaltigkeit wahrzunehmen, in der wir heute Jüdinnen und Juden und jüdischer Glaubenstradition begegnen. Dieses Gespräch und die Auseinandersetzung mit Israel und dem Judentum unterscheiden sich dabei deutlich vom Dialog mit anderen Religionen. Christen werden durch ihren Glauben in ein Verhältnis zum Volk Israel gesetzt: „Wie die Kirche Israel sieht und sich zu Israel stellt, ist immer zugleich Ausdruck *des eigenen christlichen Glaubens*" (Peter Beier).

Es geht für uns Christen in der Auseinandersetzung mit dem Judentum um unser Selbstverständnis, um unseren Glauben, darum, wer wir sind. Können wir uns als Christinnen und Christen relativ leicht dem christlich-jüdischen *Gespräch* entziehen, im Blick auf das christlich-jüdische *Verhältnis* kann dies nicht gelingen, denn: dies Verhältnis ist dem Christsein mitgegeben. Es gehört zum Kern des Christseins hinzu. Mit dem Bezug des protestantischen Christentums auf die Bibel, deren erster Teil auch die Bibel Israels ist und deren zweiter Teil überwiegend von Juden erzählt und geschrieben wurde, in deren Mittelpunkt der Jude Jesus von Nazareth steht, sind wir von allem Anfang an in ein unverrückbares Verhältnis zu Israel und dem Judentum gesetzt. Damit ist christliche Identität von Anbeginn eine zusammengesetzte Identität, wenn man auf die jüdischen Anteile des christlichen Glaubens blickt. Dies hat seinen Niederschlag in den letzten Jahrzehnten darin gefunden, dass zahlreiche Kirchen Europas die Grundlagen ihrer Verfassungen und Kirchenordnungen ergänzt haben. Sie taten dies in dem Bewusstsein, dass die jüdischen Anteile am christlichen Glauben neu entdeckt und zur Sprache gebracht werden müssen. Sie stellten fest: Israel und das Judentum gehören zum Kerngeschäft des Christentums,

- „weil der Glaube der Christinnen und Christen auf den Juden Jesus zurückgeht und sich auf ihn bezieht;
- weil Jesus im christlichen Glaubensbekenntnis der Christus heißt und also in der Mitte des christlichen Glaubensbekenntnisses die zentrale jüdische Hoffnungsgestalt, der Messias steht;
- weil die jüdische Bibel das christliche Alte Testament ist und also der größere Teil des christlichen Kanons;
- weil das Neue Testament in den erzählenden wie in den argumentierenden Stücken, also Evangelien, Apostelgeschichte und Briefen, die Jesus-Botschaft im-

mer wieder auf das sog. Alte Testament bezieht, genauer gesagt: die Einzelheiten der Jesus-Botschaft aus der Hebräischen Bibel legitimiert;
- weil so die ganze Christologie, die Lehre über Jesus Christus, aus dem sog. Alten Testament und der an dieses angeschlossenen jüdischen Überlieferung gespeist wird;
- weil das in der Kirche gebetete Jesus-Gebet, das Unser Vater, ganz und gar den Geist des jüdischen Gebets atmet;
- weil die Zehn Gebote, die das christliche Ethos bestimmen, auf das Zehnwort vom Sinai zurückgehen, auch wenn es in der christlichen Überlieferung dieser Zehn Gebote zu Verkürzungen und Verschiebungen gekommen ist – wie die Auslassung der Herausführung aus Ägypten im lutherischen Katechismus oder die Umdeutung des Sabbat-Gebots auf den christlichen Sonntag hin;
- weil Christinnen und Christen anhand der Psalmen zu beten gelernt haben und gewohnt sind;
- weil das elementare christliche Gebot der Nächstenliebe aus der Tora kommt und die jüdische Überlieferung ebenso bestimmt wie die christliche;
- weil der christliche Glaube an Gott als den Schöpfer sich ebenso dem biblischen und jüdischen Schöpfungszeugnis verdankt wie der Glaube an Gott als den Vater – den Vater seines erwählten Volkes Israel und den Vater der Menschen;
- weil die christliche Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt, ebenfalls ihren Ursprung in der jüdischen Bibel hat und weil die apokalyptischen Elemente des Neuen Testaments in den Zusammenhang jüdischer apokalyptischer Erwartungen gehören."[1]

Die Frage, wer wir als Kirche Jesu Christi im Angesicht Israels sind, wurde als mögliche und notwendige Frage erst wahrgenommen und gestellt nach der Vernichtung der europäischen Judenheit durch Deutschland. Das Erschrecken darüber, dass überlieferte und festsitzende christliche Judenfeindschaft diesem grauenhaften Geschehen den Boden bereitet hatte, führte in den protestantischen Kirchen zu einem Umdenken. Seit der Schoah, der systematischen Ermordung von etwa 6 Millionen Jüdinnen und Juden im Dritten Reich geht es bei der Frage nach der Bedeutung der Auseinandersetzung mit dem Judentum entscheidend auch um die Geschichte der Kirche. Gespräche zwischen Christen und Juden gibt es nicht erst heute. Als Glaubensgespräch, als Streitgespräch, als Verhör, als Beschimpfung und Verurteilung, als Missionsversuch hat es dieses Gespräch immer gegeben, und immer war das Christentum der mächtigere Gesprächspartner, der dabei die „Regeln" bestimmte. Schließlich verstand sich die Kirche als „Rechtsnachfolger Israels", als das wahre Volk Gottes, als „Heilsinstitut", die vollgültig an die Stelle des alttestamentlichen Israels getreten war, und neben der für die Weiterexistenz eines Bun-

[1] *Jürgen Seim*, Muß Israel in der Kirchenordnung stehen? In: Gottes Treue – Hoffnung von Christen und Juden: die Auseinandersetzung um die Ergänzung des Grundartikels der Kirchenordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland. Katja Kriener/ Johann Michael Schmidt (Hg.), Neukirchen-Vluyn 1998, 283f.

desvolkes mit eigengeprägter Gottesbeziehung kein Raum mehr blieb (Substitutionslehre).

Seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs ist das anders. In den letzten Jahrzehnten haben viele Kirchen Europas in zahlreichen Synodalerklärungen und Änderungen ihrer Verfassungen ihr Verhältnis zu Israel neu bestimmt und dies öffentlich bekundet. Die beschlossenen Ergänzungen haben vierfache Bedeutung: Sie sind erstens eine Absage an den Antijudaismus, der lange Zeit die Theologie bestimmt hat. Sie sind zweitens eine Absage an den Antisemitismus, der lange Zeit die politischen Gedanken und Gefühle der Christenheit bestimmt hat. Sie sind drittens die Anerkennung der unantastbaren Eigenheit Israels in der Geschichte Gottes mit der Welt und in der Weltgeschichte, und sie sind viertens die Selbstverpflichtung, in Predigt und Unterricht die neu entdeckte Erkenntnis von der Zusammengehörigkeit der Kirche mit Israel zur Geltung zu bringen.

Der Versuch, „Israel zu universalisieren, indem die Kirche aus den Völkern sich selbst als das ‚wahre Israel' behauptete, ging auf Kosten des jüdischen Volkes und hatte katastrophale Konsequenzen. Unser Platz als Kirche aus den Völkern ist der von Hinzukommenden, die Israels Besonderheit respektieren".[2] Dabei ist die Aufforderung des Paulus in Röm 15,10 an die römische Gemeinde, die er als Menschen aus den Völkern anspricht, eine besonders schöne Weise dies zu praktizieren. Dort heißt es (zitiert nach Dtn 32,43): „Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk!" Offener Dialog und Erfahrungsaustausch sind Schritte für eine gemeinsame Zukunft in gegenseitigem Respekt.

Katja Kriener

(Katja Kriener ist Landespfarrerin für das christlich-jüdische Gespräch in der Studienstelle Christen und Juden der Evangelischen Kirche im Rheinland. Sie war von 1993 bis 2008 Vorsitzende des Studienprogramms „Studium in Israel. e.V." der Evangelischen Kirche in Deutschland.)

[2] *Klaus Wengst*, Geschichte(n) und Wahrheit. Anmerkungen zum biblischen Wirklichkeitsverständnis, in: Evang.Theol.68., Heft 3, 192.

Das Kölner Nein zur Judenmission[1]

„Seit einigen Jahren gibt es in Deutschland wieder vermehrt judenmissionarische Aktivitäten, die sich mit besonderer Intensität an Emigranten aus der früheren Sowjetunion richten. Diese Menschen haben u. a. auf Grund der politischen Verhältnisse wenig oder gar kein Wissen über ihre eigene Tradition; sie eignen sich daher besonders leicht für missionarische Offensiven, weil sie der christlichen Werbung oft geistig und geistlich nichts entgegenzusetzen wissen."

Vor etwa zwei Jahren erreichte die Evangelische Melanchthon Akademie in Köln die Bitte aus der Kölner Synagogengemeinde (Roonstraße), eine eindeutige evangelische Position in dieser Frage zu veröffentlichen.

„Der Synodalbeschluss ‚Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden' der Evangelischen Kirche im Rheinland von 1980 hatte eine gewisse Unklarheit in der Frage hinterlassen, ob die Rheinische Kirche künftig noch Judenmission betreiben dürfe. Einerseits heißt es, das besondere Verhältnis zwischen Kirche und Israel verlange, dass wir das christliche Zeugnis gegenüber Israel anders wahrnehmen als die Mission unter den anderen Völkern (4.6). Die rheinische Kirche hat daraus auch tatsächlich die Konsequenz gezogen, dass sie per Beschluss 1986 *die Verpflichtung zur Judenmission* aus ihrer Kirchenordnung entfernt hat. – Andererseits aber hat sie sich noch nicht zu einer eindeutigen und für ihren ganzen Bereich verbindlichen *Ablehnung und damit zu einem Verbot der Judenmission* durchringen können."

In der evangelischen Trinitatiskirche in Köln wurde anlässlich der aktuellen Situation am Pfingstsonntag 2006 ein Gottesdienst gehalten, der von der Melanchthon Akademie und der Ökumenepfarrstelle im Evangelischen Kirchenverband Köln und Region verantwortet wurde, unter dem Thema „Gehet hin in alle Welt": Lernt mit Israel, lehrt in der Welt! – Unser biblisch begründetes Nein zur Judenmission.

Direkt im Anschluss an den Gottesdienst begaben sich die drei evangelischen Prediger des Gottesdienstes, Stadtsuperintendent Ernst Fey, Ökumenepfarrer Dr. Martin Bock und Pfarrer Marten Marquardt in Begleitung einiger Gottesdienstbesucherinnen und -besucher zu den beiden Kölner Synagogen, wo sie bereits von Vorstandsmitgliedern erwartet wurden und überreichten den Anwesenden den folgenden „Sendungstext":

„Anlässlich ihres Gottesdienstes am Pfingstsonntag 2006 in der ev. Trinitatiskirche zu Köln haben sich die hier versammelten Christinnen und Christen ihrer besonderen Nähe zu den Jüdinnen und Juden vergewissert, denen Gottes Bund und Verheißungen für Abraham, Isaak und Jakob gelten. Den folgenden Sendungstext, mit dem wir unseren Gottesdienst beschlossen haben, übergeben wir den jüdischen

[1] Rhein Reden. Das Kölner Nein zur Judenmission. Texte aus der Melanchthon Akademie des Evangelischen Kirchenverbands Köln und Region, Köln 2007. Darin sind Gottesdienst und Erklärung zum „biblisch-begründeten Nein zur Judenmission" dokumentiert.

Gemeinden als Gruß und als Erklärung unserer Haltung zu dem jüngst auch in Köln wieder aufgebrochenen Thema der sog. Judenmission.

1. *Ja zur Mission*: Wir verstehen und unterstreichen unsere Verpflichtung zur Mission, d. h. zur Lehr- und Lerngemeinschaft mit Menschen in aller Welt, und ggf. zu ihrer Besiegelung durch Taufe und verbindliche Lebensführung.
2. *Nein zur Judenmission*: Wir verstehen und unterstreichen unsere Verpflichtung, jeder Form von organisierter Judenmission grundsätzlich entgegenzutreten und dadurch das besondere Verhältnis Gottes zu seinem Volk Israel anzuerkennen.
3. Aus dem besonderen Verhältnis Gottes zu dem Volk Israel folgt die Anerkennung des besonderen Verhältnisses zwischen Christen und Juden in aller Welt.
4. So und mit gleicher Eindeutigkeit, wie wir zu missionarisch verbindlichem Leben verpflichtet sind, so und mit gleicher Eindeutigkeit ist uns Mission an den Juden verwehrt.
5. Mit dieser Einsicht wenden wir uns entschlossen von unserer früheren judenmissionarischen Tradition ab und bitten alle evangelischen Kirchen, diese Abkehr mit gleicher Entschlossenheit und Eindeutigkeit zu vollziehen.

Köln, am Pfingstsonntag, dem 4. Juni 2006"

Die Erklärung blieb auf den evangelischen Raum beschränkt. Zwar gab es Versuche, andere Kirchen an der Stellungnahme zu beteiligen. Sie wurde aber aus unterschiedlichen Gründen abgelehnt.

Eine besondere Brisanz haben die „judenmissionarischen" Aktivitäten im Köln/Bonner Raum auch deshalb, weil eine der Organisationen, die missionarisch unter den Juden tätig sind, zu den „jesusgläubigen jüdischen messianischen" Gruppen gehören. Der christlich-jüdische Dialog steht vor der Aufgabe, das Verhältnis zu den „messianischen Juden" zu klären.

Barbara Rudolph

60 Jahre ÖRK – Ökumene in der Krise?[1]

Die Anfänge der ökumenischen Bewegung reichen bis ins 19. Jahrhundert zurück. Ziel war es stets, die zahlreichen Kirchenfamilien im Sinne von „ut unum sint" einander wieder anzunähern. Während auf protestantischer Seite (Anglikaner, Lutheraner, Reformierte; dann Freikirchen sowie jüngst entstandene, z. T. kleinste Gruppierungen) die meisten – z. Z. um 300 – Kirchen im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) Mitglied sind, hat sich die katholische Seite zurückgehalten. Dabei ist unübersehbar, dass Rom mittlerweile an ÖRK-Veranstaltungen präsent ist und in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung als Vollmitglied mitarbeitet.

Mit der Gründung des ÖRK, 1948 in Amsterdam, erhielt die Bewegung eine klare Struktur. Allerdings war die Orthodoxie zunächst nur schwach vertreten (an der Gründungsveranstaltung nahmen unter 351 Vertretern nur 20 Orthodoxe teil). Den orthodoxen Kirchen im kommunistischen Block war eine Mitwirkung lange nicht möglich: Die Einladung an das Moskauer Patriarchat, zur Gründung des ÖRK Repräsentanten nach Amsterdam zu entsenden, wurde (zweifellos auf Druck Stalins) in einer Note vom 17. Juli 1948 zurückgewiesen: „Alle orthodoxen Kirchen [...] sehen sich genötigt, die Teilnahme an der ökumenischen Bewegung in ihrer heutigen Gestalt abzulehnen." Daran waren die orthodoxen Kirchen hinter dem Eisernen Vorhang gebunden: der Sowjetunion (Russlands, Georgiens, Armeniens), dann Bulgariens, Rumäniens, Jugoslawiens, Polens und der Tschechoslowakei. So war im ÖRK im ersten Jahrzehnt eigentlich nur die griechische Orthodoxie (das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, Alexandria, Antiochien, Jerusalem, Griechenland, Zypern) vertreten – und die altorientalischen Kirchen.

Unerwartet gab Staatschef Nikita Chruschtschow 1961 die Erlaubnis, Delegierte der Russisch- Orthodoxen Kirche (später auch der Evangeliumschristen-Baptisten) zur Vollversammlung des ÖRK in Neu-Delhi zu entsenden – und zwar auf dem Höhepunkt der von ihm entfachten Religionsverfolgungen: Die Anwesenheit von Kirchenvertretern aus der Sowjetunion sollte von der neuen anti-religiösen Kampagne ablenken. Diese hatten mit ihren Statements im Westen jegliche Religionsverfolgung zu leugnen und darüber hinaus die „Friedenspolitik" der Sowjetunion („Der Friede muss bewaffnet sein!") zu vertreten. Die Regierungen der anderen Ostblock-Länder zogen sofort nach und gestatteten „ihren" Kirchen ebenfalls die Mitwirkung in der Ökumene. – Diese hatte für die Orthodoxen aus dem Ostblock durchaus Vorteile: Als Geistlicher fühlte man sich nun besser vor staatlicher Verfolgung geschützt; man konnte Hilfe aus dem Westen in Empfang nehmen; Westreisen zu Dialog-Konferenzen wurden möglich.

Die Repräsentanten orthodoxer Kirchen hatten es in der Genfer Ökumene aber nicht leicht. Sie mussten mit Vertretern oftmals kleinster Kirchen verhandeln, die Orthodoxe zuweilen gar nicht als Kirche anerkennen oder deren Spiritualität ihnen

[1] Erstveröffentlichung in: G2W 7–8/08, 16–19.

zutiefst fremd ist; ständig wurden sie gefragt, wann die Orthodoxen endlich die Frauenordination einführen, wurden von Feministinnen geradezu belästigt; bei Abstimmungen waren sie den protestantischen Kirchen hoffnungslos unterlegen; orthodoxe Anliegen durchzusetzen – dazu hatten sie keine Chance. Aber trotz aller Probleme, die Orthodoxe mit dem ÖRK hatten, hielten sie durch: Die Kirchen in ihren kommunistischen Heimatländern brauchten die moralische Unterstützung aus Genf.

Die Krise vor zehn Jahren

Vor zehn Jahren war die Ökumene wirklich in der Krise – jedenfalls wenn man sie am Zustand des ÖRK misst. Vor der 8. Vollversammlung des ÖRK (4.–14. Dezember 1998 in Harare/Simbabwe) waren Stimmen orthodoxer Mitgliedskirchen immer lauter geworden, die entweder einen Austritt aus dem ÖRK oder aber eine völlige Veränderung seiner Strukturen forderten. Auf einer von den Patriarchaten Russland und Serbien initiierten Konferenz in Thessaloniki versuchten die orthodoxen Kirchen, ihr Unbehagen gegenüber dem ÖRK und den protestantischen Kirchen, das sich seit der politischen „Wende" in Europa angesammelt hatte, gemeinsam zu artikulieren. Von einem „Versuch" muss man reden, da es – wie Kenner wissen – nicht einfach ist, auf der einen Seite zwischen Istanbul und Moskau und auf der anderen Seite z. B. zwischen Jerusalem, Kairo und Damaskus einen Konsens zu finden – selbst, wenn es nur ums Protestieren geht. Traditionen und Interessenslagen sind doch sehr unterschiedlich.

Es ging ja schon seit längerer Zeit um die „westlichen" Themen „*Frauenordination*", „*inklusive Sprache* der Bibel" und „*Homosexualität*". Neu war aber die Entschiedenheit, mit der die ethisch-moralischen Fragen jetzt mit ekklesiologischen Grundsatzfragen verknüpft wurden. Der *Church of England* hatte die Russische Kirche besonders übel genommen, dass jene trotz und während ihres langen Dialogs, der schon im 19. Jahrhundert begonnen wurde, die Frauenordination eingeführt hatte. Und die lutherische Kirche von Schweden, aber auch andere „progressive" Kirchen haben über die Segnung homosexueller Paare nicht nur diskutiert, sondern diese auch vollzogen. Die grundsätzliche Frage nach dem Verständnis der Bibel wurde gestellt, und es wurde schließlich auch problematisiert, was eigentlich der ÖRK theologisch und liturgisch im Namen seiner Mitgliedskirchen diskutieren und empfehlen darf. Hartnäckig hielt sich sogar das grundlose Gerücht, die orthodoxen Kirchen müssten ihre liturgischen Texte der feministischen „inklusiven Sprache" anpassen.

Im Mai 1998 war bereits die orthodoxe Kirche von Georgien aus dem ÖRK ausgetreten, wobei der ökumenisch eingestellte und ehemalige Präsident des ÖRK, Patriarch Ilia II., von Mönchen, die Verbindung zu konservativen Klöstern auf dem Berg Athos hatten, geradezu mit physischer Gewalt zum Austritt gezwungen worden war. Auch die Kirche von Bulgarien kündigte noch im gleichen Jahr ihre Mitgliedschaft auf. Die Kirche von Jerusalem wollte keine Delegierten zur Vollver-

sammlung entsenden, und die Kirchen von Serbien und Russland riefen dazu auf, sich sofort aus dem ÖRK zurückzuziehen. Journalisten sprachen bereits von der Spaltung oder gar vom Ende des ÖRK. Nicht nur in einigen orthodoxen Kirchen, sondern auch beim Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund, der Lutherischen Kirche von Finnland und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) wurde überlegt, was man zur De-Eskalierung beitragen könnte.

Entscheidend war aber, dass die orthodoxen Kirchen auf einer Konferenz in Thessaloniki (29. April bis 1. Mai 1998) Beschlüsse gefasst hatten, die alles in allem dann aber doch ziemlich moderat waren: Sie wollten die Anzahl orthodoxer Delegierten reduzieren; diese sollten nicht an ökumenischen Gottesdiensten teilnehmen, um ihrem Protest gegen die Arbeitsweise des ÖRK sichtbaren Ausdruck zu verleihen. Im Abschlussdokument von Thessaloniki hieß es zwar bedrohlich – aber auch hoffnungsvoll, dass *„diese Maßnahmen aufrechterhalten werden, bis eine radikale Umstrukturierung des ÖRK stattgefunden hat, die einem orthodoxen Mitwirken angemessen Rechnung trägt"*. Weiter wurde die Bildung einer „Gemischten Theologischen Kommission" vorgeschlagen, die Modelle einer Umstrukturierung des ÖRK erarbeiten sollte, die den Erwartungen der Orthodoxen an den ÖRK entsprächen.

Auf der Vollversammlung von Harare waren es dann besonders zwei Delegierte der Russischen Orthodoxen Kirche, Erzpriester Vsevolod Tschaplin, einer der Stv. Vorsitzenden des Außenamtes der Russischen Kirche, und Archimandrit Hilarion (Alfejev, *1966; heute: Bischof von Wien und Österreich), die mit scharfen Worten die orthodoxen Anklagen – hinsichtlich der *Ordination der Frau* und des Themas *Homosexualität* – im Plenum vorbrachten. Mit anderen Delegierten habe ich zur Mäßigung im Ton und in der Sache gemahnt und daran erinnert, dass wir seit Ende des Zweiten Weltkrieges (also während 40 Jahren Kalten Krieges) zusammengearbeitet hätten – und dass der ÖRK für die gesamte ökumenische Bewegung wichtig gewesen sei und bleiben müsse.

Schließlich beschloss man, eine „Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK" zu bilden, die sich mit den orthodoxen Beschwerden befassen und Vorschläge zur Verbesserung der Situation machen sollte. Ich wurde zum Co-Moderator für die protestantische Seite, der altgediente Ökumeniker Metropolit Chrysostomos von Ephesus (Ökumenisches Patriarchat Konstantinopel) zum Moderator für die Orthodoxen berufen. Wir waren je 30 Vertreter, die in drei Jahren ein gewaltiges Pensum an schwierigen Problemen behandelten und dem Exekutiv- und dem Zentralausschuss schließlich Vorschläge unterbreiteten, wie eine künftige Zusammenarbeit aussehen könnte. Noch nie in der damals 50-jährigen Geschichte des ÖRK wurde den orthodoxen Mitgliedskirchen so große Aufmerksamkeit gewidmet, und noch nie zuvor haben Protestanten so viel von den Orthodoxen gehört und gelernt. Das Ergebnis, das vom Zentralausschuss angenommen und auf der 9. ÖRK-Vollversammlung in Porto Alegre (2006) mit dem *Konsens*verfahren bereits erfolgreich praktiziert wurde, ist Grundlage meines Optimismus, dass sowohl

die Ökumene im ÖRK als auch in der KEK (Konferenz Europäischer Kirchen) zwischen Protestanten und Orthodoxen sehr wohl weitergeführt werden kann.

Platz lassen für Überraschungen

Es war in der ökumenischen Bewegung von Anfang an nicht absehbar, wie sie sich entwickeln würde. Das sagte mir Hans-Heinrich Harms, einer der ersten Mitarbeiter im Stab des ÖRK in der Genfer Zentrale (kürzlich ist der ehemalige Bischof von Oldenburg mit über 90 Jahren gestorben), zum Trost, als ich nicht so recht verstand, warum im Jahr 2002 die hannoversche Landesbischöfin Margot Käßmann von einem Tag auf den anderen ihre Mitgliedschaft im Zentralausschuss des ÖRK aufgab. Im Rückblick ist mir klar, was sich in der Haltung der Orthodoxen ihr gegenüber verändert hat: 1983 war sie zunächst Jugenddelegierte – schließlich aber Bischöfin. Trotzdem halte ich ihren Austritt auch heute noch für falsch: Weil er nichts daran ändert, dass es kontroverse Themen gibt, denen wir uns auch in Zukunft stellen müssen.

Und dazu gehört die Frage, ob und wie wir als Christen verschiedener Tradition miteinander beten bzw. Gottesdienst feiern können. Ich habe immer gesagt: „If we can't pray together – we can't stay together", und habe dabei immer an Gottesdienste bzw. Andachten gedacht, die von ordinierten Frauen *und* ordinierten Männern geleitet werden können. Nichts anderes haben wir der Sonderkommission als Ergebnis vorgelegt und in den Gremien beschlossen. Nach meinem Eindruck war das nach allem, was vorausgegangen war, das größte Zugeständnis der Orthodoxen an die Protestanten. Diese hatten dagegen wegen ihres westlichen Demokratieverständnisses ihre Schwierigkeiten mit dem Konsensverfahren, obwohl es in den *United Churches of Australia und of Canada* seit über zehn Jahren erfolgreich praktiziert wird. Auf dieser Basis lässt sich theologisch und praktisch weitermachen. Wir könnten also zufrieden sein.

Geänderte kirchliche Großwetterlage – oder: die Krise heute

Als Beobachter der weiteren Entwicklung bin ich aber nicht zufrieden. Einmal wegen der offenbar gewordenen Schwäche in der Führung des ÖRK sowie wegen der inhaltlich wenig profilierten Arbeit des ÖRK im Allgemeinen. Wir haben als Protestanten und Orthodoxe eine neue gemeinsame Form gefunden, aber weder in der Tradition von „Glauben und Kirchenverfassung" (*Faith and Order*) noch im Gefolge des gesellschaftspolitischen Engagements der 60er Jahre haben wir vergleichbare gemeinsame Programme neu starten können. Es werden 2008 Entscheidungen gefällt werden müssen, *mit wem* und *für welche Inhalte* der ÖRK weitermachen kann und soll.

Ich bin auch nicht zufrieden mit der Wahrnehmung der konfessionspolitischen oder gar religionspolitischen Großwetterlage. Nach meinem Eindruck werden die

protestantischen Kirchen weltweit und besonders in Europa mehr und mehr marginalisiert. Ich stelle das natürlich zuerst in Deutschland fest, wo es in den Medien immer eine Balance zwischen der Berichterstattung über die evangelische und katholische Kirche gegeben hat. Aber seit zwei Jahren wird alles über den Papst und die katholische Kirche, aber kaum noch etwas über die Evangelischen berichtet. Die EKD hat in Bischof Wolfgang Huber, Berlin, einen profilierten Sprecher, aber seit Monaten kommt er oder kommen die Aktivitäten der EKD in den Printmedien meistens nur dann vor, wenn eine katholische Nachricht als Aufmacher dient. Die Verschiebung der Koordinaten mag auch darin ihren Grund haben, dass es derzeit weder aufregende Personalnachrichten noch kontroverse Themen gibt. Ich erinnere mich, bei unseren regelmäßigen Treffen zwischen der EKD und dem SEK auch in der Schweiz ähnliche Klagen gehört zu haben.

Neu in Deutschland ist allerdings, dass jetzt mehr über die 1,2 Millionen dort lebenden orthodoxen Christen zu lesen ist als früher: lokal z. B. über die Ehrung der im Ersten und im Zweiten Weltkrieg gefallenen russischen Soldaten durch russische Priester, die in Deutschland immer mehr Gemeinden sammeln; auf internationaler Ebene liest man in den deutschen Medien natürlich über die Dankesworte des Moskauer Patriarchen Aleksij II. an den scheidenden Präsidenten Putin während des Osternacht-Gottesdienstes in der Christus-Erlöser-Kirche in Moskau, und man liest über den kirchlichen Segen für Medvedjev im Zarenpalast des Kremls nach seiner Wahl zum Präsidenten. In Russland, diesen Eindruck erwecken die Medien, sei das orthodoxe Christentum wieder Staatsreligion und spiele eine beherrschende Rolle. Einige westliche Medien flüchten sich in Ironie, weil sie sich mit den Sitten und Gebräuchen nicht auskennen, oder schwelgen in der Darstellung von Ikonen oder der Wiedergabe russischer Chormusik. Auf jeden Fall gibt es etwas zu sehen und zu hören – was die Orthodoxie mit der römisch-katholischen Kirche verbindet und wobei die evangelische Kirche schon in der Vergangenheit meistens den Kürzeren zog.

Wir als Evangelische müssen uns in den nächsten Jahren mehr als bisher darauf einstellen, dass wir weder aus römisch-katholischer noch aus russisch-orthodoxer Sicht wichtige Partner sind. Denn wie sogleich nach der Wahl Papst Benedikts XVI. begonnen, setzen die Römisch-katholische und die Russische Orthodoxe Kirche ihre Annäherungen fort und machen gemeinsam Front gegen die Säkularisierung, wobei erst einmal offen bleiben kann, was genau darunter zu verstehen ist. Deutlich spürbar ist schon jetzt ein Abrücken von den Ergebnissen der europäischen Aufklärung in Schule und Universität sowie der gesamten Kultur des Westens. Beide Ausprägungen des Christentums werden versuchen, mit anderen Weltreligionen nicht nur gute Nachbarschaft zu pflegen, sondern auch Koalitionen gegen den Materialismus und den angeblichen Werteverfall einzugehen.

Bei dieser Konstellation können die protestantischen Kirchen leicht als Kollaborateure des Zeitgeistes angeklagt werden – hinsichtlich der Frauenordination oder des Themas Homosexualität. Deshalb war und ist es so wichtig, solide theologische Begründungen dafür zu geben, warum man nicht einfach dem Wortlaut der Bibel

folgt. Auch mit Blick auf die rasante Ausbreitung von Pfingstkirchen und die Nähe von Evangelikalen zur Politik müssen die Grundlagen für ein vernünftig verantwortbares Christentum zwischen Fundamentalismus und Säkularismus mit Hilfe einer geschichtlich orientierten Hermeneutik neu formuliert werden.

Die „nationalkonservative" Versuchung

In der russischen Geschichte des 19. Jahrhunderts gab es das bekannte Tauziehen zwischen „Westlern" und „Eurasiern", also zwischen denen, die Russland durch westliche Ideen modernisieren wollten, und jenen, die das Eigentliche Russlands in seiner Zwitterstellung zwischen Europa und Asien sahen. So ähnlich sortieren sich die kulturellen und wirtschaftlichen Vorstellungen auch heute wieder, wobei Jelzin eher zu den Westlern zu zählen wäre. Auch Putin gab sich lange als „Westler", ist aber enttäuscht von den Amerikanern und den meisten Europäern und tendierte in den letzten Jahren eindeutig zu den „Eurasiern".

So verwundert es auch nicht, dass mit orthodoxer Unterstützung eine „Russische Doktrin" mit antiwestlicher Stoßrichtung verbreitet wird (vgl. darüber G2W 1/2008, 12–21, darunter Gerd Stricker: „Großrussische Phantastereien?"). Diese Doktrin richtet sich gegen westliche Einflüsse, gegen Demokratisierung sowie Globalisierung und propagiert eine Orientierung Russlands *nach Asien* einschließlich einer Zusammenarbeit mit Islam und Hinduismus. Seit Mitte der 90er Jahre des letzten Jahrhunderts, als in engem Schulterschluss mit den Präsidenten Jelzin und Putin von Nationalkonservativen das sog. „Russische Weltkonzil" ins Leben gerufen wurde, haben sich Metropolit Kirill, der Außenamtschef des Patriarchats, und sein Stellvertreter, Erzpriester Vsevolod Tschaplin, als Wortführer hervorgetan – ob aus Überzeugung oder aber, um die „Westler" heilsam zu schockieren, sei dahingestellt. Ich bin zur Überzeugung gelangt, dass die eurasische Karte immer dann gespielt wird, wenn der Einfluss der Russischen Kirche im Westen verstärkt – und parallel dazu ihre Aktivitäten in Mittel- und Westeuropa ausgedehnt werden. So hat im Oktober 2007 in Brüssel der sog. „Erste Paneuropäische Russische Kongress" stattgefunden, angeblich um zusammen mit den Auslandsrussen den Integrationsprozess von EU und Russland zu befördern. Es geht um neue vertragliche Abmachungen, die jetzt endlich fixiert werden sollen.

Auf der letzten Konferenz des „Petersburger Dialogs" im September 2007 in Wiesbaden, an der es zu einer Begegnung von Präsident und Bundeskanzlerin Merkel kam und zu der auch ich eingeladen war, ist zu meiner Genugtuung eine Sektion „Kirchen" eingerichtet worden, die auch in Zukunft gemeinsame relevante Themen behandeln soll. Es war bemerkenswert, wie vehement sich mit Blick auf Schule und Diakonie Vsevolod Tschaplin und der russische Erzbischof Longin (Talypin, Düsseldorf) für die Einführung des deutschen kooperativen Modells zwischen Staat und Kirche aussprachen. Das ist bemerkenswert vor dem Hintergrund, dass sich am 27. Juli 2007 zehn russische Wissenschaftler mit dem Nobelpreisträger Vitalij Ginzburg an der Spitze in einem Offenen Brief (G2W 1/2008, S. 14)

gegen eine „wachsende *Klerikalisierung* der russischen Gesellschaft" und gegen die Einführung orthodoxen Religionsunterrichts gewandt hatten.

Derselbe Vsevolod Tschaplin, der zu Dialogen nach Teheran, Neu-Delhi oder nach Peking reist und auch eine Lanze für die internationalen Organisationen wie Europarat oder UNO brechen kann, setzt sich ebenso vehement für die Stärkung der GUS (Zusammenschluss der meisten Nachfolgestaaten der Sowjetunion) ein und ist – wie nicht anders zu erwarten – gegen die Abtrennung des Kosovo von Serbien und auch gegen die Ausbreitung der Nato nach Osten, näher an Russlands Grenzen heran. Ich frage mich seit langem, was für Berater die amerikanische Regierung eigentlich hat, denen es nicht gelungen ist, neue kooperative Formen der Zusammenarbeit zu entwickeln, sondern die alten Konfrontationen wiederzubeleben! Nicht zuletzt dadurch ist die nationalkonservative Ausrichtung der russischen Gesellschaft und Kirche gestärkt worden. Die Russlandpolitik des Westens tut gut daran, den Kontakt zur Russischen Kirche möglichst kontinuierlich zu pflegen.

Den 50-jährigen Dialog unter neuen Bedingungen fortsetzen

Ein gemeinsames Buch von EKD und Russischer Kirche aus dem Jahr 2003 trägt den wegweisenden Titel „Hinsehen und Hinhören". Es handelte sich um eine schwierige Geburt nach sieben Jahren oft sehr mühevoller Arbeit. Es ist ein zweisprachiges Buch für alle, die sich für die Beziehungen zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Orthodoxen Kirche in Russland interessieren, besonders auch für angehende Theologen. Dieses Buch hat viel mehr zum Inhalt als den Rechenschaftsbericht über einen fast 50-jährigen evangelisch-orthodoxen Dialog, der 1959, mitten im Kalten Krieg, begonnen wurde und der seit 1969 auch vom „Bund Evangelischer Kirchen in der DDR" mit der Russischen Orthodoxen Kirche bis zur Wende parallel geführt worden ist und jetzt gemeinsam weitergeführt wird.

Als Patriarch Aleksij 1995 Deutschland besuchte, haben wir einen gemeinsamen Bericht vorgelegt, worin wir die mehr als 20 theologischen Dialogrunden (von der Taufe über die Ämter bis zum Religionsunterricht) als „gelungenen Brückenbau" bezeichnet und davon gesprochen haben, dass etwas Neues entstanden ist: nämlich eine „geistliche Weggemeinschaft". Zu einer inhaltlichen Verständigung über das Wesen der Predigt bzw. über das Verhältnis von Wort und Sakrament im Gottesdienst ist es allerdings noch nicht gekommen, auch nicht über die apostolische Sukzession oder die Anerkennung der Ordination.

Aber es ist gelungen, sich gegenseitig über die jeweiligen theologischen Grundentscheidungen zu informieren und dafür Verständnis zu wecken. Im Berichtsband über den Dialog 1984 in Kiew, also 25 Jahre nach Beginn des Dialogs, schildert Professor Vitalij Borovoj (93-jährig verstorben am 7. April 2008), einst die „Graue Eminenz" im Außenamt des Patriarchats, sehr eindrücklich seine Gefühle nach der Teilnahme im evangelischen Gottesdienst: „*So stand ich heute in ihrem Abendmahlsgottesdienst. Ich habe nicht nur einfach gebetet; ich war tief beeindruckt.*

Nun, das wäre vielleicht nur meine Privatsache. Aber ich habe mir auch als Theologe überlegt: Herr Gott, das werde ich unbedingt auch meiner Kirche sagen; es ist doch eine ganz normale Liturgie, und es gab eine ausgezeichnete Predigt. Was brauche ich denn persönlich noch mehr? Notwendig ist die Anerkennung dessen, der die Liturgie vollzieht. Und das ist jetzt das Allerwichtigste für die Kirche. Die Frage nach dem, was Sie, die Evangelischen, als Amt bezeichnen, ist die schwierigste, aber auch gleichzeitig die wichtigste. Man muss sie ehrlich untersuchen."

In den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts wurde er, nach seiner großen Zeit im ÖRK, vom Moskauer Patriarchat kaltgestellt, was ihn verbittert hat. Unvergesslich bleibt sein Vortrag über die Schöpfung auf der Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983. Daran sollten EKD und ROK anknüpfen – ebenso an die Menschenrechtsthematik wie in diesem Jahr bei den Dialoggesprächen in Deutschland. Darin besteht ja das Eigene, dass sich Kirche und Theologie in diesen Dialogen begegnen, sich Mühe geben, „kirchlich" bis hin zur Gestaltung von Andachten zu sein und sich auch persönlich kennen zu lernen. Namen tauchen auf wie Fairy von Lilienfeld, Ernst Wolf, Edmund Schlink oder die vielen, die in den letzten Jahren seit der Wende den Dialog mitgestaltet haben. Umso besorgter bin ich, dass theologische Lehrstühle – namentlich mit ostkirchlichen Schwerpunkten – nicht wiederbesetzt oder mit anderen zusammengelegt wurden. Es wäre dringend geboten, u.a. das ostkirchliche Lehrangebot wieder zu verbreitern – gerade auch um einer wissenschaftlich bemerkenswerten Tradition und um der theologischen Fundierung (nicht nur) des evangelisch-orthodoxen Dialogs willen.

Rolf Koppe

(Rolf Koppe war bis August 2006 Auslandsbischof und Leiter der Hauptabteilung Ökumene und Auslandsarbeit im Kirchenamt der EKD. Er war Mitglied des Exekutivausschusses des ÖRK und Ko-Moderator der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK. Er ist Moderator des Herausgeberkreises der Ökumenischen Rundschau.)

Der Beitrag der Orthodoxie zu einem vereinten Europa[1]

Ursprünglich sollte ich über orthodoxe Visionen eines vereinten Europas sprechen. Doch Visionen gegenüber war die Orthodoxe Kirche immer zurückhaltend. Visionen begegnen zwar auch in den Viten einiger Heiliger. Doch überwiegen vor allem in der Alten Kirche Warnungen und in jedem Falle skeptische Zurückhaltung gegenüber Lichterscheinungen und Visionen aller Art. So ist es angemessener, nicht von „Orthodoxen Visionen eines vereinten Europas", sondern vom speziellen „Beitrag der Orthodoxie zu einem vereinten Europa" zu sprechen.

Mir fallen dazu acht Fragenkreise ein, bei denen ich einen speziellen Beitrag der Orthodoxie für ein vereintes Europa zu erkennen und zu erhoffen meine:

1. Die Aufnahme des europäischen byzantinischen Erbes.
2. Die Aufnahme der spezifisch ostkirchlichen Hebraizität.
3. Die Beziehung zwischen inkarnatorischem Realismus und symbolischer Abstraktion.
4. Die Hervorhebung und Wahrung des Transzendenzbezuges.
5. Die Erfahrung mit totalitären Staaten.
6. Die jahrhundertelange Erfahrung der Begegnung mit dem Islam.
7. Moraltheologische Fragen, z.B. die Frage der Geburtenkontrolle.
8. Der theologische Beitrag der Orthodoxie zur ökologischen Problematik.

1. Die Kultur des Abendlandes ist ohne den byzantinischen orthodoxen Beitrag nicht denkbar.

Meine ehemalige Assistentin Dr. Jennifer Wasmuth hat in ihrer Dissertation „Der Protestantismus und die russische Theologie" herausgefunden, dass es im Osten ein dem Kulturprotestantismus vergleichbares östlich-orthodoxes Phänomen, eine Art von Kulturorthodoxie, gibt oder zumindest gegeben hat.[2] Mit den Vertretern dieser liberalen Kulturorthodoxie bin ich der Überzeugung, dass es einen wichtigen Beitrag des Christentums, speziell auch des östlichen Christentums, zur abendländischen Kultur gibt und dass dieser kulturelle Beitrag etwas durchaus Wesentliches ist. Europa ist ohne den orthodox geprägten Osten nicht denkbar, weil es ohne Byzanz nicht denkbar ist. Ein Gipfel westlicher mittelalterlicher Kultur ist die durch die aus Konstantinopel stammende Kaiserin Theophanou geprägte sog. Ottonische Renaissance. Wertvollste abendländische Werke der Kunst sind durch diese Renaissance oder auf andere Weise von Konstantinopel her geprägt.

[1] Für den Druck überarbeitete Fassung eines am 8. September 2007 in Nürnberg gehaltenen Vortrags, aus Anlass der 3. Europäischen Ökumenischen Versammlung.

[2] *Jennifer Wasmuth*, Der Protestantismus und die russische Theologie. Zur Rezeption und Kritik des Protestantismus in den Zeitschriften der Geistlichen Akademien an der Wende vom 19. zum 20. Jh., Göttingen 2007 (FSÖTh 113), 296 u.ö.

Überall da, wo abendländische christliche Kunst vorgotischer Zeit einen Höhepunkt erlebt, steht im Hintergrund das Erbe Konstantinopels. Besonders erwähnt seien die Fresken der Burg Hocheppan und die wunderbaren Engelfresken des Südtiroler Klosters Marienberg, das Werk des großen italienischen Meisters Duccio und seines Lehrers Cimabue usw. Und die schriftlichen Werke der griechischen Klassik wären auf immer verloren gegangen, wenn nicht gebildete Byzantiner wie z.B. Patriarch Photios (um 810–893/94) antike Schriften gesammelt und weitertradiert hätten. Auch das römische Recht (Corpus Iuris Civilis), das unser Recht bis heute prägt, ist ja nicht im Alten Rom, sondern im Neuen Rom, in Konstantinopel am Hofe Kaiser Justinians I. durch den Quaestor des Rhomäischen (Byzantinischen) Reiches Tribonian (gest. 542/43) kodifiziert worden.

2. Ungeachtet eines im Bereich der östlichen Kirchen weit verbreiteten Antisemitismus haben die östlichen orthodoxen Kirchen, insbesondere in ihren Gottesdiensten und deren Strukturen, wesentliche Züge des jüdisch-hebräischen Erbes besser bewahrt als die Kirchen des Westens, denen die Kirchen des Ostens in diesem Bereich Orientierungshilfe leisten können.

Bedauerlicherweise gibt es – zwar nicht überall in den orthodoxen Kirchen des Ostens, wohl aber in einigen von ihnen – einen irrationalen Antisemitismus. Das ändert aber nichts daran, dass es in der Orthodoxen Kirche eine besonders intensive Art der Bewahrung und Erhaltung jüdisch-hebräischer Züge gibt, die das Reden von den christlich-jüdischen Wurzeln des Abendlandes erst glaubhaft werden lässt. Da ist zunächst einmal an den Psalter zu denken, der zwar nicht weniger intensiv im römisch-katholischen monastischen Gottesdienst gebraucht wird, dem aber im normalen katholischen Gemeindegottesdienst nicht entfernt die Bedeutung zukommt, die er im byzantinisch geprägten Gottesdienst hat, vom evangelischen Gottesdienst zu schweigen. In der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern drohen die Introiten fast überall verloren zu gehen.

Die orthodoxen Kirchen haben bis heute den Sonnabend als einen besonderen Tag herausgestellt und eingehalten, an dem z.B. selbst in der Fastenzeit nicht mit der an Werktagen üblichen Strenge, sondern nur so wie an den Sonntagen gefastet wird und außerhalb dieser Zeiten überhaupt nicht.

Vor allem orthodoxe Segensgebete stehen in enger Kontinuität zu jüdischen Segensgebeten. Segen ist bis heute in der orthodoxen Kirche eulogía – eucaristía.[3] Das gilt für die Eucharistie und auch für andere Segnungen, speziell für die Große Wasserweihe am 6. Januar. Alle wichtigen Segenshandlungen der Orthodoxen Kirche haben nach dem Muster der jüdischen „berachah" an zentraler Stelle ein Gebet,

[3] *Fairy v. Lilienfeld*, EULOGIA und EULOGEIN im gottesdienstlichen Handeln der orthodoxen Kirchen. Der Segen in der Ostkirche und sein Bezug auf Schöpfungswirklichkeit und Heil, in: ALW 20–21/ 1978–1979, 9–27; *K.Ch. Felmy*, „Was unterscheidet diese Nacht von allen anderen Nächten?". Die Funktion des Stiftungsberichtes in der urchristlichen Eucharistiefeier nach Didache 9f und dem Zeugnis Justins, in: JLH 27/ 1983, 1–15.

das über einer Materie – Brot und Wein der Eucharistie, Wasser bei der Wasserweihe, Brot bei der Weihe des Artos – Gott dafür preist, dass Er in der Geschichte Heil und Rettung gewirkt hat. Die Dank- und Segensgebete werden in der Erwartung gesprochen, dass dieser Lobpreis der Heilswirkungen Gottes in der Vergangenheit ein Segen für die gegenwärtig vorliegenden Gaben wird. Das wird bis heute in der Orthodoxen Kirche so praktiziert, auch wenn es auch hier nicht immer verstanden wird.

Es gibt in der Orthodoxen Kirche eine Verwurzelung im Alten Testament, die hier und da von Kennern der Orthodoxie zuweilen auch kritisiert wurde (im Verständnis des priesterlichen Dienstes und in der Einteilung orthodoxer Kirchenbauten nach dem Muster des Tempels in Jerusalem), die aber z.B. in der erwähnten Berachah-Segensstruktur und der regelmäßigen Lesung des Alten Testaments am Vorabend großer Feste eine Brücke zu Israel schlägt, die bei anderen Konfessionen so nicht überall und nicht in dieser Intensität besteht.

3. M.E. besteht die Faszination der östlich-orthodoxen Ikone darin, dass es ihr – jedenfalls in ihrer klassischen Ausprägung – gelingt, durch eine bestimmte Form der Abstraktion eine nicht darstellbare Dimension anzudeuten und gleichzeitig mit ihren in dem Glauben an die Inkarnation wurzelnden realistischen Zügen Theologie und Frömmigkeit davor zu bewahren, den Glauben in eine Summe abstrakter Wahrheiten zu verkehren.

In diesem Punkt geht es nur um einen Beitrag für das *christliche* Europa; aber wer der Meinung ist, dass Europa auf christlichen Fundamenten steht und noch immer vom Christentum beeinflusst wird, für den ist auch das hier Gesagte wichtig: Die Väter des 4. Jahrhunderts und der unmittelbar folgenden Jahrhunderte haben die großartige Leistung der Herausbildung eines christlichen Hellenismus bewirkt, den Adolph v. Harnack in seinen Folgen zwar für bedenklich hielt, den aber auch er als hervorragende intellektuelle Leistung zu würdigen wusste. Erst durch die denkerische Leistung der Väter dieser Zeit ist die christliche Theologie auf der Höhe der damaligen weltlichen Bildung angekommen. Das ist ein zweifellos positiver Schritt. Gleichzeitig ist aber auch ein Gegengewicht gegen eine nicht so gewollte, aber doch ein Stück weit erfolgte Spiritualisierung geschaffen worden – nämlich in der Entstehung der Ikone und der altkirchlichen Ikonographie. Gegenüber einer notwendigen, aber in ihren Folgen auch nicht unproblematischen Abstraktionstendenz spätantiken, hellenischen Denkens beruht die Ikone auf dem Glauben, dass Gott in Christus wirklich Mensch geworden ist mit allen Eigenschaften wahren, vollen Menschseins außer der Sünde. Und dazu gehört auch die Umschreibbarkeit des von Seinem Wesen her unerkennbaren und damit unumschreibbaren Gottes. Da aber im Griechischen wie auch in manchen anderen Sprachen, für Schreiben und Malen dasselbe Wort steht, ist Gott, wenn er umschreibbar geworden ist, auch malbar geworden. Mit ihrer abstrahierenden flächigen Malweise vermeidet die Ikone grob sinnliche Anschaulichkeit, die für den Glauben ja

auch Probleme mit sich bringen kann. Sie vermag es, durch diese Abstraktion und einige Symbole wie den Nimbus, den achtstrahligen Stern und die nach innen dunkler werdenden konzentrischen Kreise bei einigen Christus-Ikonen etwas von dem anzudeuten, was eigentlich undarstellbar ist. Zugleich aber bewahrt die Ikone, vor allem die Christus-Ikone, durch die realistischen Züge, die die Menschwerdung in Christus betonen, Theologie und Frömmigkeit davor, den christlichen Glauben in eine Summe abstrakter Wahrheiten zu verkehren.

4. In den letzten Jahrzehnten zeigt sich der Beitrag der Orthodoxie in der ökumenischen Bewegung vor allem darin, in ihren gottesdienstlichen Vollzügen und in ihren Verlautbarungen immer wieder an die Vision des kommenden Reiches Gottes zu erinnern.

Während die westeuropäischen Staaten in der Gefahr stehen, auf eine Erwähnung der christlich-hebräischen Grundlagen und des Gottes- und damit des Transzendenzbezugs in einer künftigen europäischen Verfassung zu verzichten, ist darauf zu hoffen, dass die orthodoxen Kirchen des Ostens – vor allem denke ich hier an die Kirche von Griechenland, die nicht die Last einer kommunistischen Vergangenheit ihres Landes trägt – nachdrücklicher auf dem unbedingt notwendigen Transzendenzbezug insistieren. An einem reinen Pragmatismus, der ohne einen solchen Transzendenzbezug besteht, kann eigentlich auch den westeuropäischen Staaten nicht gelegen sein. Politisches Handeln, das zwar seine Zweckhaftigkeit, nicht aber einen letzten tieferen Sinn in sich trägt, sondern diesen außerhalb seiner selbst sieht, müsste entkrampfter werden, „befreiter" und damit sogar auch ein Stück weit rationaler.

Außer dem Gottes- und Transzendenzbezug der Verfassung meine ich in diesem Zusammenhang noch etwas anderes. M.E. war es früher eine dauernde Leistung der Lutherischen Kirche, stets an die Mitte der christlichen Botschaft erinnert zu haben. Wenn ich recht sehe, bringen zumindest ihre führenden Personen und Organe das heute nicht mehr so zustande wie früher, während in den letzten Jahrzehnten der Beitrag der Orthodoxen Kirchen, z. B. im Ökumenischen Rat der Kirchen, aber nicht nur hier, oft darin bestanden hat, auf der Frage nach dem eigentlichen Zentrum des Glaubens zu insistieren. Was das praktisch bedeuten kann, hat Patriarch Aleksij II. von Moskau in seiner Anfangszeit in einem Artikel zum „Abschied vom Kommunismus" in den „Moskovskie Novosti" 1991 gezeigt, als er die Frage stellte, wie sich der Christ in dieser Situation verhalten solle. Angesichts der Millionen von Opfern sei Lachen unangebracht. Fluchen sei dem Christen verwehrt. Auch „Verständnis" könne eigentlich nicht aufgebracht werden, jedenfalls nicht, soweit Verständnis Züge von Rechtfertigung zeige. Für den Christen sei vielmehr *Dank* die angemessene Antwort, so wie der hl. Johannes Chrysostomus bei seinem Ende in den Entbehrungen der Verbannung gerufen habe: „Ehre sei Gott für alles." Der Patriarch fügte hinzu: „Sie werden zustimmen: Ein Mensch, der seinen Leidensweg vor dem Angesicht Gottes sieht, wird langsamer sein zum Zorn und

zur Rache, zurückhaltender bei der Verteidigung seiner ‚Rechte' und umso mehr bei der Wahl seiner Mittel für den Kampf." „Wenigstens *eine* Lehre sollten wir aus dem Kommunismus ziehen: Mit Gewalt kann man die Welt und den Menschen nicht besser machen."[4] Ich denke ein solches Votum zeigt, wie sich der Transzendenzbezug im Reden und Handeln einer wichtigen Persönlichkeit des öffentlichen Lebens auswirken kann.

Ein Umstand bei dem Versuch, sich nach den Verfolgungen durch den Kommunismus wieder zurechtzufinden, kommt dabei vor allem der Orthodoxen Kirche zugute. Sie hat nie das Paradies auf Erden versprochen. Vielmehr hat sie eindrucksvoller als die Kirchen im Westen, die sich jahrzehntelang allzu sehr auf politische Weltverbesserungstendenzen eingelassen haben, die Vision von einem kommenden, hier und da schon gegenwärtigen Reich geboten, „wo kein Schmerz noch Gram noch Seufzen ist, sondern Leben ohne Ende" (Zitat aus der Panichida, dem orthodoxen Gottesdienst für Verstorbene).

5. Insbesondere in den Verfolgungen des 20. Jahrhunderts, die in den Staaten, in denen die östlich-orthodoxen Kirchen verbreitet sind, noch grausamer waren als in den westlichen kommunistischen Staaten, haben die östlich-orthodoxen Kirchen eindrückliche Beispiele ihrer Überlebensfähigkeit in totalitären Staaten geboten.

Die Erfahrung mit totalitären Staaten haben die orthodoxen Christen vor allem im 20. Jahrhundert in vielen Ländern Osteuropas intensiver machen müssen als die Christen in Westeuropa. Nirgendwo war die Verfolgung so blutig wie in den späten zwanziger und vor allem in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts in Russland. Vor wenigen Jahren hat die Russische Orthodoxe Kirche Tausende von Märtyrern kanonisiert, die in Lagern dahinsiechten, zu Tode gequält oder erschossen wurden. Nach 1943 entspannte sich die Lage ein wenig. Aber das bedeutete nicht, dass Gläubige nicht auch weiterhin – etwa bis 1988/1989 – unter einer besonderen Bedrohung standen. Der im Westen zu Unrecht als liberal geltende Nikita Chruščev hat in den späten fünfziger und in den sechziger Jahren noch einmal eine neue Verfolgung gestartet, bei der die Gläubigen im Allgemeinen zwar nicht mehr um Leib und Leben fürchten mussten, bei der ihnen aber jederzeit der Entzug der Wohnung oder der Arbeit drohen konnte und bei der jede missionarische Betätigung durchaus noch mit Gefahr für Leib und Leben verbunden war.

Das, was die orthodoxen Christen in den anderen Ländern Osteuropas nach dem Zweiten Weltkrieg erfahren mussten, erreichte zwar nicht die Schrecken der Stalinschen Verfolgungen der Vorkriegszeit, war aber weitaus schlimmer als die Lage der Christen in der DDR. Vor allem übten die Geheimdienste einen Druck aus, dem nur schwer standzuhalten war. Wenn jetzt in Rumänien Bischöfe durch den Vorwurf der Zusammenarbeit mit der Securitate bei der bevorstehenden Patriarchenwahl

[4] Aleksij II, patriarch Moskovskij i Vseja Rusi: Neponjatlivym urok povtoritsja (*Aleksij II.*, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus': Für die Unbelehrbaren wird die Lektion wiederholt): Moskovskie Novosti, Moskva 43/ 27.10. 1901, 3.

und dem darauf folgenden Revirement diskreditiert werden sollen, so ist das ein letzter durchschlagender Erfolg der Geheimdienste. Auch in Russland bestand die Arbeit der Geheimdienste nach dem Zerfall der Sowjetunion gerade darin, ehemaligen Mitarbeitern die ihnen einst aufgedrängte Mitarbeit vorzuwerfen und Nachrichten darüber in die Öffentlichkeit zu lancieren.

Demgegenüber ist es erstaunlich, welch einen verhältnismäßig großen Bestand an Gläubigen die orthodoxen Kirchen Osteuropas bewahren konnten. In Russland ist die Kirche zwar zur Minderheit in der Bevölkerung geworden. Wenn ich durch Erlangen oder Nürnberg gehe, höre ich irgendwann stets einmal russisch. Es sind aber fast nie Leute aus meiner Gemeinde, die ich kennen könnte, sondern in der Regel eher Leute, die ich in der Kirche nie gesehen habe. Das bedeutet wohl, dass die Gläubigen, die mehr oder weniger häufig in die Kirche gehen, nach den schrecklichen Verfolgungen des 20. Jahrhunderts nur noch eine Minderheit bilden. Dennoch ist die Lage eher besser als im Westen. Die Zahl der Gläubigen steigt anstatt zu sinken, und der Altersquerschnitt ist weitaus günstiger als im Westen: sehr viele junge Leute, noch immer mehr Frauen, aber doch auch Männer – wesentlich mehr Junge als ganz Alte gehen in die Kirche. Für Serbien scheint Ähnliches zu gelten. Die Zahl der kirchlichen, sogar die Zahl der getauften Menschen in Serbien ist gering, niedriger vielleicht noch als in Russland. Aber auch hier wächst das Interesse für die Kirche, vor allem bei der Jugend.

In Spanien ist demgegenüber in der Zeit der Franco-Diktatur die Römisch-katholische Kirche bevorzugt behandelt worden. Für die Kirche aber hat es sich nicht ausgezahlt, dass sie sich diese Bevorzugung jahrzehntelang gefallen ließ. Die Zahl der Taufen mag zwar noch höher sein als in Serbien, Bulgarien oder Russland. Das gilt auch noch für die Zahl der kirchlichen Trauungen. Aber als ich in diesem Frühjahr an einem Sonntag der österlichen Zeit mit meiner Frau das Hochamt in der wunderschönen riesigen Kathedrale in Salamanca erleben wollte, fanden sich dort neben einer verhältnismäßig großen Zahl von ausschließlich älteren Klerikern nur einige vierzig Gläubige ein, die meisten darunter kaum jünger als wir.

Ob die östlichen orthodoxen Kirchen ihre Lektion aus den Verfolgungen der letzten Jahrzehnte wirklich gelernt haben, wird die Zukunft erweisen. Im Augenblick scheint mir die Versuchung groß zu sein, sich den jeweiligen Staatsführungen als patriotisch-moralische Kraft anzudienen. Das spanische Beispiel zeigt, dass dies nicht die richtige Schlussfolgerung wäre. Kaum eine Kirche ist im 20. Jahrhundert vom Staat so stark bevorzugt worden wie die Katholische Kirche in Spanien. Doch es scheint so, dass allzu enge Verbindungen zu autoritären Staatsführungen für die Kirchen eher von Nachteil sind!

6. Alle orthodoxen Kirchen des Ostens leben in unmittelbarer Nachbarschaft zu mehrheitlich muslimischen Nachbarvölkern, so weit nicht sogar Glieder des eigenen Volkes – zuweilen mehrheitlich – muslimischen Glaubens sind, und können den westlichen Christen ihre oft sehr unterschiedlichen Erfahrungen mit dem Islam mitteilen.

Es gibt keine orthodoxe Kirche des Ostens, die nicht in engem Kontakt zum Islam getreten ist und dann in der Regel mit diesem Kontakt weiterleben, ihn oft auch erleiden musste.

Nach der Eroberung Kazan's und Astrachan's unter Ivan IV. Groznyj (dem Schrecklichen) kamen weite moslemisch besiedelte Gebiete unter russische Herrschaft. Grundsätzlich war den neuen Untertanen Toleranz ihres Glaubens zugesichert. So konnten die Untertanen moslemischen Glaubens in St. Petersburg eine sehenswerte Moschee errichten, die selbst in Baedekers Reiseführer erwähnt war.[5] Während ihnen aber Mission unter der orthodoxen Bevölkerung verwehrt war, waren sie Objekt russischer orthodoxer Missionsbemühungen, die insgesamt aber nur von geringem Erfolg gekrönt waren.[6]

Am frühesten in Kontakt mit dem Islam kamen die Orthodoxen Kirchen im Vorderen Orient. Wurde das Christentum zeitweilig auch als Buchreligion toleriert, so haben die Kirchen des Vorderen Orients doch auch immer wieder Zeiten der Verfolgung und der Benachteiligung erleiden müssen, die ihren Bestand mit Ausnahme des Libanon im Laufe der Jahrhunderte auf einen Anteil bei oder unter 10% senkten. Neben Phasen mehr oder weniger direkter Verfolgung gab es auch Zeiten eines friedlichen Nebeneinander. Das führte oft dazu, dass Moslems auch christliche Stätten der Verehrung aufsuchten und christliche Heilige, wie ja auch in gewissem Maße Jesus Christus selbst und die Gottesmutter verehrten. Heute zeigt sich der Islam im Vorderen Orient von seiner bedrohlichsten Seite. In Syrien herrscht zwar aufgrund der Tatsache, dass die regierende Familie selbst einer muslimischen schismatischen Splittergruppe angehört, die unter anderen Bedingungen von den Moslems selbst verfolgt würde, ein den Christen weithin günstiges Klima. Immer wieder offen verfolgt werden dagegen die koptischen orthodoxen Christen. Doch Benachteiligungen erleiden Christen von moslemischer Seite auch in Israel und in den palästinensischen Gebieten.

Die rumänischen Länder haben ihre Unabhängigkeit vom moslemisch beherrschten Osmanischen Reich lange verteidigen können. Wirklich Teil des Osmanischen Reiches sind sie nie geworden. Auch später konnten sie ein gewisses Maß

---

[5] *K. Baedeker*, Russland nebst Teheran, Port Arthur, Peking. Handbuch für Reisende mit 40 Karten, 67 Plänen und 11 Grundrissen, Leipzig [7]1912, 101f.

[6] *J. Glazik*, Die Islammission der russisch-orthodoxen Kirche. Eine missionsgeschichtliche Untersuchung nach russischen Quellen und Darstellungen mit vier Übersichtskarten (MWAT 25), Münster 1959; *S. Bolshakov*, The Foreign Missions of the Russian Orthodox Church, London 1943; *Marina Buck*, Russisch-Orthodoxe Mission unter den muslimischen Tataren im 19. Jahrhundert (bisher unveröffentlichte Magister-Dissertation).

an Unabhängigkeit bewahren. Doch Märtyrer des christlichen Glaubens hat es auch bei ihnen gegeben, so den hl. Constantin Brâncoveanu und seine Söhne, die am 15. Oktober 1714 hingerichtet wurden und denen z.B. die rumänische orthodoxe Kirche in Nürnberg geweiht ist.

Griechenland, Bulgarien und der südliche Teil Serbiens standen jahrhundertelang unter Osmanischer Herrschaft. Wenn die Stunde günstig war, konnte man die moslemischen Türken auch zu Zugeständnissen bewegen, so als sie 1537 das Patriarchat Peć wiederherstellten, das sie dann freilich 1766 wieder auflösten.

Im serbischen Umfeld wurden die Berührungen mit den Moslems am engsten, was nicht bedeutet: am freundlichsten. Serbisch sprechende Slawen in Bosnien und Hercegovina nahmen ebenso wie die Kosovo-Albaner den Islam an. Mit ihren islamisch geprägten Brüdern lebten die Serben meist mehr oder weniger friedlich zusammen. Nicht nur im 20. Jahrhundert kam es aber auch zu erheblichen Streitigkeiten, die zu dem Überfall der NATO auf Serbien führten und zur Einsetzung der Terrorgruppe UCK als Polizeieinheit im Kosovo.

Traten auch noch nationale Konflikte dazu, dann konnte es zu Ausbrüchen des Hasses zwischen Moslems und Christen kommen, die ungezählte Opfer forderten. Die Armeniermorde während des Ersten Weltkrieges bildeten hier bisher den Höhepunkt.

7. Soweit orthodoxe Kirchenführer nicht der Versuchung erliegen, in moraltheologischen Fragen einfach ungeprüft römisch-katholische Positionen zu übernehmen, zeigen die orthodoxen Kirchen in der Gegenwart und in ihrer Tradition Beispiele für einen goldenen Mittelweg zwischen der protestantischen Versuchung zum Laissez-faire und zu römisch-katholischem Rigorismus.

Leider besteht in der Orthodoxen Kirche seit Jahrhunderten immer wieder die Versuchung, tatsächlich oder vermeintlich unhaltbare protestantische Positionen damit abzuwehren, dass man sich zuweilen terminologisch veraltete und in der Römisch-katholischen Kirche selbst umstrittene römisch-katholische Gegenpositionen zueigen macht, anstatt sich auf das eigene orthodoxe Erbe zu besinnen. Gegenwärtig erleben wir das an Stellungnahmen zur Frage der Empfängnisverhütung, die oft in einen Topf mit der für orthodoxe Christen tatsächlich indiskutablen Abtreibung geworfen wird. Zum Schmerz auch vieler Katholiken wird dann die Position von „Humanae Vitae" übernommen, anstatt die viel besser orthodox begründeten Positionen der sog. „Sozialdoktrin"[7] der Russischen Orthodoxen Kirche oder von Protopresbyter John Meyendorff[8] zu beachten. In der sog. „Sozialdoktrin" aus dem Jahre 2000 wird die Frage der Geburtenkontrolle sehr differenziert behandelt. Hier zeigt sich, dass die orthodoxe Kirche durchaus einen eigenen

[7] Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzung und Kommentar, hg. von Josef Thesing und Rudolf Uertz, 2001, 97.

[8] *John Meyendorff*, Die Ehe in orthodoxer Sicht, Gersau 1992, 53–56; vgl. *Richard Potz/Eva Synek*, Orthodoxes Kirchenrecht. Eine Einführung, Freistadt 2007, 348f.

moraltheologischen Beitrag für ein vereintes Europa zu leisten imstande ist. Es heißt hier u.a.: „Eine religiös-sittliche Beurteilung muss auch die Frage der Empfängnisverhütung erfahren ... Mittel [der Empfängnisverhütung], die nicht mit dem Abbruch bereits beginnenden Lebens verknüpft sind, dürfen keineswegs mit einer Abtreibung gleichgestellt werden."

Mit dieser offiziösen Stellungnahme hat die Russische Orthodoxe Kirche ein unübersehbares Signal gesetzt. Mehr noch als die Differenzierung zwischen Abtreibung und Geburtenkontrolle in dem angeführten Zitat zeigen die folgenden Ausführungen, dass in der Orthodoxen Kirche heute ein Problembewusstsein existiert, das protestantisches Laissez-faire und die Bevormundung der Eheleute durch die pauschale römisch-katholische Ablehnung der Empfängnisverhütung in gleicher Weise zurückweist und korrigiert, wenn die „Sozialdoktrin" in sehr delikater zurückhaltender Weise von verantworteter Elternschaft spricht. Solche Fragen sollten aber „unter Hinzuziehung des Rates eines Geistlichen" gelöst werden. Letzterer hat „in jedem Einzelfall mit pastoraler Wachsamkeit die Lebensbedingungen des Ehepaars, ihr Alter, ihre Gesundheit und die Stufe ihrer geistlichen Reife sowie eine Anzahl weiterer Umstände in Erwägung zu ziehen, wobei auch eine Unterscheidung zwischen jenen, die die hohen Anforderungen der Enthaltsamkeit zu ‚erfassen' imstande sind und jenen, denen es nicht ‚gegeben ist' (Mt 19, 11), zu treffen und gleichzeitig für die Erhaltung und Festigung der Familie Sorge zu tragen ist".[9] Es ist ziemlich deutlich, dass diese Ausführungen auf den Überlegungen des großen amerikanischen Theologen russischer Herkunft Protopresbyter John Meyendorff beruhen. Sein Buch „ Die Ehe in orthodoxer Sicht"[10] enthält ein Kapitel zum Thema „Familie und Geburtenregelung", in dem zwar auf den Zusammenhang von Ehe und Wunsch nach Nachkommenschaft verwiesen wird, in dem es aber auch heißt, es bestünde „ein wesentlicher Unterschied zwischen den Auffassungen von der Ehe im Judentum und im Christentum darin", „dass die Ehe für die Juden ein bloßes Mittel für die Fortpflanzung war, im Christentum aber ihr Ziel in sich selbst hat – nämlich die Vereinigung zweier Wesen in einer Liebe ist, die die Einheit Christi mit seine Kirche widerspiegelt". Der hl. Johannes Chrysostomus z.B. definiere die Ehe als Vereinigung und Mysterium und erwähne die Fortpflanzung nur beiläufig.[11]

Ich habe mich bei diesem Problemfeld besonders lange aufgehalten, weil hier deutlich wird, dass die Orthodoxie, ungeachtet ihres bewussten und grundsätzlichen Konservatismus, keineswegs in allen Fragen einfach auf konservative Positionen festgelegt werden kann.

[9] Die Grundlagen der Sozialdoktrin 98.
[10] *John Meyendorff*, Die Ehe, passim.
[11] *John Meyendorff*, Die Ehe, 56ff.

8. Insbesondere in ihrer liturgischen Praxis und in ihrem Umgang mit den „Dingen" setzt die orthodoxe Tradition ökologische Muster, die ökumenisch als vorbildlich angesehen werden können.

In der Orthodoxen Kirche gibt es einen grundsätzlich ehrfürchtigen Umgang mit allen Gegenständen, die irgendwann und irgendwie für den Kult ausgesondert werden. Das Öl, das in der Lampe vor einer Ikone brennt, und das bei der hl. Taufe gebrauchte Wasser werden nicht der kommunalen Kloake übergeben usw. Die orthodoxe Theologie ist überzeugt von der Sakramentalität der Welt, d. h. dass Dinge der Schöpfung wie Brot und Wein der Eucharistie, Wasser der Taufe, Öl der Myronsalbung und andere Dinge zu Trägern des Handelns Gottes werden können. Damit wird das Eschaton, in dem alle Dinge zur Ehre Gottes und zum Heil der Menschen dienen sollen, ein Stück weit vorweggenommen. Gegenstände, Raum und Zeit können als Gnadenmittel in den Dienst Gottes genommen werden, und das sagt auch etwas aus über die Schöpfung, die ungeachtet ihrer Affizierung durch die Sünde Gottes gute Schöpfung bleibt.[12] Die Tatsache, dass die kreatürliche Vermittlung des Heils in den Mysterien ernst genommen wird, ergibt auch die Unvertauschbarkeit der stiftungsgemäßen Materie bei den Sakramenten. Wer meint, – kein Orthodoxer käme auf diesen Gedanken – Brot und vergorener Traubenwein der Eucharistie, Wasser in der Taufe, Öl der verschiedenen Salbungen seien heute durch möglicherweise „sprechendere" Zeichen beliebig austauschbar, der meint, dass es ja eigentlich nur auf das Geistige, das Innere ankommt und nimmt die Schöpfung als potentielle Vermittlerin von Gnadengaben nicht ernst.

Im 17. Jahrhundert gab es Tendenzen, der orthodoxen Sakramentenlehre das ganze mittelalterliche römisch-katholische System von forma und materia überzustülpen. Zugleich sollte sie in lateinischen Kategorien wie z. B. der Kategorie der Transsubstantiation (griech.: metousíosis, russ. presuščestvlenie) dargestellt werden. Welche Konsequenzen der Gebrauch dieses Wortes aber haben kann, wenn man ihn ernst nimmt, zeigt die Dogmatik des griechischen Neoscholastikers Christos Androutsos. Androutsos hat die Veränderung der eucharistischen Gaben in Parallele gesetzt zur „katastrofe" (destructio) des Geopferten beim blutigen Opfer. Entscheidend war für ihn also gerade, dass Brot und Wein bei der Eucharistie *nicht* Brot und Wein blieben.[13] In diesem Zusammenhang hat Androutsos auch den griechischen Begriff für transsubstantiatio, „metousíosis", gebraucht. Es wird deutlich, dass orthodoxe Theologen, die die Transsubstantiation lehren, nicht daran interessiert sind, dass Brot und Wein auf irgendeine Weise auch Brot und Wein bleiben. Der Fehler dieser Position liegt u. a. darin, dass sie den ökologischen Aspekt der

[12] Zum Ganzen vgl. *K.Ch. Felmy*, Säkularität und Gottesdienst, in: *K.Ch. Felmy*, Diskos. Glaube, Erfahrung und Kirche in der neueren orthodoxen Theologie. Gesammelte Aufsätze. Hg. von Heinz Ohme und Johann Schneider (Oikonomia 41), Erlangen 2003, 22–32.

[13] Christos Androutsos, Dogmatiké Anatolikés Ekklesías (Christos Androutsos, Dogmatik der Östlichen Kirche), 2. Aufl., Athen 1956, 203.

Eucharistie verdunkelt. Verzichtet orthodoxe Theologie – wie in der Mehrheit ihrer besten Vertreter auf die vom lateinischen Westen her importierte Transsubstantiationslehre, bietet sie mit ihrer Eucharistielehre ein Beispiel einer ökologischen Theologie, das als wichtiger Beitrag für ein vereintes Europa angesehen werden kann. Sie kann sich dabei auf Theologen der frühen Kirche wie den hl. Irenäus von Lyon stützen, der auch von lutherischen Theologen bei der Präzisierung ihrer Lehre herangezogen worden ist.[14] In der Auseinandersetzung mit gnostischen Tendenzen hat der hl. Irenäus von Lyon (gest. um 200) stärker als die christliche Theologie vor ihm betont, dass in der Eucharistie Gaben des guten Schöpfergottes verwandt und geheiligt werden und von „zwei Elementen" in der Eucharistie gesprochen: „Denn wie das aus der Erde stammende Brot, wenn es die Anrufung Gottes empfängt, nicht mehr gewöhnliches Brot ist, sondern die Eucharistie, die aus zwei Elementen, einem irdischen und einem himmlischen besteht, so gehören auch unsere Leiber, wenn sie die Eucharistie empfangen, nicht mehr der Verweslichkeit an, sondern haben Hoffnung auf die Auferstehung."[15]

Besonders bei der Bekämpfung der Transsubstantiationslehre durch den russischen Erzpriester Sergij Bulgakov (1871–1944) hat sich ein schöpfungstheologisches, man kann auch sagen ökologisches Interesse gezeigt, das auch für die Eucharistielehre des hl. Irenäus von Lyon bedeutend gewesen ist. Für Vater Sergij Bulgakov war es gerade wichtig, dass das eucharistische Brot als Brot und der eucharistische Wein als Wein Leib und Blut Christi seien und die eucharistische Verwandlung eine physische Verwandlung, wie sie die Transsubstantiationslehre behaupte, geradezu ausschließt.[16] Denn nach orthodoxer Lehre bleiben die „Brot-" und „Weinhaftigkeit" (chlebnost' bzw. vinnost') der Gaben auch nach der Verwandlung bestehen.[17] Demgegenüber bewirkt die eucharistische Wandlung mehr: auch die Akzidenzien werden von der Verwandlung betroffen; denn das eucharistische Brot als Brot und der Wein als Wein, die Schöpfungsgaben als solche, erhalten eine neue Qualität durch die Verwandlung.[18]

Auf dem für die nahe Zukunft geplanten Gespräch zwischen den Orthodoxen Kirchen der Sieben Ökumenischen Konzilien und dem Lutherischen Weltbund soll u.a. über die Beziehung von Eucharistie und Ökologie gesprochen werden. Eine solche Beziehung besteht tatsächlich. Der noch immer im Protestantismus weit verbreitete, obgleich von den reformatorischen Grunderkenntnissen her keineswegs gebotene sorglose, ja oft ehrfurchtslose Umgang mit den übriggebliebenen eucharistischen Gaben praktiziert die Wegwerfgesellschaft gewissermaßen an heiliger Stelle. Der sorgfältige und ehrfurchtsvolle Umgang mit den reliqua in der Römisch-katholischen Kirche ist demgegenüber natürlich weitaus angemessener,

[14] SD VII 14f, in: BSLK 977.
[15] Irenäus, Adv. haer. IV 18. 5.
[16] *Protoierej Sergij Bulgakov*, Evcharističeskij Dogmat [Das eucharistische Dogma] (Put' 20, 4).
[17] *S. Bulgakov*, Evcharističeskij Dogmat (Put' 20, 10).
[18] *S. Bulgakov*, Evcharističeskij Dogmat (Put' 20, 13).

hat aber dann keine ökologische Relevanz, wenn nach der Transsubstantiationslehre die Gaben aufhören, durch ihre „katastrofe" in der Wandlung ihrem Wesen nach Schöpfungsgaben zu sein. Um dieses Missverständnis zu vermeiden, müsste die Transsubstantiationslehre neu interpretiert werden, was mir grundsätzlich auch möglich erscheint. Bis dahin kann nur eine Position, wie sie die orthodoxen Gegner der Transsubstantiationslehre vertreten, nach der die Verwandlung der eucharistischen Gaben nicht als Aufhebung ihrer Kreatürlichkeit, der Brothaftigkeit und Weinhaftigkeit der eucharistischen Gaben, verstanden wird, darüber staunen lehren, dass irdische Gaben von Gott gewürdigt werden, unwiderruflich zu Trägern göttlicher Wirklichkeit zu werden. Das aber vermittelt nun tatsächlich eine Sicht der Schöpfung, die insgesamt Konsequenzen für den Umgang mit ihr haben müsste und den orthodoxen Prinzipien des Umgangs mit geheiligen Schöpfungsgaben auch sonst entspricht und gerade heute als wesentlicher Beitrag der Orthodoxie für ein Vereintes Europa angesehen werden kann.

Karl Christian Felmy

(Karl Christian Felmy war Inhaber des Lehrstuhls für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens an der Universität Erlangen-Nürnberg.)

Beten für die Einheit – von Osnabrück 2008 an nun immerzu?

Vor dem Rathaus von Osnabrück haben mehrere tausend Menschen aller christlichen Konfessionen während des Katholikentages (21. bis 25. Mai 2008) nach dem Ökumenischen Gottesdienst am Freitagabend erstmals zusammen dieses „Gebet für die Einheit" gesprochen:

„Wir beten für die eine Christenheit:
***Dass** wir unser Herz*
den Schwestern und Brüdern
in unseren christlichen Nachbargemeinden öffnen,
*dass wir **alle** gemeinsam*
Christus suchen und bekennen,
*dass wir **eins seien***
im Gebet und in der Liebe
im Zeugnis und im Dienst."

Was wäre näher liegend gewesen als gerade in Osnabrück – an einer Stätte, die nach dem Westfälischen Frieden von 1648 nicht nur symbolisch für die erreichte Verständigung zwischen den verfeindeten Konfessionsgemeinschaften steht – ein neues Bündnis zu begründen: ein geistlich geprägtes, nicht allein politisch geschuldetes diesmal. Der von mir geleitete Arbeitskreis, der das gesamte Ökumene-Programm des Katholikentags vorbereitete, hat dieses Anliegen aufgegriffen.
Kleine Kärtchen mit dem Wortlaut dieses Gebets sind nicht nur bei dem sehr gut besuchten Ökumenischen Gottesdienst, der an den Freitagen der Katholikentage eine lange Tradition hat, verteilt worden. Sie lagen zuvor schon in allen Kirchen von Osnabrück aus. Gemeinsam haben die Bischöfe, die am Ende des Schlussgottesdienstes in Osnabrück zum 2. Ökumenischen Kirchentag 2010 nach München eingeladen haben, Landesbischof Johannes Friedrich und Erzbischof Reinhard Marx, dieses Gebet zusammen mit der Gemeinde gesprochen. Der Weg nach München steht unter diesem guten Vorzeichen. Das Gebot der Stunde ist die geistliche Ökumene. Viele Menschen – alte und auch junge – gehen diesen Weg mit.
Der Austausch über die alten Kontroversen ermüdet manche ökumenisch Engagierten. Das Gebet um die Einheit verstummt jedoch nicht. So ist es nicht nur in unseren Tagen, so war es von allem Anfang an und so blieb es über die Jahrhunderte christlicher Existenz. Nicht ohne Hintersinn sind manche Worte im Osnabrücker Gebet für die Einheit hervorgehoben: „Dass alle eins seien!" Wer denkt da nicht an die biblische Urkunde der Ökumene im Gebet Jesu kurz vor seinem letzten Leidensweg? Der Vers 21 im 17. Kapitel des Johannes-Evangeliums ist der am häufigsten zitierte bei ökumenischen Anlässen. Bereits die biblische Überlieferung verbindet die Frage nach der Glaubwürdigkeit des christlichen Evangeliums von der Gottessohnschaft Jesu Christi mit dem Blick auf die Einheit derer, die sich in

seiner Nachfolge auf ihn berufen. In der christlichen Tradition gibt es eine Fülle an Gebeten für die Einheit in allen christlichen Traditionen. Eine Ausstellung in Osnabrück hat eine Auswahl davon präsentiert. Eine Handreichung dazu ist in der Ökumenischen Centrale in Vorbereitung. Überraschende Entdeckungen sind dabei möglich.

Es gibt nicht den einen unangefochten richtigen Wortlaut eines Gebets. Manche Nachfragen nach Osnabrück haben zur Klärung der Intention des „Gebetes für die Einheit" beigetragen. Es war nicht die Intention der Gruppe, die über dieses Gebet beraten hat, eine einzige Sprachgestalt für alle Zeiten an jedem Ort verbindlich werden zu lassen. Das Anliegen ist viel schlichter: Das Beten für die Einheit, das lebendige Geschehen, das geistliche Handeln sollte in das Bewusstsein treten. Über Worte und Satzzeichen lässt sich lange trefflich streiten. Über das Grundanliegen des Betens im Sinne Jesu jedoch nicht. Dennoch ist der Wortlaut auch dieses Gebets – wie im Übrigen auch jedes anderen der überlieferten Gebete für die Einheit – nicht einfach zufällig so, wie er ist. Er weist Zeitsignaturen auf: (1) das Wort „Kirche(n)" kommt nicht vor, weil derzeit so viele Verletzungen bestehen im Gespräch über die Frage, ob es diesen Begriff nur in der Einzahl geben darf; (2) die Nachbargemeinden finden im Gebet die ihnen entsprechende Beachtung – ganz im Sinne der Bemühungen um die ökumenischen Gemeindepartnerschaften; (3) die christologische Ausrichtung der Ökumene ist ein viel versprechender Weg, der erneuter gemeinsamer Anstrengungen in einer Zeit bedarf, in der der interreligiöse Dialog oft im Vordergrund steht; (4) die am Ende benannten Weisen christlicher Gemeinschaft erinnern an Formen der gelebten Ökumene in der helfenden Tat und im mutigen Eintreten für Jesus Christus. Das Gebet steht nicht in Konkurrenz zu anderen Formen des geistlichen Handelns in der Ökumene.

Das Gebet von Osnabrück könnte noch eine Geschichte vor sich haben. Es ist als Schlussgebet in den Gottesdiensten anlässlich der Gebetswoche für die Einheit der Christen 2009 vorgesehen. Auch Diskussionen bringen es ins Gespräch. Das Gebet fügt sich gut ein in die Fürbitten, das Allgemeine Gebet oder die anderen Formen der Bitte, die es in allen konfessionellen Gottesdiensten gibt. Das Gebet für die Einheit aller in seiner Nachfolge ist im Sinne Jesu Christi und kann in diesen – oder anderen Worten – eine tragende Vorbereitung auf den 2. Ökumenischen Kirchentag und darüber hinaus auf die Einheit der einen Christenheit sein.

Dorothea Sattler

(Dorothea Sattler ist Professorin für Ökumenische Theologie und Dogmatik in Münster (r.-k.).)



Frieden und Menschliche Sicherheit

Globale Unsicherheit und Überwindung von Gewalt[1]

Brief an unsere Kirchen, den Ökumenischen Weltrat der Kirchen und an unsere Regierungen:

Nach dem Ende des Kalten Krieges sind die Sicherheitskonzepte weiter entwickelt worden, vom primären Interesse an „nationaler Sicherheit" zu „menschlicher Sicherheit" – mit einer Verschiebung im Ansatz und in der Methode. Es bestand die Hoffnung, durch dieses Konzept einer Zentrierung auf die Bevölkerung, das die individuellen Menschenrechte schützt und auf die Bedürfnisse der einfachen Menschen ausgerichtet ist, ein stabiler Frieden in einzelnen Regionen und auch global erreicht werden könnte. Der UNDP-Entwicklungsbericht von 1994 stellte fest, dass die grundlegendste Notwendigkeit zur Bildung menschlicher Sicherheit darin besteht, „Freiheit von Not" und „Freiheit von Angst" zu garantieren. Das Konzept der menschlichen Sicherheit soll kooperativ angelegt sein (international), umfassend (persönliche, soziale, politische, ökonomische und ökologische Dimensionen sind voneinander abhängig) und allgemein (verschiedene Akteure sind involviert). Die Bevölkerungen sollen dazu ermächtigt werden, selbst durch die Entwicklung und Anwendung von Lösungsansätzen zur Überwindung von Unsicherheit und Gewalt beizutragen.

Während dieser Konferenz haben wir aber auch vom „Mythos der Sicherheit" erfahren, der Ambivalenz und sogar dem Missbrauch dieses Konzepts der menschlichen Sicherheit durch die wirtschaftlich dominierenden

[1] Internationales Friedens-Symposium Deutschland – Japan – Korea, das vom 31. März bis 4. April 2008 in Seoul, Korea, stattfand. Die Tagung ist das Ergebnis einer erfolgreichen Zusammenarbeit zwischen der deutschen Ostasienmission (DOAM), dem Christlichen Zentrum Tomisaka, der Koreanischen Peace Foundation und der Dekade zur Überwindung von Gewalt (DOV).

Kräfte, wie auch durch die Regierungen unserer Länder. Wer definiert eigentlich Sicherheit? Persönliche Zeugnisse, Erfahrungen und Reflexionen haben uns gezeigt, dass das Konzept der menschlichen Sicherheit neu definiert werden muss. Um tatsächlich menschliche Sicherheit zu erreichen, müssen wirklich alle Stimmen gehört werden, insbesondere jene Stimmen der Marginalisierten. Der von den Nordamerikanern angeführte, so genannte „Krieg gegen den Terror", an dem all unsere Regierungen aus Gründen der „Sicherheit" teilnehmen, generiert eine wachsende Militarisierung der Außenpolitik. Diese Entwicklungen lassen aber tatsächlich den Grad der Unsicherheit aller ansteigen, anstatt die menschliche Sicherheit zu stärken. Es muss nach den wahren Gründen des Terrorismus und des „Krieges gegen den Terror" gefragt werden. Außerdem ist die Beherrschung neoliberaler Globalisierungsprozesse durch die Wirtschaft ein wachsender Faktor von Unsicherheit, die die Mächtigen dazu verleitet, ihre ökonomische Sicherheit durch gewaltsame Mittel zu verteidigen, was wiederum neue Gewaltzirkel hervorbringt und die Unsicherheit der Mehrheit der Menschen überall auf der Welt erhöht. Folglich wird Angst – der offensichtlichste Ausdruck von Unsicherheit – die beherrschende Motivation politischer Entscheidungen.

A. SEHEN: Wir haben unsere Sorgen miteinander geteilt ...

... dass die japanische Regierung alarmierende Schritte unternimmt, um die Nation auf Distanz zu bringen von den Lektionen des Zweiten Weltkrieges. 2006 wurde das grundlegende Gesetz zur Bildung verändert, um den Nationalismus und den „Sinn für Gemeinschaft" zu stärken. 2007 wurde das frühere Verteidigungsbüro aufgestockt zu einem vollen Ministerium. Es sind Schritte eingeleitet worden, um das pazifistische Grundgesetz in Japan verändern zu können. Insbesondere der pazifistische Artikel 9 des Grundgesetzes ist in Gefahr, da die regierende Partei LDP eine „Selbstverteidigungs-Armee" (Jieigun) zu erlauben gedenkt, entgegen der jetzigen Gesetzgebung, die bestimmt, dass Land-, See-, und Luftstreitkräfte, sowie anderes Kriegspotential niemals unterhalten werden sollen;

... dass in Okinawa – wie in vielen anderen Teilen der Welt – die Einrichtung von US-amerikanischen Militärbasen Land besetzt, die Selbstbestimmung der gastgebenden Gesellschaften verletzt, Umweltschäden an-

richtet und zum Verlust indigener Kulturen führt. Vor allem aber leiden Frauen und Kinder unter schrecklichem sexuellen Missbrauch und Vergewaltigungen durch die fremdländischen Soldaten. Diese Verletzungen der Menschenrechte und der menschlichen Sicherheit werden im Namen der „nationalen Sicherheit" und der Verteidigung der Demokratie geduldet, der Logik der US-Militärpräsenz folgend. Kampf und sexuelle Gewalt sind essentiell miteinander verknüpft; militärische Sicherheit ist eng verzahnt mit patriarchalen Denkmustern, Rassismus und Geschlechterdiskriminierung, da gewaltsames Handeln der ureigenen Struktur des Militärs innewohnt, die darauf ausgerichtet ist, Andere durch Zwang zu kontrollieren;

... dass der Reformvertrag der Europäischen Union (Vertrag von Lissabon) gleichzeitig „freien und gerechten Handel" sowie „eine in hohem Maße wettbewerbsfähige soziale Marktwirtschaft" (Artikel 3) fordert. Der Vertrag stützt die „Operationsfähigkeit" der Union bei „Missionen außerhalb der Union" auf „zivile und militärische Mittel" (Art. 42). Der EU Vertrag beansprucht das Recht, „gemeinsame Abrüstungsmaßnahmen" mit „militärischen Mitteln" in anderen Ländern durchführen zu können, spricht aber nicht über die Abrüstung der EU. Stattdessen „verpflichten sich (die Mitgliedsstaaten), ihre militärischen Fähigkeiten schrittweise zu verbessern" (Art. 42). Zusätzlich bekräftigt das *European Defence Paper* (Entwurf für ein Weißbuch der Europäischen Sicherheitspolitik) „ökonomische Überlebensfähigkeit" als ein vitales Interesse der EU und betont die Legitimität von militärischen Optionen zum „Stabilitätsexport zum Schutz von Handelsrouten und dem Fluss von Rohstoffen";

... dass sich führende Politiker in Deutschland für eine Aufweichung der Unterscheidung von Innerer und Äußerer Sicherheit aussprechen. Entsprechende Pläne zur Änderung des Grundgesetzes liegen vor, um eine Militarisierung der Inneren Sicherheit zu ermöglichen. Ein neues Konzept der „linked security", das einen verknüpften Einsatz verschiedener Sicherheitskräfte im Inland wie zur Intervention in andere Länder erlaubt, soll ökonomische Stabilität sichern (was im Gegensatz zur UN-Charta, Art. 51, steht);

... dass die wachsende Xenophobie (Fremdenfeindlichkeit) eine ernste Herausforderung für die „Sicherheit" in Japan, Korea und Deutschland darstellt;

... dass Tausende von Flüchtlingen, die versuchen, in die EU einzuwandern, an den Grenzen sterben. Arbeitsmigranten in Asien sind oftmals von den Gesellschaften ausgeschlossen und werden ohne Respekt behandelt; ihnen wird ihre Menschenwürde verweigert;

... dass in Nordkorea ökonomische Sicherheit nicht angemessen zur Verfügung steht (Grundbedürfnisse wie Nahrung, Kleidung, medizinische Versorgung); persönliche Berichte zeigen uns die enormen Risiken auf, denen Flüchtlinge aus Nordkorea ausgesetzt sind, sowie deren Schwierigkeiten, ihren Platz in der südkoreanischen Gesellschaft zu finden;

... dass die andauernde Gefahr eines nuklearen Krieges auf der koreanischen Halbinsel durch die jüngeren Äußerungen der südkoreanischen Regierung und seiner Militärs erhöht worden ist. Die koreanischen Teilnehmer unseres Symposiums meinen jedoch, dass die Möglichkeit eines nuklearen Angriffs eher gering ist, da die beiden Länder wirtschaftlich und kulturell voneinander abhängig sind. Die größte Angst der meisten Koreaner und Koreanerinnen ist darin begründet, dass die USA zum Anstifter eines pre-emptiven Militärschlags werden könnten;

... dass in Südkorea der Graben zwischen Arm und Reich immer weiter wächst; Arbeitslosigkeit ist ein Zeichen für den Preis, den die Gesellschaft für die wirtschaftliche Entwicklung zahlt. Die Ärmsten sind vom sozialen Sicherungsnetz ausgeschlossen;

... dass sich in allen unseren Ländern die Einkommenskluft zwischen Armen und Wohlhabenden vergrößert. Die neoliberale Globalisierung hat ein ökonomisches Wertedenken verfestigt, so dass sich die Menschen wenig um die Auswirkungen dieser Konsumfixierung sorgen. Sie sind kaum aufgeklärt über die Umwelteinflüsse ihres Konsumverhaltens. Die Sorge um die globale Klimaveränderung ist zwar in aller Munde, aber selten wird in diesem Zusammenhang die Klimagerechtigkeit genannt, wie zum Beispiel der Verbrauch von Energie, von Nahrungsmitteln, Wasser und weiteren Ressourcen.

B. URTEILEN: Wir sind durch unsere biblischen und theologischen Überlegungen neu ausgerichtet worden

Die Bibelarbeit zu Psalm 85 hat uns an die gegenseitige Abhängigkeit von Gerechtigkeit und Frieden erinnert. In der Relektüre von Abschnitten

aus Lukas 2 und Kolosser 1 (Christushymnus) wurden wir an den Frieden Christi erinnert als einen Gegenentwurf zur Pax Romana – wie auch zu allen anderen irdischen Imperien. Aus christlicher Perspektive ist das Sicherheitskonzept des Imperiums gewaltvoll und exklusiv, es verfolgt das Glück der Elite und deren Freude an ihren Gütern (vgl. Josephus, Antt XIV, 156f), während der Engel, der Jesu Geburt durch die Verkündigung „Ehre sei Gott" und „Friede auf Erden" ansagt, die einfachen Menschen anspricht. Um Friede auf Erden zu verwirklichen macht Gott sich selbst durch seine Menschwerdung verwundbar. „Denn es hat Gott wohlgefallen, dass in ihm alle Fülle wohnen sollte und er durch ihn alles mit sich versöhnte, es sei auf Erden oder im Himmel, indem er Frieden machte durch sein Blut am Kreuz" (Kol 1,19–20).

Dieses befreiende Evangelium ist die ultimative Entblößung der politischen, imperialistischen Ideologie. Die biblische Geschichte enthält eine realistische Anthropologie; sie lehrt uns unsere eigene Verwundbarkeit und die Grenzen der von Menschen gemachten Sicherheiten. Verwundbarkeit ist ein Merkmal unserer Geschöpflichkeit; Verwundbarkeit soll nicht bedauert, sondern angenommen und geschätzt werden, denn sie ist die andere Seite unserer Rezeptivität, unserer Fähigkeit zur Liebe, zum Mit-leiden, zur Sympathie. Menschen werden so lange sie leben Angst empfinden und unter ihr leiden; wir können diese Angst nicht durch Sicherheitsversprechen aufheben. Aber wenn für die menschlichen Grundbedürfnisse Sorge getragen wird, kann sich die Fülle des Lebens ereignen.

„Fürchte dich nicht" ist die essentielle Botschaft des „Evangeliums der Armen" (Lk). Sie ist an alle gerichtet, zuerst aber an die an den Rändern der Gesellschaft Lebenden, die Armen, die Unterdrückten, die Verwundbarsten, die sich nicht selbst „absichern" können. Persönliche Zeugnisse von Teilnehmenden unseres Symposiums, die während der Demokratiebewegung in Korea inhaftiert waren, bestätigen die Wahrheit dieses Evangeliums. Der Glaube an den Mensch gewordenen Gott kann eine befreiende Kraft von der rastlosen Suche nach Sicherheit (lat. *securitas*) entfalten, da er Gewissheit schafft (lat. *certitudo*). Daher kann das primäre Ziel für Christinnen und Christen niemals die Erlangung eines hohen Maßes an eigener Sicherheit auf Kosten Anderer sein, sondern sich für den Frieden aller einzusetzen und nach Überwindung von Unsicherheit und Gewalt zu trachten, beginnend bei den Schwächsten der Gesellschaft.

Für Christen sind aufgrund dieser Einsichten die Mittel zur Erlangung menschlicher Sicherheit von entscheidender Bedeutung. Sicherheit kann weder auf Kosten einiger weniger erreicht werden, noch durch gewaltsames Handeln. 1934 ging der junge deutsche Theologe Dietrich Bonhoeffer so weit zu behaupten: „Es gibt keinen Weg zum Frieden auf dem Weg der Sicherheit … Frieden ist das Gegenteil von Sicherheit." Die Zeichen der Zeit erkennend sah er deutlich die Gefahr eines Staates, der bereit war, seine eigene Sicherheit und seinen Wohlstand durch Exklusion und Gewalt aufzubauen. Es gibt keinen Weg zu menschlicher Sicherheit auf dem Weg der Gewalt. Ein realistischer Ansatz muss auf gegenseitige Vertrauensbildung zwischen Menschen ausgerichtet sein, durch die Teilung von Macht und Ressourcen. Menschenrechte müssen gestärkt und nicht geschwächt werden, wenn Vertrauen in politische Institutionen aufgebaut werden soll. Der Grad wahrer menschlicher Sicherheit wird sich daran messen lassen müssen, welche Auswirkungen die unternommenen Schritte für alle in der *oikoumene* haben, zu allererst für die Schwächsten.

C. HANDELN: Wir stellen uns den Herausforderungen …

Wir laden alle Kirchen ein, gemeinsam für die folgenden Anliegen zu beten:

Wir begrüßen und unterstützen …

… die Gründung des „Ökumenischen Forums für Frieden, Wiedervereinigung und Entwicklungszusammenarbeit auf der koreanischen Halbinsel";

… die Organisation des internationalen Frauennetzwerks gegen Militarismus, ihre Arbeit fortzuführen und den Kreis der Teilnehmenden zu erweitern;

… das Programm zum Austausch ökumenischer Mitarbeiter zwischen den Ländern des EMS (Evangelisches Missionswerk in Südwestdeutschland), das Möglichkeiten des gemeinsamen Lernens und der Integration (nicht Assimilation) schafft;

… jede Anstrengung zur interreligiösen Zusammenarbeit für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

Wir laden unsere Kirchen und alle Kirchen der Welt ein …

… AusländerInnen und MigrantInnen zu unterstützen und ihnen einen Platz in der Mitte der Gemeinden zu bieten;

… weiterhin Räume der Begegnung für Menschen aus verschiedenen Regionen zu schaffen;

… „Gottes Option für die Armen" ernst zu nehmen. In vielen Kontexten sind unsere protestantischen Gemeinden zu Mittelstandskirchen geworden und haben die Armen in ihrer Mitte vergessen;

… soziale Bildung anzubieten, damit die kulturelle und religiöse Vielfalt in den pluralistischen Gesellschaften geschätzt und gefeiert werden kann;

… Initiativen und Gruppen innerhalb und außerhalb der kirchlichen Gemeinschaften, die sich aktiv für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung einsetzen.

Wir empfehlen, einen sorgfältigen Beobachtungsprozess zu initiieren …

… hinsichtlich der wachsenden Beteiligung des Militärs im „Krieg gegen den Terror" (z. B. deutsche Truppen in Afghanistan) und die zunehmende Vorherrschaft dieser „Sicherungssysteme";

… hinsichtlich des Einflusses der Massenmedien, Angst und Unsicherheitsgefühle zu verbreiten.

Wir müssen …

… erfolgreiche Beispiele für gewaltfreie Friedensschaffung und Strategien zur Erlangung wahrer „menschlicher Sicherheit" für alle, beginnend mit den Verwundbarsten, sammeln, und diese „gute Nachricht" und Methodologien verbreiten;

… demokratische Strukturen durch direkte Beteiligung der Menschen an Entscheidungen in allen Teilen der Gesellschaft stärken;

… ein Netzwerk von Menschen aufbauen, um das Thema einer genuinen Sicherheit für die ganze Schöpfung als Grundvoraussetzung des Lebens zu erarbeiten. Nahrung, Obdach, Kleidung, Würde, Glauben, Volkszugehörigkeit, etc. müssen geschützt werden;

… die wachsende Militarisierung in Deutschland, Japan und Korea, sowie anderen Ländern, die Angst bei den Menschen verbreitet, thematisieren. Diese Länder glauben an militärische Lösungen der Probleme in anderen Teilen der Welt;

... jedes Land zu Resolutionen ermutigen, die ihren Regierungen das Kriegführen verbietet, vergleichbar dem japanischen Grundgesetz Artikel 9, damit die Gewalt- und Kriegsspiralen durchbrochen werden.

Wir fordern ...

... die Aufhebung der Wirtschaftssanktionen (basierend auf der UN-Resolution 1718) gegen Nordkorea;

... dass der Waffenstillstand zwischen Nordkorea und den USA so schnell wie möglich in einen Friedensvertrag umgewandelt wird;

... dass die koreanische Halbinsel zu einer von Nuklearwaffen freien Zone wird;

... die südkoreanische Regierung auf, mehr Freiheit zur Kriegsdienstverweigerung zu gewähren;

... dass persönliche Sicherheit garantiert wird (insbesondere für Frauen und Kinder, die die Verwundbarsten sind);

... dass die Pyongyang-Erklärung des früheren japanischen Premierministers Koizumi Junichiro und des Vorsitzenden der Nationalen Veteidigungskommission von Nordkorea Kim Jong Il. zur Normalisierung der Beziehungen zwischen beiden Staaten so bald wie möglich umgesetzt wird;

... die Kirchen in unseren Ländern auf, durch ihre Partnerschaften mit US-amerikanischen Kirchen ihrem Anliegen Ausdruck zu verleihen, dass die USA diplomatische Beziehungen mit Nordkorea aufnimmt, um den Frieden auf der koreanischen Halbinsel zu stärken.

Während dieses Symposiums haben wir wahrgenommen, dass weitere Personen in Tibet getötet, verletzt und gefangen genommen wurden. Wir sind in tiefer Sorge um deren Sicherheit und hoffen, dass diese Verletzungen der Menschenrechte sofort beendet werden.

Wir fordern den Ökumenischen Rat der Kirchen auf, ein internationales Studienprojekt zu „menschlicher Sicherheit" und Gewaltüberwindung zu initiieren und zu unterstützen und diese Thematik auf der Internationalen Ökumenischen Friedenskonvokation 2011, die den Höhepunkt der „Dekade zur Überwindung von Gewalt" darstellt, zu verhandeln.

Wir, 60 Teilnehmende des Symposiums (und mehr als 60 weitere Gäste), traten im Norden Seouls zusammen, genossen die frische Luft und die schöne Landschaft. Wir wurden Willkommen geheißen und auf wunder-

bare Weise von unseren koreanischen Schwestern und Brüdern als Gäste empfangen. Die Möglichkeit, mit einem Mönch in einem buddhistischen Tempel in Seoul gesprochen zu haben, sowie den Ausflug nach Kaesong in Nordkorea schätzen wir sehr. Dankbar sind wir für die Gelegenheit, uns in einer wahrhaft ökumenischen Gemeinschaft versammelt zu haben. Wir haben miteinander gelernt und diskutiert, Gottesdienst gefeiert und das Abendmahl geteilt – das Fest der Versöhnung.

Angenommen am 4. April 2008 (dem 40. Jahrestag der Ermordung Martin Luther King Jr.)

Gestern – heute – morgen

Die *Lambeth-Konferenz*, das wichtigste Treffen der Erzbischöfe und Bischöfe der Anglikanischen Kirchengemeinschaft, fand vom 16. Juli bis 3. August in Canterbury statt. Die Tagungen werden etwa alle zehn Jahre ausgerichtet. Die Kirche von England ist Mutterkirche der anglikanischen Konfession mit autonom geführten Provinzen. Die Lambeth-Resolutionen der Bischöfe sind zwar nicht bindend, beanspruchen aber richtungsweisend für anglikanische Christen zu sein. Für Brisanz auf der diesjährigen *Lambeth-Konferenz* sorgte der Streit über die Frauenordination und der Umgang mit homosexuellen Menschen. Die Bischöfe konnten sich nicht auf ein Grundsatzdokument einigen, das gemeinsame Positionen der Kirche zu schwulen Geistlichen, gleichgeschlechtlichen Paaren sowie zu Frauen in Bischofsämtern enthält. „Wir haben unsere Probleme nicht überwunden und unsere Strukturen nicht neu erschaffen, dies wird weiterhin Zeit brauchen", sagte das geistliche Oberhaupt der Anglikaner, der Erzbischof von Canterbury, Rowan Williams. Dennoch sei er zuversichtlich, dass weitere Diskussionen einvernehmliche Lösungen in der christlichen Kirche mit knapp 80 Millionen Mitgliedern ermöglichen werden.

An den *60. Jahrestag der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen* (23. August 1948 in Amsterdam) wurde in einer Veranstaltung in der Nieuwe Kerk am 21. August im Beisein von Königin Beatrix der Niederlande erinnert. Sie hat das erste Exemplar des Buches „The Ecumenical Movement at the Crossroads" (Die Ökumenische Bewegung am Scheideweg) entgegengenommen, das anlässlich des Jubiläums erschienen ist. Die Gründungsversammlung fand vom 22. August bis 4. September 1948 unter dem Leitwort „Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan" in Amsterdam in der Nieuwe Kerk statt und stand unter dem Eindruck der Folgen des Zweiten Weltkriegs. Die historische Kirche ist seit 1979 im Besitz einer Nationalstiftung, die den Bau zu einem Kulturzentrum umgewandelt hat. Der Weltkirchenrat hatte das Gründungsjubiläum bereits am Rande seiner Zentralausschuss-Sitzung im Februar mit einer ökumenischen Feier in der Genfer Kathedrale Saint-Pierre begangen.

Der 1. September war im Jahr 1989 vom damaligen Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I., als *Schöpfungstag in den liturgischen Kalender der Kirche von Konstantinopel* eingefügt worden. Der Patriarch lud damals die ganze orthodoxe und christliche Welt ein, jeweils am 1. September „zum Schöpfer der Welt zu beten: mit Dankgebeten für die große Gabe der geschaffenen Welt und mit Bittgebeten für ihren Schutz und für ihre Erlösung". In seiner Botschaft zum diesjährigen Tag der Schöpfung hob der Ökumenische Patriarch Bartholomaios die Notwendigkeit einer Umweltethik hervor, „die deutlich machen muss, dass die Nutzung der Erde und der Genuss materieller Güter eucharistisch und doxologisch sein muss". Hingegen ist „der Missbrauch der Erde Sünde wider den Schöpfer und die Menschheit". Die Botschaft des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios kann auf Englisch unter *www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=gr&id=970&tla=en* abgerufen werden.

Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) initiiert zur Zeit einen Diskussionsprozess in den Kirchen und ökumenischen Organisationen, um die Empfehlung X aus der III. Europäischen Ökumenischen Versammlung „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" und die Leitlinie 9 aus der Charta Oecumenica „Die Schöpfung bewahren" umzusetzen. Dazu veranstaltet sie am 27. Oktober in Brühl einen *Informationstag zum Schöpfungstag und zur Schöpfungszeit.*

Gut zwanzig christliche und muslimische Frauen kamen vom 4. bis 7. September in Göteborg, Schweden, im Rahmen des *Dialogprozesses „Durch Religion zum Frieden"* zusammen. Ein erstes solches Treffen hatte im vergangenen Jahr in Teheran stattgefunden. Der Dialogprozess ist eine gemeinsame Initiative des iranischen Instituts für interreligiösen Dialog (IID) und des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK). Die Teilnehmerinnen diskutierten unter kritischer Berücksichtigung der Tradition über Fragen im Zusammenhang mit einer gerechten Gesellschaft von Frauen und Männern. Die Tagung ist auch ein Beitrag zur Dekade zur Überwindung von Gewalt 2001–2010, einer ÖRK-Initiative, die Frieden und gewaltfreie Wege des Zusammenlebens fördert.

In Genf fand vom 10. bis 14. September eine *Internationale Theologische Konferenz mit dem Thema „Verheißenes Land"* statt. Hier wurden verschiedene theologische Ansätze zu Kernfragen im israelisch-palästinensischen Konflikt diskutiert, wie „Verheißenes Land", „Die Kirche und Israel", „Gerechtigkeit und Frieden". Ziel ist, dass die Kirchen ein tieferes Verständnis von den biblischen Verheißungen im Blick auf das Land und die darauf lebenden Völker gewinnen. Die Konferenz gehört in den Kontext des Ökumenischen Forums für Israel/Palästina, einer zwischenkirchlichen Advocacy-Initiative. Sie wird die Grundlagen für die Ausarbeitung einer Handreichung legen, die Gemeinden bei der Reflexion über Themen wie das Verheißene Land, die Kirche und Israel sowie Gerechtigkeit und Frieden helfen soll. Diese Materialien sollen Christen ermutigen, sich aktiver dafür einzusetzen, dass Frieden mit Gerechtigkeit für beide in dem Konflikt gefangenen Völker verwirklicht wird.

Unter dem Motto „Wachsen, leiten und gestalten" fand in Greifswald vom 11. bis 16. September eine *Europäische KirchenleiterInnenkonferenz des Lutherischen Weltbundes* (LWB) statt. Sie diente dem Erfahrungsaustausch und der Stärkung des Zusammengehörigkeitsgefühls. Rund 90 Vertreterinnen und Vertreter aus den 44 LWB-Mitgliedskirchen in Europa berieten über die nächste Vollversammlung des Weltbundes, die 2010 in Stuttgart tagt. Im Mittelpunkt der Beratungen in Greifswald standen u. a. auch die Themen „Familie, Ehe und menschliche Sexualität", der Erneuerungsprozess des LWB sowie ein Papier zum bischöflichen Amt.

Vor zwanzig Jahren begann die Arbeit an dem Text *„Auf dem Weg zu sichtbarer Einheit – Eine gemeinsame Feststellung", der später als Meißener Erklärung die Kirchengemeinschaft zwischen der EKD und der anglika-*

nischen Kirche von England begründen sollte. In Erinnerung an dieses historische Datum tagte die Meißen-Kommission der EKD und der Kirche von England vom 11. bis 15. September in der evangelischen Akademie neben dem Meißener Dom. Im Beisein von Zeitzeugen wie Oberkirchenrat i.R. Klaus Kremkau, Oberkirchenrätin i.R. Dr. Christa Grengel und Rev. Peter Townley nahm die Kommission Ausgangspunkte, Entwicklungen und Ziele der Ökumene zwischen beiden Kirchen in den Blick.

Am 21. September begingen Kirchen und Gemeinden in aller Welt mit Gebeten, Meditationen und anderen Formen geistlicher Besinnung den *Internationalen Gebetstag für den Frieden*. Für 2008 hatte das ÖRK-Büro der Dekade zur Überwindung von Gewalt (DOV) Gebete und liturgische Materialien verfügbar gemacht, die mit Blick auf den diesjährigen DOV-Fokus „Pazifik-Region" und sein Thema „Den Frieden Gottes bezeugen" erarbeitet worden sind. Der Internationale Gebetstag für den Frieden wurde 2004 im Rahmen einer Begegnung zwischen ÖRK-Generalsekretär, Pfarrer Dr. Samuel Kobia, und dem UN-Generalsekretär, Kofi Annan, vorgeschlagen.

Der Start der *„Lutherdekade" 2008 bis 2017* unter dem Motto „Luther 2017 – 500 Jahre Reformation" erfolgte am 21. September in Wittenberg. Bis zum Jahr 2017 will die evangelische Kirche mit der Lutherdekade an die epochale Bedeutung und Wirkung der Reformation erinnern. Zur Eröffnung gab es in der Lutherstadt einen Festgottesdienst in der Schlosskirche, eine Festversammlung und einen Empfang. Der Präsident des Lutherischen Weltbundes, Bischof Mark Hanson (USA), hielt die Predigt. Die Lutherdekade soll vorbereiten auf das Reformationsjubiläum 2017 – den 500. Jahrestag von Luthers Thesenanschlag am 31. Oktober 1517.

Vom 21. bis zum 25. September fand in Wien unter dem Thema *„Kommunikation über Grenzen" der XIII. Europäische Kongress für Theologie* statt. In den Hauptvorträgen des Kongresses wurde das Thema aus den unterschiedlichen Perspektiven der einzelnen theologischen Disziplinen im Gespräch mit den anderen Wissenschaften behandelt. Einzelaspekte des Themas wurden in unterschiedlichen Fachgruppen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie erörtert. Veranstalter dieser internationalen Konferenz, die alle drei Jahre stattfindet, sind die Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie (Berlin) und die Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Wien.

Auf der Agenda des *Exekutivausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen* (ÖRK), der vom 23.–26. September in Lübeck (Deutschland) getagt hat, standen die globale Nahrungsmittelkrise, der Konflikt in Darfur und die Lage in Sri Lanka. Weiterhin prüfte er die Fortschritte bei der Neugestaltung der ÖRK-Vollversammlung, die ÖRK-Programmpläne und die Finanzen. Zudem befasste er sich mit der Notwendigkeit einer Überarbeitung der aktuellen ÖRK-Verfassung und -Satzung. Er gab seinen Beschluss bekannt, den Vertrag von Samuel Kobia, dem amtierenden ÖRK-Generalsekretär, bis zum Amtsantritt eines/r neuen Generalsekretärs/in zu verlängern. Die Wahl des/der neuen ÖRK-Generalsekretärs/in ist auf die nächste Tagung des ÖRK-Zentralausschusses anberaumt, die vom 26. August bis 2. September 2009 in Genf (Schweiz) stattfinden wird.

An einem Seminar über *„Die Zukunft der ökumenischen theologischen Ausbildung in Ost- und Mitteleuropa“*, das vom 24.–28. September in der Akademie im Kloster Sambata de Sus in Rumänien stattfand, nahmen 40 Theologiedozenten/innen und -professoren/innen aus verschiedenen osteuropäischen Kirchen teil. Das Seminar verfolgte das Ziel, einen Prozess in Gang zu setzen, in dem verschiedene theologische Einrichtungen in Ost- und Mitteleuropa gemeinsam daran arbeiten, neue Materialien für die ökumenische Ausbildung zu entwickeln. Das Seminar wird von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und dem Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) für Ökumenische Theologische Ausbildung organisiert.

Ein internationales Symposion wird sich vom 29. Oktober bis 2. November im Kloster Bose in Italien mit der Frage beschäftigen, wie die gemeinsame *Erinnerung an christliche Glaubenszeugen und -zeuginnen aus verschiedenen kirchlichen Traditionen* einen Beitrag zur ökumenischen Spiritualität leisten kann. Rund 80 international anerkannte Theologen/innen und Kirchenverantwortliche aus der römisch-katholischen sowie orthodoxen, evangelischen und pfingstkirchlichen Tradition werden erwartet. Das Symposium ist Teil des Projekts *„Eine Wolke von Zeugen“*, das die ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung gemeinsam mit dem Kloster Bose durchführt.

Vom 6. bis 9. November lädt die *Evangelische Brüder-Unität zu einer Herrnhuter Liturgie-Tagung* ein mit dem Thema „Herrnhuter Liturgie zwischen Tradition und Erneuerung. Unter dem Motto „… man bindet sich dabey nicht an ein immerwährendes Einerley“ soll der Schatz der Liturgie-Tradition der Herrnhuter Brüdergemeine entdeckt und für das heutige Gemeindeleben fruchtbar gemacht werden. Vorträge und Workshops werden geschichtlichen Entwicklungen nachspüren und versuchen, Impulse für die Zukunft zu geben.

Vom 9. bis 19. November finden die Veranstaltungen der *29. Ökumenischen FriedensDekade* statt, die dieses Jahr unter dem Leitwort *„Frieden riskieren“* steht. Damit wollen die Initiatoren den vielfältig gebrauchten Sicherheitsbegriff kritisch hinterfragen und das Engagement für Frieden und Gerechtigkeit mit Mut und Zivilcourage, aber auch mit dem Vertrauen auf Gott verbinden. Die Materialien zur FriedensDekade können bestellt werden unter material@friedensdekade.de. Am Sonntag, 9. November, um 17.00 Uhr, findet der Zentrale Eröffnungsgottesdienst in der Heilig Kreuz Kirche in Coburg statt.

Das Thema für die *Gebetswoche für die Einheit der Christen im Jahr 2009* ist aus dem Prophetenbuch Ezechiel: *„Und füge eins an das andere, dass es ein Holz werde in deiner Hand.“* In Korea, woher der Gottesdienstentwurf stammt, ist dieser Text aus Ezechiel 37 ein Schlüsseltext, mit dem das koreanische Volk beider Staaten seine Sehnsucht nach Einheit ausdrückt. In Deutschland hat die Wahl des Gebetswochen-Mottos eine ganz besondere Bedeutung. 2009 wird der 20. Jahrestag des Mauerfalls und damit der Beginn der Wiedervereinigung gefeiert. Sie wird jedes Jahr vom 18. bis 25. Januar oder zwischen Christi Himmelfahrt und Pfingsten (21. Mai bis 31. Juni 2009) bzw. einem anderen, von den örtlichen Gemeinden selbst gewählten und vereinbarten Termin begangen. Der *zentra-*

le Gottesdienst zur Gebetswoche für die Einheit der Christen wird am Sonntag, dem 24. Mai 2009, um 17.00 Uhr im Hohen Dom zu Paderborn stattfinden. Das Material zur Gebetswoche ist erhältlich bei: Calwer Verlag, Email: calwer@brocom.de und Vier-Türme-Verlag, Email: info@vier-tuerme.de.

Derzeit laufen die Vorbereitungen für den *Weltgebetstag am 6. März 2009*, für den Frauen aus *Papua-Neuguinea* die Gottesdienstordnung geschrieben haben. Sie konkretisieren das Thema *„Viele sind wir, doch eins in Christus"* auf dem Hintergrund ihres Landes. Papua-Neuguinea, das ressourcenreichste Land im Südpazifik mit Landschaftsformen, die von Hochgebirgen über Täler, Sümpfe, Savannen, Regenwald zur Küstenregion reicht, verfügt auch über die fast unglaubliche Fülle von mehr als 800 gesprochenen Sprachen bei einer Bevölkerung von 5,8 Mio. Menschen. Sprachgrenzen, mangelnde Verkehrswege und wachsende soziale Unterschiede erschweren es den Menschen in Papua-Neuguinea, „eine Nation", „ein Leib" zu werden.

Von Personen

Bärbel Wartenberg-Potter, Bischöfin der Nordelbischen Kirche Sprengel Holstein-Lübeck, wurde am 6. Juli im Lübecker Dom verabschiedet. Sie tritt offiziell Ende September in den Ruhestand. Sie ist seit 2001 Bischöfin, von 1997 bis 2001 war sie Geschäftsführerin der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland.

Christoph Dahling-Sander begann am 1. September seine neue Aufgabe als Geschäftsführer der Hanns-Lilje-Stiftung. Er löste *Ralf Tyra* ab, der die Leitung des „Hauses kirchlicher Dienste" in Hannover übernehmen wird.

Maria Voce, italienische Theologin und Kirchenrechtlerin, erfahren im ökumenischen und interreligiösen Dialog, wurde als neue Präsidentin der internationalen Fokolar-Bewegung gewählt. Sie tritt die Nachfolge der im März verstorbenen Fokolar-Gründerin *Chiara Lubich* an. Zum Ko-Präsidenten wurde der Priester und gelernte Banker Giancarlo Faletti aus Norditalien gewählt. Die Amtszeit der neuen Präsidentschaft beträgt satzungsgemäß höchstens zwölf Jahre.

Der bisherige Propst des Kirchenkreises Angeln, *Gerhard Ulrich*, wird neuer Bischof für den Sprengel Schleswig und Holstein der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche. Ulrich wird Nachfolger von Bischof *Hans Christian Knuth*, der Ende September in den Ruhestand tritt. Die Amtseinführung ist am 8. November im Schleswiger Dom vorgesehen.

Joachim Lenz, Pfarrer der rheinischen Landeskirche, wird neuer evangelischer Kirchentagspastor. Er folgt auf *Jan Janssen*, der Ende September in das Amt des Bischofs der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg eingeführt wurde.

Der Rottenburger Prälat *Klaus Krämer* wurde von der römischen Kongregation für die Evangelisierung der Völker zum neuen Präsidenten des internationalen katholischen Missionswerkes missio berufen. Krämer ist Nachfolger von *Hermann Schalück*, der im Mai nach zehnjähriger Amtszeit verabschiedet wurde.

Im Eröffnungsgottesdienst zur Lutherdekade in Wittenberg wurde *Ste-*

phan Dorgerloh am 21. September offiziell als Beauftragter der EKD für das Reformationsjubiläum in sein Amt eingeführt.

Bernhard Felmberg, Berliner Oberkonsistorialrat und Sportpfarrer, wird neuer Bevollmächtigter des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) beim Bund und der EU. Er folgt damit Prälat *Stephan Reimers* nach, der das Amt seit 1999 ausübt und in den Ruhestand treten wird. Felmberg ist damit zuständig für die Kontakte zum Parlament, zur Bundesregierung, zu den Parteien und europäischen Institutionen.

Deborah Weissman, israelische Theologin, ist zur Nachfolgerin des US-amerikanischen katholischen Theologen *John Pawlikowski* an der Spitze des „Internationalen Rates der Christen und Juden" (International Council of Christians and Jews, ICCJ) gewählt worden. Die aus den USA stammende Wissenschaftlerin lebt seit 1972 in Israel und ist Vize-Vorsitzende des interreligiösen Koordinierungsrates des Staates Israel. Zum neuen ICCJ-Vizepräsidenten wurden bei der Jahrestagung in Jerusalem *Rabbi Ehud Bandel* aus Melbourne und der katholische US-Theologe *Phil Cunningham* bestimmt. Der ICCJ ist Dachverband von 38 christlich-jüdischen Dialogplattformen.

Volker Jung, derzeit Dekan des Dekanats Vogelsberg und Pfarrer in Lauterbach, wurde von der Kirchensynode der EKHN zum neuen Kirchenpräsidenten gewählt. Er tritt die Nachfolge von *Peter Steinacker* an, der Ende des Jahres in den Ruhestand geht. Der neu gewählte Kirchenpräsident tritt sein Amt am 1. Januar 2009 an. Die Amtszeit beträgt acht Jahre, eine Wiederwahl ist möglich.

Martin Dutzmann hat Ende September das Amt des Militärbischofs der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) angetreten. Er ist Nachfolger des Oldenburger Bischofs *Peter Krug*.

Piotr Mazurkiewicz, polnischer Priester und Politikprofessor, wurde zum neuen Generalsekretär der katholischen EU-Bischofskonferenz COMECE gewählt. Er trat sein Amt als Nachfolger von *Noël Treanor* an, der zum Bischof von Down and Connor (Nordirland) geweiht worden war.

Die Direktion (Kirchenleitung) der Europäisch-Festländischen Brüder-Unität hat beschlossen, dass ab 1. Oktober Br. *Christoph Reichel* turnusmäßig für die kommenden zwei Jahre den Vorsitz der Direktion übernehmen wird. Stellvertretender Vorsitzender wird Br. *Jørgen Bøytler*. Ihren Dienst in der Direktion neu antreten wird ebenfalls zum 1. Oktober Frau *Birgit Hahn*.

Es vollendeten
das 65. Lebensjahr:

Peter Krug, Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg und Militärbischof der EKD (bis Ende September), am 8. September;

Bärbel Wartenberg-Potter, bis Ende September Bischöfin der Nordelbischen Kirche Sprengel Holstein-Lübeck und von 1997 bis 2001 Geschäftsführerin der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, am 16. September;

das 70. Lebensjahr:

Hellmut Puschmann, früherer Präsident des Deutschen Caritasverbandes, am 22. Juli;

Robert Zollitsch, Vorsitzender der katholischen Deutschen Bischofskonfe-

renz und Erzbischof des Erzbistums Freiburg, am 9. August;

das 75. Lebensjahr:

Horst Hirschler, Altbischof der hannoverschen Landeskirche, Abt des ehemaligen Zisterzienser-Klosters Loccum, am 4. September;

das 80. Lebensjahr:

Hans-Wolfgang Heßler, von 1981 bis 1993 Fernsehbeauftragter der evangelischen Kirche und zugleich Direktor des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik in Frankfurt am Main, am 26. Juli;

Johann Baptist Metz, katholischer Theologe und Philosoph, von 1963–1993 Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Münster, am 5. August;

Wolfhart Pannenberg, Ökumeniker und Professor für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München von 1967 bis 1994, am 2. Oktober;

das 85. Lebensjahr:

Shenouda III., koptisch-orthodoxer Papst Patriarch, Papst von Alexandrien und Patriarch der Verkündigungsgebiete des Heiligen Markus, steht seit 1971 der Kirche mit weltweit rund 15 Millionen Mitgliedern vor, ist laut Tradition der 116. Nachfolger des Evangelisten Markus und Schreibers des ältesten Evangeliums, am 3. August;

das 90. Lebensjahr:

Theodor Schober, ehemaliger Diakoniepräsident, leitete von 1963 bis 1984 den Bundesverband der Diakonie, am 10. August.

Verstorben sind:

Anneliese Lissner, ehemalige Generalsekretärin der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands (kfd), war lange zweite Vorsitzende des deutschen Komitees für den Weltgebetstag der Frauen, im Alter von 83 Jahren, am 16. August;

Albrecht Roos, ehemaliger Geschäftsführer des Diakonischen Werks Württemberg, im Alter von 79 Jahren, am 31. August;

Gottfried Seebaß, Kirchenhistoriker, bis 2002 Inhaber des Lehrstuhls für Reformationsgeschichte an der Theologischen Fakultät in Heidelberg, im Alter von 71 Jahren, am 7. September;

Todor Sabev, ehemaliger, stellvertretender ÖRK-Generalsekretär, Mitglied der Bulgarischen Orthodoxen Kirche, Pionier der ökumenischen Bewegung im osteuropäischen und orthodoxen Kontext und ein Brückenbauer zwischen Ost und West, im Alter von 80 Jahren, am 13. September.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Ökumenische Bewegung

Johannes Schelhas, Perspektiven gegenwärtiger Tauftheologie, Catholica 2/08, 99–125;

Helmut Moll, Martyrium und Ökumene, Catholica 2/08, 126–148;

Johannes Friedrich, Was gibt mir für die Ökumene Hoffnung? Impulsreferat anlässlich des 40-jährigen Bestehens des Ökumenischen Lebenszentrums Ottmaring am 13. Juli 2008, KNA-ÖKI 30/08, Dokumentation 7/08, 1–5;

Wolfgang Thönissen, Die Stagnation überwinden – der Suche nach der Einheit Gestalt geben, Der Christliche Osten, 152–164;

Dagmar Heller, Antworten auf neue ökumenische Herausforderungen. Der ÖRK und seine Arbeit seit der neunten Vollversammlung, Catholica 3/08, 161–173;

Anselm Verbeek, Auf Spurensuche nach der Einheit. Vor 60 Jahren wurde der Ökumenische Rat der Kirchen gegründet, KNA-ÖKI 34/08, 3–5;

Eberhard Blanke, Christliche Kommunikationskampagnen, DtPfBl 7/08, 355–358.

II. Mission

Reinhard Höppner, Lernen, nicht agitieren. Wie die evangelischen Kirchen in Deutschland ihre Mission wahrnehmen müssen, Zeitzeichen 8/08, 19–21;

Ivan Kardinal Dias, Mission, soziale Gerechtigkeit und Evangelisierung. Herausforderungen für das Christentum der Gegenwart, KNA-ÖKI 33/08, Dokumentation, 1–8.

III. Interreligiöser Dialog

Felix Körner SJ, Reizwort Dialog. Wo das christlich-muslimische Gespräch schärfer werden muss, StimdZ 8/08, 535–546;

Christoph Gellner, Christsein inmitten der Weltreligionen. Eine biblisch-christliche Sicht auf die Religionen der anderen, ebd. 9/08, 603–616;

Annemarie C. Mayer, Muslimische Sendschreiben an den Papst. Impulse für den aktuellen Religionsdialog im Spiegel Ramon Lulls, Catholica 3/08, 216–240.

IV. Theologie in Afrika

T. Derrick Mashau and Martha T. Frederiks, Coming of Age in African Theology: The Quest for Authentic Theology in African Soil, Exchange 2/08, 109–123;

Solomon Dejene, Ethiopian Traditional Values versus the Social Teaching of the Church, ebd., 124–155;

Jan G. Platvoet and Henk van Rinsum, Is Africa Incurably Religious? III: A Reply To A Rhetorical Response, ebd., 156–173;

Jim Harries, Intercultural dialogue – An Overrated Means of Acquiring Understanding. Examined in the Context of Christian Mission to Africa, ebd., 174–189.

V. Christentum in China

Themenheft: China und das Christentum – eine neue Phase der Begegnung, mit Beiträgen von *Georg Evers*, Christentum in China – eine Geschichte versäumter Gelegenheiten (142–155); *Xu Jilin*, Die spirituelle Krise und die Renaissance der Religionen im heutigen China (155–164); *Edmond Tang*, Wie sich die Landschaft des chinesischen Christentums verändert (164–174); *Caroline Fielder*, Das Wachstum der protestantischen Kirche im ländlichen China (174–184); *He Guang-hu*, Drei Generationen chinesischer Christentumsforscher. Von den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts bis ins Jahr 2007 (184–195); *Ying Fuk-tsang*, Wechselseitige Anpassung an den Sozialismus. Die Drei-Selbst-Bewegung und die Beziehungen zwischen Kirche und Staat (196–210); *Chin Ken Pa*, Was ist sinochristliche Theologie? (211–224); concilium 2/08.

VI. Aus der Orthodoxie

Nikolaj Thon, Thema: Einheit. Das Bischofskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche 2008, OrthAktuell 8/08, 2–4;

Gerd Stricker, Russische Orthodoxie in der Diaspora, IKZ 2/08, 97–121.

VII. Weitere interessante Beiträge

Hermann Häring, Spiel mit geliehenen Worten. Wie die Herkunft und die Theologie der Kirchenväter Papst Benedikt XVI. bestimmt, Zeitzeichen 7/08, 32–34;

Silvia Hell, Von Jesus Christus gestiftet. Die Bedeutung von Amt und Ordination in der neueren evangelisch-lutherischen Theologie, KNA-ÖKI 28/08, Thema der Woche, 1–7;

Karl Kardinal Lehmann, „Rückkehr der Religion". Von der Ambivalenz eines zeitdiagnostischen Schlagwortes, KNA-Dokumente, August 2008, 2–14;

Rolf Weibel, Der Schweizer Katholizismus im Umbruch, StimdZ 8/08, 521–534;

Jan-Heiner Tück, Die Kunst es nicht gewesen zu sein. Die Krise des Sündenbewusstseins als Anstoß für die Soteriologie, ebd. 9/08; 579–589;

Markus Iff, Schöpfung und Kosmologie. Ein Beitrag zu Grund und Grenze des Dialogs von Theologie und Naturwissenschaft, Theologisches Gespräch 3/08, 107–125.

VIII. Dokumentationen

Missionarische Bildungsinitiative: „Erwachsen glauben. Missionarische Bildungsangebote als Kernaufgabe der Gemeinde". Dokumentation eines Hearings der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste im Diakonischen Werk der EKD am 3. Juni in Hannover, epd-Dok 31/08;

Stand und Perspektiven ethischen Investments in der evangelischen Kirche, epd-Dok 37/08;

Gottes Schöpfung feiern. Schöpfungstag und Schöpfungszeit – 1. September bis Erntedank. Arbeitshilfe der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) mit Anregungen, in gemeinsamer ökumenischer Initiative die Schöpfung zu feiern, zu beziehen über info@ack-oec.de zu 1,50 € zuzügl. Versandkosten.

Neue Bücher

„SEELEN CHRISTO ZUFÜHREN"

Viola Schrenk, „Seelen Christo zuführen." Die Anfänge der preußischen Judenmission (Studien zu Kirche und Israel 24), Institut Kirche und Judentum, Berlin 2007. 420 Seiten. Kt. EUR 19,80.

Die Berliner Dissertation hat sich zum Ziel gesetzt, die Anfänge der preußischen Judenmission bzw. „die Entwicklung organisierter christlicher Judenmission in Deutschland darzustellen" (3), u. z. am Beispiel der preußischen „Gesellschaft zur Beförderung des Christenthums unter den Juden" (= „Gesellschaft").

Die Untersuchung gliedert sich dabei in sechs Hauptteile: Die Einleitung (I.) bietet die üblichen methodischen Erwägungen, bleibt aber hinsichtlich der Zielführung der Gesamtstudie merkwürdig vage. Im Vorwort klingt die Gesamtproblematik judenmissionarischer Aktion der (heiden-)christlichen Kirche

an, findet jedoch systematisch keinerlei erkennbare Fortsetzung im Duktus der (historischen) Darstellung. Auch weitere Vorklärungen sind nicht immer einsichtig, so bspw., warum der Untersuchungszeitraum auf die Gründungsphase beschränkt bleibt. Vfn. begründet dies mit der politisch-religiösen (d. i. konservativen) Gebundenheit des Trägerkreises und den Verunsicherungen durch die Revolution. Dies ist keineswegs falsch, vermisst wird aber die auch methodisch erkennbare Erörterung, ob die Lähmung der judenmissionarischen Aktion der Gesellschaft eine faktische Begleiterscheinung darstellt oder ob beide integral miteinander verwoben sind. Ziemlich überflüssig erscheint darüber hinaus Teil I. 7, der in drei (!) historischen Annäherungen das kirchenhistorische Grundwissen für die 1. Hälfte des 19. Jhs. ventiliert.

Interessanter wird die Untersuchung, wenn im II. Teil Einblick in die Organisation der Gesellschaft gegeben wird und dabei vielfach auf bisher nicht erschlossenes Archivmaterial verwiesen werden kann. Freilich liegen Lebendigkeit der vermittelten Eindrücke und Schilderung banaler Alltagserfahrung (vielleicht notgedrungen) häufig nah beieinander.

Die Stärke der Studie liegt sicherlich im Blick auf das einschlägige Schrifttum der Gesellschaft wie der Schilderung der Missionarsbiographien samt ihrer missionarischen Strategien in den Teilen III und IV. Teil III hätte dabei eine weniger formale Überschrift sicherlich verdient, in Teil IV hätte sich Rez. eine tiefere Analyse der bedrückenden Situation des preußisch-polnischen Ostjudentums gewünscht, zumal hier eine Welt in den Blick rückt, die nahezu vollständig der Schoah zum Opfer gefallen ist. Es gelingt der Vfn. allerdings, zumindest atmosphärisch die in jeder Beziehung aporetische Situation der Judenmissionare im ostjüdischen Milieu zu beschreiben. Auch Gegner der Judenmission werden sich einfühlen in die geradezu erbärmliche Existenz der Missionare, deren Arbeit im Grunde erfolglos bleibt und ihre Vertreter teilweise in Krankheit flüchten lässt – oder in ein ordentliches Pfarramt. Teil V geht dieser Problematik weiter nach, indem quasi ein Soziogramm im Hinblick auf die die „Gesellschaft" prägenden gesellschaftlichen Kräfte sowie Zielgruppen entworfen wird. Auch in diesem Teil ist die mehrfach zu entdeckende (und sicherlich zutreffende) These formuliert, dass der Erfolg der „Gesellschaft" wohl eher, wenn nicht überhaupt in der Bindung erwecklicher Christen an eine letztlich marginale Idee besteht, die erfolglos bleiben musste, da Judenmission als hauptsächliches Gegenüber weder religiös am Christentum interessierte Juden vorfand (oder dieses Interesse weckte) noch auf Zustimmung oder gar organisatorische Hilfe der Pfarrerschaft rechnen konnte. Die überaus reich gestreuten Zitate machen doch auch erschreckend deutlich, in welchen Erweckungsformalismus die Verkündigung verstrickt gewesen ist. So wird mit Recht geurteilt, dass das Judentum, sei es als biblische Größe (Israel), sei es als Geliebte um der Väter willen oder auch nur als religiöse Größe offenbar kaum in den Gesichtskreis derer getreten ist, die die Judenmission im Rahmen der „Gesellschaft" ins Leben riefen. Teil VI schließt als Anhang die Studie ab. Insofern in ihm weitgehend unbekannte Quellen präsentiert werden, wird man ggf. auch für den RU erheb-

lichen Gewinn aus ihm erzielen können.

Insgesamt kann kein einhelliger Eindruck formuliert werden. Rundum begrüßenswert ist der Einblick in ein wenig bekanntes Feld christlichen Engagements und preußischer Kirchenpolitik. Zur Diskussion um die Judenmission unter den heutigen Voraussetzungen trägt die Arbeit m.E. aber wenig aus. Vfn. war kaum gut beraten, in den einleitenden Passagen einen Problemhorizont zu eröffnen, den auszufüllen sie selbst nicht gewillt war. Sicherlich hätte der Untersuchung eine Kürzung (nicht um den Anhang!) gut getan, bspw. auch um die in den Einzelformulierungen (v.a. in I.7) inflationär und „soz." ohne spezifischen Sinn gebrauchte Floskel „soz.", die Unklarheit, wenn nicht Unsicherheit des Urteils vermuten lässt.

Eine Fortsetzung der Darstellung zur Geschichte der „Gesellschaft" wäre freilich zu wünschen, ggf. als thematisch enger gebundene Einblicke in das letzte Drittel des 19. Jh., die nicht monographisch erscheinen müssten. Der Wunsch an Vfn., am Thema „dran" zu bleiben zeigt mithin, dass die Dissertation an Begründung und Durchführung von Judenmission Interesse zu wecken vermag. Und nicht zuletzt der wirklich günstige Preis lässt bei aller Kritik den Wunsch zu, für die Untersuchung eine breite Rezeption zu erhoffen.

Johannes Ehmann

FRIEDEN IM NAHEN OSTEN

Evangelisches Missionswerk in Deutschland (Hg.), Siehe; es ist ein Raum bei mir. Israel und Palästina: Dialog und Begegnung. Weltmission heute Nr. 64, Hamburg 2006. 95 Seiten. Br. Kostenlos.

Maren von der Heyde hat in diesem Heft den thematischen Teil der Mitgliederversammlung des EMW 2006 in Bad Boll dokumentiert. Es ist eine gründliche Bestandsaufnahme der jüdisch-christlichen Beziehungen und ihrer Probleme. Gleichfalls aber auch eine Diskussion der politischen Implikationen. Eine erste Auswertung und Problemanzeigen des EAPPI-Programms (Deutsch: „Ökumenischer Friedensdienst in Palästina und Israel", kurz ÖFPI) sind enthalten. Darin wird deutlich, wie schwierig es ist, die Balance zu halten zwischen den beiden mit Israel oder Palästina identifizierten Flügeln in der Kirche. Mehrfach wird ausdrücklich Bezug genommen auf das Papier der Württembergischen Landeskirche „Einen gerechten Frieden im Nahen Osten", an dem auch die Evangelische Akademie Bad Boll beteiligt ist. In dieser Erklärung ist die „Alexandria-Erklärung" von 2002 gewürdigt, dazu auch die wichtige Erklärung „Dabru Emet" von 2000. Beide Erklärungen sind ein echter Durchbruch im Dialog. Das Heft enthält außerdem noch einen Beitrag von Cornelia Coenen-Marx und Mitri Raheb. Es schließt mit einem Zitat aus der Württemberger Erklärung: „Angesichts der vielschichtigen Konflikte ist es wichtig, dass wir miteinander und mit unseren Partnern im Gespräch bleiben und uns verstärkt darum bemühen, diejenigen miteinander ins Gespräch zu bringen, die keine Kontakte zueinander haben. Wir plädieren für die verstärkte Unterstützung von Personen und Gruppen, die sich um Verständigung, Ausgleich und friedliches Zusammenleben von Israelis und Palästinensern bemühen."

Wolfgang Wagner

Prof. Dr. S. Wesley Ariarajah, Drew University School of Theology, Madison, NJ 07940 / Prof. Dr. Micha Brumlik, Johann Wolfgang Goethe-Universität, Institut für Allgemeine Erziehungswissenschaften, Robert-Mayer-Straße 1, 60054 Frankfurt am Main / PD Dr. Johannes Ehmann, Konfessionskundliches Institut, Ernst-Ludwig-Straße 7, 64625 Bensheim / Pfarrer Dr. Ernst Michael Dörrfuß, Schelztorstraße 42, D-73728 Esslingen / Prof. Dr. Karl Christian Felmy, Adam-Krafft-Straße 2, 91090 Effeltrich / Bischof em. Dr. h.c. Rolf Koppe, Am Papenberg 5C, 37075 Göttingen / Pfarrerin Katja Kriener, Evangelische Kirche im Rheinland, Studienstelle „Christen und Juden", Haus landeskirchliche Dienste, Graf-Recke-Straße 209, 40237 Düsseldorf / Dr. John Pawlikowski, Catholic Theological Union, 5401 South Cornell Avenue Chicago, IL 60615 / Pfarrer Friedhelm Pieper, Frankfurter Straße 203, 61231 Bad Nauheim / Rabbi David Rosen, P.O. Box 37068, 91370 Jerusalem, Israel / Pfarrerin Barbara Rudolph, Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main / Prof. Dr. Dorothea Sattler, Mühlenkamp 2 a, 48291 Telgte / Pfarrer Dr. Hans Ucko, 15, chemin de la Redoute, CH-1260 Nyon, Schweiz / Pfarrer Wolfgang Wagner, Evangelische Akademie, 73087 Bad Boll.

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 / Berlin; 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) 24-70-27–0, 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: 1.1.2008)

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